

Научный журнал
Московской духовной академии

СЛОВО И ОБРАЗ

№1 (3)
2021



Сергиев Посад
2021

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

WORD AND IMAGE

№1 (3)
2021



Sergiev Posad
2021

ISSN 2686-715X

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р21-111-0251

Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия: научный журнал /
Московская духовная академия. – Сергиев Посад: Издательство Московской духовной акаде-
мии, 2021. – № 1 (3). – 152 с.

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

Специальности ВАК:

26.00.01 Теология

10.01.01 Русская литература

10.01.08 Теория литературы, текстология

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 имени А. М. Горького Российской
академии наук

Выпускающий редактор: иеромонах Далмат (Юдин)

кандидат богословия
научный сотрудник и 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 Лепяхин, доктор филологических наук, профессор кафедры русской филологии Сегедского университета (Венгрия)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

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

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

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

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

Александр Юрьевич Семанин, магистр богословия, аспирант кафедры филологии Московской духовной академии

СОДЕРЖАНИЕ

- 11 **Список сокращений**
- Книжность Древней Руси*
- 13 **Священник Кирилл Прихотько**
Житие преподобного Стефана Махрищского: к вопросу о краткой редакции произведения
- 25 **Николай Юрьевич Илюшин**
Орфографические особенности списка «Сказания о Колочской иконе Божией Матери» в составе миней Германа Тулупова
- 32 **Максим Андреевич Рогозин**
История изучения жития прп. Иринарха, затворника Ростовского в первой пол. XIX – нач. XX в.
- 41 **Дарья Сергеевна Романовская**
Опыт религиозно-философской интерпретации Палеи Толковой
- Духовная литературная традиция Нового и Новейшего времени*
- 50 **Священник Андрей Мякушкин**
Христианский архетип в творчестве Н. С. Лескова
- 60 **Анжелика Геннадьевна Горбатенко**
Традиции русской православной культуры в детских и молодежных литературно-художественных изданиях в России кон. XX – нач. XXI в.
- 71 **Елизавета Сергеевна Зырянова**
Каноничность/вариативность в изображении образа прп. Сергия Радонежского в современной детской агиографической литературе
- 80 **Сергей Васильевич Красников**
Православная Церковь в дневнике М. М. Пришвина (1905–1954)
- 93 **Константин Николаевич Малакаев**
Лексические разночтения в славянских и русских переводах Алфавитной Синтагмы Матфея Властаря
- 104 **Денис Петрович Муравлёв**
«Каждый сам себе царь и верблюд»: державинская традиция в стихотворении И. А. Бродского «24 декабря 1971 года»

- 113 **Василий Андреевич Смирнов**
Мотив «сила Моя в немощи совершается» в эпистолярном наследии
Н. В. Гоголя 1840-х гг.
- Методология языкознания и литературоведения*
- 122 **Священник Николай Калиниченко**
Семиотика текста и роль читателя в труде «Шесть прогулок в литературных
лесах» Умберто Эко
- 131 **Каутс Рут**
Христианство в творчестве Бахтина (гл. 1). Перевод с английского
М. В. Горбачевой и Е. И. Тереховой

CONTENTS

- 11 **List of Abbreviations**
- The Book Culture of Ancient Russia*
- 13 **Priest Kirill Prikhotko**
The Life of the Reverent Stephan Makhrishchsky: on the Question
of the Short Version of the Work
- 25 **Nikolay Y. Ilyushin**
Spelling Features of the Copy «Legends of the Kolochskaya Icon of the Mother
of God» as Part of Herman Tulupov's Menaion
- 32 **Maxim A. Rogozin**
History of the Researching the Life of the st. Irinarch, the Recluse of Rostov
in the First Half 19th – Beginning of 20th Century
- 41 **Darya S. Romanovskaya**
The Religious and Philosophical Interpretation of Paleya Tolkovaya
- Spiritual Literary Tradition of Modern and Contemporary Times*
- 50 **Priest Andrey Myakushkin**
The Christian Archetype in the Works of N. S. Leskov
- 60 **Anjelika G. Gorbatenko**
Traditions of Russian Orthodox Culture in Children's Literary and Art Publications
in Russia at the End of the 20th – Beginning of the 21st Century
- 71 **Elizaveta S. Zyryanova**
Canonicity/Variability in the Depiction of the Image of St. Sergius of Radonezh
in Modern Children's Hagiographic Literature
- 80 **Sergey V. Krasnikov**
Orthodox Christianity Church in the diary M. M. Prishvin's (1905–1954)
- 93 **Konstantin N. Malakaev**
Lexical discrepancies in Slavic and Russian translations of the Syntagma
Canonum of Matthew Blastares
- 104 **Denis P. Muravlev**
«Everyone is His Own King and Camel»: the Tradition of Derzhavin
in the Poem by J. Brodsky «December 24, 1971»

- 113 **Vasily A. Smirnov**
The Motif «My Strength is Made Perfect in Weakness» in N. V. Gogol's Epistolary Heritage of the 1840^s
- Methodology of Linguistics and Literary Studies*
- 122 **Priest Nikolay Kalinichenko**
Seviotics of the Text and the Role of of the Reader in the Work «Six Walks in the Literary Woods» by Umberto Eco
- 131 **Ruth Coates**
Christianity in Bakhtin. (Chapter 1).
Translation from English by Mariya V. Gorbacheva and Ekaterina I. Terekhova

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- НКРЯ Национальный корпус русского языка. Подкорпус церковнославянский (<https://ruscorpora.ru/new/search-orthlib.html>).
- НЭДБ Национальная электронная детская библиотека. Архив оцифрованных материалов (<https://arch.rgdb.ru/xmlui/>).
- РГБ Российская государственная библиотека, г. Москва.
- РГДБ Российская государственная детская библиотека, г. Москва.
- СККДР Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1–3. Л.; СПб., 1987–2004.
- ТОДРЛ Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом) Российской Академии наук.
- ЧОИДР Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете.

КНИЖНОСТЬ ДРЕВНЕЙ РУСИ

ЖИТИЕ ПРЕПОДОБНОГО СТЕФАНА МАХРИЩСКОГО: К ВОПРОСУ О КРАТКОЙ РЕДАКЦИИ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Священник Кирилл Прихотько

магистр богословия
аспирант МДА
ассистент кафедры филологии МДА
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
kprikhotko@gmail.com

Для цитирования: Прихотько К., *свящ.* Житие преподобного Стефана Махрищского: к вопросу о краткой редакции произведения // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2021. № 1 (3). С. 13–24. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.001

Аннотация

УДК 2-35 (27-36)

В статье представлен результат текстологического исследования списков Краткой и Минейной редакций Жития прп. Стефана Махрищского. Уточняется датировка рукописи из собр. В. М. Ундольского № 235 (Отдел рукописей Российской государственной библиотеки), приводятся памяти русских святых и дни преставления князей, встречающиеся в святцах. Исследователь приходит к выводу, что составитель Краткой редакции произведения в качестве источника использует Минейную редакцию Жития. Значительно сокращается состав памятника. Новых сюжетов в текст не вводится. Незначительно редактируется лексика и синтаксические конструкции, что свидетельствует об устойчивой системе церковнославянского языка.

Ключевые слова: Житие Стефана Махрищского; Краткая редакция; лингво-текстологический комментарий, церковнославянский язык.

Житие прп. Стефана Махрищского — памятник агиографии второй половины XVI в., созданный по заказу свт. Макария, митрополита Московского, игуменом Данилова монастыря Иоасафом в 1561–1563 гг.¹

Житие прп. Стефана Махрищского (далее — ЖСМ) в научной литературе впервые упоминает В. О. Ключевский в работе «Жития святых как исторический источник»². Исследователь рассматривает вопросы авторства, времени создания памятника и его источники. На текст Жития также обращали внимание историки³ и исследователи агиографии⁴. Однако вопросу истории текста Жития посвящена лишь одна работа⁵.

Как и многие тексты, ЖСМ в процессе переписки подвергалось редактуре. В частности, книжники изменяли его состав и стиль повествования. В статье мы рассмотрим пример текста, претерпевшего подобные изменения. Речь пойдет о Краткой редакции Жития.

Её список был найден Д. Клыгиным, однако в его исследовании «Житие преподобного Стефана Махрищского: история текста, церковно-историческое значение» этот текст только упоминается. Автор не анализирует его. Когда, кем создан текст, каковы его источники и приемы редактирования — все эти важные вопросы остаются без ответа. В нашей статье предпринята попытка дать ответы на некоторые из них.

Итак, текст Краткой редакции ЖСМ известен нам в одном списке и находится в рукописи РГБ, ф. 310, собрание В. М. Ундольского № 235 «Святцы с летописью и пасхалией» (далее — *Унд. 235*). Озаглавлен он следующим образом: «В тойже днь преставленіе рѣпнаго вѣща нашего стефана игумена махрищскаго новаго чудотворца»⁶. Инципит: «Прѣвнѣный вѣщъ нашъ стефанъ бѣ родомъ вѣ славнаго града кїева»⁷.

- 1 Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1989. С. 278.
- 2 Там же. С. 278–280.
- 3 См., например: *Будовниц И. У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. М., 1966. С. 131–137.
- 4 См.: *Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882. Стб. 543–544; *Филарет (Гумилевский), свт.* Обзор русской духовной литературы. Кн. 1. Харьков, 1859. С. 155; *Коноплев Н. А.* Святые вологодского края // ЧОИДР. 1895. Кн. 4. С. 23–34; *Белоброва О. А., Соколова Л. В.* Иоасаф // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 207–208.
- 5 *Клыгин Д.* Житие преподобного Стефана Махрищского: история текста, церковно-историческое значение: дис. канд. богосл. Сергиев Посад, 2000.
- 6 *Унд. 235.* Л. 569. Житие прп. Стефана Махрищского.
- 7 Там же. Л. 569 об.

В описании собр. Ундольского данная рукопись датируется концом XVII в.⁸, и поскольку других оснований для определения примерного времени составления Краткой редакции у нас нет, то более точная датировка *Унд. 235* представляется нам очень важной.

Отметим, что в рукописи дважды указываются различные даты. Первая встречается в предисловии к святцам, автором которого, по мнению А. А. Турилова и А. В. Чернецова, предположительно является Иван Рыков⁹. В нем читаем следующее: «тѣѣ же возлюбленны брате · ѿмѣ · пишѣ сѣ писаніе ради моего словеси <...> написахом же сѣ моею многогръбшною рѣкою <...> егда лѣто над лѣты седмїю тысаци · еже есть деваторица деваторицею · і единица, седмицѣ мѣа · ѿмѣ»¹⁰. Как видно из приведенного отрывка дата написания рукописи представлена в виде счетной тайнописи. К сожалению, среди исследователей древнерусской литературы нет единого мнения по поводу ее расшифровки: разница между возможными датировками составляет почти век. Например, В. М. Ундольский прочитав эту тайнопись, получил 1589 г.¹¹, Ю. С. Белянкин — 1672/73 гг.¹²

На наш взгляд эта счетная тайнопись расшифровывается следующим образом: 7000 (егда лѣто над лѣты седмїю тысаци) + 9×9 (деваторица деваторицею) + 1×7 (і единица, седмицѣ) = 7088 г. от сотворения мира или 1579/1580 от Рождества Христова. Учитывая, что А. А. Турилов и А. В. Чернецов указывают 1579 г. как год отправки Иваном Рыковым двух своих творений из Пскова неким кир Иоанну и кир Софронию¹³, то мы вполне можем предположить, что эта дата могла быть скопирована писцом *Унд. 235* из протографа.

Отметим и тот факт, что на л. 30 об. помещен картуш с записью «Сїа книга глѣмаа сватцы из отводново нїкольскѣ сѣньнїка · тимофеа иванова сына». Поскольку почерк данной записи, предисловия и святцев совпадает, то возможно Тимофей Иванов сын является писцом, создавшим рукопись. Также в конце рукописи на л. 683 об. присутствует владельческая запись, написанная скорописью: «Сїа книга, глаголемая

8 *Ундольский В. М.* Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского, описанные самим составителем и бывшим владельцем собрания с № 1-го по 579-й: С прил. Очерка собр. рукописей В. М. Ундольского в полном составе. М., 1870. Стб. 202–203.

9 *Дмитриева Р. П.* Иван Рыков // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 387.

10 *Унд. 235.* Л. 1 об.–2. Предисловие.

11 *Ундольский В. М.* Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского. Стб. 202.

12 *Белянкин Ю. С.* Неизвестный экземпляр сийских святцев XVII в. // XIV-е Загребенские чтения: сборник статей по итогам международной научной конференции (9–10 октября 2019 г.). СПб., 2020. С. 150.

13 *Дмитриева Р. П.* Иван Рыков. С. 387.

святцы, Николаевского попа; а никому до нее дела нет; а подписывал сию книгу поп сам своею рукою, лета 7205 марта восьмой день». В описании В. М. Ундольский ставит вопрос, что вероятно автор записи на л. 683 является создателем этой рукописи¹⁴. Однако анализ почерков на л. 30 и 683 показывает, что эти записи, очевидно сделаны разными людьми. Скорее всего рукопись или передавалась по наследству, или хранилась в храме, где и была найдена и подписана очередным священником, служащим в Никольской церкви. Итак, мы имеем две даты, написанные разными людьми: первая предположительно 1579/80 гг., вторая 1697 г.

Датировку могла бы прояснить бумага рукописи. Она имеет основной знак «двуглавый орел», близкий к Гераклитов¹⁵ № 138, 1644 г. Однако на листах 655–667А находятся следующие знаки: «Георгий Победоносец в круге, поражающий змея» и контрамарка к нему «Вензель в круге с литерами «СК», отраженными зеркально». Оба этих знака близки к Тромонин¹⁶ № 1081–1082 и датируются 1732 г. Почерк на данных листах отличен от почерка святцев. Очевидно, что они приплетены к основному блоку позже, возможно во время реставрации рукописи. Таким образом, мы вполне можем датировать создание святцев в Унд. 235 50-ми гг. XVII в., а Краткой редакции ЖСМ не позднее этого же времени.

Отметим также памяти русских святых и дни преставления князей, встречающиеся в святцах: свт. Иоанна архиеп. Новгородского (л. 42–43); прп. Иосифа Волоцкого (л. 45); прп. Иоасафа Каменского (л. 48 об.); прпп. Сергия и Германа Валаамских (л. 49 об.–50); свт. Киприана, митр. Московского (л. 59; 449 об.); свт. Аркадия, еп. Новгородского (л. 64); блгвв. князей Феодора Смоленского и чад его Давида и Константина, Ярославских чудотворцев (л. 64 об.–65 об.) и (л. 304 об.–306); мчч. и испп. вел. кн. Михаила Черниговского и боярина его Феодора (л. 67–68 об.); прп. Евфросинии Суздальской (л. 73 об.); прп. Сергия Радонежского (л. 73 об.–74; 543 об.–545 об.); прп. Савватия Соловецкого (л. 77 об.–80); прп. Григория Пельшемского (л. 86–87); прп. Саввы

14 Ундольский В. М. Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского. Стб. 203.

15 Гераклитов А. А. Филигрны XVII века на бумаге рукописных и печатных документов русского происхождения. М., 1963. С. 55.

16 Тромонин К. Я. Изъяснения знаков, видимых в писчей бумаге, посредством которых можно узнавать, когда написаны или напечатаны какие-либо книги, грамоты, рисунки, картинки и другие старинные и нестаринные дела, на которых не означено годов. М., 1844. С. LXXVI.

Вишерского (л. 90–91 об.); свтт. Гурия архиеп. Казанского и Варсонофия еп. Тверского (л. 96–97 об.); прп. Матфея, Дамиана и Иеремии Печерских (л. 99); свтт. Петра, Алексия и Ионы митр. Московских (л. 99–99 об.); прп. Амфилохия Глушицкого (л. 108 об.–109); прп. Николы Святоши, кн. Черниговского (л. 111–113 об.); свт. Дионисия, митр. Московского (л. 114); свт. Иоанна, архиеп. Суздальского (л. 114); прп. Иакова Боровичского (л. 125 об.–126; 446); св. блгв. вел. кн. Андрея Смоленского (л. 129); прп. Авраамия Ростовского (л. 133–133об.); свт. Ионы, архиеп. Новгородского (л. 140 об.); свт. Германа, архиеп. Казанского (л. 141–142); прп. Варлаама Хутынского (л. 142–144); блж. Максима, Христа ради юродивого, Московского чудотворца (л. 148); прп. Ефрема Перекомского (л. 153; 425); прп. Никона Радонежского (л. 154–155 об.); блгв. вел. кн. Михаила Тверского (л. 159 об.–160); св. блгв. кн. Александра Невского (л. 161); свт. Иакова, еп. Ростовского (л. 162 об.); блгв. вел. кн. Всеволода Псковского (л. 162 об.); свт. Феодор, архиеп. Ростовского (л. 166–167 об.); прп. Саввы Сторожевского (л. 173–176); свт. Гурия, архиеп. Казанского (л. 177–180 об.); прп. Антония Сийского (л. 185–188); свт. Петра, митр. Московского (л. 205–208, 640 об.–641); свт. Филиппа, митр. Московского (л. 209); прп. Павла Обнорского (л. 232–234 об.); прп. Михаила Клопского (л. 235–236 об.); прп. Мартиниана Белозерского (л. 237–239); прп. Антония Римлянина (л. 244 об.); прп. Макария Желтоводского (л. 246; 605 об.–606); блж. Феодора, Христа ради юродивого, Новгородского чудотворца (л. 247); прп. Евфимия Вологодского (л. 247 об.–248); прп. Геннадия Костромского и Любимоградского (л. 251); мч. Иоанна Казанского (л. 252); свт. Стефана, еп. Пермского (л. 254; 376–378 об.); прп. Ефрем Новоторжского (л. 255 об.–256; л. 484); свт. Никиты, еп. Новгородского (л. 257 об.–262; л. 384–386 об.); прп. Кирилла Новоезерского (л. 266 об.–217об.); свт. Иакова, еп. Ростовского (л. 271); прп. Дмитрия Прилуцкого (л. 275 об.–277 об.; 468–468 об.); свт. Алексия, митр. Московского (л. 278 об.–281 об.; 438–439); блгв. вел. кн. Михаила Черниговского (л. 283); прп. Поликарпа Брянского (л. 288); блгв. вел. кн. Ярослава Владимировича (л. 289–290); свт. Арсения, еп. Тверского (л. 298 об.–299); свт. Феогноста, митр. Киевского (л. 311 об.; 647 об.); свт. Евфимия, архиеп. Новгородского (л. 311 об.); свт. Серапиона, архиеп. Новгородского (л. 318–320 об.; 347 об.–349 об.); прп. Макария Калязинского (л. 322 об.–325; 446 об.–448 об.); прп. Евстафия Печерского (л. 337); свт. Ионы, митр. Московского (л. 338 об.–340; 449 об.); прп. Евфимия Суздальского (л. 343–343 об.; 543); свт. Нифонта, еп. Новгородского (л. 350); прп. Харитон Сянженский (л. 352); свт. Варсонофия, еп. Тверского (л. 352–355);

мчч. Антония, Иоанна, Евстафия Литовских (л. 358); блгв. вел. кн. Всеволода (л. 359 об.); прп. Зосимы Соловецкого (л. 361 об.–364); прп. Александра Ошевенского (л. 366 об.–370); прп. Исаии Печерского (л. 380); свт. Кирилла, еп. Туровского (л. 381); прп. Феодосия Печерского (л. 382; 394–395 об.; 631); прп. Пафнутия Боровского (л. 389–392); прп. Герасима Болдинского (л. 392 об.–393; 400); св. блгв. кн. Бориса и Глеба (л. 393–393 об.); прп. Иакова Железоборовского (л. 402 об.); прп. Нила Сорского (л. 404–404 об.); прп. Антония Печерского (л. 404 об.–406; 554–554 об.); блж. Исидора Твердислова, Христа ради юродивого, Ростовского (л. 416 об.–418); свт. Исаии, еп. Ростовского (л. 418 об.–420); блгв. вел. кн. Георгия Владимировича Долгорукого (л. 420–421); св. блгв. царевича Димитрия, Угличского и Московского (л. 421; 468); прп. Евфросина Псковского (л. 422–425); блгв. вел. кн. Владимира Всеволодовича Мономаха (л. 429–429 об.); св. блгв. кн. Иоанна Угличского, в иночестве Игнатия Вологодского (л. 429 об.–432); прп. Корнилия Комельского (л. 432–434); свт. Леонтия, еп. Ростовского (л. 439 об.–441); прп. Никиты, столпника Переяславльского (л. 441 об.–444 об.); прп. Григория Печерского (л. 445); прп. Ферапонта Белоозерского (л. 449 об.–452 об.); свт. Игнатия, еп. Ростовского (л. 452 об.–453); блж. Иоанна, Христа ради юродивого, Устюжского (л. 454 об.–457 об.); прп. Агапита Печерского, врача безмездного (л. 461 об.); прп. Дионисия Глушицкого (л. 461 об.–466); прп. Евфросинии Московской (л. 472 об.); свт. Феодора, архиеп. Суздальского (л. 473–473 об.); прп. Кирилла Белозерского (л. 475–478 об.); прп. Александра Куштского (л. 478 об.–481 об.); прп. Кирилла Вельского (л. 481 об.); прп. Ефрема Новоторжского (л. 484); прп. Андроника Московского (л. 485 об.–486); свт. Симеона, архиеп. Новгородский (л. 488); прмчч. Григория и Кассиана Авнежских (л. 488–493); прп. Тихона Луховского (л. 493 об.–494); прп. Варлаам Важский (л. 495 об.–497 об.; 497 об.–499); блгв. кн. Петра и Февронии Муромских (л. 504–523); свт. Дионисия, еп. Суздальского (л. 523 об.–524); прп. Петра, царевича Ордынского (л. 527 об.–533 об.); свт. Фотия, митр. Московского (л. 449 об.; 542); блж. Иоанна, Христа ради юродивого, Московского (л. 541 об.–542); блж. Прокопия, Христа ради юродивого, Устюжского (л. 549 об.); св. вл. кн. Василия и Константина Ярославских (л. 550 об.–551); прп. Саввы Крыпецкого (л. 557 об.; 649); св. равноап. вел. кн. Ольги (л. 564 об.); св. равноап. вел. кн. Владимира (л. 565; 573 об.–575 об.); мчч. Варяга и Иоанна (л. 568); прп. Стефана Махрищского (л. 569–572 об.); прп. Авраамия Чухломского (л. 592 об.–600 об.); св. блгв. кн. Бориса и Глеба (л. 603 об.–605); блж. Николая Кочанова, Христа ради юродивого,

Новгородского (л. 608 об.); блж. Максима, Христа ради юродивого, Московского (л. 616 об.–617; 630); прп. Авраамия Смоленского (л. 638); прп. Ефрема Смоленского (л. 638); прп. Арсения Комельского (л. 640 об.); прп. Александра Свирского (л. 653–653 об.).

Вернемся к тексту Краткой редакции (далее — КР) и охарактеризуем изменения, которые претерпело ЖСМ в данном сборнике. КР представляет собой конспективное изложение Минейной редакции ЖСМ (далее — МР) причём редактор опирается лишь на некоторые части Жития. Обращаться к тексту МР будем по списку *ТСЛ 679*. Основная информация о жизни прп. Стефана взята из биографической части МР. Указывается место его рождения, факт крещения, причина перехода святого из Киева в пределы Московского княжества, его встреча с князем Иваном Ивановичем Красным, основание монастыря, принятие священного сана, буквально в одной фразе говорится об учениках преподобного, затем о встрече с прп. Сергием и, наконец, о блаженной кончине прп. Стефана.

В КР не вошли следующие части и сюжеты: предисловие, история создания Жития, опущены подробности подвига преподобного в Печерской обители, отсутствуют повествования об учениках Стефана. Не упоминается об угрозах Юрцовских крестьян в адрес Стефана, равно как и об его уходе из Махрищской обители с любимым учеником Григорием и основании Авнежского монастыря близ Вологды. Не говорится о постриге в Авнежском монастыре Константина сына Дмитрия, ещё одного ученика прп. Стефана, с наречением имени Кассиан. Также отсутствует и рассказ о путешествии отшельника в Москву по просьбе великого князя Дмитрия Донского, встреча там с окольным Кузьмой, будущим прп. Кириллом Белозерским, и его облачение в монашеские одежды с наречением нового имени. Опущены повествования о положении дел в Махрищской обители после кончины преподобного, разорении Авнежского монастыря, 12 чудесах святого. Отсутствует послесловие.

Структура повествования сохраняется лишь до рассказа о встрече преподобных Сергия и Стефана. Рассказ ведётся от третьего лица. Из текста удалены все цитаты из Священного Писания, формы авторского присутствия, а также все диалоги, кроме обращения Стефана ко князю Ивану Ивановичу с просьбой разрешить подвижнику основание монастыря.

Текст КР ЖСМ обнаруживает несомненную текстуальную и стилистическую близость с текстом МР. Покажем это на нескольких примерах:

ТСЛ 679 (МР)

Егда же родивъшдса семоу бѣженномѣ
и крѣтиша и во има ѿца и сѣа и стѣго дѣа · егда
оустраившдса отрокоу · и врѣмени приспѣвшд
вданъ вывет ѿ родителъ свой на оучѣнїе
бѣтвеннѣ книгамъ · вскорѣ извѣгче бѣтвеннѣ
книгъ писанїа · (л. 307 об.)

Бѣ во ѿ млады ногтїи любѣ смиренїе · и тѣко
ѿше в печерскїи мнѣтръ · и ѿ соуцаго тоу
архимарита постризѣса со ѿатїем же власъ
всако плотьское моудраванїе ѿрѣзѣтъ ·
и выветъ во всемъ совершенъ послушникъ,
дѣховномѣ своемѣ ѿцѣ послѣдѣа · в днєвнѣ
оубо и ноцнѣ правилѣхъ в цркви прѣже все
обрѣтѣтиса, и послѣди всехъ исходїти (л. 308)

В то врѣма грѣхъ рѣди нашїи градъ кїевѣ
ѿвладанѣ бывшѣ бгомѣрскою латїною
и оутѣснаѣми и насїадеми бѣгочестїивїи
ѿ нечестїивѣ · їакоже клѣсы пшеничны тернїемъ
подавлѣаѣми · мнози тогдѣ дѣховнїи мѣжи
ѿходѣа ѿ кїева і ѿ мнѣтрѣи своїхъ · <...> і исходї
бѣженнїи тогдѣ ѿ кїева · и пѣтїводѣцаго
к сѣвернымъ странамъ пресловоуцаго
града москѣвѣ касѣдетсѣ · бѣ во слыша тѣмо
непоколеблемоу и непорочнѣ хѣво влѣтїю
хрїстїанскою православною вѣроу (л. 309)

Унд. 235 (КР)

егда же рождыша сей отрок и крѣтиша его
родители, во има ѿца и сѣа и стѣго дѣа ·
и вывшѣ емѣ в возрасте совершенѣ вданъ
выветъ родителми своими в наоученїе книжное ·
и вскорѣ извѣгче писанїе книжное (л. 569 об.)

Бѣ во ѿ младыхъ ногтен любѣ смиренїе ·
и тако ѿше в печерьской мнѣтырь · ѿ сѣцаго
тѣ архимарита постризѣтсѣ со ѿатїемъ
влас, и вса плотьское мѣрованїе ѿрѣзѣветъ ·
и выветъ во всемъ послѣшливѣ своемѣ
настоителю · в днєвнѣхъ и в ноцнѣхъ
мѣтвахъ прѣже всехъ обрѣтѣшесѣ во цркви ·
а послѣ всехъ исхождаше (л. 569 об.–570)

В та же времена грѣхъ ради нашихъ
обладанѣ бывшѣ градъ кїевѣ бгомѣрскою
латїньскою силою оутѣснаѣми · и насїаде
нами бѣгочестїивїи ѿ нечестїивѣхъ · и тако
бѣженнїи исходитъ ѿ града кїева, и касѣтсѣ
к сївернымъ странамъ кз пресловѣщемѣ
градѣ москѣвѣ · бѣ во слышалѣ непоколебимѣ
и непорочнѣ хрїтїанскѣю православною вѣрѣ
(л. 570–570 об.)

Как видно из приведѣнных примеров, редактор активно заимствует лексику и синтаксические конструкции из МР, лишь незначительно их изменяя.

При сопоставлении сходных мест Минейной и Краткой редакций выявлены следующие лексические замены (первое чтение — ТСЛ 679, второе — Унд. 235): оустраившдса — в возрасте совершенѣ; дѣховномѣ своемѣ ѿцѣ — настоителю; правилѣхъ — мѣтвахъ. В первом случае, как и во всех остальных приведѣнных разночтениях, имеет место быть синонимическая замена, однако он интересен тем, что архаичная и многозначная лексема заменяется на синонимичное словосочетание: И. И. Срезневский выделяет только одно значение слова «устрабитися/усторобитися» — ‘выздороветь, поправиться’¹⁷, М. Фасмер — ‘окрепнуть, возмужать’¹⁸.

17 Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 3. СПб., 1912. Стб. 1283, 1285.

18 Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. Т. 4. М., 1987. С. 173.

В области глагольной морфологии прослеживается варьирование инфинитива и личных форм глагола: ѡбрѣтѣтисѧ — ѡбрѣтѣшесѧ; исхѡдѣти — исхѡждѣше. Вместо контаминанта глагол-связка + аорист¹⁹ «бѣ бо слыша тѧмо непоколеблемоу и непорочноу» книжником используется привычная форма плюсквамперфекта «бѣ бо слышалъ непоколебимъ и непорочноу». Форма ѡбрѣзѣтъ от глагола отрѣзѡвати заменяется на ѡбрѣзываетъ от глагола отрѣзывать, возможно, как менее употребимая. Отметим, что в НКРЯ ни «ѡбрѣзѣтъ», ни «ѡбрѣзѡвати» нет, также в Словаре русского языка XVIII в.²⁰ обе формы помечены как выпавшие из употребления.

Также присутствует и единичный случай замены оборота дательный самостоятельный на придаточное времени: егда же родивъшѣса семоу блженному / егда же рожьша сей отрок.

Можно ли считать священника Тимофея Иванова сына создателем этой редакции? Точных данных на этот счет нет, но М. В. Первушин, исследовавший текст Жития Евфросина Псковского, находящийся в составе Унд. 235, отмечает, что данный памятник является списком с Син. 1296 или имеет с ним общий протограф²¹. Так же отметим, что текст ЖСМ на л. 572 об. имеет глоссу на полях рукописи, которая является вставкой в текст Жития пропущенной фразы. Все это дает нам право полагать, что перед нами список, а не оригинальный текст.

Таким образом, текст Краткой редакции Жития прп. Стефана Махрищского создан не позднее 70-х гг. XVII в., источником для которого послужила Минейная редакция Жития. Автор включает в произведение лишь основные вехи жизненного пути прп. Стефана до его встречи с прп. Сергием Радонежским. Никаких новых сюжетов по сравнению с МР в текст не вводится. Языковые разночтения параллельных фрагментов редакций в целом исчерпываются приведенными нами примерами, что свидетельствует об устойчивой системе церковнославянского языка.

19 См.: Свищева Н. А. Глагольные формы в житийно-повествовательной литературе XV–XVII веков: нормативный аспект: дис. канд. филол. наук. Саранск, 2013. С. 45.

20 Словарь русского языка XVIII в. / гл. ред. Ю. С. Сорокин. Вып. 18. СПб., 2011. С. 79–80.

21 Первушин М. В. Житие Евфросина Псковского // Герменевтика Древнерусской литературы / отв. ред. О. А. Труфанова. Сб. 15. М., 2010. С. 65.

**Приложение. Краткая редакция прп. Стефана
Махрищского по списку Унд. 235**

//л. 569// В тойже днь преставленіе прѣпнаго ѿца нашего стефана игѣмена махрищскаго новаго чудотвѣца //л. 569 об.// прѣпныи ѿць нашъ стефанъ въ родом ѿ славнаго града кїева родиса ѿ благочестивѣ и вѣрна хрїтіанина. егда же рождыша сей отрок и крїтиша его родители, во има ѿца и сїна и стїго дх҃а. и бывшѣ емѣ в возрасте совершенѣ вданъ бываеет родителями своими в наоученіе книжное. и вскоре извыче писаніе книжное. бѣ бо ѿ младыхъ ногтеи любя смиреніе. и тако вшѣ в печерьской мнѣтырь. ѿ сѣщаго тѣ архимарита постризаеетса со ѿлатїемъ влас, и вса плотьское //л. 570// мрѣваніе ѿрѣзываеетъ. и бываеетъ во всемъ послѣшливъ своему настоятелю. въ днѣвныхъ и в ноцныхъ млтвахъ преже всѣхъ обрѣташеса во цркви. а послѣ всѣхъ исхождаше. в та же времена грѣхъ ради нашихъ обладанѣ бывшѣ градѣ кїевѣ бгомерскою латыньскою силою оутеснѣми. и насилѣями бгочестивыи ѿ нечестивыхъ. и тако блженнии исходитъ ѿ града киева, и касаетса к севернымъ странамъ къ пресловѣщемъ градѣ москвѣ. бѣ бо слышалъ непоколебимѣ //л. 570 об.// и непорочнѣ хрїтіанскѣю православною вѣрѣ. и помале достизаеетъ града москвы велми возрадоваса дш҃ено. видѣ бо цркви бжїи оукрашены. бѣ бо в то время великїи кнзъ іваннъ ивановичъ самодержествова на москвѣ, велми нача любити стїго стефана. и часто с ним бесѣдова о ползѣ дш҃евнеи. он же измлада ненавида славы мира сего ѿ чл҃кзъ, любя смиреніе, и безмолвіе. и молит цр҃а иванна ивановича, г҃ла да ми повелит //л. 571// твоа держава оустроити мнѣтырь. бглюбивыи же кнзъ дасть емѣ доволноа вса таже на потребѣ къ строенїю мнѣтырьскомѣ. и своа цр҃скаа писанїа дасть емѣ и до ннѣ во вбители стїго. давъ миръ и блгвеніе великомѣ кнзю іваннѣ ивановичю, и ѿтуде в пѣт свой и прохода многаа мѣста и дѣбровы. послѣди же дойде мѣста зовомое мацрище, идѣже ннѣ монастырь стоит, и возлюби мѣсто то. бѣ бо вно велми красно і оугодно къ строенїю мнѣтырьскомѣ. и воду //л. 571 об.// имѣще доволно тако же стенами нѣкими водою около вгражено. и млтваѣ сотвори и кр҃тъ водрѣзи на мѣсте оном, и кѣлю постави и лѣсз свѣкїи и нивы свѣаше, и ѿ того пицѣ прїимаше. егда же собравшимса братїамъ множаншим. и поставлаеет цр҃квь во има ст҃ыа и живоначалныа трїца. і стивъ ю по блгвенїю ст҃бйшаго митрополита феогнста и последи ѿ того ст҃ла сподоблаеетса сїченьства сан окр҃гъ же мѣста того мнози хрїтіаны приходаще //л. 572// ко ст҃омѣ постризатиса он же прїимаше ихъ и причиташе къ братїи. бѣ же оу ст҃аго стафана оучнїцы григорїи и касїанъ иже на авнезѣ да кирилъ белозерскїи. приходитъ же ко ст҃омѣ стефанѣ великїи ст҃ла рѣскїа земли сергїи радонежскїи посещеніе. он же с великою честїю и со звономъ срѣте прѣпнаго сергїа. и дрѣгъ ѿ дрѣга блгвеніе просаща такоже древле марїа ѿ и зосимы такоже и здѣ бысть обѣма има лежащимо на земли. сергїи

же бл҃гвѣвъ //л. 572 об. // стефана и братїю его и моленїю совершившѣ во цркви о црїи и о епптѣ, и много бесѣдоваша о ползе дшѣвзненїи. и тако разыдошѣ и добръ оупасе порѣченое емѣ стадо. и моногo трѣдное свое тѣло на сонѣ преложиса. а дшѣ свою в рѣцѣ гвѣи предасть мѣца юла въ дї днѣ. и в тои ѣдѣ исполниса мѣсто то бл҃гооуханїа. идѣже лежитѣ стѣое тѣло его погребовша со ѣалмы и гвѣсньми дхѣвными. и многая исцѣленїа подають приходацим с вѣрою и до сего днѣ;

Источники

- ТСЛ 679 — РГБ. Ф. 304/1 (Собр. Троице-Сергиевой лавры фундаментальное). № 679. Миняечья, месяц июль. 1632 г.
- Унд. 235 — РГБ. Ф. 310 (Собр. В. М. Ундольского). № 235. Святцы с летописью и пасхалией, исх. XVII в.

Литература

- Барсуков Н. П. Источники русской агиографии. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1882.
- Белоброва О. А., Соколова Л. В. Иоасаф // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л.: Наука, 1988. С. 207–208.
- Белянкин Ю. С. Неизвестный экземпляр сийских святцев XVII в. // XIV-е Загребенские чтения: сборник статей по итогам международной научной конференции (9–10 октября 2019 г.). СПб.: Изд. РНБ, 2020. С. 149–152.
- Будовниц И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. М.: Наука, 1966.
- Герасимов А. А. Филигрani XVII века на бумаге рукописных и печатных документов русского происхождения. М.: АН СССР, 1963.
- Дмитриева Р. П. Иван Рыков // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. Л.: Наука, 1988. С. 386–388.
- Клыгин Д. Житие преподобного Стефана Махрищского: история текста, церковно-историческое значение: дис. канд. богосл. Сергиев Посад, 2000.
- Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Наука, 1989.
- Коноплев Н. А. Святые вологодского края // ЧОИДР. 1895. Кн. 4. С. 1–132.
- Первушин М. В. Житие Евфросина Псковского // Герменевтика Древнерусской литературы / отв. ред. О. А. Труфанова. Сб. 15. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 13–186.
- Свищева Н. А. Глагольные формы в житийно-повествовательной литературе XV–XVII веков: нормативный аспект: дис. канд. филол. наук. Саранск, 2013.
- Словарь русского языка XVIII в. / гл. ред. Ю. С. Сорокин. Вып. 18. СПб.: Наука, 2011.
- Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам: труд И. И. Срезневского. Т. 3. СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1912.
- Тромонин К. Я. Изъяснения знаков, видимых в писчей бумаге, посредством которых можно узнавать, когда написаны или напечатаны какие-либо книги, грамоты, рисунки,

картинки и другие старинные и нестаринные дела, на которых не означено годов. М.: Тип. Августа Семена, 1844.

Ундольский В. М. Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского, описанные самим составителем и бывшим владельцем собрания с № 1-го по 579-й: С прил. Очерка собр. рукописей В. М. Ундольского в полном составе. М.: Университетская тип., 1870.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. Т. 4. М.: Прогресс, 1987.

Филарет (Гумилевский), свт. Обзор русской духовной литературы. Кн. 1. Харьков: Университетская тип., 1859.

The Life of the Reverent Stephan Makhrishchsky: on the Question of the Short Version of the Work

Priest Kirill Prikhotko

MA in Theology

PhD student of Moscow Theological Academy

Assistant at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

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

krikhotko@gmail.com

For citation: Prikhotko, Kirill, priest. "The Life of the Reverent Stephan Makhrishchsky: on the Question of the Short Version of the Work". *Word and Image, Questions of the Christian Literary Heritage Studying*, No. 1 (3), 2021, pp. 13–24. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.001

Abstract. The article represents the result of a textological study of the lists of the Brief and Mineyna versions of the Life of St. Stephan Makhrishchsky. The dating of the MS 235 by Undolsky (Russian State Library) is specified, the memory days of Russian saints and the dates of death of princes, which are found in the calendar, are provided. The researcher comes to the conclusion that the compiler of the Brief version of the Works uses the Mineya version of the Life as a source. The composition of the life story is significantly reduced. New plots are not introduced into the text. The vocabulary and syntactic constructions are slightly edited, thus demonstrating the stable systemic Slavonic language.

Keywords: Life of Stephan Makhrishchsky; short version; linguistic and textual commentary, Church Slavonic language.

ОРФОГРАФИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ СПИСКА «СКАЗАНИЯ О КОЛОЧСКОЙ ИКОНЕ БОЖИЕЙ МАТЕРИ» В СОСТАВЕ МИНЕЙ ГЕРМАНА ТУЛУПОВА

Николай Юрьевич Илюшин

студент магистратуры МДА
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
koliaf3503@gmail.com

Для цитирования: *Илюшин Н. Ю.* Орфографические особенности списка «Сказания о Колочской иконе Божией Матери» в составе миней Германа Тулупова // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2021. № 1 (3). С. 25–31. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.002

Аннотация

УДК 2-264 (2-276.4)

Рукописная традиция текста «Сказания о Колочской иконе Божией Матери» прекрасно разработана Л. И. Журовой. В связи с этим в данной работе представлены результаты магистерского исследования, посвящённого особенностям текста в Минеях Четиих Германа Тулупова. Большое внимание уделено орфографии Сказания и сравнению её с некоторыми другими текстами из этой минеи.

Ключевые слова: Колочская икона, минея Германа Тулупова, церковнославянский язык.

«Сказание о Колочской иконе Божией Матери» (далее — Сказание) повествует о чудесном явлении Богородичной иконы в 1413 г. недалеко от Москвы. Литературная история памятника совпала с эпохой централизации Русского государства и становления московского самодержавия, а само явление иконы осмыслялось книжниками как важное, играющее определённую роль в исторических событиях, а потому нашло отражение в древнерусской книжности. Сказанию посвящено достаточно крупных работ, упомянем некоторые. Диссертация М. О. Скрипиль «Опыты изучения древнерусской историко-бытовой повести»¹, в которой проанализированы жанровые особенности текста и установлена связь между Степенной книгой и Никоновской летописью. Монография Л. И. Журовой «Сказание о Колочской иконе»² включает исследование рукописной традиции текста и издание памятника. Автор выявляет и характеризует редакции, устанавливает место и время его появления, ставит вопрос о развитии жанровых особенностей Сказания.

Во избежание повторения сведений, полученных предшествующими исследованиями, обратимся сразу к озвученной в заглавии теме — к тексту Сказания в минеях, написанных Германом Тулуповым. Именно он первым поместил текст Сказания в Четьи-Минеи.

Остановимся на особенностях этого текста подробнее. Сказание помещено в июльский том. Несложно заметить, посмотрев на его состав, что особое внимание составитель уделяет повествованиям о Богородичных иконах. «Сказание о Колочской иконе Божией Матери» в рукописи *ТСЛ 679* записано вместе со следующими текстами:

- | | |
|---------|---|
| 8 Июля | Повесть о явлении чудотворного образа Пречистыя Богородицы иже в Казани. |
| 9 Июля | В той же день о явлении чудотворного образа Пречистыя Богородицы иже на Колоче. |
| 9 Июля | Явление иконы Пречистыя Богородицы иже во Ржевском уезде Оковецкия. |
| 11 Июля | Повесть душеполезная о чудотворном образе Пречистыя Богородицы на Выдропуже. |

Складывается впечатление, что было важным собрать в один том тексты о Богородичных иконах, до этого вместе не представленные

- 1 Скрипиль М. О. Опыты изучения древнерусской историко-бытовой повести: дис. докт. филол. наук. Л., 1944.
- 2 Журова Л. И. Сказание о Колочской иконе / отв. ред. Е. И. Дергачева-Скоп. Новосибирск, 2000.

в минеях. Важнейший вопрос, который задаёт себе каждый исследователь текстов этой минеи: из каких источников Герман Тулупов формирует свои минеи? Ответ на этот вопрос зачастую решается индивидуально для каждого текста.

А. В. Сиринов выдвигает предположение о том, что в качестве одного из источников Герман Тулупов использовал черновик Степенной книги, который хранился в библиотеке Троице-Сергиевой лавры в середине XVII в. Именно в этот период иером. Герман занимался перепиской книг³. Л. И. Журова приходит к сходному выводу: исследователь говорит о схожести редакции текста Сказания в Степенной книге с текстом из минеи Германа Тулупова, подтверждая это тем, что начальные слова и концовка, где указана точная датировка празднования, одинаковы.

Нами же в результате анализа текста Сказания были выявлены орфографические и морфологические особенности текста в минее Германа Тулупова. В данной работе остановимся на орфографии, отметив некоторые особенности.

Употребление «оу» и «у»

В Сказании диграф «оу» пишется в начале словоформы и после буквы о, монограф «у» — в середине и в конце словоформы. Так, например в начале: оубогъ (л. 193 об, 194 об.)⁴, оумъ (л. 194 об.), оуспнама (л. 195 об.), оутвердѣса (л. 195 об.), оудивѣса (л. 195 об.), оухвацѣла (л. 196), оувѣдавшюу (л. 197 об.), оугно (л. 197), оуспрои. (л. 197). Исключения составляют всего четыре случая: ѣдоуги (л. 195), недоужныхъ (л. 195), ёмоу (л. 195 об.), немоу (л. 195 об.). Монограф «у» употребляется в середине слова: съдѣвѣхуса (л. 195 об.), искушеніе (л. 197 об.), выпущенъ (л. 196 об.), кроме двух указанных выше случаев; а также в конце словоформы: прѣвѣцюу (л. 193 об.), споѣцюу (л. 193 об.), хрѣтлюбѣвомуу великомуу (л. 193 об.), кроме двух указанных выше случаев.

По данным Б. А. Успенского, написание «оу» в начале слова, «у» в середине слова является орфографическим правилом, которое прочно усваивается церковнославянской традицией в период второго южнославянского влияния (XIV–XV вв.)⁵. С. М. Кусмауль в своём исследовании⁶, говоря об особенностях употребления писцами диграфа «оу»,

3 Сиринов А. В. Степенная книга: история текста. М., 2007. С. 21.

4 Здесь и далее ссылки на листы по рукописи ТСЛ 679.

5 Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI–XVII вв.). М., 2002. С. 34.

6 Кусмауль С. М. Книжная справа 40-х годов XVII века // Slověne. 2014. Т. 3. № 1. С. 85.

отмечает, что оно было характерным для начала слова, но в первой трети XVII в. появилось употребление и в середине слова после гласных. Пример употребления диграфа «оу» в середине слова встречается и у Германа Тулупова в анализируемом тексте: *недоуги* (л. 195), *недоужныхъ* (л. 195). Однако здесь диграф пишется после согласной. Ясно, что в рукописных текстах орфография может как восходить к антиграфу, так и отражать орфографические предпочтения писца.

Сравним полученные нами результаты с уже выполненным исследованием по другому тексту из июльской Минеи Германа Тулупова «Житие преподобного Макария Желтоводского», чтобы выявить, есть ли закономерности, свойственные именно Герману Тулупову. Анализируя орфографические особенности этого жития (далее «Житие»), автор, свящ. В. Алфеев, приходит к выводу, что Герман Тулупов «не руководствуется чётким правилом. В одних и тех же словах он может позволить себе употребить как диграф, так лигатуру, например: *поустынь* — в *пѣсмыни*, *живоѡцимъ* — *живѡцихъ*»⁷.

Употребление «ѡ» и «w», «o»

В исследуемом тексте только пять слов: *ѡзимаше* (л. 196 об.), *ѡдержими* (л. 195 об.), *ѡболчени* (л. 196 об.), *ѡбразомъ* (л. 196), *ѡбра*³ (л. 197) начинаются с «o», в остальных случаях автор употребляет «ѡ» или «w» в начале слова: *ѡбраза* (л. 193 об.), *ѡвласти* (л. 193 об.), *ѡвръште* (л. 194 об.), *ѡнъ* (л. 194 об.), *ѡчима* (л. 194 об.), *ѡбраз* (л. 193 об., 194 об., 195 об.), *ѡбаче* (л. 195 об.), *ѡпроки* (л. 196 об.), *ѡдежами* (л. 196 об.), *ѡвръпш* (л. 196 об.). В середине же и конце слова автор последовательно употребляет «o». Это может служить указанием на то, что автор старается придерживаться следующего орфографического принципа: «o» употребляет в середине и конце слова, «ѡ» и «w» в начале слова.

Употребление «ї», «и»

Закономерности распределения вариантов «и» и «ї» в тексте таковы: «ї» употребляется в написании перед гласной: *бл҃гоуспїа* (л. 193 об.), *нѣкїи* (л. 193 об., 194) *бжїа* (л. 193 об.), *чюдотворенїемъ*, (л. 197), исключение составляет следующий случай: *здръвїи* (л. 195 об.) в остальных случаях пишется «и»: *жилице имыи* (л. 193 об.). Такое написание формируется в результате второго южнославянского влияния и прочно усваивается, о чём смотрим подробнее, например, у В. М. Живова⁸. До второго южнославянского

7 Алфеев В., свящ. Житие прп. Макария Желтоводского как памятник церковнославянской письменности: дис. магистра теол. Сергиев Посад, 2020. С. 62.

8 Живов В. М. История языка русской письменности. Т. 2. М., 2017. С. 837.

влияния «ї» употреблялась очень редко, например, только в последовательности двух гласных «и», где на второе место ставилась «ї».

Сравним с орфографией в «Житии прп. Макария», в котором «везде соблюдена традиция употребления «ї» перед гласной, например, в словах жиііє, макáрїа, ївáнна, п'бніє и в других⁹.

Употребление «а» и «ѧ»

Написание этих графем распределено следующим образом. «ѧ» в начале слова: ѧко (л. 194 об., 195, 197 об.), ѧко (л. 193 об., 195), ѧвлєніи (л. 193 об.). Исключения составляют: ѧже (л. 195), пїѧньство (л. 197). В середине и конце слова (кроме обозначенных выше случаев) пишется «а» после гласных: своєа (л. 196 об.), споацу (л. 193 об.), также и после мягких согласных: баше (л. 194), ревніпела (л. 193 об.), припварѧа. (л. 196). Встречаются случаи употребления «а» вместо «а» после гласной: мипрополї всєа русїи (л. 195 об.) Как пишет исследователь Б. А. Успенский, со вторым южнославянским влиянием связано написание «а» после гласной там, где раньше писалось «ѧ», однако «с прекращением второго южнославянского влияния правописание такого рода как принцип не удерживается, но закрепляется в определенных формах и категориях слов. Так, форма всєа (л. 195 об.) часто встречается в титулах царей (князей) и патриархов (митрополитов), представляя собой сознательный архаизм»¹⁰. Данное написание и отмечается в тексте Сказания. Один раз употреблено «а» после гласного: на мирьскїа (л. 197 об.). Этот случай в данном тексте единственный. Учитывая, что других случаев подобного архаичного для XVII в. написаний нет, предположим, что оно как раз восходит к антиграфу, которым пользовался Герман Тулупов.

Употребление «s» и «з»

Буква «s» употреблялась ранее главным образом в числовом значении “6”, что мы и наблюдаем в начале текста: «В лѧма. ꙗСїцъ ка го» (л. 193 об.). Однако с XV в. она начинает регулярно писаться в определённых корнях: зѧло, сло¹¹. В тексте Сказания мы находим только один случай употребления «s», не имеющий отношения к названным корням: кнѧа (л. 193 об.). Это написание не является последовательным, так как в других случаях в этом же корне автор употребляет «з»: кнѧа (л. 195 об.). Возможно, оно также восходит к антиграфу.

9 Алфеев В., свящ. Житие прп. Макария Желтоводского как памятник церковнославянской письменности. С. 59.

10 Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI–XVII вв.). С. 308.

11 Там же. С. 306.

Употребление «ѣ» на месте «ѣ»

Для орфографии Сказания в минее Германа Тулупова характерно смешение «ѣ» и «ѣ». Самым частым случаем такого смешения являются формы местного падежа, где вместо «ѣ» употребляется «ѣ»: *друзѣмъ залворце* (л. 194 об.), *на мѣспѣ прѣспѣ* (л. 194 об.), *к москве* (л. 195 об.) Есть случай написания «ѣ» на месте «ѣ» в корне слова: *мѣдвѣди*. (л. 196 об.). Написание это носит случайный характер, так как буквально через пять слов мы наблюдаем написание этого же корня с «ѣ»: *мѣдвѣдь*. Находим в тексте и случаи употребления «ѣ» на месте «ѣ»: *андрѣи* (л. 196), *андрѣю* (л. 196 об.).

Подведем итоги. Иеромонах Герман Тулупов первым включает в четьи минеи текст Сказания. Орфография рукописи показывает, что основные тенденции орфографии первой трети XVII в. в основном находят своё в ней отражение. Результаты были сопоставлены с орфографией Жития прп. Макария Желтоводского и указаны чтения, предположительно восходящие к антиграфу.

Источники

ТСЛ 679 — РГБ. Ф. 304/1 (Собр. Троице-Сергиевой лавры фундаментальное). № 679. Минеечетья, месяц июль. 1632 г.

Литература

- Алфеев В., свящ.* Житие прп. Макария Желтоводского как памятник церковнославянской письменности: дис. магистра теол. Сергиев Посад, 2020.
- Сиренов А. В.* Степенная книга: история текста. М.: Языки славянских культур, 2007.
- Скрипиль М. О.* Опыты изучения древнерусской историко-бытовой повести: дис. докт. филол. наук. Л., 1944.
- Журова Л. И.* Сказание о Колочской иконе / отв. ред. Е. И. Дергачева-Скоп. Новосибирск: СО РАН, 2000.
- Живов В. М.* История языка русской письменности: в 2 т. Т. 2. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017.
- Кусмауль С. М.* Книжная справа 40-х годов XVII века // *Slověne*. 2014. Т. 3. № 1. С. 72–101.
- Успенский Б. А.* История русского литературного языка (XI–XVII вв.). М.: Аспект Пресс, 2002.

Spelling Features of the Copy «Legends of the Kolochskaya Icon of the Mother of God» as Part of Herman Tulupov's Menaion

Nikolay Y. Ilyushin

MA student of Moscow Theological Academy

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

kotiaf3503@gmail.com

For citation: Ilyushin, Nikolay Y. "Spelling Features of the Copy «Legends of the Kolochskaya Icon of the Mother of God» as Part of Herman Tulupov's Menaion". *Word and Image, Questions of the Christian Literary Heritage Studying*, No. 1 (3), 2021, pp. 25–31. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.002

Abstract. The handwritten tradition of the text «The Legend of the Kolochskaya Icon of the Mother of God» was beautifully developed by L. I. Zhurova. In this regard, this work presents the results of a master's study devoted to the peculiarities of the text in the Menaion of the four by Hieromonk Herman (Tulupov). Much attention is paid to the spelling of the Legend and its comparison with some other texts from this Menaion.

Keywords: Theotokos of Kolocha, Menaion of Germanus Tulupov, Church Slavonic language.

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ЖИТИЯ прп. ИРИНАРХА, ЗАТВОРНИКА РОСТОВСКОГО В ПЕРВОЙ пол. XIX — нач. XX в.

Максим Андреевич Рогозин

студент магистратуры МДА
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
maks.rogozin.lavra@mail.ru

Для цитирования: *Рогозин М. А.* История изучения жития прп. Иринарха, затворника Ростовского в первой пол. XIX — нач. XX в. // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2021. № 1 (3). С. 32–40. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.003

Аннотация

УДК 2-35 (27-36)

Статья посвящена рассмотрению истории изучения жития прп. Иринарха Затворника Ростовского историками, археографами, краеведами и другими исследователями XIX — нач. XX в.

Ключевые слова: Агиография, прп. Иринарх Затворник Ростовский, Борисоглебский монастырь.

Преподобный Иринарх Затворник жил в кон. XVI — нач. XVII в. (июнь 1548 — 13 (26) янв. 1616 г.). Житие прп. Иринарха было написано его учеником иноком Александром вскоре после смерти преподобного. Время прославления прп. Иринарха неизвестно¹. Архимандрит Амфилохий свидетельствует, что молебны ему служились с «незапамятных времен»². Житие прп. Иринарха привлекало внимание многих исследователей. Для того чтобы выяснить, на какие вопросы они обратили внимание, а какие остались вне поля их зрения, мы обратимся к исследованию истории изучения жития прп. Иринарха.

Начало изучению жития прп. Иринарха Затворника было положено уже в 30-е гг. XIX в. Большинство дореволюционных исследований имеет описательный характер. В «Словаре историческом о святых, прославленных в российской церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых» Д. А. Эристова есть статья, написанная в 1836 г., посвящённая прп. Иринарху Затворнику, в которой весьма кратко пересказано его житие³.

Особое значение для изучения темы жития прп. Иринарха имеет труд известного историка В. О. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник»⁴, в котором приводятся краткие сведения о житиях святых Северо-Восточной Руси, в том числе и о прп. Иринархе. Относительно жития прп. Иринарха автор книги сообщает, что «житие написано иноком Александром, учеником прп. Иринарха, по завещанию последнего вскоре после его кончины»⁵. Также В. О. Ключевский делает важный вывод: последние чудеса в житии дописывались позднее другими людьми, о чём свидетельствует сравнение соловецких и старообрядческих рукописей, а также рукописей из собраний В. М. Ундольского и графа А. С. Уварова⁶.

Известный богослов и публицист Н. Н. Корсунский в предисловии к книге «Преподобный Иринарх, Затворник Ростовского Борисоглебского монастыря, что на реке Устье»⁷ делает несколько важных замечаний

- 1 Чудинов А. Борисоглебский на Устье монастырь: история, архитектура, святыни: дис. канд. богосл. Сергиев Посад, 2000. С. 33.
- 2 Амфилохий (Сергиевский), архим. Жизнь преподобного Иринарха, затворника Ростовского Борисоглебского монастыря, что на Устье реке. М., 1874. С. 56.
- 3 Эристов Д. А. Словарь исторический о святых, прославленных в российской церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. СПб., 1836. С. 122–123.
- 4 Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.
- 5 Там же. С. 323.
- 6 Там же.
- 7 Корсунский Н. Н. Преподобный Иринарх, Затворник Ростовского Борисоглебского монастыря, что на реке Устье. Ярославль, 1873.

относительно жития прп. Иринарха. В частности, он отмечает, что, хотя житие написано иноком Александром вскоре после 1616 г., большинство или даже все посмертные чудеса святого были дописаны «позднее жития, постепенно, разными людьми и даже в разных местах», — об этом свидетельствует не только почерк, но и язык⁸. Также автор произвёл краткий обзор известных ему изданий жития, отдав безусловное предпочтение труду архим. Амфилохия как наиболее полному и соответствующему оригинальному тексту. С этим нельзя не согласиться, поскольку архим. Амфилохий ставил своей целью не создание пересказа, а сохранение и при необходимости бережную реконструкцию изначального текста на основании наиболее авторитетных рукописей⁹.

Русский археограф, историк и писатель Н. П. Барсуков в библиографическом словаре «Источники русской агиографии»¹⁰ описывает иконографическую традицию изображения прп. Иринарха Ростовского по «Иконописному подлиннику»¹¹ Г. Д. Филимонова: «подобием надсед гораздо; брада аки Пофнутия Боровскаго: ризы преподобническа, и в схиме»¹². Также Н. П. Барсуков указывает на архим. Амфилохия как издателя жития и приводит список из 9 известных ему рукописей жития прп. Иринарха¹³.

В исследовании крупного специалиста, изучавшего ростовские древности, основателя Ростовского исторического музея А. А. Титова «Вкладные и кормовые книги¹⁴ Борисоглебского монастыря»¹⁵ приводятся любопытные сведения о жизни Ростовского Борисоглебского монастыря во время пребывания в нём прп. Иринарха и о начале его монашеского пути, которое совпало со временем правления царя Иоанна Васильевича Грозного. Следует отметить, что «Борисоглебский монастырь был любим московскими князьями и первыми русскими царями, считавшими его своим “домашним”»¹⁶.

- 8 Корсунский Н. Н. Преподобный Иринарх, Затворник. С. III. Впрочем, об этом же пишет и В. О. Ключевский (См.: *Ключевский В. О. Древнерусские жития*. С. 323).
- 9 *Амфилохий (Сергиевский), архим. Жизнь преподобного Иринарха*. С. 36–57.
- 10 *Барсуков Н. П. Источники русской агиографии*. СПб., 1882.
- 11 Сводный иконописный подлинник XVIII века по списку Г. Филимонова. М., 1874.
- 12 *Барсуков Н. П. Источники русской агиографии*. Стб. 224.
- 13 Там же. Стб. 225.
- 14 В этих книгах сообщались сведения о том, кто, что и когда пожертвовал («вклад») на благоустройство монастыря, какие обязательства по поминовению (в т. ч. поминальная трапеза — «корм») берёт на себя обитель.
- 15 *Титов А. А. Вкладные и кормовые книги Ростовского Борисоглебского монастыря в XV, XVI, XVII и XVIII столетиях*. Ярославль, 1881.
- 16 *Зальганова О. В. Государственный музей-заповедник «Ростовский кремль». Борисоглебский монастырь*. URL: <https://web.archive.org/web/20080123153405/http://www.rostmuseum.ru/branch/borisogleb/borisoglebMain.html>.

В другой книге А. А. Титова «Ростовский уезд Ярославской губернии: историко-археологическое и статистическое описание»¹⁷ сообщаются следующие сведения о Борисоглебском Ростовском монастыре: он был основан в 1363 г. прп. Феодором и Павлом по благословению их наставника прп. Сергия Радонежского¹⁸. Вопреки общепринятому мнению, временем кончины прп. Иринарха А. А. Титов называет 1615 г.¹⁹ Однако эту же дату указывает и М. В. Толстой²⁰, она же значится и в календаре Императорского лицея на 1896–1897 гг. Этот календарь был издан в память цесаревича Николая²¹. Таким образом, обнаружено лишь три источника, где в качестве даты кончины святого указывается 1615 г. Как объясняет Н. Н. Корсунский, ошибка вышеназванных авторов связана с тем, что лишь в некоторых рукописях жития прп. Иринарха указана дата его кончины — 1615 г.²² Однако в большинстве древних авторитетных рукописей и трудов, посвященных прп. Иринарху²³ или косвенно затрагивающих его житие, указан 1616 г. (7124 г. от сотворения мира), что является неверным.

Во второй части книги «Описания рукописей Ростовского музея церковных древностей»²⁴ А. А. Титов указывает на упоминание о прп. Иринархе в одной из рукописей²⁵. В названии текста жития, расположенном на л. 50–83 данной рукописи, св. Иринарх Ростовский назван «преподобным отцом нашим воздержателем и столпом крепким, страдальцем,

- 17 Титов А. А. Ростовский уезд Ярославской губернии: историко-археологическое и статистическое описание с рисунками и картой уезда. М., 1885.
- 18 Источником этих данных, по-видимому, является: Повесть о Борисоглебском монастыре, коликих лет и како бысть его начало // Ярославские епархиальные ведомости. 1873. № 3. С. 17–24 (время написания — сер. XV в., согласно статье: Букатина Ю. Е., Спрингус Е. Э. Борисоглебский на Устье мужской монастырь // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 67.
- 19 См.: Титов А. А. Ростовский уезд. С. 487.
- 20 Толстой М. В. Древние святыни Ростова Великого. М., 1860. С. 86.
- 21 Календарь Императорского лицея в память цесаревича Николая. М., 1909.
- 22 Корсунский Н. Н. Преподобный Иринарх, Затворник Ростовского Борисоглебского монастыря, что на реке Устье. С. 62 (примеч.).
- 23 См., например рукописи из фондов ОР РГБ: Ф. 209 (собр. П. А. Овчинникова) № 531; Ф. 272 (собр. Синодальной библиотеки) № 437; Ф. 299 (собр. Н. С. Тихонравова) № 259; Ф. 310 (собр. В. М. Ундольского) № 314. А также: Амфилохий (Сергиевский), архим. Жизнь преподобного Иринарха. С. 47; Житие преподобного Иринарха, затворника Ростовского Борисоглебского Монастыря (Извлечено из XIII-го тома Русской Исторической Библиотеки). СПб., 1909.
- 24 Титов А. А. Описание рукописей Ростовского музея церковных древностей: в 2 т. Т. 2. Ярославль, 1889.
- 25 Сборник № 155 с утраченным началом и концом, содержащий разнообразные духовные и литургические произведения, находился в собрании Ростовского музея.

наставником и учителем и затворником»²⁶. Уже эти определения говорят о высоком уровне почитании святого в Ростовской земле и осознании людьми подлинного значения его подвига.

В книге российского археолога и историка И. Е. Забелина «Минин и Пожарский: Прямые и кривые в Смутное время»²⁷ проводится параллель между К. Мининым и прп. Иринархом: первый представляется общественным героем, «деятелем жизни», а второй — религиозным, «созерцателем жизни»²⁸. Удалившись в затвор, прп. Иринарх Ростовский не оставил Россию, а напротив, сопереживал ей, всем сердцем болел за неё. Так, он усугублял тяжести своих вериг в самые трудные исторические моменты: после гибели царевича Димитрия (1591), после выхода указа о закрепощении крестьян (1598) и в самый непростой момент Смутного времени (1611)²⁹. По меткому выражению И. Е. Забелина, «в это трудное время тесная келья затворника становилась для народа тою нравственною надежною опорою, которая помогала людям больше, чем оружие»³⁰. Текст жития прп. Иринарха он характеризует как «простой и незамысловатый, а потому достоверный». Историк основывается на том, что все события, описанные в житии, некоторое время передавались устно и были записаны позже, но единство рукописной традиции в главном не было нарушено, а незначительные расхождения в деталях лишь подтверждают подлинность и целостность текста³¹. Нельзя не согласиться в этом с автором. Впрочем, следует отметить, что большинство разночтений, по всей видимости, возникли при переписывании рукописей.

Ярославский краевед В. И. Лествицын в статье «Сапега в Ростовском Борисо-Глебском монастыре»³² приводит интересные сведения относительно исторической подоплеку встречи прп. Иринарха с Яном Сапегой. Задаваясь вопросом о том, как объяснить необычно теплое и уважительное отношение гетмана, проявленное им к русскому монаху уже при первой встрече, он высказывает мысль о том, что причиной этого

26 Титов А. А. Описание рукописей Ростовского музея церковных древностей. Т. 2. С. 33.

27 Забелин И. Е. Минин и Пожарский: Прямые и кривые в Смутное время. М., 1883.

28 Там же. С. 273.

29 См.: Там же. С. 276–277. Об этом же впоследствии напишет И. А. Тихомиров (См.: Лашина С. А. Созерцатель жизни: Записки И. А. Тихомирова о преп. Иринархе затворнике Борисоглебского монастыря // История и культура Ростовской земли: материалы научной конференции (13–15 ноября 2001 г.). Ростов, 2002. С. 190–191).

30 Забелин И. Е. Минин и Пожарский. С. 280.

31 Там же. С. 283.

32 Лествицын В. И. Сапега в Ростовском Борисо-Глебском монастыре. Ярославль, 1884.

было видение прп. Иринарха о порабощении Руси литовцами ещё до начала интервенции, которое было приятно Яну Сапеге. Об упомянутом видении, по мнению В. И. Лествицына, Сапега мог узнать от испанского католического миссионера Николая де Мело.

В «Критико-биографическом словаре русских писателей и ученых» историка литературы и библиографа С. А. Венгерова есть краткая статья, посвящённая иноку Александру, автору жития прп. Иринарха Ростовского³³. В статье сообщается, что извлечения из жития были опубликованы в «Библиографических разысканиях» В. М. Ундольского и в «Древних святынях Ростова Великого» М. В. Толстого³⁴. По сообщению П. М. Строева, само житие (неясно, рукописное или изданное архим. Амфилохием) числилось в каталоге библиотеки Московского общества истории и древностей Российских³⁵.

К. Ярославский, представивший в «Ярославских епархиальных ведомостях» «Список угодников Божиих и других лиц, подвизавшихся в пределах Ярославской епархии», привёл лишь краткие сведения о прп. Иринархе: «Преподобный Иринарх, затворник Борисоглебский Ростовский, род. в июне 1548 г., † 13 января 1616 г. (праздн. ему 13 января)»³⁶.

В книге реставратора и историка искусства И. А. Шлякова «Путевые заметки о памятниках древнерусского зодчества»³⁷ содержится описание храмов и реликвий Борисоглебского монастыря, в которых автор видел несколько икон с изображением прп. Иринарха и часть его вериг. Также автор кратко пересказывает в этой книге житие святого³⁸.

Историк С. Ф. Платонов в труде «Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII в. как исторический источник»³⁹ даёт описание и анализ литературных памятников, посвящённых Смуте или написанных в это время. Рассматривая житие прп. Иринарха, С. Ф. Платонов оценивает его весьма высоко как в литературном отношении,

33 Венгеров С. А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней). Т. 1. Вып. 1–21. СПб., 1889. С. 371.

34 Ундольский В. М. Библиографические разыскания. М., 1846. С. 62–68.

35 Строев П. М. Библиотека Общества истории и древностей российских: [каталог]. Вып. 1. М., 1845. № 49. Цит. по: Венгеров С. А. Критико-биографический словарь. С. 371.

36 Ярославский К., свящ. Список угодников Божиих и других лиц, подвизавшихся в пределах Ярославской епархии // Ярославские Епархиальные ведомости. 1887. № 22. Стб. 360.

37 Шляков И. А. Путевые заметки о памятниках древнерусского церковного зодчества. Ярославль, 1887.

38 См.: Там же. С. 35–37.

39 Платонов С. Ф. Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века, как исторический источник. СПб., 1888.

так и в историческом. Он высказывает и мысль о том, что это сочинение более совершенно⁴⁰ по сравнению со многими историческими и летописными произведениями кон. XVI — нач. XVII в.⁴¹

В. И. Корсакова в «Русском библиографическом словаре» в статье о князе Димитрии Пожарском⁴² пишет о причинах, побудивших его двинуться из Ярославля в Москву. Из «Сказания...»⁴³ келаря Троице-Сергиева монастыря Авраамия Палицына следует, что Пожарский и его полки выступили из Ярославля лишь в результате воодушевляющей речи Палицына. В статье убедительно опровергается это утверждение на том основании, что Авраамий прибыл в Ярославль либо 28 июня, либо 28 июля⁴⁴. В первом случае до отбытия войск ещё было слишком много времени, чтобы приписывать решение его речи, а во втором случае ополчение уже выдвинулось из Ярославля⁴⁵. В житии прп. Иринарха мы также читаем о благословении им народного ополчения князя Димитрия Пожарского, шедшего на освобождение Москвы: «и посла старец к нему благословение и просфиру и повеле им идти под Москву со всею силою <...> и дал им крест свой на помощь»⁴⁶.

Вышеизложенное позволяет сделать вывод о том, что исследователи XIX–XX вв. в своих трудах в основном давали нравственную оценку личности прп. Иринарха, старались оценить и его роль в истории России. В то время как текстологический и литературоведческий анализ рассматриваемого периода не был произведён.

Библиография

Амфилохий (Сергиевский), архим. Жизнь преподобного Иринарха, затворника Ростовского Борисоглебского монастыря, что на Устье реке. М.: Тип. Д. Г. Гаврилова, 1874.

Барсуков Н. П. Источники русской агиографии. СПб.: Тип. А. А. Стасюлевича, 1882.

- 40 *Платонов С. Ф.* Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века, как исторический источник. С. 436.
- 41 Там же.
- 42 *Корсакова В. И.* Пожарский, Димитрий Михайлович // Русский биографический словарь: в 25 т. Т. 14. СПб., 1905. С. 221–247.
- 43 *Палицын А.* Сказание о осаде Троицкого Сергиева монастыря от поляков и литвы и о бывших потом в России мятежах. М., 1822.
- 44 Вторая дата содержится в «Сказании...», первая — предполагающая опечатку в тексте (См.: *Смирнов С. К.* Биография князя Дмитрия Михайловича Пожарского. М., 1852. С. 231).
- 45 *Корсакова В. И.* Пожарский, Димитрий Михайлович. С. 231.
- 46 Житие преподобного Иринарха, затворника Ростовского Борисоглебского Монастыря. С. 44.

- Букатина Ю. Е., Спрингис Е. Э.* Борисоглебский на Устье мужской монастырь // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 67–70.
- Венгеров С. А.* Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней). Т. 1. Вып. 1–21. СПб.: Семеновская тип.-лит., 1889.
- Житие преподобного Иринарха, затворника Ростовского Борисоглебского Монастыря (Извлечено из XIII-го тома Русской Исторической Библиотеки). СПб.: Тип. М. А. Александрова, 1909.
- Забелин И. Е.* Минин и Пожарский: Прямые и кривые в Смутное время. М.: Изд. К. Солдатенкова, 1883.
- Залыганова О. В.* Государственный музей-заповедник «Ростовский кремль». Борисоглебский монастырь. [Электронный ресурс]. URL: <https://web.archive.org/web/20080123153405/http://www.rostmuseum.ru/branch/borisogleb/borisoglebMain.html> (дата обращения 11.12.2020).
- Календарь Императорского лица в память цесаревича Николая. М.: Унив. тип., 1909.
- Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Изд. К. Солдатенкова, 1871.
- Корсакова В. И.* Пожарский, Димитрий Михайлович // Русский биографический словарь: в 25 т. Т. 14. СПб.: Имп. Рус. ист. о-ва А. А. Половцова, 1905. С. 221–247.
- Корсунский Н. Н.* Преподобный Иринарх, Затворник Ростовского Борисоглебского монастыря, что на реке Устье. Ярославль, 1873.
- Лапина С. А.* Созерцатель жизни: Записки И. А. Тихомирова о прп. Иринархе затворнике Борисоглебского монастыря // История и культура Ростовской земли: материалы научной конференции (13–15 ноября 2001 г.). Ростов: [б. и.], 2002. С. 190–191.
- Лествицын В. И.* Сапега в Ростовском Борисо-Глебском монастыре. Ярославль: Тип. Губ. зем. управы, 1884.
- Палицын А.* Сказание о осаде Троицкого Сергиева монастыря от поляков и литвы и о бывших потом в России мятежах. М.: Синодальная тип., ²1822.
- Платонов С. Ф.* Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века, как исторический источник. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1888.
- Повесть о Борисоглебском монастыре, коликих лет и како бысть его начало // Ярославские епархиальные ведомости. 1873. № 3. С. 17–24.
- Сводный иконописный подлинник XVIII века по списку Г. Филимонова. М.: Общ. древнерус. искусства, 1874.
- Смирнов С. К.* Биография князя Дмитрия Михайловича Пожарского. М.: Унив. тип., 1852.
- Строев П. М.* Библиотека Общества истории и древностей российских: [каталог]. Вып. 1: Описание рукописей и книг. М.: [б. и.], 1845.
- Титов А. А.* Вкладные и кормовые книги Ростовского Борисоглебского монастыря в XV, XVI, XVII и XVIII столетиях. Ярославль: Тип. губ. Зем. управы, 1881.
- Титов А. А.* Описание рукописей Ростовского музея церковных древностей: в 2 т. Т. 2. Ярославль: Тип. Губ. правления, 1889.

- Титов А. А. Ростовский уезд Ярославской губернии: историко-археологическое и статистическое описание с рисунками и картой уезда. М.: Синодальная тип., 1885.
- Толстой М. В. Древние святыни Ростова Великого. М.: Тип. М. П. Захарова, ²1860.
- Ундольский В. М. Библиографические разыскания. М.: Тип. Августа Семена, 1846.
- Чудинов А. Борисоглебский на Устье монастырь: история, архитектура, святыни: дис. канд. богосл. Сергиев Посад, 2000.
- Шляков И. А. Путевые заметки о памятниках древнерусского церковного зодчества. Ярославль: Тип. Губ. правления, 1887.
- Эристов Д. А. Словарь исторический о святых, прославленных в российской церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. СПб.: Тип. II Отделения Собств. е. и. в. канцелярии, 1836.
- Ярославский К., свящ. Список угодников Божиих и других лиц, подвизавшихся в пределах Ярославской епархии // Ярославские Епархиальные ведомости. 1887. № 22. Стб. 360.

History of the Researching the Life of the st. Irinarch, the Recluse of Rostov in the First Half 19th — Beginning of 20th Century

Maxim A. Rogozin

MA student of Moscow Theological Academy

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

maks.rogozin.lavra@mail.ru

For citation: Rogozin, Maxim A. "History of the Researching the Life of the st. Irinarch, the Recluse of Rostov in the First Half 19th — Beginning of 20th Century". *Word and Image, Questions of the Christian Literary Heritage Studying*, No. 1 (3), 2021, pp. 32–40. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.003

Abstract. The article analyses history of the researching the life of the st. Irinarch, the recluse of Rostov by historians, archaeographers, and other researchers of the 19th — beg. 20th century.

Keywords: hagiography, Irinarch Recluse of Rostov, Borisoglebsky monastery.

ОПЫТ РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПАЛЕИ ТОЛКОВОЙ

Дарья Сергеевна Романовская

студентка специальности 48.03.01 Теология
Института философии и социально-политических наук
ФГАОУ ВО «Южный федеральный университет»
344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, 105/42
drom@sfedu.ru

Для цитирования: Романовская Д. С. Опыт религиозно-философской интерпретации Палеи Толковой // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2021. № 1 (3). С. 41–49. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.004

Аннотация

УДК 27-277.2 (2-276.64)

Статья посвящена осмыслению опыта научного изучения и интерпретации памятника древнерусской литературы Палеи Толковой. Палея представляет собой многослойное в смысловом плане произведение, не только содержащее полемические, экзегетические и энциклопедические компоненты, но и имеющее значительное религиозно-философское наполнение. В статье рассмотрены также апологетические и миссионерские смыслы, которые можно обнаружить в тексте Палеи. Сделан вывод, что текст Палеи Толковой по своему характеру представляет собой произведение в большей степени утверждающее и защищающее православную веру, чем полемизирующее. Богословские идеи, содержащиеся в этом произведении, выдержаны в духе и традиции антиохийской богословской школы, и апологетические послы текста подтверждены экзегезой священных книг, подкреплённой святоотеческой традицией и апокрифическими сказаниями.

Ключевые слова: Палея Толковая, апологетика, миссионерство, опыт интерпретации, религиозно-философский смысл.

В 2002 г. был опубликован перевод на русский язык Палеи Толковой — «одного из самых фундаментальных и в то же время одного из самых ранних дошедших до нас творений отечественной словесности»¹. По мнению О. В. Творогова, Палея Толковая предстаёт перед нами «своеобразной энциклопедией как богословских знаний, так и средневековых учений об устройстве мироздания»². А вот что мы читаем о Палее Толковой у А. П. Щеглова: Палея выявляет «тайный эзотерический символизм Ветхого Завета по отношению к Новому, разрешая его в богословскую аллегорю Нового»³.

Инициатор перевода на русский язык текста Палеи Толковой и его издатель Михальский В. В. подчеркивает, что «Палея Толковая — книга из тех, которые причисляют к церковным. Одни её воспринимают как толкование Ветхого Завета, другие как дискуссию, в которой христианские проповедники славят свою веру», однако наряду с этим «страницы книги нашпигованы невероятным количеством сведений нерелигиозного характера <...> — авторы излагают нам самые современные (на уровне X–XI вв.) сведения о строении Вселенной, о воде и ее круговороте в природе, о жизненных циклах человека, временах года, о личных и солнечных затмениях, о пустословах, душе человека, его уме и где он, ум, прячется, о женщине и ее покорности мужу»⁴.

Палея Толковая, чьё название происходит от греческого наименования Ветхого Завета — *παλαιὰ Διαθήκη*, по мнению выдающегося историка XIX в. М. Н. Тихомирова, была создана не позднее XII в., возможно, в XI в., от которого до нас дошло очень немного; поздние из сохранившихся рукописей Палеи Толковой относятся уже к XIV в.⁵

Палея Толковая проникнута полемикой с иудаизмом, ветхозаветное истолкование переплетено с постоянным обличающими выпадами в адрес иудеев (специфически обличаемых «жидовинами») и резкой критикой неприемлемых для православия положений иудаизма, рассматриваемых автором-составителем как «иудейские заблуждения». Подчас Палею Толковую даже озаглавливали «Толковая Палея иже на иудея», что, бесспорно, обусловлено так называемым идейным

1 *Кожин В. В.* Книга бытия небеси и земли // Палея Толковая. М., 2002. С. 5.

2 *Творогов О. В.* Палея Толковая // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 1. Л., 1987. С. 286.

3 *Щеглов А. П.* Религиозно-философское значение Толковой Палеи // *Журнал историко-богословского общества*. 1991. № 2. С. 7.

4 *Юрков А.* Возвращение прекрасной Палеи // *Российская газета — Федеральный выпуск* № 202 (5875) от 04.09.2012. URL: <https://rg.ru/2012/09/04/palea.html>.

5 *Тихомиров М. Н.* Русская культура X–XVIII вв. М., 1968. С. 322.

противостоянием с иудаистским Хазарским каганатом, что в целом характерно практически для всех важнейших сочинений, созданных в Киевской Руси (XI — перв. пол. XII в.).

Кроме того, полемическое поле Палеи Толковой расширяют встречающиеся в тексте (не так часто, как антииудейские) антимагометанские и антиеретические пассажи, что позволяет сделать заключение о том, что составитель был поглощён не только полемикой с иудеями, а решал задачи защиты православия комплексно, уделяя внимание опасностям, пропорционально исходившей от них угрозе.

Палея Толковая принадлежит к жанру экзегезы на ветхозаветную тематику. В ней сформулированы основы православного мировоззрения, включающие в себя истолкованные тексты Священного Писания в соответствии с принятыми в восточной Церкви вероучительными истинами.

Содержание Палеи Толковой таково: рассказ о сотворении мира, основанный, в частности, на Шестодневе Иоанна экзарха Болгарского и Севериана Гевальского, в составе которого апокрифический рассказ о Сатанаиле и описание реальных и фантастических существ — птицы алконоста, ехинии, мурены, феникса и др.; рассказ о сотворении человека, включающий описание устройства человеческого организма; история Адама и Евы и их грехопадения, с вкраплением «естественнонаучного» экскурса о природе огня и атмосферы; рассказ о Каине и Авеле с рассуждениями о соотношениях души и тела. После перечня потомков Адама расположен рассказ о Ное и потопе, о разделении земли между его сыновьями, столпотворении и народах, заселивших землю после разделения языков. Далее довольно пространно описывается сказание об Аврааме, основанное на тексте Ветхого Завета, но с отдельными апокрифическими элементами, история Исаака и его сыновей с рассказом о «лестнице», виденной Иаковом, история Иосифа. Затем очень подробно рассказывается о заветах двенадцати патриархов, а также о Моисее и исходе евреев из Египта, здесь же можно найти сказание о двенадцати камнях и их свойствах. Далее следует пересказ библейских книг Иисуса Навина, Судей, Руфи. Завершает повествование изложением истории Саула, Давида и Соломона.

В 2013 и 2015 г. в Москве прошли две международные научные конференции «“Толковая Палея” в контексте древнерусской культуры XI–XVII веков», по итогам которых участвующие пришли к выводу о такой многогранности Палеи Толковой, что её могут изучать представители разных наук: богословия, философии, истории, медиевистики, лингвистики, литературоведения, физики и математики.

Кроме того, уже имеется опыт религиозно-философской интерпретации текста Палеи Толковой — в частности, данной теме посвящён ряд работ В. В. Милькова, доктора философских наук, ведущего научного сотрудника сектора истории политической философии Института философии РАН.

Так, в одной из своих работ В. В. Мильков⁶ акцентирует внимание на том, что ученые обращались к памятнику прежде всего в целях текстологического и литературоведческого анализа, а богатейшее проблемное поле Палеи мало интересовало аналитиков. После некоторого спада интереса к памятнику после революции наблюдается своего рода бум в палеистике, хотя по-прежнему Палея находится в поле интересов филологов. Литературоведы и текстологи последовательно обходили своим вниманием религиозно-философские смыслы произведения. Исключением являются работы А. Ю. Козловой, которую наряду с глубоким лексическим и грамматическим анализом памятника интересуют языковые способы выражения смысла и философские интерполяции в Палею.

Без выяснения идейно-философской специфики произведение понято быть не может. Религиозно-философская аналитика текста, открывающая пути к реальной интеграции наработок представителей различных научных дисциплин, делает самые первые шаги в накоплении позитивного опыта. В целом же, несмотря на уникальность содержания, значение Палеи Толковой, как памятника религиозно-философской мысли Древней Руси, далеко не в полной мере охарактеризовано и есть основание для обсуждения философских граней произведения⁷.

В научной литературе имеют место разные характеристики Палеи Толковой, авторы которых пытаются определить ее специфику. Кроме признания Палеи Толковой сочинением историческим существуют и другие мнения. Например, В. Успенский наряду с полемическим компонентом в содержании Палеи Толковой видел «Библию в сокращении». По его мнению, существенное своеобразие Палеи Толковой придавало адаптирование библейского материала путём его соединения с толкованиями⁸.

Этой же оценки придерживался и А. В. Михайлов, который считал, что Палея Толковая восполняла отсутствие полного текста Библии,

6 Мильков В. В. Палея Толковая — уникальный памятник религиозно-философской мысли Древней Руси // Философские науки. 2017. № 10. С. 55–68.

7 Там же. С. 56.

8 Успенский В. Толковая Палея. Казань, 1876.

хотя в её состав вошли только восемь неполных ветхозаветных книг и апокрифы, аранжировавшие ортодоксальную библейскую тематику. Он пришёл к заключению, что в специфических условиях Древней Руси Палея Толковая была вполне равноценна Библии, а её толковый вариант (то есть соединение выборки из ветхозаветных книг с экзегезой) выполнял ту же роль, что *Biblia pauperum* (Библия бедных — книга, представлявшая собой собрание сцен и рассказов из священной истории в изображениях, первое издание которой вышло в 1466) на Западе⁹. Вместе с тем А. В. Михайлов также обращал внимание на энциклопедичность Палеи Толковой, по которой можно было судить о кругозоре и духовных потребностях в Древней Руси.

В. П. Адрианова называла Палею Толковую экзегезо-полюемическим трудом¹⁰. Т. Райнов квалифицировал Палею Толковую как произведение богословско-символическое с элементами философии¹¹. А. П. Щеглов выделял в Палее Толковой два элемента — исторический и натурфилософский¹².

Современные исследователи Палеи Толковой В. В. Мильков, С. М. Полянский определяют Палею Толковую как «произведение религиозно-философское по природе, экзегезо-полюемическое по жанру и энциклопедическое по содержанию»¹³. В тексте Палеи Толковой замысловатым образом переплетены основные доктринальные понятия христианства, краткий пересказ ветхозаветной истории и одновременно экзегеза библейских постулатов, комплекс идей онтологического, натурфилософского, антропологического, космологического и исторического значения, а также сведения из различных областей знания: истории, астрономии, географии, биологии, анатомии, медицины и некоторых других. С учетом изложенного вышеуказанные исследователи считают, что «Палея Толковая в полной мере может называться универсально-энциклопедическим памятником религиозно-философского значения»¹⁴.

9 Михайлов А. В. Общий обзор состава, редакций и литературных источников Толковой Палеи // Варшавские университетские известия. 1895. № 7. С. 3–4.

10 Адрианова В. П. К литературной истории Толковой Палеи. Киев, 1910. С. 4.

11 Райнов Т. Наука в России XI–XVII веков: очерки по истории донаучных и естественнонаучных воззрений на природу. М., 1940. С. 74.

12 Щеглов А. П. Философское содержание «Толковой Палеи» по материалам русских рукописей: автореф. дис. канд. филос. наук. М., 1994. С. 1.

13 Мильков В. В., Полянский С. М. Палея Толковая: редакция, состав, религиозно-философское и энциклопедическое значение памятника // Палея Толковая. С. 614.

14 Там же.

Интерпретируя текст Палеи Толковой, прежде всего, через призму теологического мировоззрения, мы находим данное произведение апологетическим и миссионерским. Обоснования превосходства православной веры перед иудаизмом, исламом и язычеством повсеместно встречаются в тексте. В подтверждение данному тезису приведём следующие отрывки Палеи Толковой:

- «Также и Давид (как и Моисей, прим. автора), движимый свыше святым Духом, начинает вещать в 32-м псалме: “Словом Господним утверждены небеса, и Духом уст Его — все воинство их” (Пс. 32, 6). Смотри, жидовина, на что указывает тебе божественный Давид: слово Божие есть Сын, и ипостась Его — Дух. Мы, однако, точнее вас проповедуем Бога, единого в трёх Лицах»¹⁵.
- «Ясно: те, кто не имеет истинного закона от Бога и кто не следует православной вере, те уподобились нетопырям, которые живут пустотой и обманом. У того, кто ночь принимает за день, темнеет в глазах при появлении Солнца. Нам же воссияло Солнце правды, сияющее в трёх лицах, единых по природе. Мы славим и поклоняемся [Ему], то есть Отцу и Сыну и Святому Духу в едином Божестве»¹⁶.
- «И вы стыдитесь и срамитесь Магометовой веры, окаянные агаряне! Подумайте, из-за чего были истреблены Содом и Гоморра? Из-за порока, что у вас в обычае: муж ложится с мужем, омывает свои анальные части и возливает это на свою голову и бороду. Если вы полагаете беззаконие своим законом, то по-содомитски живя по-содомски и погибнете. Если Бог отнял жизнь у содомлян, то и вас ожидает день гибели, <...> вы сами назвали себя рабами, ибо уверовали в иудейского раба Магомета, вера же эта оскверняет небо и землю»¹⁷.
- «Мы же слышали, что некие пустословы считают, будто рождение людей [зависит] от звезд, вследствие чего один бывает русым, другой — белокурый или рыжим, третий — чёрным; это ложное утверждение пришло от неверных греков»¹⁸.
- «Читая Священное Писание, постигаем, что не истинны философские системы, которые не освятил Святой Дух, которые не от духа высказаны»¹⁹.

15 Камчатнов А. В. Древнерусский текст и перевод // Палея Толковая. С. 14.

16 Там же. С. 54.

17 Там же. С. 182–183.

18 Там же. С. 53.

19 Там же. С. 106.

Кроме того, миссионерский компонент органично включён в текст составителем, что находит отражение в словах, непосредственно обращённых к потенциальным неофитам, прежде всего, евреям. Например:

- «Так и ты, жидовин, если ты не проник в Богодухновенные евангельские и апостольские книги, то ты словно слеп и не сможешь видеть Богом данной веры. Опомнись, окаянный, наконец и не поступай хуже павшего Адама. <...> Смотри же, жидовин, тебе от Творца [уготована] слава, по слову божественного Павла, которая выше души и разума человеческого. Зачем же ты своею волею лишаешься ее?»²⁰
- «Ты же, окаянный еврей, прекрати богохульствовать, чтобы тебя, как Авирона, не поглотила, разверзшись, земля, но, уверовав, исповедуй истинного Бога, чтобы получить милость вместе с [остальными] верующими Ему»²¹.
- «...опомнись, окаянный, возопи к Нему, говоря: “Согрешил, Господи, согрешил, когда они следовали отеческому беззаконию”. <...> скажи: “...я же ходил во мраке неведения, сегодня же познал Тебя. Милостивый, спаси меня!”»²²

Согласно выводу крупнейшего знатока памятника В. М. Истрина, «Толковая Палея представляет собой труд одного лица»²³, с чем мы, безусловно, согласны, поскольку в тексте с начала до конца прослеживается единая линия, характерная для антиохийской богословской традиции, со стереотипно повторяющимися идейными акцентами. Палея Толковая — это не просто компиляция, а «настоящее сочинение, где чужое искусно переплетается со своим, где виден определённый план и ясная мысль, которая проходит от начала и до конца»²⁴.

Резюмируя изложенное, можно сделать вывод, что для понимания текста Палеи Толковой необходимо сделать больший упор не на полемическую составляющую (которая в полной мере обусловлена историческим контекстом создания произведения), а на глубокую внутреннюю убеждённость составителя в истинности православной веры, что подтверждается им экзегезой священных книг, подкреплённой

20 Камчатнов А. В. Древнерусский текст и перевод // Палея Толковая. С. 55.

21 Там же. С. 188.

22 Там же. С. 218–219.

23 Истрин В. М. Исследования в области древнерусской литературы. СПб., 1906. С. 73.

24 Михайлов А. В. Общий обзор состава, редакций и литературных источников Толковой Палеи // Варшавские университетские известия. 1895. № 7. С. 2.

святоотеческой традицией и апокрифическими сказаниями. Дух произведения, вложенный составителем и несущий в себе в первую очередь любовь ко Христу, непременно передаётся читающему Палею Толковую.

Библиография

- Адрианова В. П.* К литературной истории Толковой Палеи. Киев: Тип. АО «Петр Барский в Киеве», 1910.
- Истрин В. М.* Исследования в области древнерусской литературы. СПб.: Сенат. тип., 1906.
- Камчатнов А. М.* Древнерусский текст и перевод // Палея Толковая. М.: Согласие, 2002. С. 13–525.
- Кожин В. В.* Книга бытия небеси и земли // Палея Толковая. М.: Согласие, 2002. С. 5–7.
- Мильков В. В.* Палея Толковая — уникальный памятник религиозно-философской мысли Древней Руси // Философские науки. 2017. № 10. С. 55–68.
- Мильков В. В., Полянский С. М.* Палея Толковая: редакция, состав, религиозно-философское и энциклопедическое значение памятника // Палея Толковая. М.: Согласие, 2002. С. 604–631.
- Михайлов А. В.* Общий обзор состава, редакций и литературных источников Толковой Палеи // Варшавские университетские известия. 1895. № 7. С. 1–21.
- Райнов Т.* Наука в России XI–XVII веков: очерки по истории донаучных и естественнонаучных воззрений на природу. М.: АН СССР, 1940.
- Творогов О. В.* Палея Толковая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI — перв. пол. XIV в. Л.: Наука, 1987.
- Тихомиров М. Н.* Русская культура X–XVIII вв. М.: Наука, 1968.
- Успенский В.* Палея Толковая. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1876.
- Щеглов А. П.* Религиозно-философское значение Толковой Палеи // Журнал историко-богословского общества. 1991. № 2.
- Щеглов А. П.* Философское содержание «Толковой Палеи» по материалам русских рукописей: автореф. дис. канд. филос. наук. М., 1994.
- Юрков А.* Возвращение прекрасной Палеи // Российская газета — Федеральный выпуск № 202 (5875) от 04.09.2012. [Электронный ресурс]. URL: <https://rg.ru/2012/09/04/palea.html> (дата обращения 15.11.2020).

The Religious and Philosophical Interpretation of Paleya Tolkovaya

Darya S. Romanovskaya

student of specialty 48.03.01 «Theology»
at the Institute of Philosophy and Social and Political Studies
at the Southern Federal University
105/42 Bolshaya Sadovaya Str., Rostov-on-Don, 344006, Russia
drom@sfnedu.ru

For citation: Romanovskaya, Darya S. "The Religious and Philosophical Interpretation of Paleya Tolkovaya". *Word and Image, Questions of the Christian Literary Heritage Studying*, No. 1 (3), 2021, pp. 41–49. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.004

Abstract. The paper aims to summarise the experience of studying and interpreting the piece of ancient Russian literature Paleya Tolkovaya. Paleya is a complex semantic text containing polemical, exegetical, and encyclopedic components. Moreover, it has significant religious and philosophical content. Particularly, the paper discusses the apologetic and missionary meanings which can be found in the text of Paleya. The key conclusion of the paper is that the text of Paleya Tolkovaya is rather affirmative and defending than a polemic piece of literary art in its attitude to Orthodox faith. The theological ideas contained in the text are sustained in the spirit and traditions of the Antiochian theological school, and the apologetic messages of the text are confirmed by the exegesis of the sacred books, supported by the patristic tradition and apocryphal legends.

Keywords: Paleya Tolkovaya, apologetics, missionary work, interpretation, religious and philosophical meaning.

ДУХОВНАЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ НОВОГО
И НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

ХРИСТИАНСКИЙ АРХЕТИП В ТВОРЧЕСТВЕ Н. С. ЛЕСКОВА

Священник Андрей Мякушкин

студент магистратуры МДА
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
andrew-anna@hotmail.ru

Для цитирования: *Мякушкин А., священник.* Христианский архетип в творчестве Н. С. Лескова // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2021. № 1 (3). С. 50–59. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.005

Аннотация

УДК 27-29 (2-276.64)

Статья посвящена особенностям проявления христианского архетипа в творчестве Н. С. Лескова. Представлены результаты анализа произведений писателя, в которых актуализированы основные христианские архетипы. Установлено, что творчество Лескова имеет глубоко нравственную основу, определяемую незыблемыми ценностями православной веры.

Ключевые слова: архетип, христианство, православие, христианский архетип, Н. С. Лесков, творчество Н. С. Лескова, русская литература.

Архетип в различных научных дисциплинах имеет различные дефиниции. Как цивилизационный элемент, архетип представляет собой онтологическую форму, которая имеет, прежде всего, аксиологическое выражение, т. е. определяет ценностные ориентиры поведения культурно-цивилизационных сообществ. Архетип способен проявлять себя в экономической, политической и культурной жизни. Самые сильные архетипы присутствуют во всех жизненных циклах цивилизации, становясь факторами, которые создают динамические импульсы цивилизационного развития.

Архетип — понятие, которое древнегреческие философы использовали в значении «первообраз, образ, образец». Начиная с Платона античные философы неизменно обращались к обсуждению идей в качестве образа или образца, образа — как подобия истинного образца, как идеи. Понятие «архетип» философы того периода истории использовали в диапазоне достаточно большого числа значений и смыслов. Архетипы древних греков касались форм, цветов, идей и многих других предметов их внимания¹.

Что касается христианской традиции в интерпретации понятия «архетип», то она в некотором отношении заимствовала античное восприятие. Блаженный Августин писал, что архетипы «суть формы некие или постоянные и неизменные основы всех вещей, не будучи сами сформированы, но извечно и одинаковым образом пребывающие в Божественном разуме»². Византийский христианский писатель XV в. монах Иосиф Вриенний писал: «Это блаженное созерцание красоты архетипов, это — восхождение сердец, руководство, совершенство возрастающих духовно, просветление и очищение от пятен. У них блестящая внешность, от них — все предсказания, откровения тайн, распределение радостей, пение с ангелами и уподобление Богу»³. Таким образом, в христианском мироощущении архетипом может быть как божественная идея, имеющая связь с конкретным материальным предметом, так и содержащая в себе определённые духовные установки и ориентиры без материальной формализации.

В XX в. швейцарский психиатр и психолог К. Г. Юнг обратился к понятию «архетип» и стал рассматривать его в значении первичных схем

1 Платон. Федр // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 135–191.

2 Августин, блж. Об истинной религии // Августин, блж. Творения: в 4 т. Т. 1. СПб., 2000. С. 124.

3 Цит. по: Позов А. (Авраам Позидис). Основы древнецерковной антропологии: в 2 т. Т. 2. СПб., 2008. С. 57.

образов, которые воспроизводились людьми бессознательно и априорно формировали обновлённые образы, подспудно существующие в мифах и верованиях⁴. В понимании К. Юнга, архетипы — это не сами образы, а схемы образов.

Подлинным выразителем архетипических феноменов К. Юнг считал фольклор, в котором сказочные и мифологические персонажи предстают в качестве архетипических фигур. Между тем в классических произведениях мировой литературы также прослеживаются повторяющиеся сюжетные линии. Особенно ярко это проявляется в произведениях выдающихся писателей, чьё творчество традиционно относят к подлинно народному.

Основой христианских архетипов является ментальность как коллективно-личностное образование. Оно состоит из устойчивых духовных ценностей, привычек, навыков, долговременных стереотипов. А они, в свою очередь, отражают и общую духовную настроенность, и мировосприятие отдельного человека.

В модели христианских архетипов значение имеют пространственно-временные характеристики ментальности, которые лежат в основе поведения, жизни, образу онтологический уровень модели христианских архетипов. По мнению Т. Н. Козиной, концепт «христианский архетип» выявляет основы русской ментальности: смирение, бескорыстие, благожелательность, жертвенность, милосердие, сострадание, терпение, аскетизм и т. д.⁵

Одним из первых в русской традиции, кто выделил типические сюжетные линии среди всего многообразия сюжетов мировой литературы и последовательно структурировал их в отдельных циклах произведений, был А. С. Пушкин⁶. Ключом к пониманию образов пушкинских героев является осознание движущих ими стремлений. Мотивы персонажей предопределяют играемые ими роли, сценарии их поведения, влияя тем самым на развитие сюжетов.

Подобные искания находим мы и в творчестве Н. С. Лескова. Так, в его произведении «Запечатлённый ангел» образ старца Памвы сыграл решающую роль в обращении к Русской Православной Церкви старообрядца Луки. Он был очарован кротостью и незлобием старца,

4 Юнг К. Г. Психологические типы. СПб., 2001. С. 202.

5 Козина Т. Н. Христианские архетипы в русской ментальности (на материале художественно-литературной практики рубежа 1990–2000-х годов): автореф. дис. докт. культурол. наук. Саранск, 2012. С. 12.

6 Поройков С. Ю. Архетипические психологические типы. М., 2011. С. 24.

за которыми скрывалась настоящая духовная величина. Сам новообращённый говорит о старце: «согруби ему — он благословит, прибеги его — он в землю поклонится, неодолим сей человек с таким смирением! Чего он усташится, когда сам в ад просится... Он и демонов-то всех своим смирением к Богу обратит и из ада изгонит! Этого смирения и сатане не выдержать!»⁷.

А в другом произведении Лескова «Лев старца Герасима» (фабула взята из жития преподобного Герасима Иорданского) показываются плоды смирения — гармония человека не только с самим собой, но и окружающим миром. Смирением человек возвращает себе способность первозданных людей Адама и Евы входить в близкий контакт с животными и понимать их язык. Этого дара сподобились великие святые земли Русской преподобные Сергей Радонежский и Серафим Саровский. Старец Герасим вовсе не кичится своим божественным даром: «Нет, я самый обыкновенный человек и, даже признаюсь вам, что я еще очень глуп: я вот со зверями живу, а с людьми совсем жить не умел — вот они на меня и обиделись, и я ушел из города в пустыню»⁸.

Рассказ «Прекрасная Аза» — пожалуй, самое яркое произведение Н. С. Лескова о жертвенности. Молодая, красивая, богатая девушка-сирота продаёт всё своё состояние ради спасения незнакомца от самоубийства (он имел крупный долг, который не мог выплатить), а его дочь — от бесчестия. Удивительно, что решилась она на свой героический поступок, впервые увидев в саду несчастного должника, который готовился свести счёты с жизнью. Судьба прекрасной Азы сложилась не самым лучшим образом. Лишившись средств к существованию и не имея никаких профессиональных навыков, она вынуждена была стать блудницей, но никогда не пожалела о том, что спасла такой ценной жизнью и честь совсем незнакомых ей людей. Опустившись на низкий социальный уровень, Аза не стала частью греховного мира, сохраняя в себе добрую душу и чуткое сердце.

Повесть «Инженеры-бессребреники» во многом базируется на житии святителя Игнатия Брянчанинова. Автор описывает студенческий период жизни будущего архипастыря и творца поучительных христианских сочинений. Уже в эти годы в личности юноши проявились черты религиозной сосредоточенности и аскетической природы. Дружба с Дмитрием Брянчаниновым (так звали в миру святителя Игнатия)

7 Лесков Н. С. Запечатленный ангел // Лесков Н. С. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 4. М., 1989. С. 102.

8 Лесков Н. С. Лев старца Герасима // Лесков Н. С. Собрание сочинений. Т. 5. С. 23.

определила и жизненный путь его близкого друга Михаила Чихачёва, ибо это более всего соответствовало его натуре:

«— Самое главное в нашем положении теперь то, — внушал он Чихачёву, — чтобы сберечь себя от гордости. Я вижу одно верное средство для того, чтобы не поддаваться опасности соблазна, который представляют люди, и ты, можешь быть, отгадываешь, в чём оно заключается...

— Мне кажется, что я отгадываю, о чём ты думаешь.

— Я думаю, что надо всегда смотреть на Богочеловека.

— Ты прав.

— Поверь — если мы не будем сводить с Него наших мысленных глаз и будем стараться во всём Ему следовать, то для нас нет никакой опасности. Он нас спасёт от опасности потерять себя во всех случаях жизни.

— Верю.

— И вот Он с нами, и мы в Нём, и Он в нас. Мне кажется, я понял сейчас в этих словах новый, удивительный смысл.

— И я тоже»⁹.

Вера и идеал Христа стали путеводителями в жизни молодых людей. С ранней юности они заложили в своих душах духовный фундамент, уподобившись благоразумному евангельскому строителю, создающему свой дом на крепком основании. Это стало их руководящим моральным архетипом.

К 1877 г. Н. С. Лесков составляет сборник нравственных поучений, опирающихся на Священное Писание, и придаёт ему знаменательное название «Зеркало жизни истинного ученика Христова». Христос для Лескова — идеал, моральный ориентир для всякого человека, «грядущего в мир». В подтверждение этого классик приводит в начале книги слова: «...Я дал вам пример, чтоб и вы делали то же, что Я сделал вам» (Ин. 13, 15), сопровождая таким пояснением: «Вот зеркало жизни истинного ученика Христова, в которое он ежеминутно должен смотреться, сообразуясь подражать Ему в мыслях, словах и делах»¹⁰.

Н. С. Лесков признавался, что в нём была «счастливая религиозность», которая могла «мирить веру с рассудком»¹¹. Одним из ярких произведений с религиозной тематикой и идеями духовного созерцания и богопознания стала повесть «На краю света» (1876 г.). Одна из центральных

9 Лесков Н. С. Инженеры-бессребреники // Лесков Н. С. Собрание сочинений. Т. 8. С. 236.

10 Лесков Н. С. Зеркало жизни истинного ученика Христова // Лесков Н. С. Собрание сочинений. Т. 4. С. 128.

11 Лесков Н. С. Автобиографическая заметка // Лесков Н. С. Собрание сочинений. Т. 11. С. 12.

идей повести — о «русском Христе за пазушкой». Для писателя близко именно простое богоискательство, чуждое высоких философских парений, которое освещает духовным светом всё русское бытие, всю русскую действительность: «Я более всяких представлений о божестве люблю этого нашего русского Бога, который творит себе обитель “за пазушкой”. Тут, что нам господу греки ни толкуй и как ни доказывай, что мы им обязаны тем, что и Бога через них знаем, — а не они нам Его открыли; не в их пышном византийстве мы обрели Его в дыме каждений, а Он у нас Свой, притоманный, и по-нашему, попросту, всюду ходит»¹². Русский народ, по мнению Н. С. Лескова, народ-богоискатель, русские — это «нищие духом», которые ищут и принимают решения сердцем.

Превалирующая идея повести «На краю света» — вездеприсутствие Христа в человеческой жизни. Одному из главных героев произведения — епархиальному архиерею — явно представляется, что люди, не знающие о Христе, являются «заблудшими овцами». Представителю священноначалия противостоит скромный монах Кириак, который говорит, что Христос «и шелудивой овцой не брезговал, а где найдёт ее, взвалит Себе, как она есть, на святые рамена и тащит к Отцу»¹³. Для Н. С. Лескова очевидно, что одно дело — знать о Христе, а другое дело — знать Христа, т. е. жить по Его заповедям. Для религиозной педагогики автора «На краю света» важна вера действенная, а не формально-обрядовая.

Христианский архетип — ценностная константа культурных текстов, обеспечивающая их нравственные и эстетические ценности и выражающая аксиологический уровень. По мнению Т. Н. Козиной, важнейшими архетипами являются «Рождество», «Крещение», «Сретение», «Преображение», «Пасха» (Воскресение)¹⁴.

В качестве примера рассмотрим рождественский рассказ «Христос в гостях у мужика» (1881). Интересен его сюжет, а также путь духовного обновления главного героя, который имеет непосредственную связь с великим христианским праздником. Тимофей Осипов отбывает наказание в Сибири, мера которого — поселение. Его одолевают злость и обида на своего родного дядю, который причинил ему много житейских бед. Безотрадно смотрел он на окружающий мир, обходил людей стороной, не заводил ни с кем дружбы и знакомства, практически всегда сидел дома и читал «самые божественные» книги о том, «как по святой воле Божией жить надо, чтобы образ Создателя в себе не уронить

12 Лесков Н. С. На краю света // Лесков Н. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 348.

13 Там же. С. 357.

14 Козина Т. Н. Христианские архетипы в русской ментальности. С. 6.

и не обеславить»¹⁵. Однако долгое время для него всё это было таинственно и непонятно.

Символично, что в произведении упоминается имя фарисея Никодима, который внимательно слушал Христа и, однако же, не мог понять истину о духовном рождении и обновлении человека: «Как может человек родиться, будучи стар? Неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?» (Ин. 3, 4).

Тимофей «Святое Писание знает и хорошо говорить умеет», но, тем не менее, не способен всё ещё до конца простить своего дядю. В качестве описательной характеристики героя в начале повествования Лесков использует «тёмные» эпитеты: «сумрачный», «смутный», «в омрачении».

Со временем Тимофей обзавелся семьей — прекрасной женой и тремя детьми. Семейные заботы отогнали былые печали и дали стимул к утончённому занятию — посадке и выращиванию розанов, которых было так много на окнах и в палисаднике, что «через их запах был весь дом в благовонии»¹⁶.

Путь духовного просветления героя начинается в благоухающем перед закатом (весьма символичное время) в розовом саду, где Тимофей слышит голос Господа, обещающего прийти: «Откуда-то в ветерке розовом дохнуло: — Приду!»¹⁷. Это первое откровение Тимофею отсылает его к учительной книге Ветхого Завета — Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова (официально считается неканонической): «растите, как роза, растущая на поле при потоке; издавайте благоухание, как ливан; благословляйте Господа во всех делах, всякое повеление Его в свое время исполнится и нельзя сказать: “что это? для чего это?”, ибо все в свое время откроется» (Сир. 39, 16–20).

В светлый праздник Рождества Христова Тимофей собирает необычное «Ему угодное товарищество», приглашая к себе на праздник «всякого нашенского, сибирского, засыльного роду. Мужчины и женщины и детское поколение, всякого звания и из разных мест, — и российские, и поляки, и чухонской веры»¹⁸. Духовное измерение вокруг героя расширяется, выходит далеко за пределы его родного дома, привычного быта. Особо следует отметить, что в доме Тимофея символично происходит единение всех христиан: православных, католиков, лютеран, верующих в одного Христа и Его учение.

15 Лесков Н. С. Христос в гостях у мужика // Лесков Н. С. Собрание сочинений. Т. 10. С. 8–9.

16 Там же. С. 11.

17 Там же. С. 12.

18 Там же. С. 13.

Под чтение праздничных молитв происходит второе откровение Тимофею: «из сеней, где темно было, — неописанный розовый свет светит, и через плечо старика вперед в хоромину выходит белая как из снега рука, и в ней длинная глиняная плшка с огнем... Ветер с вьюгой с надворья рвет, а огня не колышет»¹⁹. Свет Его окончательно рассеял мглу в душе Тимофея, произошло настоящее рождественское чудо: Тимофей прощает своего давнего обидчика и обретает в душе божественный мир. «С той поры старик так и остался у Тимофея и, умирая, благословил его...»²⁰.

Русский философ И. А. Ильин называет Н. С. Лескова «глубокомысленным художником»²¹, воплощавшим в своём творчестве идеи нравственного богословия. Современный литературовед М. М. Дунаев пишет о творчестве русского классика: «Грядущее возрождение России никогда не ставилось Лесковым под сомнение, который сумел показать в своих произведениях не только национальные характеры “героев-праведников”, создать свой художественный “иконостас” святых земли русской, но и воссоздать сам дух нации»²².

Сближая веру с личным эстетическим, художественным, творческим переживанием, Н. С. Лесков рассчитывает на созвучное духовно-сердечное состояние воспринимающих его произведения. Идея о недоступности познания Бога человеческим разумом («инструмент наш плох и не берет этого»²³, — утверждал писатель в романе «На ножах») сочетается у Н. С. Лескова с богопознанием путем интуитивного открытия человеком Божественной премудрости в созерцании тварного, но прекрасного, гармоничного мира: «Куда ни глянь — всё чудо: вода ходит в облаке, воздух землю держит, как перышко; вот мы с тобою — прах и пепел, а движемся и мыслим, и то мне чудесно; а умрем, и прах рассыплется, а дух пойдет к Тому, Кто его в нас заключил. И то мне чудно: как он наг безо всего пойдет? Кто ему крыла даст, яко голубице, да полетит и почиет?»²⁴ — радостно удивляется чудесной красоте мироздания отец Кириаки. Этот путь в христианском богословии назван космологическим путем богопознания, апостол Павел пишет

19 Лесков Н. С. Христос в гостях у мужика // Лесков Н. С. Собрание сочинений. Т. 10. С. 12.

20 Там же. С. 13.

21 Ильин И. А. Путь духовного обновления // Ильин И. А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 1. М., 1993. С. 126.

22 Дунаев М. М. Православие и русская литература: в 6 ч. Ч. 4. М., 2003. С. 402.

23 Лесков Н. С. На ножах // Лесков Н. С. Собрание сочинений. Т. 4. С. 56.

24 Там же. С. 62.

о нем так: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная слава Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы так, что они безответны» (Рим. 1, 19–20).

Подводя определенный итог, можно с уверенностью сказать, что творчество Н. С. Лескова практически невозможно осмыслить вне христианской религиозной традиции. Сам автор создаёт в своём творчестве христианский архетип, используя евангельские образы, цитаты Священного Писания, проводя сюжетные линии в контексте празднования православных праздников. И большинство положительных героев в произведениях Н. С. Лескова — люди именно с христианским мироощущением, которые являются деятельными исполнителями евангельских заповедей, особенно по отношению к любви к ближнему. Это становится центром их взаимоотношений с окружающим миром.

Источники

Августин, блж. Творения: в 4 т. Т. 1: Об истинной религии. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000.

Ильин И. А. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 1: Путь духовного обновления. М.: Русская книга, 1993.

Лесков Н. С. Собрание сочинений: в 12 т. М.: Правда, 1989.

Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.

Литература

Дунаев М. М. Православие и русская литература: в 6 ч. Ч. 4. М.: Христианская литература, 2003.

Козина Т. Н. Христианские архетипы в русской ментальности (на материале художественно-литературной практики рубежа 1990–2000-х годов): автореф. дис. докт. культурол. наук. Саранск, 2012.

Позов А. (Авраам Позидис). Основы древнецерковной антропологии: в 2 т. Т. 2: Апокатастасис. СПб.: Изд. СПбГУ, 2008.

Поройков С. Ю. Архетипические психологические типы. М.: ИНФРА-М, 2011.

Юнг К. Г. Психологические типы. СПб.: Азбука, 2001.

The Christian Archetype in the Works of N. S. Leskov

Priest Andrey Myakushkin

MA student of Moscow Theological Academy

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

andrew-anna@hotmail.ru

For citation: Myakushkin, Andrey, Priest. "The Christian Archetype in the *Works of N. S. Leskov*". *Word and Image, Questions of the Christian Literary Heritage Studying*, No. (3), 2021, pp. 50–49. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.005

Abstract. The article is devoted to the peculiarities of Christian archetype manifestation in the works of N. S. Leskov. The results of the analysis of the writer's works are presented, in which the main Christian archetypes are actualized. It has been established that Leskov's works have a deep moral foundation, determined by the unalterable values of Orthodoxy.

Keywords: archetype, Christianity, Orthodoxy, Christian archetype, N. S. Leskov, the works of N. S. Leskov, Russian literature.

ТРАДИЦИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ В ДЕТСКИХ И МОЛОДЕЖНЫХ ЛИТЕРАТУРНО- ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ИЗДАНИЯХ В РОССИИ кон. XX — нач. XXI в.

Анжелика Геннадьевна Горбатенко

студентка кафедры философии и теологии
Института общественных наук
и массовых коммуникаций НИУ «БелГУ»
308015, г. Белгород, ул. Победы, 85
1411478@bsu.edu.ru

Для цитирования: *Горбатенко А. Г.* Традиции русской православной культуры в детских и молодежных литературно-художественных изданиях в России кон. XX — нач. XXI в. // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2021. № 1 (3). С. 60–70. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.006

Аннотация

УДК 27-75

В статье рассматриваются издания детских православных журналов кон. XX — нач. XXI в. через призму традиций православной публицистики, зародившейся в XVII–XVIII вв. Принимаются во внимание журналы, выходящие для детей младшего и старшего возраста, особенности рубрик, авторство статей, направление публикаций. Уточняются преемственность и новаторские отличия рассматриваемых журналов в сравнении со светскими и более ранними православными публицистическими изданиями, преимущественно ориентированными на детскую аудиторию.

Ключевые слова: православная публицистика, православная журналистика, детская публицистика, воскресная школа, евангельская проповедь, православная пресса, история православной печати.

В кон. XX в. в России началось постепенное и уверенное возрождение церковной жизни, отмеченное празднованием 1000-летия со Дня Крещения Руси в 1988 г. Возобновилась прерванная после 1917 г. деятельность православных издательств (единственным периодическим изданием в РСФСР долгие годы был «Журнал Московской Патриархии»), начали выстраиваться отношения Церкви со средствами массовой информации, общественными организациями. После того, когда в России был принят закон «О свободе совести и вероисповеданий» (1990), началась институционализация особого направления в публицистике, закреплённого в термине «православная журналистика» (1991). К третьему десятилетию XXI в. Церковь смогла не только восстановить традицию публицистически живого слова проповеди (в журнальной и газетной формах), но весьма разнообразила и уточнила ее¹, особенно стараясь обращаться к детской и юношеской аудитории — тем, кто может приходить незамедлительно, без каких-то предварительных ограничений к радостно ожидающему их Спасителю, готовому «обнять их», «возложить руки на них» и «благословить их» (Мк. 10, 16).

Православная публицистика — это не новый жанр, а лишь некоторое продолжение традиции. Есть мнение о том, что православная публицистика есть продолжение интерпретации проповедей и притч, изначально взятых из Евангелия: «в ходе краткого обзора текстов библейского корпуса выясняется, что проблематика будущих христианских выступлений закладывается уже в Ветхом Завете; там же христианство черпает многие идеи. Евангелия определяют тематические направления: мистическая и нравственная проповедь, полемика с язычниками, эсхатология и др. Послания апостолов сами формально и содержательно предстают как публицистические произведения, продолжая темы, намеченные в Евангелиях. Библия сама становится для христианина поводом к публицистическому выступлению: проповеди, полемике, увещанию, прославлению и т. п.»²

Такое мнение созвучно позиции Церкви, как это можно понять из выступлений Предстоятеля Русской Православной Церкви. Во вступительном слове на VI фестивале «Вера и слово» (ноябрь 2014 г.) Патриарх Кирилл четко обозначил источник, который может быть у православной

- 1 Бакина О. В. Современная православная журналистика: опыт региональных СМИ: дис. канд. филол. наук. СПб., 2001. С. 15.
- 2 Кузнецова А. Н., Бабкина Е. С. Православная печатная периодика: история и современное состояние // Ученые заметки ТОГУ. 2016. Т. 7. № 3 (2). С. 114–119.

публицистики: *«Евангелие является бездонным, бесконечным источником новостей. Именно поэтому церковная проповедь по природе своей должна быть актуальна. Она либо актуальна, либо ее нет. Если церковная проповедь перестает нести новость, если прихожане заранее знают, что настоятель скажет по поводу Марфы и Марии из евангельского текста, который часто читается в храме, потому что приурочен к Богородичным праздникам, то тогда особого интереса нет».* Также Патриарх указал на главное требование к содержанию материалов такого рода СМИ: *«церковная журналистика должна быть заточена на мысли, на идеи, а не просто на перечне событий и фактов»*³.

Издание православных детских журналов также не является новым направлением в истории публицистики в России. Появления первых книг для детей относят к XVI в., когда стали печататься первые азбуки. Одной из самых старых считается «Азбука», составленная Иваном Федоровым в 1574 г. Материалы в «Азбуке» были взяты из текстов Библии (Книги Премудрости Соломона, Псалтири), общеизвестных молитв, в которых ребенок «научался внимать словам мудрости», ибо «коль языку сладок мед, столь полезно знание и учение человеку»⁴. С этого периода литература для детей стала выделяться как особая область, периодически стали появляться издания в виде потешных листов, азбук и букварей. Также существовала богатейшая фольклорная традиция сказок, былин, песен, которые, не являясь исключительно ориентированными на детскую аудиторию, интенсивно ею потреблялись, существуя долгое время в устных формах. Устная традиция детских прибауток, потешек, сказок — это отдельная тема в истории русской литературы. А. М. Васнева, исследовавшая феномен детской религиозной литературы в своей диссертации «Традиции православной культуры в детских литературно-художественных журналах России»⁵, указывает, что «система детской религиозной периодики в России начала складываться в кон. XVIII в., во время правления Екатерины II. Первыми детскими изданиями, положившими начало созданию детской периодики в России, стали журнал «Детское чтение для сердца и разума» (М., 1785–1789) Н. И. Новикова,

3 Жолудь Р. В. Начало православной публицистики: Библия, апологеты, византийцы. Воронеж, 2002.

4 Патриарх Кирилл о жизни в информационном обществе и церковной миссии // Фома, 2014. URL: <https://foma.ru/patriarh-kirill-evangelie-yavlyaetsya-bezdonnyim-beskonechnym-istochnikom-novostey.html>.

5 Хеллман Б. Сказка и быль. История русской детской литературы / пер. с англ. О. Бухина. М., 2016.

сборники “Растущий виноград” (СПб., 1785) Е. Б. Сырейщикова, “Распускающийся цветок” (М., 1785) и “Полезное упражнение юношества” (М., 1785), издаваемые питомцами учреждённого при Императорском Московском университете Вольного Благородного пансиона и др.»⁶.

Чтобы оценить и понять потенциал и значение традиции для современной детской православной публицистики, нужно обратиться к ушедшей в историю публицистике дореволюционной, в которой были самые разнообразные форматы изданий детских журналов. Репрезентативным в этом отношении можно считать иллюстрированный журнал «Пчелка» для детей младшего возраста, который выходил два раза в месяц, с 1906 по 1907 г. в Москве, в издательстве И. Д. Сытина. Основной темой публикаций были детские истории из повседневной жизни, написанными с воспитательной целью — рассказы Н. А. Тургенева, В. Смирнова, М. О. Сурикова, Д. Бедринского, З. Пиотрович, Н. Гиляровской и многих других авторов. Рассказы эти отличались эмоциональной и нравственной ясностью и простотой.

К примеру, в рассказе «Петрусь-пастушок» Н. Гиляровской хочется обратить внимание на такие строки: «плещеть рѣка, поють птички. Новый пастушокъ со стадомъ бродить. Забыли всѣ Петруся бѣднаго. Только собака воеть и плачеть да жалобно шепчутся камыши надъ рѣкой, пѣсню поють о Петрусьѣ, о звонкомъ жаворонкѣ въ клѣткѣ»⁷. Речь идёт о молодом пастухе, сироте по имени Петрусь, который любил жизнь в единстве с природой и любил играть на дудочке. Но история закончилась трагически, потому что Петрусь не перенёс перемены жизни, когда богатый помещик забрал его к себе, чтобы слушать его игру на дудочке, — потому что игра Петруся была хороша для всех людей, для простых людей, Петрусь не вынес разлуки, заболел и вскоре умер. Приведённые выше слова полны сожаления о судьбе сироты Петруся, который больше не поёт на своей дудочке. Рассказы, повествующие о судьбе детей, сталкивающихся с жизненными трудностями, скорее всего имели своей целью подготовить детей ко взрослой самостоятельной жизни. Между тем, в журнале велись постоянные рубрики «Веселая страничка» и «Из жизни природы», печатались иллюстрации по темам рассказов.

Другой детский журнал — «Игрушечка», издававшийся под редакцией Татьяны Петровны Пассек в Санкт-Петербурге с кон. XIX в. О полезной

6 *Васенева А. М.* Традиции православной культуры в детских литературно-художественных журналах России: дис. канд. филол. наук. М., 2006.

7 Там же.

содержательности⁸ журнала свидетельствует обложка его приложения «Для малюток»: «Журналъ “ИГРУШЕЧКА” допущенъ Ученымъ Комитетомъ при Сятѣйшемъ Синодѣ. Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія и Комитетомъ Собственной Е. И. В. Канцеляріи по учрежденіямъ Императрицы Маріи. Въ “ИГРУШЕЧКѢ” помѣщаются статьи научнаго содержанія изъ жизни природы, историческіе очерки, біографіи, путешествія, повѣсти и рассказы оригинальные и переводные, стихотворенія, сказки, описаніе ремесль и проч. Въ журналѣ печатаются также рассказы на французскомъ и нѣмецкомъ языкахъ съ русскимъ переводомъ»⁹. Можно сделать вывод, что данный журнал был создан как душевно и духовно развивающее пособие для детей младшего возраста, развития их речи, творческих способностей, был своеобразной площадкой для воспитания и образования детей младшего возраста.

Среди дореволюционных журналов православной направленности можно назвать такие журналы, как «Божия нива»¹⁰ (Сергиев Посад, 1902–1917) с его приложением «Зернышки» (1903–1917), «Воскресные рассказы», «Маленький христианин» (Сергиев посад, 1909–1916), «Незабудка» прот. Аполлинария Темномерова (Санкт-Петербург, 1914–1917). В этих журналах сделан акцент на авторитет Священного Писания, церковной и святоотеческой традиции, там можно встретить поучения из Пролога, тексты молитв, назидательный притчи. Каждый выпуск журнала был посвящён тому или иному двенадцатому празднику, икона которого, как правило, находилась на первой странице. Например, журнал «Божья Нива» в каждом номере публиковал беседы с законоучителем, где объяснялась история Ветхого и Нового Завета, по которой можно было изучать такой предмет, как Закон Божий, также в журнале публиковались истории из жизни церковно-приходских школ, истории и дневники самих школьников, статьи о воспитании детей и давалась оценка тем или иным методам воспитания детей.

Современные издания православной публицистики для детей издаются в других условиях, нежели журналы нач. ХХ в. Они ориентированы на более широкий круг читателей разного уровня воцерковлённости, разного возраста и отношения к Православию. Появились журналы для детей от трёх лет, для других возрастных групп, журналы для подростков и студентов, поэтому на страницах современных православных

8 *Гиларовская Н.* Петрусь-папушок (Из далекого прошлого) // Пчелка. Журнал для детей младшего возраста. 1907. № 18. С. 546. (НЭДБ. Архив оцифрованных материалов РГДБ).

9 «Для малюток». 1900. № 11. (НЭДБ. Архив оцифрованных материалов РГДБ).

10 Журнал «Божья нива». См.: НЭДБ. Архив оцифрованных материалов РГДБ.

журналов можно встретить рубрики, посвящённые вопросам философии, педагогики, психологии, современных технологий, литературы, интернет-пространству социальных сетей. Неизменной остаётся основная цель православных изданий для любой категории читателей — воспитание христианского мировоззрения, как об этом сказал редактор журнала «Фома» Владимир Легойда, — нравственное воспитание, «помощь в построении христианской жизни на уровне повседневной рутины»¹¹ является целью любой статьи, рубрики, заметки, эссе, очерка в православном журнале. Также православные журналы не отстают от современных светских изданий в дизайнерской обработке материалов.

За время почти семидесятилетнего перерыва в издании православной публицистики опыт изданий для детей был утерян, в кон. XX в. отмечалась острая потребность в молодёжных и детских православных журналах. Среди самых первых периодических изданий для детей, открывших прерванную традицию выпуска православной литературы, стали журналы: «Пчелка» (1991, Москва), «Игрушечка» (1997, Москва), «Зорька» (1997, Москва), «Купель» (1992–1996, Уфа) названия которых, как мы видим, повторяли названия дореволюционных изданий, тем самым желая подчеркнуть преемственность между традициями¹².

Также нельзя не отметить другие православные издания для детей и молодежи, которые внесли существенный вклад в развитие литературно-художественной публицистики в целом — «Христианское чтение» (1990, Санкт-Петербург), «Церковь и время» (1991), «Альфа и Омега» (1994, Москва), «Фома» (1996, Москва). Также следует назвать православные газеты: «Православная газета» (1994, Екатеринбург), «Воскресная школа» (1997, Москва).

С 1997 г. по благословению Святейшего Патриарха Алексия II под редакцией монаха Киприана (Яценко), заведующего кафедрой педагогики Православного Свято-Тихоновского Богословского института, стала издаваться православная газета для детей «Воскресная школа». Тематика газеты «Воскресная школа» — духовно-нравственное просвещение, воспитание и образование детей, обучение основам православной культуры, церковно-славянскому языку, рукоделию, истории

11 Цит. по: *Доброхотова М. А.* Специфика православной медиасферы в России в 1990–2000-е годы на примере печатных периодических изданий // Вестник Пермского университета. Серия: История. 2014. Вып. 2 (25). С. 134.

12 *Тихон (Емельянов), архиеп.* Средства массовой информации Русской Православной Церкви на пороге третьего тысячелетия. Доклад на Конгрессе православной прессы. 6 марта 2000 г. URL: http://www-old.srcc.msu.ru/bib_roc/jmp/00/04-00/14.htm.

Русской Православной Церкви. Среди авторов газеты — прот. Владимир Воробьев, иг. Андроник (Трубачев), архим. Георгий (Тертышников), Л. Верещагина, Б. Пивоваров, А. Дворкин, О. Янушкявичене, О. Потаповская, мон. Евфимия (Пашенко) и многие другие. В «Воскресной школе» можно встретить странички «Православная педагогика», «Педагогическая мастерская», «Слово пастыря», «Православие и русская литература», «Современные подвижники благочестия», «Паломничества», каждая из которых написана специалистами в той или иной области. Так, в рубрике «Основы православия» (вып. 1, 1997) представлена программа по православной культуре православной гимназии во имя прп. Сергия Радонежского Академгородка Новосибирска по благословию Сергия, епископа Новосибирского и Бердского. Много статей в газете посвящено православным монастырям и святым — прпп. Сергию Радонежскому и Серафиму Саровскому, памяти новомучеников и исповедников Российских, истории Троице-Сергиевой Лавры и Серафимо-Дивеевскому монастырю.

В 1997–1998 гг. газета «Воскресная школа» организовала своего рода экстернат, опубликовав учебные материалы по катехизису, литургике, истории Ветхого и Нового Завета, начальному богословию для желающих поступить в Православный Свято-Тихоновский Богословский институт¹³. Можно сказать, что «Воскресная школа» — это печатный проект православного воспитания и образования, возрождающий дореволюционные традиции православной педагогики и нравственной культуры. Многие из тех, кто стоял у истоков газеты «Воскресная школа», являясь её авторами, ныне интенсивно ведут публицистическую, научную, образовательную деятельность в лоне Русской Православной Церкви.

Примером традиционной детской публицистики кон. XX в. также является издание журнала «Божий мир» (1997). Журнал начал издаваться по благословию Святейшего Патриарха Алексия II¹⁴; его аудиторией являются дети среднего возраста (дети 12+). Автором проекта и основателем журнала является Альберт Анатольевич Лиханов, основатель Российского детского фонда, известный писатель и общественный деятель. Основная тематика журнала — духовно-нравственное воспитание личности ребенка, знакомство с православной культурой и литературой, историей, развитие кругозора.

Детский журнал «Божий мир» имеет постоянные рубрики, рассказывающие о православных праздниках, житии святых, о почитании

13 Киприан (Яценко), иером., Бычкова В. М. «Воскресная школа» // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 455–456.

14 «Божий мир». Журнал. URL: https://www.detfond.org/publishing/journals/zhurnal_bozhiy_mir/#.

икон и других святынь Православной Церкви, о жизни православных школ и гимназий; все материалы сопровождаются яркими иллюстрациями, рисунками для детей, фотографиями. Среди авторов материалов такие имена, как прот. Артемий Владимиров, Борис Ганаго, Валерий Воскобойников, Алексей Минкин, Георгий Юдин, Джеймс Хэрриот, Александр Фролов. Журнал имеет постоянную познавательную рубрику «Искусство христианства», «У каждого города свой герб». За 23 года существования в прессе журнал был удостоен наград «Золотого фонда прессы за 2007, 2008, 2009, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016 и 2017»; в последнее время тираж журнала с 10000 экземпляров сократился до 5000.

О замысле православной публицистики очень ёмко говорила Марина Журиная, автор проекта православного журнала конца 1990-х гг. «Альфа и Омега»¹⁵: «Идея журнала возникла потому, что ощущалось: нужен православный просветительский журнал. “Ядром” его программы стали христоцентричность Церкви и экклезиоцентричность истории, отсюда название “Альфа и Омега”, по слову Писания: Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь (Откр. 1, 8, также Откр. 21, 6)». Впоследствии многие детские православные журналы будут следовать принципу просветительского диалога, ненавязчивого разговора о Христе, о Церкви, об истории, который был отчасти задан таким мощным проектом православной публицистики, как «Альфа и Омега».

Православные журналы для детей нач. XXI в., которые имеют тираж более 1000 экземпляров, — «Православная радуга»¹⁶ (2002); «Православная встреча» (2003)¹⁷, «Саша и Даша» (2007)¹⁸; «Наследник» (2005)¹⁹; «Шишкин лес» (2008)²⁰; «Божий лучик» (2011)²¹; «Ступени» (2011)²²; «Весточка» (2012); «Колокольчик» (2013)²³. Особенно хочется обратить внимание на журналы: «Православная радуга», «Саша и Даша», «Колокольчик».

- 15 Интервью редактора журнала «Альфа и Омега» Марины Андреевны Журиной информационно-аналитическому portalу Саратовской епархии «Православие и современность». URL: <http://www.eparhia-saratov.ru/Articles/intervyu-mariny-andreevny-zhurinokojj>.
- 16 «Православная радуга». Детский журнал для семейного чтения. URL: <http://pravraduga.ru/>.
- 17 «Православная встреча». Газета. URL: <https://dubna-bлаго.ru/gazeta.html>.
- 18 «Саша и Даша». Православный журнал для детей. URL: <https://nne.ru/picategory/sasha-and-dasha/>.
- 19 «Наследник». Православный молодежный журнал. URL: <http://www.naslednick.ru/>.
- 20 «Шишкин лес». Сетевое издание. URL: <https://shishkinles.ru/>.
- 21 «Божий лучик». Детский православный журнал. URL: http://sofia-sfo.ru/katalog_bojii_luchik.
- 22 «Ступени». Православный журнал для детей и подростков. URL: <https://www.stupeny.com/>.
- 23 «Колокольчик». Православный журнал. URL: <https://ppmaster.ru/products/knigi/izdaniya-pskovo-pecherskogo-monastyrya/kolokolchik/>.

Журнал «Православная радуга», для детей от 6 лет и старше стал выходить по инициативе нескольких православных семей. Цель журнала «Православная радуга» — привить детям любовь к Родине, к истории родного края, интерес и любовь к чтению, к творческому познанию мира вокруг нас. В каждом номере — уникальный материал для семейного чтения, совместного творчества ребенка и родителей, а также незаменимый помощник для учителей, преподающих «Основы православной культуры и светской этики» в общеобразовательных и воскресных школах. Православный журнал для детей «Саша и Даша» выходит с 2007 г. в Нижнем Новгороде ежеквартально, одобрен Синодальным информационным отделом РПЦ, тираж 3000 экземпляров. Генеральный директор, главный редактор — Александр Фролов. В журнале ведётся рубрика «Вопрос священнику», где дети могут задать вопрос священнослужителю и получить ответ в следующем номере, в рубрике «Азбука безопасности» идёт речь о правилах безопасности в городе, в непредвиденной ситуации, ведётся рубрика, посвящённая одному из видов прикладного искусства, например, хохломской росписи.

Современные православные журналы во многом похожи друг на друга по своим тематикам и оформлению, но среди них можно выделить те, которые более консервативны и опираются на традицию православной культуры в воспитании детей, в большей степени, и другую категория — это новые проекты, или журналы, тесно взаимодействующие со светскими изданиями и идеями образования и развития детей, организации их досуга.

Исходя из исследуемого поля детско-юношеской публицистики кон. XX — нач. XXI в., следует отметить, что все православные журналы с нач. 2000-х гг. расширяют тематику публикаций, делают журналы более интересными в оформлении, создают сайты в Интернете и социальных сетях, ведут детские познавательные и развлекательные рубрики. Большинство журналов, начавших выходить в 1990-е гг., одобрено или рекомендовано к изданию Министерством образования и науки РФ, имеет пометку Информационного Синодального отдела РПЦ. Задачей православной детской публицистики является популяризация традиций православных ценностей среди подрастающего поколения, их воспитание и образование в традициях православной культуры. В настоящее время православные издательства выполняют многозадачную и многоплановую работу по интеграции традиций православной культуры среди детей и их родителей.

Источники

- «Альфа и Омега». Православный журнал // Православие и мир. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/alfa-i-omega/> (дата обращения 23.12.2020).
- «Божий лучик». Детский православный журнал. [Электронный ресурс]. URL: http://sofia-sfo.ru/katalog_bojii_luchik (дата обращения 25.12.2020).
- «Божий мир». Журнал. [Электронный ресурс]. URL: https://www.detfond.org/publishing/journals/zhurnal_bozhiy_mir/# (дата обращения 23.12.2020).
- Гиляровская Н.* Петрусь-папушок (Из далекого прошлого) // Пчелка. Журнал для детей младшего возраста. 1907. № 18. С. 546–552.
- «Колокольчик». Православный журнал. [Электронный ресурс]. URL: <https://ppmaster.ru/products/knigi/izdaniya-pskovo-pecherskogo-monastyra/kolokolchik/> (дата обращения 25.12.2020).
- «Наследник». Православный молодежный журнал. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.naslednick.ru/> (дата обращения 25.12.2020).
- Национальная электронная детская библиотека (НЭДБ). Архив оцифрованных материалов РГДБ. [Электронный ресурс]. URL: <https://arch.rgdb.ru/xmlui/handle/123456789/1> (дата обращения 25.12.2020).
- «Православная встреча». Газета. [Электронный ресурс]. URL: <https://dubna-bлаго.ru/gazeta.html> (дата обращения 25.12.2020).
- «Православная радуга». Детский журнал для семейного чтения. [Электронный ресурс]. URL: <http://pravraduga.ru/> (дата обращения 25.12.2020).
- «Саша и Даша». Православный журнал для детей. [Электронный ресурс]. URL: <https://nne.ru/picategory/sasha-and-dasha/> (дата обращения 25.12.2020).
- «Ступени». Православный журнал для детей и подростков. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.stupeny.com/> (дата обращения 25.12.2020).
- «Шишкин лес». Сетевое издание. [Электронный ресурс]. URL: <https://shishkinles.ru/> (дата обращения 25.12.2020).

Литература

- Бакина О. В.* Современная православная журналистика: опыт региональных СМИ: дис. канд. филол. наук. СПб., 2001.
- Васенева А. М.* Традиции православной культуры в детских литературно-художественных журналах России: дис. канд. филол. наук. М., 2006.
- Доброхотова М. А.* Специфика православной медиасферы в России в 1990–2000-е годы на примере печатных периодических изданий // Вестник Пермского университета. Серия: История. 2014. Вып. 2 (25). С. 134–142.
- Жолудь Р. В.* Начало православной публицистики: Библия, апологеты, византийцы. Воронеж: Воронежский ГУ, 2002.
- Киприан (Яценко), иером., Бычкова В. М.* «Воскресная школа» // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 455–456.

- Кузнецова А. Н., Бабкина Е. С. Православная печатная периодика: история и современное состояние // Ученые заметки ТОГУ. 2016. Т. 7. № 3 (2). С. 114–119.
- Патриарх Кирилл о жизни в информационном обществе и церковной миссии // Фома. 2014. [Электронный ресурс]. URL: <https://foma.ru/patriarh-kirill-evangelie-yavlyaetsya-bezdonnyim-beskonechnym-istochnikom-novostey.html> (дата обращения 23.09.2020).
- Тихон (Емельянов), архиеп. Средства массовой информации Русской Православной Церкви на пороге третьего тысячелетия. Доклад на Конгрессе православной прессы. 6 марта 2000 года. [Электронный ресурс]. URL: http://www-old.sccc.msu.ru/bib_roc/jmp/00/04-00/14.htm (дата обращения 23.12.2020).
- Хеллман Б. Сказка и быль. История русской детской литературы литературы / пер. с англ. О. Бухина. М.: Новое литературное обозрение, 2016.

Traditions of Russian Orthodox Culture in Children's Literary and Art Publications in Russia at the End of the 20th — Beginning of the 21st Century

Anjelika G. Gorbatenko

student of the Department of Philosophy and Theology
Institute of Social Sciences and Mass Communications
Belgorod State National Research University
85 Pobedy st., Belgorod, 308015, Russia
1411478@bsu.edu.ru

For citation: Gorbatenko, Anjelika G. "Traditions of Russian Orthodox Culture in Children's Literary and Art Publications in Russia at the End of the 20th — Beginning of the 21st Century". *Word and Image, Questions of the Christian Literary Heritage Studying*, No. 1 (3), 2021, pp. 60–70. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.006

Abstract. The article examines the publication of Orthodox children's magazines of the late 20th — early 21st century, through the prism of the traditions of Orthodox journalism that originated in the 17th–18th centuries. The author takes into account the journals published for young and older children, the features of the headings, the authorship of articles, the direction of publications. The continuity and innovative differences of the reviewed journals are clarified in comparison with secular and earlier Orthodox journalistic publications, mainly aimed at children.

Keywords: Orthodox journalism, children's journalism, Sunday school, evangelical preaching, Orthodox press, history of the Orthodox press.

КАНОНИЧНОСТЬ/ ВАРИАТИВНОСТЬ В ИЗОБРАЖЕНИИ ОБРАЗА прп. СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО В СОВРЕМЕННОЙ ДЕТСКОЙ АГИОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Елизавета Сергеевна Зырянова

студентка Томского государственного
педагогического университета
634061, Томская область, г. Томск, ул. Киевская, 60
lizazyrianowa@yandex.ru

Для цитирования: Зырянова Е. С. Каноничность/вариативность в изображении образа прп. Сергия Радонежского в современной детской агиографической литературе // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2021. № 1 (3). С. 71–79. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.007

Аннотация

УДК 27-752

Статья посвящена исследованию современной детской агиографической литературы, которая рассматривается на соответствие её жанровому агиографическому канону. Образ святого является ключевой фигурой текста жития, поэтому особое внимание отводится анализу художественных приёмов изображения праведника. Для житийных текстов, посвящённых святому Сергию Радонежскому, канонем может выступать древнерусское житие «Житие и чудеса преподобного Сергия игумена Радонежского» Епифания Премудрого. В статье анализируется образ преподобного Сергия Радонежского в житийной драме для детей Р. В. Кошурниковой «Дивен Бог во святых Своих. Сцены из жизни преподобного Сергия Радонежского». Были рассмотрены речевая характеристика, внешний портрет и внутренний облик святого в пьесе, перечислены основные житийные

топосы, выделены вымышленные эпизоды, исследованы принципы психологизма в пьесе Кошурниковой. С помощью сравнительно-сопоставительного анализа древнерусского жития Епифания Премудрого и житийной драмы Р. В. Кошурниковой была выявлена степень соответствия канону в изображении преподобного Сергия в пьесе. Вариативность в описании Сергия Радонежского, допущенная по отношению к средневековому житийному канону, во многом обусловлена фактором адресата — современного ребенка.

Ключевые слова: каноничность, вариативность, современные жития святых, адресат — ребенок, святой Сергий Радонежский, житийная драма, Р. В. Кошурникова, психологизм, житийные топосы.

В современном литературоведении одним из актуальных научных направлений является изучение детской литературы, которая способствует развитию эмоциональной сферы личности ребенка, образного мышления, формирует у детей основы мировоззрения и нравственных представлений. В книгах юные читатели часто находят себе образцы для подражания, которыми становятся понравившиеся им герои. Поэтому необходимы такие книги, в которых присутствовал бы для юного читателя образец достойного, благородного поведения, высокого образа мыслей и чувств, на которые бы мог ориентироваться современный ребенок. В последние десятилетия значимое место стала занимать возродившаяся после долгих лет запрета художественно-религиозная литература для детей, большую часть которой составляют произведения агиографического жанра.

Нужно отметить, что *канонические жития, древнерусские и современные*, нелегко читать и воспринимать современным детям. Им часто не понятна старославянская лексика, встречающаяся в житиях, стиль им кажется слишком риторическим или слишком сухим, сюжет может быть отчасти непонятным. Поэтому стали писать адаптированные для детей житийные произведения. *К ним нет столь строгих требований в соблюдении канона, как к агиографии для «взрослого» читателя.* Житийная литература для юного читателя отличается от взрослой более простым и доступным для детского восприятия способом изложения информации. Детские писатели кон. XX — нач. XXI в., ориентированные на современного адресата, стараются найти новые литературные формы. Это проявляется как в их ориентации на строгий агиографический канон и древнерусские жития, так и в стремлении к созданию оригинального стиля и неканонического построения сюжетно-композиционного целого, в котором может присутствовать вымысел, появляются герои из современной жизни и т. д. Тема в детских произведениях с житийным сюжетом остается неизменной — описание пути святого ко спасению. Целеполагание претерпевает изменения из-за адресата — ребенка. Многие современные детские писатели стараются вместе с сохранением дидактической, воспитательной и образовательной функциями произведений внести принципы увлекательности, занимательности, игрового начала, в то время как каноничные жития (как древние, так и современные) имеют строго дидактическую, назидательную функцию¹.

1 Макаренко Е. К. Жанровые модификации современных агиографических произведений для детей // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2015. Вып. 10. С. 157–158.

В связи с этим важно исследовать, насколько соответствуют или не соответствуют современные детские произведения с житийным сюжетом жанровым канонам.

Примерами современной детской агиографической литературы могут служить произведения Владимира Николаевича Крупина в очерке «Святой Преподобный Сергей Радонежский, Чудотворец», Натальи Викторовны Лясковской «Преподобный Сергей Радонежский», Ксении Собонович и Анны Галковской в книге «Благодатный отрок», пьеса Риммы Викентьевны Кошурниковой «Дивен Бог во святых Своих. Сцены из жития преподобного Сергея Радонежского». Пьеса Р. В. Кошурниковой вышла малым тиражом в издательстве «Вече» в 2004 г. и получила диплом Союза писателей России «Лучшая книга 2014–2016» в номинации «Драматургия». Отдельные сцены этой пьесы были поставлены в студиях воскресных школ г. Серпухова (Московская обл.), г. Тимашевска (Краснодарский край), г. Алматы (Казахстан).

В своей статье мы рассмотрим образ прп. Сергея, представленного в драме Р. В. Кошурниковой, современной московской писательницы. Сравнительно-сопоставительный анализ древнерусского жития Епифания Премудрого «Житие и чудеса преподобного Сергея игумена Радонежского»², на которое мы ориентировались в качестве канонического жития, и современного детского агиографического произведения Кошурниковой «Дивен Бог во святых Своих»³ позволил нам выявить схожие и отличительные черты образа святого, представленного в обоих произведениях.

Произведение Кошурниковой относится к житийным драмам и в современной литературе кажется незнакомым жанром. Однако драматизация житий — это давно забытая традиция, которая существовала в Средние века и даже в Новое время (в России — XVII–XVIII вв.) как на Западе, так и в России⁴. После распада Советского Союза Римма Кошурникова начала писать пьесы духовно-нравственного и религиозного содержания, следуя социальному запросу и «духу времени». Пьеса «Дивен Бог во святых Своих. Сцены из жития преподобного Сергея

2 Жития и службы прпп. Сергея и Никона, игуменов Радонежских. М., 1646.

3 Кошурникова Р. В. Дивен Бог во святых Своих (Сцены из Жития прп. Сергея Радонежского) // Клаузура. Литературно-публицистический просветительский журнал. URL: <https://klauzura.ru/2014/04/rimma-koshurnikova-diven-bog-vo-svyatyh-svoih-stseny-iz-zhitiya-prepodobnogo-sergiya-radonezhskogo/>.

4 Макаренко Е. К. Традиции школьной драмы в агиографических пьесах для детей сибирской писательницы Р. В. Кошурниковой // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2019. Вып. 6. С. 88–89.

Радонежского» написана как драматическое произведение, но вместо деления на действия, акты и явления автор вводит композиционное членение драматического текста на главы, как в прозаическом произведении (например, «Сын Радости», «Покорный юноша» и т. д.). Некоторые главы поделены на сцены, в зависимости от смены пространства. Кроме того, сама пьеса представлена как драма в драме и композиционно строится по рамочному принципу, при котором житейный сюжет обрамлён современным событием — экскурсией школьников в Троице-Сергиеву лавру. Герои — современные школьники, участники экскурсии, которым свойственны любопытство, некоторое непослушание, в их речи слышится разговорная и даже жаргонная лексика, слэнг («лапшу-то на уши не надо вешать»; «типа царей»). Перейти из современного, реального времени в XIV в. помогает проводивший экскурсию семинарист Роман, который предлагает детям: «Ну, что ж, друзья, готовы к путешествию во времени?»⁵ С главы «Благодатный отрок» начинается изображение событий из жития, появляется главный герой — святой отрок Варфоломей.

В древнерусском житии Епифания Премудрого переживания Варфоломея даются довольно лаконично, образ святого достаточно целостен и относительно статичен, что видно на примере речевой характеристики: преподобный Сергей и в детстве, и став игуменом, говорит одинаково. Это соответствует художественно-эстетическим принципам абстрактного психологизма и идеализации героя, характерного для древнерусской литературы. В адаптированном для детей драматизированном житии мы видим развитие героя вместе с взрослением, что показано через речевую характеристику: монологи святого с возрастом показаны менее эмоциональными, продуманными, более мудрыми. В драме можно отметить присутствие большего психологизма в передаче переживаний Варфоломея, развернутое описание страданий святого отрока.

Экскурсовод-семинарист в своём рассказе обращает внимание школьников на чувства святого в известном всем эпизоде из жития, когда отрок не мог овладеть грамотностью: «...а Варфоломею учеба не давалась, он не мог запомнить ни единой буквы, ни сложить их в слова. Это очень огорчало мальчика, а ещё более невыносимы были насмешки учеников, братьев, упрёки матери и наказания, которым подвергали Варфоломея отец и учитель, по его приказу... И отрок в отчаянии

5 Здесь и далее цитаты по электронному изданию: Кошурникова Р. В. Дивен Бог во святых Своих (Сцены из Жития прп. Сергия Радонежского).

что-либо изменить, убежал в поля, в лес и там горько плакал и молился...». Р. В. Кошурникова в пьесе раскрывает переживания героя и через его собственные слова: «Но мои братья разумеют! И старший Степан, и даже Петруша, которому всего пять!.. Ребята в школе насмешничают, батюшка гневается, а учитель так и вовсе наказывает, как ленивца шкодливого...» Нелюбовь сверстников, их упрёки, наказания отца и учителя святой отрок, как показано в пьесе, воспринимает тяжело, со слезами. Такая ситуация и переживания героя близки психологической проблеме многих детей, которым, как бы они не старались, не даётся учеба. Развернутому психологизму способствует эмоционально-экспрессивный стиль, который выражается в использовании автором восклицательных знаков и многоточий: «Меня отдали учиться грамоте, а я... я ничего не понимаю!..» Авторские уточнения в ремарках, реплики экскурсовода также не лишены эмоциональности и указывают на чувства и эмоции героя: например, «с болью», «твёрдо», «словно извиняясь». Психологизм виден не только в передаче чувств героя, но и в стремлении объяснить мотивацию поступков святого. Например, желание хорошо учиться в пьесе мотивировано как духовными причинами, так и чисто психологическими. Желание начать учиться хорошо объяснено как тем, чтобы избежать насмешек и наказаний окружающих («И никто не станет больше смеяться надо мной? И дразнить, и наказывать?..» — спрашивает Варфоломей), так и стремлением лучше знать Священное Писание, Псалтырь: «А душа моя больше всего желает научиться читать слово Божие!.. Помолись за меня, отче святой, попроси у Господа, чтобы открыл мне учение книжное. Я верю, Бог услышит тебя!»

Высокая степень проявления психологизма прослеживается в изображении страха Варфоломея потерять своих родителей. Несмотря на большое желание покинуть суетный мир, слова отца о приближающейся его смерти вызывают острую и эмоциональную реакцию у героя. Автор это передаёт с помощью синтаксиса, каждое предложение построено как восклицательная реплика: «Зачем вы так говорите!.. Батюшка, вы оба с мамой ещё полны сил! Сами признались, что не все долги отдали, и без вашего попечения мы, сыновья и внуки ваши, не мыслим жизни!» В психологическом плане это очень реалистично, так как страх потерять родителей присутствует у всех детей.

Автор пьесы допускает художественный вымысел, чтобы лучше и подробнее передать образ святого. Например, в пьесу включён эпизод, отсутствующий в древнерусском житии Епифания, когда Варфоломей отказывается взять на попечение детей брата Степана, объясняя свой

поступок великим желанием служить лишь Богу в пустыне. Также в пьесе вымышленными являются введение образа тройной радуги, которая засияла на небе после обретения Варфоломеем способности понимать грамоту, употребление имени «Фаломя», которым называет среднего брата младший Петр, посещение святого его братом Петром, приносящим ему провизию и т. д.

В пьесе Р. В. Кошурниковой сохраняются те житийные топосы⁶, которые присутствуют в древнерусском житии Епифания: повторяющиеся неоднократно мотивы божественных знамений, свидетельствующие об избранности святого; святой отрок мечтает о постриге, избегает игр со сверстниками: «Не играет с нами, шуток не понимает, всё — молчком, прячется, как отшельник какой», — говорит Пётр. Сергей Радонежский покидает родительский дом, раздаёт своё имущество, становится затворником, много трудится и старается служить братии не как игумен, а как простой монах: носит воду, печёт просфоры, строит кельи (Онисим замечает: «Да что же ты делаешь, любимый авва!.. Служишь братии, будто купленный раб!.. Дрова колешь и рубишь, зерно мелешь на ручных жерновах, хлебы печёшь, одежду шьёшь...»). Показаны суровые аскетические подвиги святого: «Вот, батюшка, беда у нас: по средам и пятницам ни к чему не прикасается — налагает на себя строгий пост, а в прочие дни питается только хлебом да водою», — жалуется его мама. Преподобный Сергей проходит борьбу с искушениями и духами злобы, подвергается нападкам бесов и побеждает их молитвой («Да воскреснет Бог и расточатся врази Его...»). В соответствии с житийным канонам аскетизм святого в пьесе передается как через его подвиги, так и через описание его скудной одежды: «И холод его не пугал — круглый год ходил в одной и той же одежде, претерпевая с лёгкостью стужу».

Очень примечательно, что Р. В. Кошурникова не изображает сцены преставления Сергия Радонежского. На наш взгляд, это связано с тем, чтобы каждый зритель и читатель понял, что святой и по сей день жив для всех верующих.

Таким образом, современные житийные произведения для детей имеют ряд отличий от каноничных. Характерная для агиографических текстов высокая формально-смысловая организованность, строгое соответствие жанровому канону не требуются от житийных произведений для детей. Р. В. Кошурникова в драме «Дивен Бог во святых Своих.

6 Руди Т. Р. О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. 2006. Т. 57. С. 431–500.

Сцены из жития преподобного Сергия Радонежского» сохраняет основной сюжет и многие топосы, взятые из древнерусского жития Епифания Премудрого, но адаптирует их для более лёгкого и доступного восприятия современным адресатом, используя драматизированную форму изложения житийного материала, допуская вымысел, введя психологизм.

Источники

- Житие преподобного и богоносного отца нашего игумена Сергия Чудотворца, написанное Епифанием Премудрым (по изданию 1646 г.). [Электронный ресурс]. URL: <http://stsl.ru/lib/book2/oglavlenie2> (дата обращения 15.01.2021).
- Жития и службы прпп. Сергия и Никона, игуменов Радонежских. М.: Печатный двор, 1646.
- Кошурникова Р. В. Дивен Бог во святых Своих (Сцены из Жития прп. Сергия Радонежского) // Клаузура. Литературно-публицистический просветительский журнал. [Электронный ресурс]. URL: <https://klauzura.ru/2014/04/rimma-koshurnikova-diven-bog-vo-svyatyh-svoih-stseny-iz-zhitiya-prepodobnogo-sergiya-radonezhskogo/> (дата обращения 15.01.2021).

Литература

- Макаренко Е. К. Жанровые модификации современных агиографических произведений для детей // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2015. Вып. 10. С. 157–165.
- Макаренко Е. К. Традиции школьной драмы в агиографических пьесах для детей сибирской писательницы Р. В. Кошурниковой // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2019. Вып. 6. С. 87–96.
- Руди Т. Р. О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. 2006. Т. 57. С. 431–500.

Canonicity/Variability in the Depiction of the Image of St. Sergius of Radonezh in Modern Children's Hagiographic Literature

Elizaveta S. Zyryanova

student of Tomsk State Pedagogical University
60 Kievskaya St., Tomsk Region, Tomsk 634012, Russia
lizazyrianowa@yandex.ru

For citation: Zyryanova, Elizaveta S. "Canonicity/Variability in the Depiction of the Image of St. Sergius of Radonezh in Modern Children's Hagiographic Literature". *Word and Image, Questions of the Christian Literary Heritage Studying*, No. 1 (3), 2021, pp. 71–79. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.007

Abstract. The article is devoted to a review of the actual problem of children's reading and modern children's hagiographic literature based on canonicity and variability, the factors for which are goal-setting, the nature of the addressee, topics, etc. In the article, we analyze the image of Sergius of Radonezh from the point of view of his canonicity and variability in a very new, for the modern reader, genre of clerical drama R. V. Koshurnikova «God is wonderful in His saints. Scenes from the Life of St. Sergius of Radonezh», using a comparative analysis of the canonical life of Epiphanius the Wise and the modern hagiographic drama of Rima Koshurnikova, we identified the variability of the image of a saint in a modern hagiographic work, which is due to the addressee factor – the child. The speech, external and internal portraits of the saint were considered, fictional episodes were highlighted, the motivation of the saint to commit this or that act was explained, which speaks of the psychologism of the protagonist.

Keywords: canonicity, variability, modern lives of the saints, addressee – child, St. Sergius of Radonezh, hagiographic drama, R. V. Koshurnikova, psychologism, hagiographic toposes.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ДНЕВНИКЕ М. М. ПРИШВИНА (1905–1954)

Сергей Васильевич Красников

студент магистратуры МДА
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
krasnikon@gmail.com

Для цитирования: Красников С. В. Православная Церковь в дневнике М. М. Пришвина (1905–1954) // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2021. № 1 (3). С. 80–92. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.008

Аннотация

УДК 2-286

Статья посвящена теме Церкви в дневниках М. М. Пришвина. Акцент делается на эволюции взглядов писателя, а также выявляются те факторы, которыми она обусловлена. Автор отмечает, что впервые о природе Церкви М. М. Пришвин задумался во время своего участия в религиозно-философском кружке Д. Мережковского. Не понимая истинного назначения Церкви, он предпринимает попытки объяснить ее природу и цель существования через призму пантеистического идеала. В довоенный период писатель считает, что причастность человека к церковной жизни вовсе не обязательна, однако с началом Первой мировой войны и революции 1917 г. его взгляды претерпевают важное изменение: он открывает в ней значительную пользу не только для отдельного человека, но и для всей страны. Решающим в деле притяжения писателем Церкви и доверия к ней сыграла Великая Отечественная война. В последние годы его жизни мы не находим у М. М. Пришвина критики Православной Церкви, но, напротив, встречаем многочисленные записи о её важном сотериологическом значении для человека. Автор приходит к выводу о сложном эклектичном взгляде М. М. Пришвина на Церковь, что обусловлено его юношеским увлечением марксизмом, пантеистическими воззрениями на мир, а также огромным влиянием Валерии Лиорко. Однако, несмотря на это, писатель не переставал осмысливать данную тему на протяжении всей своей жизни, что и привело его в итоге к сознательному позиционированию себя членом Православной Церкви.

Ключевые слова: М. М. Пришвин, Православие, Церковь, дневник, эволюция взглядов.

В настоящее время полноценных исследований о религиозных воззрениях М. М. Пришвина в тексте дневниковых записей (с 1905 по 1954 г.) не существует. Косвенно исследование этой темы предпринимал А. М. Подоксенов¹. Однако его внимание было сосредоточено не на вопросах религиозной веры, но в первую очередь на философских основаниях мировоззренческой позиции художника слова в дореволюционный и революционный периоды ведения дневников. В большинстве случаев литературоведы обращались преимущественно к исследованию художественного творчества М. М. Пришвина. Из их трудов мы знаем о нём, как о художнике-натуралисте, анималисте, географе, даже философе-пантеисте, но только не христианине. К дневниковому же наследию М. М. Пришвина исследователи не могли обратиться полноценно, по причине отсутствия в свободном доступе публикаций.

С 2017 г. дневники стали доступны и опубликованы в полном объёме. Теперь мы можем утверждать, что М. М. Пришвин поднимал множество религиозных тем, в том числе и тему Церкви. Однако его отношение к Церкви не являлось статичным. Можно выделить три условных периода, на протяжении которых отношение к ней претерпевало наибольшие изменения. Первый — довоенный (1905–1913): М. М. Пришвин только начинает предпринимать попытки определить для себя понятие Церкви. Второй — революционный и военный (1914–1940): писатель отмечает особое значение и пользу Церкви в вопросе примирения враждующих сторон, однако с прекращением военных действий начинает её критиковать. И третий этап — ВОВ и послевоенный период (1941–1954): М. М. Пришвин приближается к Православному пониманию Церкви.

Интерес писателя к Православной Церкви в довоенный период связывается с деятельностью религиозно-философского общества Д. Мережковского. Именно оно послужило катализатором его религиозных воззрений и стимулом к изучению вопроса о природе Церкви. Так, в записи от 5 февраля 1911 г. находим у него такое определение: Церковь — это «...единственное убежище, единственная связь этого [нового] мира

1 Подоксенов А. М. О проблеме «богоискательства» в мировоззрении и творчестве М. М. Пришвина // Религиоведение. 2007. № 4. С. 79–89; Он же. Философско-мировоззренческий дискурс и культурный контекст творчества М. М. Пришвина: автореф. дис. докт. филос. наук. Белгород, 2008; Он же. Михаил Пришвин. Философско-мировоззренческие контексты творчества // Михаил Пришвин и XXI век: материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 140-летию со дня рождения писателя. Елец, 2013. С. 3–16.

с прошедшим человечества»². Однако, в довоенный период М. М. Пришвин воспринимает церковь двойственно. С одной стороны, это Божье стадо, пасомое Христом, здесь, на земле³. С другой, церковь — это конкретный храм, церковная традиция, священство. Эту церковную жизнь он воспринимает как «безобразную тень»⁴ и символ церкви небесной. В той же записи от 5 февраля 1911 г. М. М. Пришвин пишет: «...мне непонятны эти символы, и все пахнет покойником. Природа — вот моё убежище»⁵. В качестве храма он рассматривает для себя живую природу, как лишенную всех недостатков церкви земной. В дневниковых записях от 26 марта 1909 г. и 5 февраля 1911 г. писатель обосновывает свой разрыв с Православной Церковью следующим образом: «...чувствующему красоту природы человеку, церковность должна быть чужда»⁶, «там те же вечные законы жизни, как и в церкви, от нее все было взято человеком для устройства церкви, но природа по-прежнему живет, а церковь уже мертвая»⁷. Так, на первом этапе М. М. Пришвин заключает, что Церковь и храмы нужны не для всех, и что без них можно обойтись⁸.

Второй период понимания Церкви начинается во время Первой мировой войны. После поездки писателя на фронт военным корреспондентом он перестает смотреть на Православную Церковь как на институт слабых и немощных людей. Там он впервые осознает её силу и важность, поскольку она молится за мир⁹. Так вплоть до 1916 г. Церковь в его записях приобретает образ миротворца и молитвенника за страну.

В революцию 1917 г. Церковь становится средством спасения народа¹⁰, а в гражданскую войну М. М. Пришвин видит в ней «единственное место, где сохранился уют...»¹¹, осмысление чего пришло к нему по причине всеобщей безнаказанности зла и вследствие разрушения крестьянами его родового гнезда.

В 1925 г., 5 ноября, в контексте размышлений о русском сектантстве М. М. Пришвин выделяет в Православной Церкви такое качество, как «универсальность». Он видит её главное положительное качество

2 Пришвин М. М. Ранний дневник. 1905–1913. СПб., 2007. С. 582.

3 Там же. С. 310.

4 Там же. С. 628.

5 Там же. С. 582.

6 Там же. С. 336.

7 Там же. С. 582.

8 Там же. С. 336–337, 632.

9 Пришвин М. М. Дневники. 1914–1917. Книга первая. М., 1991. С. 265.

10 Пришвин М. М. Дневники. 1918–1919. Книга вторая. М., 1994. С. 137.

11 Там же. С. 296.

в близости к природе и через это — в близости всех людей между собой. Он замечает, что построить Церковь на одном лишь духе, как это делают сектанты, — невозможно, поскольку у каждого человека могут быть собственные представления о духовной жизни. Поэтому, в отличие от сектантства, основание для Церкви писатель видит в материальном, в «плоти», которая для всех одина. Свои рассуждения он основывает на словах Спасителя: «се камень»¹², видя в этом незыблемую основу Церкви и церковного обряда.

В 1926 г., по причине нарастающей безнравственности в стране, М. М. Пришвин встаёт перед дилеммой, связанной с нравственным формированием человека. В записи от 24 апреля он пишет: «*Вот собирала человека церковь по идеальному образу Христа — не удалось, а “человек” революции оказался бесчеловечным, пустым символом*»¹³. Так, с одной стороны, он осознает, что идеалы Церкви действительно являются идеалами, в соответствие с которыми можно воспитывать человека. Однако, по его мнению, пример революции показал, что данные идеалы либо не осуществимы, либо Церковь перестала оказывать положительное воздействие на людей.

В 1929 г. критика Церкви возникает при осмыслении выражения «Церковь воинствующая». В проповеди данной мысли он, отчасти, видит причину войн и конфликтов между людьми¹⁴. Саму войну между враждующими сторонами М. М. Пришвин считает естественным явлением, но что он осуждает в церковном институте, так это побуждение человека к войне. Сам он так объясняет свою позицию: «*...человек едва имеет времени для устройства мирских своих дел и совсем не склонен к войне и, главное, не из-за чего ему вовсе и воевать, а церковная настройка заставляет его тоже представлять себе мир разделенным на враждебные части*»¹⁵. Так, в отличие от 1916 г., Церковь в сознании М. М. Пришвина перестает ассоциироваться с миротворчеством и становится, отчасти, причиной ненависти и вражды.

В январе 1932 г., наблюдая за полётом птиц над местом некогда взорванного храма, М. М. Пришвин размышляет о Церкви как о месте общения с Богом, отдыха и восполнения человеком своих сил¹⁶. Однако 19 марта он приходит к мнению, что земная церковь в отношении дела

12 Пришвин М. М. Дневники. 1923–1925. Книга четвертая. М., 1999. С. 352.

13 Пришвин М. М. Дневники. 1926–1927. Книга пятая. М., 2003. С. 43.

14 Пришвин М. М. Дневники. 1928–1929. Книга шестая. М., 2004. С. 424.

15 Там же. С. 424.

16 Пришвин М. М. Дневники. 1932–1935. Книга восьмая. СПб., 2009. С. 30.

Христа является «Великим инквизитором» и вопреки высоким идеям преследует собственные цели, а не Христов¹⁷. В связи с данным умозаключением писатель приходит к пониманию земной церкви, как к «средству держать народ в повиновении»¹⁸, что подчеркивает его прежде дуальное восприятие церковного института как высокой, Христовой, и греховной, земной.

Далее, среди особых взглядов на Церковь можно выделить представление М. М. Пришвина о ней, как о «школе любви», что было вызвано всеобщим падением нравов, вызванным закрытием и разрушением храмов. В записи от 4 декабря 1936 г. он пишет: «*Страна была вся усеяна такими школами. <...> Спрашивается, однако, где народ будет учиться любви, если эти школы разрушены*»¹⁹. Так писатель с течением времени признаёт безусловную полезность церкви земной, но сам, по-прежнему, держится от неё в стороне.

В 1937 г. в записи от 31 мая М. М. Пришвин выводит для себя условие непосредственной причастности к земной церкви. Он видит его в состоянии, подобном болезни, и потому сравнивает человеческую потребность в церкви с амбулаторным лечением: «*Церковь должна держаться в стороне и на случай, [если] торчит на пути, должна быть как амбулаторный покой*»²⁰. Вследствие этого автор дневника считает себя здоровым и потому не нуждающимся в помощи церковных обрядов и таинств.

В 1939 г., спустя год, М. М. Пришвин продолжает задаваться вопросом о необходимости причастности к земной церкви. В записи от 4 июля он пишет: «*...если я узнал Христа в самом сердце своем и в том деле, которое называется “творчеством”, то нужно ли идти в Церковь?*»²¹ Данный вопрос приводит писателя к важным христианским истинам и открывает для него главную причину, по которой он на самом деле избегал церкви земной. В записи от 12 июля он пишет: «*...если только Христос как явление моего сердца, свет разума, то ведь это опять же Я, вопиющий в пустыне; а если это не Я, а Он, то вне себя я могу видеть Его лишь в Церкви. И вот тут-то страшно уничтожающе смирение, гораздо большее, чем поэтическое смирение до растения*»²². Так

17 Пришвин М. М. Дневники. 1932–1935. С. 85.

18 Там же. С. 115.

19 Пришвин М. М. Дневники. 1936–1937. СПб., 2010. С. 382.

20 Там же. С. 602.

21 Пришвин М. М. Дневники. 1938–1939. СПб., 2010. С. 346.

22 Там же. С. 359.

М. М. Пришвин открывает для себя истинную причину своего неприятия церкви земной — это необходимость смирения, которое представляется признанному писателю и заслуженному орденоносцу «Знака Почета СССР»²³ ужасающим и страшным. В то же время он начинает рассматривать Церковь не только как совокупность религиозных обрядов, не как храмовую постройку, но как целостную, единоклубную общность людей. Он пишет: «...церковь не в храме каменном, а в том усилении жить одному и везде так, будто не один, а всегда и всюду есть близкие»²⁴. Так М. М. Пришвин несколько приближается к православному пониманию церковного организма, однако имеет собственные мотивы, по-прежнему ища повод быть от неё независимым.

Несмотря на эту положительную тенденцию в восприятии Церкви в 1940 г. его отношение к ней меняется до резко негативного. 16 января писатель сходится с замужней женщиной В. Д. Лиорко. Именно она будет оказывать колоссальное влияние на дальнейшие религиозные взгляды М. М. Пришвина. Валерия Лиорко происходила из дворянского рода, с детства росла в православной среде. Под влиянием Олега Поля (иеромонаха Онисима) симпатизировала монашеству. Даже имела судимость в 1932 г. за «церковно-монархическую контрреволюционную деятельность». Однако православными её еkklesiологические воззрения назвать трудно. Сам М. М. Пришвин в записи от 19 апреля 1940 г. замечает о ней следующее: «...Ляля, по-моему, вмещает в себя весь атеизм и нигилизм русской интеллигенции...»²⁵ 16 мая он делает запись о её позиции в адрес современной церковной практики, которая, по его мнению, искажает христианские истины²⁶, а 4 октября он пишет: «Ляля... в православии своем, как мыслящая личность, свободна»²⁷. С нескрываемым восторгом 26 июня он делает запись об отношении В. Лиорко к церковным таинствам и бывшему мужу, А. В. Лебедеву: «Осталась мораль церковного брака — она разбила мораль и ушла от него»²⁸. В записи от 13 февраля 1941 г. он замечает об её отношении к священству: «Ляля питает к попам враждебное чувство и переносит их, как переносит живая река свои неподвижные берега...»²⁹, а 14 февраля он прямо

23 Орден учреждён постановлением ЦИК СССР 25 ноября 1935 г. 22 августа 1988 г. был переименован в орден Почёта.

24 Пришвин М. М. Дневники. 1938–1939. С. 359.

25 Пришвин М. М. Дневники. 1940–1941. М., 2012. С. 140.

26 Там же. С. 167.

27 Там же. С. 283.

28 Там же. С. 210.

29 Там же. С. 377.

утверждает, что *«человек, который содержит в себе Бога — более религиозен и церковен, чем сама официальная религия и сама церковь»*³⁰.

Влияние В. Д. Лиорко на М. М. Пришвина оказалось колоссальным. Уже во время знакомства с ней писатель совершает переоценку ценностей, где место «недостойной Церкви попов» начинает занимать сама В. Д. Лиорко, ставшая для него абсолютным идеалом и образцом религиозности. В записи от 4 марта читаем: *«...чего ж мне скорбеть о внешней церкви, обращенной в мерзость запустения, если внутренняя жизнь с ее церковью, с ее Богом здесь налицо передо мной»*³¹. По этой причине критика Православной Церкви становится более смелой и заметно усиливается. Так, на примере своей православной верующей домработницы М. М. Пришвин заключает, что Православная Церковь творит из людей лишь безвольных и послушных *«церковных животных»*³². Поэтому и сам он, отойдя от церковной морали, без тени сожаления уходит из семьи и начинает новую жизнь с В. Д. Лиорко.

С 1941 по 1954 г. начинается третий период осмысления М. М. Пришвиным Церкви, в котором он приближается к Православию. Начало Великой Отечественной войны сильно потрясло его и заставило заново переосмыслить многие религиозные темы. На пятый день войны автор дневников совершает запись, которая отражает всю глубину переживаемого внутреннего кризиса: *«Весть о войне всех ударила в лоб и всех оглушила, и вот пять суток уже мы хотим прийти в себя и не можем»*³³. Начало Великой Отечественной войны вновь заставило М. М. Пришвина вспомнить о Боге и способствовало увидеть в Нем единственное надежное основание жизни. Уже на шестой день войны он свидетельствует: *«...знаешь, что нельзя его выдумать, и ждешь сигнала со стороны, и шепчешь: да будет воля Твоя!»*³⁴, а в записи от 14 июля, на 22 второй день войны, писатель признает, что *«Церковь есть путь человека к Богу»*³⁵.

Однако, несмотря на тенденцию сближения с Церковью, один вопрос был для него совершенно неразрешим до самого конца этого периода (1941–1954). Он касался церковного брака. В нём М. М. Пришвин приходит к мнению, что Православная Церковь в вопросе брака является несовременной. Писатель считает, что любовь, которую проповедовал

30 Пришвин М. М. Дневники. 1940–1941. С. 377.

31 Там же. С. 74.

32 Там же. С. 77.

33 Там же. С. 497.

34 Там же. С. 498.

35 Там же. С. 515.

Христос, иной, более свободной и возвышенной природы и не ограничивается брачными узами. В связи с этим в записи от 6 января 1942 г. он пишет: «...церковь в отношении брака не дает человеку права выбора, права всей цельностью земной и небесной любви пользоваться на земле, права ради такой любви оставлять то, что взято на себя, как средство избежать блудодаяния»³⁶. Так он находит для себя моральное оправдание сожителства с В. Д. Лиорко, и смещает акцент виновности в сторону самой Церкви.

Несмотря на это, в записи от 5 апреля М. М. Пришвин пишет, что Церковь является «образцом, правилом личной веры»³⁷, и если пребывать вне её, то неизбежно последует самообман, уводящий от истинного христианства. В данном замечании писателя наблюдается его косвенное осознание личной неправоты в пренебрежении земной церковью.

С более преклонным возрастом он начинает всерьёз задумываться о смерти, что снова подталкивает его к размышлениям о природе церковного организма. В записи от 2 сентября М. М. Пришвин впервые соглашается с тем, что «нельзя бросить Церковь»³⁸, поскольку она является связующим звеном между Христом и всеми христианами и позволяет перешагнуть через порог смерти.

В 1943 г. в ходе Великой Отечественной войны значение Церкви в его глазах становится сильнее. О её важности М. М. Пришвин делает целый ряд записей. Так, от 25 марта он пишет: «Христос, конечно, присутствует всюду в жизни, но в Церкви люди тесно собираются во имя Христово и тут Его встретить легче»³⁹; 25 августа: «Церковь есть школа жизненной мудрости»⁴⁰; 30 октября: «в церкви, и находится та питательная среда, которую я получал в природе»⁴¹.

Также о важном изменении в понимании темы Церкви свидетельствует пересмотр собственного мнения 1929 г. Если тогда причину войн и революционных смут М. М. Пришвин видел в самой Церкви, то теперь причина выражается в «распаде основ христианства, разделении церквей и разложении в дальнейшем каждой из них»⁴². Следует заметить, что теперь под церковью, разделяющейся и разлагающейся, он понимает не Православную, но обновленческую «Живую церковь».

36 Пришвин М. М. Дневники. 1942–1943. М., 2012. С. 13.

37 Там же. С. 123.

38 Там же. С. 270.

39 Там же. С. 465.

40 Там же. С. 556.

41 Там же. С. 610.

42 Там же. С. 656.

В 1944 г., с мобилизацией всех ресурсов страны на дело победы, писатель продолжает лично утверждаться в значимости Церкви. В записи от 6 января он осознаёт, что в настоящее время только она может привнести в жизнь человека чувство праздника⁴³. Также, в отличие от устойчивого мнения, что Церковь — лишь место для немощных масс, М. М. Пришвин приходит к противоположной мысли и начинает видеть в церковном человеке признак сильной личности⁴⁴. Также в записи от 22 июля он выделяет в Церкви особую чуткость и служение каждому человеку, внимание, которого более нет нигде⁴⁵.

В 1945 г., с началом регулярного посещения храма в честь Иоанна Воина на Якиманке, Церковь открывается для М. М. Пришвина с другой стороны. Помимо сравнения молитвы в храме с подвигом, по причине усталости, тесноты и большого количества убогих, он называет такую молитву добровольно принимаемым на себя адом⁴⁶. Однако это не мешает писателю видеть Церковь, как «*деятельное осуществление на земле жизни небесной*»⁴⁷, участие в которой «*преображает мир и приближает день воскресения*»⁴⁸.

В 1948 г. М. М. Пришвин обращается к теме Церкви уже в контексте размышлений о природе сектантства. В записи от 28 января он замечает, что в отличие от сект, которые стремятся лишь к свободе в ущерб истине, Православная Церковь, напротив, несёт собой истину и во Христе ограждает ею всех людей⁴⁹. Теперь, спустя 40 лет после вступления в религиозно-философское общество Д. Мережковского, автор дневников ясно осознаёт, что «*только единая соборная апостольская церковь позволяет нам удерживать в жизни как действующее начало Христа*»⁵⁰, при этом замечая, что любая секта способна породить только антихриста. Однако писатель считает, что молодым людям посещение храма вовсе не обязательно и даже вредно, поскольку они не способны в силу своих юношеских взглядов увидеть за образом священника, обрядами, богослужбными ритуалами высокий небесный смысл⁵¹.

43 Пришвин М. М. Дневники. 1944–1945. М., 2013. С. 10.

44 Там же. С. 16.

45 Там же. С. 205.

46 Там же. С. 387, 404–405.

47 Там же. С. 567.

48 Там же. С. 567, 628.

49 Пришвин М. М. Дневники. 1948–1949. М., 2014. С. 30.

50 Там же. С. 30.

51 Там же. С. 70.

В конце 1948 г. на 76-м году жизни М. М. Пришвин особенно выделяет роль Церкви в подготовке человека к переходу в вечную жизнь, тогда как в период пантеистических воззрений он воспринимал эту её сторону лишь как средство запугивания и манипуляции людьми. В записи от 12 ноября он пишет: *«Я только теперь начинаю приближаться к чувству вечности в ее иных, чем у нас на земле, нормах или законах... Вот церковь-то как раз тем и занята, чтобы живого человека подготовить к этому чувству вечности, в этом ее и смысл и сила»*⁵².

Вспоминая свой разрыв с семьей в записи от 13 апреля 1949 г.⁵³, М. М. Пришвин осознаёт, что в отличие от мирского общества и природы для Церкви совершенно чуждо деление и дробность: она всегда остаётся единой и соединяет между собой всех верующих в *«единый целокупный организм»*⁵⁴.

11 марта 1952 г. он совершает несколько записей, в которых обращает внимание на тему происхождения Церкви. Писатель пишет: *«церковь была всегда и везде, где два-три собирались во имя Божие. Но Христос был единственный и неповторимый»*⁵⁵. В данной заметке явно прочитывается аллюзия на стих Мф. 18, 20, что подтверждает уже вполне православный взгляд М. М. Пришвина по данному вопросу.

В конце жизни 1953–1954 гг. всякие упоминания о Церкви почти прекращаются, что вполне можно интерпретировать как разрешение всех проблемных для М. М. Пришвина вопросов, которые связаны с этой темой. 29 марта 1953 г., в праздник Входа Господня в Иерусалим, писатель оставляет запись, которую можно считать результатом его размышлений на тему Церкви. Будучи уже больным человеком, он пишет: *«В церкви стоять не могу: и спина, и ноги, еще что-то мешают, но заглядываю на минутку и успеваю за эту минутку просиять в душе тем удивительным и побеждающим оптимизмом, единственным в мире человеческом»*⁵⁶.

Подводя итоги восприятию М. М. Пришвиным Церкви в дневниках 1905–1954 гг., можно заключить, что данная тема остаётся для него актуальной на протяжении всей его жизни. На первом этапе он сознательно избегает причастности к Церкви, довольствуясь лишь рассуждениями о её природе и поиском подходящего определения. На втором

52 Пришвин М. М. Дневники. 1948–1949. С. 319.

53 Там же. С. 457.

54 Там же. С. 489.

55 Пришвин М. М. Дневники. 1952–1954. СПб., 2017. С. 53.

56 Там же. С. 320.

этапе признает безусловную полезность Церкви, особенно в Первую мировую войну и революцию 1917 г.; приближается к православному пониманию Церкви, однако сам по-прежнему держится от неё в стороне, ища повода быть от неё независимым. На третьем этапе, вследствие Второй мировой войны, М. М. Пришвин уже сознательно обращается к Церкви, как носительнице Жизни, и признаёт за ней безусловный авторитет, за исключением лишь учения о браке.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что экклесиологические воззрения М. М. Пришвина часто идут вразрез с традиционным православным пониманием сущности церковного организма. Однако взглядам писателя не присуща статичность. Он не удовлетворяется каким-либо одним пониманием природы Церкви, и его воззрения постоянно меняются под воздействием тех или иных общественно-политических событий, а также событий личной жизни. М. М. Пришвин постоянно пребывает в размышлениях и колеблется, что находит непосредственное отражение в его дневниковых записях. Однако, несмотря на его довольно эклектичные представления о природе Церкви, её целях и задачах, в целом, у автора дневников можно увидеть положительную динамику в её восприятии.

Так, дневниковые записи М. М. Пришвина, бывшего философа-пантеиста, члена религиозно-философского общества и человека, который всю сознательную жизнь избегал причастности к церковной жизни, являют собой богатый источник сведений — как о самой Церкви, так и о религиозной эволюции человека, прошедшего путь от пантеистических воззрений к Православному церковному мироощущению.

Источники

- Пришвин М. М.* Дневники. 1914–1917. Книга первая. М.: Московский рабочий, 1991.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1918–1919. Книга вторая. М.: Московский рабочий, 1994.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1920–1922. Книга третья. М.: Московский рабочий, 1995.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1923–1925. Книга четвертая. М.: Русская книга, 1999.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1926–1927. Книга пятая. М.: Русская книга, 2003.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1928–1929. Книга шестая. М.: Русская книга, 2004.
- Пришвин М. М.* Ранний дневник. 1905–1913. СПб.: Росток, 2007.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1932–1935. Книга восьмая. СПб.: Росток, 2009.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1936–1937. СПб.: Росток, 2010.
- Пришвин М. М.* Дневники. 1938–1939. СПб.: Росток, 2010.

- Пришвин М. М. Дневники. 1940–1941. М.: РОССПЭН, 2012.
- Пришвин М. М. Дневники. 1942–1943. М.: РОССПЭН, 2012.
- Пришвин М. М. Дневники. 1944–1945. М.: Новый хронограф, 2013.
- Пришвин М. М. Дневники. 1948–1949. М.: Новый хронограф, 2014.
- Пришвин М. М. Дневники. 1952–1954. СПб.: Росток, 2017.

Литература

- Подоксенов А. М. О проблеме «богоискательства» в мировоззрении и творчестве М. М. Пришвина // Религиоведение. 2007. № 4. С. 79–89.
- Подоксенов А. М. Философско-мировоззренческий дискурс и культурный контекст творчества М. М. Пришвина: автореф. дис. докт. филос. наук. Белгород, 2008.
- Подоксенов А. М. Михаил Пришвин. Философско-мировоззренческие контексты творчества // Михаил Пришвин и XXI век: материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 140-летию со дня рождения писателя. Елец: Елецкий государственный университет им. И. А. Бунина, 2013. С. 3–16.

Orthodox Christianity Church in the diary M. M. Prishvin's (1905–1954)

Sergey V. Krasnikov

MA student of Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
krasnikon@gmail.com

For citation: Krasnikov, Sergey V. "Orthodox Christianity Church in the diary M. M. Prishvin's (1905–1954)". *Word and Image, Questions of the Christian Literary Heritage Studying*, No. 1 (3), 2021, pp. 80–92. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.008

Abstract. The article is devoted to the topic of the Church in the diaries of M. M. Prishvin. The emphasis is placed on the evolution of the writer's views, as well as the factors that determine it. The author notes that for the first time M. M. Prishvin thought about the nature of the Church during his participation in the religious and philosophical circle of D. Merezhkovsky. Not understanding the true purpose of the Church, he attempts to explain its nature and purpose of existence through the prism of the pantheistic ideal. In the pre-war period, M. M. Prishvin believes that a person's involvement in the Church is not at all mandatory, but with the beginning of the First World War and the revolution of 1917, his views undergo an important change: he discovers in it a significant benefit not only for the individual, but also for the whole country. The Second World War played a decisive role in M. M. Prishvin's acceptance of the Church and trust in it. In the last years of M. M. Prishvin's life, we do not find him criticizing the Church, but, on the contrary, we find

numerous records about his important soteriological significance for man. The author comes to the conclusion about M. M. Prishvin's complex eclectic view of the Church, which is due to his youthful fascination with Marxism, pantheistic views on the world, as well as the huge influence of Valeria Liorko. In spite of this, however, the writer continued to think about the topic throughout his life, which eventually led him to consciously position himself as a member of the Orthodox Church.

Keywords: M. M. Prishvin, Orthodox Christianity, Church, diary, evolution of views.

ЛЕКСИЧЕСКИЕ РАЗНОЧТЕНИЯ В СЛАВЯНСКИХ И РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ АЛФАВИТНОЙ СИНТАГМЫ МАТФЕЯ ВЛАСТАРЯ

Константин Николаевич Малакаев

студент магистратуры МДА
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
malakonst@yandex.ru

Для цитирования: Малакаев К. Н. Лексические разночтения в славянских и русских переводах Алфавитной Синтагмы Матфея Властаря // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2021. № 1 (3). С. 93–103. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.009

Аннотация

УДК 2-266 (2-276.5)

В статье рассмотрены некоторые лексические разночтения в славянских и русских переводах Алфавитной Синтагмы Матфея Властаря, византийского словаря по церковному праву XIV в. Разобраны такие разночтения, как «агапа — вечера любви», «иконом — строитель — эконоом», «причетник — клирик», «магия — волшебство — чародейство». На основе этих примеров показаны изменения в употреблении заимствованной лексики в переводах Синтагмы Властаря разных периодов, а также делается вывод о необходимости сопоставления различных вариантов перевода и обращения к греческому оригиналу с целью точного установления значения и смысла канонических норм и правил.

Ключевые слова: Алфавитная синтагма Матфея Властаря, каноническое право, рукописи и старопечатные книги, история русского языка.

Одним из наиболее известных номоканонических сборников поздневизантийского периода является Алфавитная Синтагма — словарь по церковному праву, составленный в 1335 г. солунским иеромонахом Матфеем Властарем, до пострига бывшим юристом. Этот сборник включает, соответственно числу букв греческого алфавита, 24 отдела, озаглавленных по порядку греческими буквами от «А» до «Ω» таким образом, что разные предметы церковного права разобраны по своим названиям, и, судя по тому, с какой буквы начинаются их названия, под такой буквой собраны и составляют отделение. В состав каждого отделения входят несколько глав, общее число которых достигает 303. В каждой главе собраны сначала каноны, затем законы, касающиеся предмета регулирования, название которого начинается с этой буквы.

Сборник стал весьма популярным уже вскоре после составления и в 1346 г. был переведён на славянский язык в Сербии по указанию царя Стефана Душана. Из Сербии Алфавитная Синтагма попала в Болгарию, а затем в Валахию и Молдавию. Однако в славянском переводе греческие слова начинались на другие буквы, и структура сборника нарушалась.

По заказу царя Ивана Грозного в середине XVI в. в Молдавии был сделан перевод Синтагмы на славянский язык, но рукопись попала в львовский монастырь Онуфрия Великого и доставлена в Москву не была. Лишь в кон. XVII в. по благословению патриарха Адриана был сделан перевод Синтагмы на славянский язык иноком Чудова монастыря Евфимием, а в 1783–1794 гг. диак. Василий Сергиевский перевел её на русский язык. В 1889 г. священник Николай Ильинский сделал новый перевод Синтагмы с греческого языка на русский, а также составил «Азбучный порядок оглавления», представляющий темы Синтагмы в порядке русского алфавита и отнесения их к греческим.

Неоднократный перевод Синтагмы на протяжении нескольких столетий позволяет проследить изменения в употреблении отдельных юридических и канонических терминов, в т. ч. заимствованных из греческого языка.

В статье будут разобраны несколько наиболее ярких и характерных различий в славянских переводах Алфавитной Синтагмы различных периодов. Наиболее ранняя из сопоставляемых рукописей *Егор. 742* датирована 1474 г., была создана в крупнейшем скриптории средневековой Молдавии — монастыре Путна при архимандрите Иоасафе иеромонахом

Иаковом¹. Этот список, как установил Паскаль А. Д., послужил протографом для рукописи *Егор. 65*, написанной также молдавским полууставом в том же монастыре несколько десятилетий спустя — в начале XVI в. Эти рукописи практически идентичны по лексическому составу и восходят к наиболее раннему сербскому переводу XIV в. Еще одна рукопись, выбранная для анализа — *Син. Б. 359*, относится к XVII в., написана в основном скорописью, имеет расширенное оглавление и кроме Синтагмы содержит толкования канонов Иоанна Зонары. В данной рукописи уже содержатся некоторые редакторские правки в сравнении с более ранними образцами, касающиеся в том числе и лексики. Следующий образец для сравнения — это новый перевод Синтагмы, выполненный диаком Василием Сергиевским в кон. XVIII в. и сохранившийся в рукописи *МДА 170*. Наконец, указанные переводы сопоставляются с наиболее новым, близким к современному русскому языку — священника Николая Ильинского, относящемуся к 1889 г. и переизданному в наше время в 1996 г. с перенабором текста в соответствии с новой орфографией².

Для сравнения с греческим оригиналом использован шестой том Афинской синтагмы (греч. *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων*), содержащий текст Алфавитной синтагмы Матфея Властаря на основе 3 парижских, 4 венских и 2 афинских греческих списков³.

1. Агапа — вечера любви

В Алфавитной Синтагме несколько глав посвящено устройению особых совместных трапез, агап. К таковым относятся: глава 3 буквы А «Как должно устраивать так называемые вечера любви, или пиршества?»⁴ и глава 15 буквы Е «О том, что не должно внутри церкви бывать так называемым “вечерам любви”, ни пиршествам, ни внутри священных оград ее быть корчемнице, ни предлагать что-либо на торговлю, ни вводить без нужды

1 Паскаль А. Д. Значение рукописных собраний РГБ для изучения славяно-молдавской книжности XV–XVI вв. (Тезисы доклада) // Румянцевские чтения — 2012. Материалы всероссийской научной конференции (17–18 апреля 2012): в 2 ч. Ч. 2. М., 2012. С. 112.

2 Матфей Властарь. Алфавитная синтагма / пер. с греч. свящ. Н. Ильинского. М., 1996.

3 Ράλλης Γ. Α., Ποτλῆς Μ. *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφῆμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων*. Т. 6. Ἀθήνησιν, 1852–1859.

4 Матфей Властарь. Алфавитная синтагма. С. 59.

животное, ни оставаться кому-либо с женою»⁵. Также отсылки к указанной главе 15 буквы Е содержат глава 2 буквы I «О том, что внутри священных оград не должно устроить так называемых «вечерей любви», ни быть корчемницам, ни предлагать что-либо на торговлю, ни вводить без нужды животное, ни оставаться кому-либо с женою»⁶ и глава 2-я буквы N «О том, что внутри оград храма не должно ни бывать пиршествам, ни быть корчемницам, ни предлагать что-либо на продажу, ни вводить без нужды животное, ни оставаться кому-либо с женою»⁷ (их названия различаются незначительно). Названия глав приведены в наиболее позднем переводе, выполненном священником Николаем Ильинским. В греческом тексте в каждой из этих глав используется слово ἀγάπη⁸ (от греч. ἀγάπη — ‘любовь’), однако переводчик употребляет словосочетание «вечеря любви», то есть отказывается от греческого слова.

В рукописи 1474 г. *Егор. 742* также вместо греческого слова ἀγάπη используется славянское: лювлѣніа⁹, а в рукописи XVII в. *Син. Б. 359* в форме множественного числа дательного падежа: лювѣамъ¹⁰.

В Словаре русского языка XI–XVII (далее — СлРЯ XI–XVII) содержится три значения слова «любление»: 1. ‘любовь, преданность, приверженность’; 2. ‘пристрастие’; 3. ‘любовные отношения’¹¹. Для слова «любовь, любви» указанный словарь приводит большее число значений, в том числе то, которое используется в рассматриваемых статьях Синтагмы: 1. ‘любовь, привязанность, благосклонность к кому-либо’; 2. ‘склонность, пристрастие, приверженность к чему-либо’; 3. ‘вечери любви, общие трапезы у древних христиан’; 4. ‘страсть, влечение к лицу другого пола’; 5. ‘мир, согласие, мирный договор’¹².

Словарь русского языка XVIII в. (далее — СлРЯ XVIII) значения ‘общая трапеза, вечеря любви’ для слова «любовь» уже не приводит, оставляя следующие три основных значения: 1. ‘чувство глубокой привязанности к кому-, чему-либо, преданности кому-, чему-либо’; 2. ‘сердечная склонность, страсть к лицу другого пола’; 3. ‘склонность, влечение, интерес к чему-либо’¹³.

5 *Матфей Властарь*. Алфавитная синтагма. С. 230.

6 Там же. С. 270.

7 Там же. С. 348.

8 *Ράλλης Γ. Α., Ποτλής Μ.* Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Т. 6. Σ. 31, 35, 37.

9 *Егор. 742*. Л. 20.

10 *Син. Б. 359*. Л. 31 об.

11 Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 8. М., 1981. С. 327–328.

12 Там же. С. 330–331.

13 Словарь русского языка XVIII века. Вып. 12. СПб., 2001. С. 12–13.

Отсутствие употребления слова «любовь» в указанном выше значении 'общая трапеза древних христиан', используемом в древних канонических памятниках, подтверждается и текстом перевода Синтагмы Властаря кон. XVIII в., выполненным диак. Василием Сергиевским, поскольку для упомянутых глав находим иные заглавия: «Сопиршества, которые называются ἀγάλαи»¹⁴ и «О томъ, что не должно быть въ церквѣ пиршествамъ, которые называются ἀγάλαи...»¹⁵. Переводчик оставляет греческое слово, причем записывает его не транслитерируя.

В современном употреблении термин «агапа» в значении «особая совместная трапеза у христиан ранних веков» можно считать вполне устоявшимся и применяемым в литературе без каких-либо уточнений¹⁶.

Необходимо отметить, что в греческом словоупотреблении в настоящее время агапой называют вечерню в первый день Пасхи, что связано с обычаем христосования во время этой службы¹⁷. Таким образом, использование этого слова изменялось с течением времени и в русском, и в греческом языках.

2. Ико́ном — строитель — эконо́м

Ещё одним греческим заимствованием в славянских переводах «Синтагмы» является слово «эконом» (греч. οἰκονόμος). Древнегреческо-русский словарь И. Х. Дворецкого указывает четыре варианта перевода этого слова: 1. 'управляющий домом, ведущий домашнее хозяйство, хозяин'; 2. 'правитель, распорядитель'; 3. 'прокуратор, наместник'; 4. 'казначей'¹⁸.

В Алфавитной Синтагме эта должность упоминается в двух главах: 24 главе буквы Е «О том, что епископу должно иметь и эконома (для) церковного имущества» и ссылающейся на нее же главе 1 буквы О «О том, что эконома должно иметь епископу и игумену» (названия глав приведены в наиболее позднем переводе XIX в.).

В рукописи XV в. использовано слово ико́номъ¹⁹, а в более поздней, кон. XVII в., стро́итель²⁰. Последующие переводы — диак. В. Сергиевского

14 МДА 170. Л. IV.

15 Там же. Л. VII.

16 Желтов М. С., Василик В. В. Агапа // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 214–219.

17 Там же. С. 219.

18 Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. / сост. И. Х. Дворецкий. Т. 2. М., 1958. С. 1157.

19 Егор. 742. Л. 24.

20 Син. Б. 359. Л. 32

и затем свящ. Н. Ильинского — возвращаются к древнейшему варианту и также употребляют греческий термин «иконом» или «эконом» в более поздней версии, то есть славянский термин не закрепляется в этих переводах более позднего периода. Об употреблении слова «строитель» в значении близком к 'эконом, ключник' свидетельствует и СлРЯ XI–XVII, в котором приводятся соответствующие примеры из Кормчей XII в. и поучений Феодора Студита в списке XV в.²¹ По результатам поиска в НКРЯ слово «икономъ» встречается 32 раза в 4 документах древнерусского подкорпуса: Житии Авраамия Смоленского (XIII в.), Сказании о черноризском чине (древнейший сохранившийся список в составе Новгородской кормчей кон. XIII в.), Студийском уставе (переводе Типикона константинопольского патриарха Алексия Студита, сделанном с греческого оригинала для Киево-Печерского монастыря в 1060–1070-х гг.) и «Хождение игумена Данила» (XII в.); в варианте «иконом» 7 раз в 5 документах старорусского корпуса: Житии архимандрита Троице-Сергиева монастыря Дионисия (список кон. XVII — нач. XVIII в.), Пискаревском летописце (1600–1650), Вологодско-Пермской летописи (852–1538), Лебедевской летописи (1567–1576) и Холмогорской летописи (1540–1560).

Таким образом, можно говорить о том, что термин «эконом» употреблялся в документах XII–XVIII вв. довольно широко, но также есть примеры употребления славянского аналога «строитель» в аналогичном значении, что подтверждает список Алфавитной Синтагмы кон. XVII в.

3. Причетник — клирик

Следующее разночтение, на котором следует остановить внимание, также содержит слово греческого происхождения и его славянский аналог.

«Клирик» происходит от греческого κλήρος — 'жребий, удел'. СлРЯ XI–XVII предлагает два значения этого слова: 1. 'всякий священно- или церковнослужитель, член клира (в отличие от мирян)'; 2. собирательное — 'весь причт церковный, духовенство вообще'²².

В Алфавитной Синтагме количество глав, в которых содержатся правовые нормы, регулирующие положение клириков, достигает 41. Таковы, например, глава 9 буквы А «Об отлучке епископов и клириков», глава 2 буквы Н «О возрасте рукополагаемых клириков», глава 15

21 Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 28. М., 2008. С. 176.

22 Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 7. М., 1980. С. 173.

буквы К «О том, что нуждающимся клирикам должно подавать из церковного имущества» и ряд других.

В большинстве случаев употребление слова «клирик» стабильно, разночтений встречается крайне мало, тем не менее в рукописи XVII в. встречаем примеры замены этого слова на «причетник». Так, глава 12 буквы Г: «҃Ако не подобаетъ бракъ знамѣновати со еретѣки» содержит дополнение «и ѿ причетницѣхъ»²³. В других рассматриваемых рукописях название главы ограничено одним предметом («О томъ, что съ еретиками въ супружество вступать не должно»²⁴ — вариант перевода диак. Василия Сергиевского), но в самом тексте речь идёт о клириках: приводится 14 правило IV Собора о запрещении православным клирикам вступать в брак с еретическими женами²⁵. Перевод свящ. Николая Ильинского содержит отдельный подзаголовок «О клириках» в указанной главе²⁶. Подобное разночтение встречаем и в 16 главе той же буквы Г «О клириках, изгоняющих жен своих под предлогом благочестия»: в рукописи XVII в. использовано слово «причетник» («О ниже своя жены возракомъ блгоговѣинства изгнавшихъ[ъ] причетницѣхъ»²⁷), в остальных рассматриваемых рукописях «клирик». Заметим, что эти термины не являлись и не являются абсолютными синонимами. В СлРЯ XI–XVII «причетник» определяется также как «низший чин церковного клира», а не только как «тот, кто принадлежит к церковному причту, клиру вообще». В Толковом словаре Д. Н. Ушакова — только как «младший чин церковного причта (псаломщик, дьячок)»²⁸. Эту особенность необходимо учитывать при толковании соответствующих канонических правил, а именно: к кому они применимы? К клирикам вообще, либо только к младшим из них? В приведённом примере из текста самой главы становится ясно, что речь не идет о «причетниках» в позднем и современном понимании, как о младших церковнослужителях. Но не всегда подобные выводы можно сделать из контекста, и тогда без сопоставления переводов разных периодов, без нахождения соответствия в греческом оригинале возникает риск неверного понимания и применения норм церковного права.

23 *Син. Б. 359. Л. 30.*

24 *МДА 170. Л. V об.*

25 Там же. Л. 102 об.

26 *Матфей Властарь. Алфавитная синтагма. С. 147.*

27 *Син. Б. 359. Л. 30 об.*

28 Толковый словарь русского языка / под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 3. М., 1939. Стб. 879.

4. Магия — волшебство — чародейство

Ещё одним примером лексических разночтений в переводах Синтагмы могут служить термины, обозначающие понятие «магия». В каждом из упомянутых выше переводов для передачи смысла этого понятия использованы различные слова.

Так, в рукописи XV в. переписано славянскими буквами греческое слово μαγεία — глава 31 буквы Γ «ὁ μαγῆαχъ»²⁹. В переводе диакона Василия Сергиевского название той же главы — «О волшебствахъ»³⁰, наконец, в наиболее близком к нам по времени переводе священника Николая Ильинского — «О чародействе»³¹.

В греческом тексте Синтагмы содержатся два слова для обозначения указанного понятия. Это ἡ γοητεία и ἡ μαγεία. Согласно словарю И. Х. Дворецкого, ἡ γοητεία имеет следующие значения: 1. 'колдовство, ворожба, чары'; 2. 'обман, шарлатанство'; 3. 'обольщение'³². Соответственно ἡ μαγεία: 1. 'магия, учение магов'; 2. 'колдовство, ворожба'³³.

СлРЯ XI–XVII лексемы «магия» не содержит. Однокоренное «маг» дано в двух значениях: 1. 'член мидийско-персидской жреческой касты огнепоклонников на Древнем Востоке'; 2. 'волшебник, маг'³⁴. «Волшебство (вълшьство)» определено как 'колдовство, колдовские действия', «волше-ствовати (вълшествовати)» — 'колдовать, прорицать, предсказывать'³⁵.

В СлРЯ XVIII «магия» — 'учение о познании и использовании чудодейственных, сверхъестественных сил природы'; 'колдовство, чародейство'³⁶. «Волшебство» — 1. 'тайное знание у древних народов, прорицание, предсказание будущего'; 2. 'колдовство, ворожба'; 3. перен. 'чудодейственная сила кого-, чего-либо'³⁷.

Таким образом, значения этих слов во многом пересекаются и частично совпадают. Это видно и по содержанию Синтагмы. Так, упомянутая глава 31 буквы Γ «περί γοητείας» отсылает к 1 главе буквы Μ «περί μάγων, μαθηματικῶν, καὶ μάντεων, ἔτι δὲ καὶ ἀστρολόγων, ἐλαοιδῶν, ἀλλὰ δὴ καὶ γοητειῶν, φαρμακειῶν, καὶ περιαιπτῶν»³⁸, в русском перево-

29 *Егор*. 742. Л. 21.

30 *МДА* 170. Л. VI.

31 *Матфей Властарь*. Алфавитная синтаagma. С. 176.

32 *Древнегреческо-русский словарь*. Т. 1. С. 329.

33 *Древнегреческо-русский словарь*. Т. 2. С. 1044.

34 *Словарь русского языка XI–XVII вв.* Вып. 9. М., 1982. С. 5.

35 *Словарь русского языка XI–XVII вв.* Вып. 3. М., 1976. С. 16.

36 *Словарь русского языка XVIII века*. Вып. 12. С. 31.

37 *Словарь русского языка XVIII века*. Вып. 4. Л., 1988. С. 50.

38 *Ράλλης Γ. Α., Ποτλῆς Μ.* Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων. Т. 6. Σ. 356.

де «о волхвах, числогадателях и волшебниках, а также и об астрологах, чародеях и к тому же о колдовствах, отравках и амулетах»³⁹. Пояснения относительно большинства из вынесенных в заглавие категорий даются в самом тексте главы. Например, в переводе XIX в.: «Колдунами называются те, которые, предав и вверив себя демонам, через некоторые знаки демонского научения пытаются прозревать в будущее. <...> А чародеи суть те, которые поют иногда Давидовы псалмы и упоминают мученические имена и даже Самую Пресвятую Богородицу и к сим приплетают демонское колдовство. <...> А обаятели, чародеи — те, которые посредством напеваний привлекают демонов в свои желания и связывают зверей и пресмыкающихся для того, чтобы они не вредили будто бы животному, находящемуся где-нибудь вне двора»⁴⁰.

Во время магистерского диспута, на котором священник Николай Ильинский защищал представленные им для получения степени магистра перевод с греческого и исследование Алфавитной Синтагмы Властаря, оппонентом магистранта — экстраординарным профессором по кафедре греческого языка И. Н. Корсунским — было высказано мнение, что в надписании указанной главы для *μαντεων* более подходил бы термин «прорицатели», а не «волшебники», для *εταοιδων* — «обаятели», а не «чародеи», и т. д. На это замечание переводчик ответил, что «значение всех указанных терминов слишком неустойчиво и с решительной определённой едва ли может быть утверждаемо»⁴¹. На наш взгляд, с таким тезисом вполне можно согласиться, поскольку в данном случае некоторая неопределённость в терминах компенсируется перечислением близких по значению слов, а также определением их в самом тексте Синтагмы, что даёт возможность уяснить суть соответствующих канонических норм, уловить их «дух», несмотря на различия в «букве»⁴².

Таким образом, приведённые примеры показывают, что использование заимствованной лексики в переводах Алфавитной Синтагмы Властаря менялось с течением времени, употребление отдельных терминов не всегда закреплялось, а для точного установления смысла отдельных канонических норм и правил нередко требуется сопоставление различных вариантов перевода, а также обращение к греческому оригиналу.

39 *Матфей Властарь. Алфавитная синтаagma. С. 312.*

40 Там же. С. 312–314.

41 *Шостын А. П. Магистерский диспут: Ильинский Н. И., свящ. Синтаagma Матфея Властаря: Исслед. М., 1892 // Богословский вестник. 1893. Т. 2. № 6. С. 545–553.*

42 Ср. 2 Кор. 3, 6.

Источники

- РГБ. Ф. 98 (Собр. Е. Е. Егорова). № 742. «Синтагма» Матфея Властаря. 1474 г. — *Егор. 742.*
- РГБ. Ф. 98 (Собр. Е. Е. Егорова). № 65. «Синтагма» Матфея Властаря и «Правила» Иоанна Постника. Нач. XVI в. — *Егор. 65.*
- РГБ. Ф. 272 (Собр. рукописных книг Синодальной библиотеки). № 359. «Синтагма» Матфея Властаря и Зинар. XVII в. — *Син. Б. 359.*
- РГБ. Ф. 173/1 (Фундаментальное собр. библиотеки МДА). № 170. «Синтагма» Матфея Властаря / пер. с греч. В. Сергиевского. Кон. XVIII в. — *МДА 170.*
- Матфей Властарь. Алфавитная синтагма: Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах / пер. с греч. свящ. Н. Ильинского. М.: Галактика, 1996.
- Ράλλης Γ. Α., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφύμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων.* Т. 6. Ἀθήνησιν: Ἐκ τῆς Τυπογραφίας Γ. Хартоφύλακος, 1852–1859.

Литература

- Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. / сост. И. Х. Дворецкий. М: Гос. изд. иностр. и нац. словарей, 1958.
- Желтов М. С., Василик В. В.* Агапа // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 214–219.
- Паскаль А. Д.* Значение рукописных собраний РГБ для изучения славяно-молдавской книжности XV–XVI вв. (Тезисы доклада) // Румянцевские чтения — 2012. Материалы всероссийской научной конференции (17–18 апреля 2012): в 2 ч. Ч. 2. М.: Пашков дом, 2012. С. 110–117.
- Словарь русского языка XI–XVII. Вып. 1–. М.: Наука, 1975–.
- Словарь русского языка XVIII века / гл. ред. Ю. С. Сорокин. Вып. 1–6. Л.: Наука, 1984–1991; Вып. 7–. СПб.: Наука, 1992–.
- Толковый словарь русского языка / под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 3. М.: Гос. изд. иностр. и нац. словарей, 1939.
- Шостын А. П.* Магистерский диспут: *Ильинский Н. И., свящ.* Синтагма Матфея Властаря: Исслед. М., 1892 // Богословский вестник. 1893. Т. 2. № 6. С. 545–553.

Lexical Discrepancies in Slavic and Russian Translations of the Syntagma Canonum of Matthew Blastares

Konstantin N. Malakaev

MA student of Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
malakonst@yandex.ru

For citation: Malakaev, Konstantin N. "Lexical discrepancies in Slavic and Russian translations of the Syntagma Canonum of Matthew Blastares". *Word and Image, Questions of the Christian Literary Heritage Studying*, No. 1 (3), 2021, pp. 93–103. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.009

Abstract. The article considers some lexical discrepancies in Slavic and Russian translations of the Syntagma Canonum of Matthew Blastares, a byzantine canonical collection of the 14th century. Such discrepancies as «арапа – вечеря любви», «иконном – строитель – эконоом», «причетник – клирик», «магия – волшебство – чародейство». On the basis of these examples, changes in the use of borrowed vocabulary in translations of the Syntagma Canonum of different periods are shown, and it is also concluded that it is necessary to compare different versions of the translation and refer to the Greek original in order to accurately establish the meaning and meaning of the canonical norms and rules.

Keywords: Syntagma Canonum of Matthew Blastares, canon law, manuscripts and early-printed books, history Of Russian language.

«КАЖДЫЙ САМ СЕБЕ ЦАРЬ И ВЕРБЛЮД»: ДЕРЖАВИНСКАЯ ТРАДИЦИЯ В СТИХОТВОРЕНИИ И. А. БРОДСКОГО «24 ДЕКАБРЯ 1971 ГОДА»

Денис Петрович Муравлёв

студент Московского городского педагогического университета
129226, Москва, 2-ой Сельскохозяйственный проезд, д. 4, к. 1
muravlev.d@mail.ru

Для цитирования: *Муравлёв Д. П.* «Каждый сам себе царь и верблюд»: державинская традиция в стихотворении И. А. Бродского «24 декабря 1971 года» // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2021. № 1 (3). С. 104–112. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.010

Аннотация

УДК 2-291

В статье проводится сопоставление оды Г. Р. Державина «Бог» и стихотворения И. А. Бродского «24 декабря 1971 года» с точки зрения тематики, стилистики и композиции, а также определяются черты, позволяющие говорить о державинской традиции в данном стихотворении Бродского.

Ключевые слова: традиция, художественный образ, И. А. Бродский, Г. Р. Державин, рождественский сюжет, мотив.

Космыслению державинской традиции в творчестве И. А. Бродского не раз обращались исследователи, в числе которых были М. Ю. Лотман¹, А. М. Ранчин², А. Левицкий³, В. П. Скобелев⁴, И. А. Снегирев⁵. Чаще всего внимание учёных уделяется параллели между стихотворениями Державина и Бродского, написанными на смерть выдающихся полководцев своей эпохи — А. В. Суворова и Г. К. Жукова. Цикл «Рождественские стихи» при этом вниманием этих учёных не охватывался.

Сам Бродский не раз, хоть и с некоторой отстранённостью, говорил о поэтах, оказавших влияние на его творчество. Например, о влиянии Ахматовой, Цветаевой, Мандельштама и Пастернака в интервью немецкой переводчице Б. Файт (Лондон, 1991) он сказал следующее: «...эти стихи, грубо говоря, вошли в меня, то есть они — часть моего сознания, и не только, часть моего метрического мироощущения»⁶. Если почитание Бродским творчества этих четырёх великих поэтов XX столетия является фактом широко известным, то его отношение к более ранним предшественникам — за исключением, разве что, часто упоминаемого им в этой связи Е. Боратынского — есть факт не столь изученный. Однако в том же лондонском интервью поэт, говоря уже о русской литературе XVIII в., заключает: «Кантемир и Державин чрезвычайно важные для меня господа, они на меня очень сильно повлияли». Как заметил об этом А. М. Ранчин, для «поэтической самоидентификации Бродского значима именно соотнесённость со стихотворцами XVIII столетия — Кантемиром и Державиным...»⁷. Нас интересует вопрос о державинской традиции в стихотворении «24 декабря 1971 года».

В понимании литературной традиции мы опираемся на исследования В. М. Жирмунского, который «разграничил понятия литературной

- 1 Лотман М. Ю. На смерть Жукова (1974) // Как работает стихотворение Бродского / ред. Л. Лосев, В. Полухина. М., 2002. С. 65–75.
- 2 Ранчин А. М. «На пиру Мнемозины»: Интертексты Иосифа Бродского. URL: <https://litresp.ru/chitat/ru/P/ranchin-andrej-mihajlovich/na-piru-mnemozini-interteksti-iosifa-brodsкого/4>.
- 3 Левицкий А. Державин, Гораций, Бродский (Тема «бессмертия») // XVIII век / ред. Н. Д. Кочеткова. Сб. 21. СПб., 1999. С. 260–267.
- 4 Скобелев В. П. «На смерть Жукова» И. Бродского и «Снигирь» Г. Державина (к изучению поэтики пародического использования). URL: <http://vestniksamgu.ssau.ru/gum/1999web1/litr/199910601.html>.
- 5 Снегирев И. А. Донн и Державин в восприятии И. Бродского // Знание. Понимание. Умение. 2010. № 4. С. 154–156.
- 6 Померанцев И. Я. Монологи поэта. URL: <https://www.svoboda.org/a/27016363.html>.
- 7 Ранчин А. М. «На пиру Мнемозины». URL: <https://litresp.ru/chitat/ru/P/ranchin-andrej-mihajlovich/na-piru-mnemozini-interteksti-iosifa-brodsкого/4>.

традиции, литературного влияния и литературного заимствования»⁸. Под «влиянием» исследователь понимает «более общее воздействие художественной манеры...», в то время как в «заимствовании» наблюдается «перенесение определённого конкретного мотива». Что касается «традиции», то здесь «ученым позиционированы такие аспекты стилеобразования, как тематика (мотивика), композиция и стилистика»⁹. Именно в этом ключе, с опорой на позицию В. М. Жирмунского, мы рассматриваем термин «традиция».

На наш взгляд, ряд художественных образов стихотворения И. А. Бродского «24 декабря 1971 года» прямо восходит к оде Г. Р. Державина «Бог». Но для начала обратим внимание на рифмовку:

*О ты, пространством бесконечный,
Живый в движеньи вещества,
Теченьем времени превечный,
Без лиц, в трех лицах божества!
Дух всюду сущий и единый,
Кому нет места и причины,
Кого никто постичь не мог,
Кто все собою наполняет,
Объемлет, зиждет, сохраняет,
Кого мы называем: Бог.*

Державин использует типичную для оды рифмовку в десятистрочной строфе: четверостишие с перекрестной рифмой (абаб), затем двустишие со смежной (аа) и четверостишие с кольцевой (абба).

В стихотворении «24 декабря 1971 года» мы наблюдаем шестистрочную строфу:

*В Рождество все немного волхвы.
В продовольственных слякоть и давка.
Из-за банки кофейной халвы
Производит осаду прилавка
Грудой свертков навьюченный люд:
Каждый сам себе царь и верблюд.*

Мы видим, что Бродский — осознанно или нет — использует ту же рифмовку, исключив из построения строфы последнее четверостишие

8 Лоскутникова М. Б. Теория и практика компаративистики в трудах В. М. Жирмунского // Русистика и компаративистика. Сборник научных статей. М., 2012. С. 19.

9 Там же. С. 19.

и оставив, соответственно, четверостишие с перекрёстной (абаб) и двустишие со смежной (аа) рифмой. Этот факт, разумеется, не означает, что стихотворение приобретает тем самым черты оды, но определённого рода композиционная параллель с державинским «Богом» здесь очевидна. Отметим, что метрическая форма обоих произведений постоянна.

Что касается стилистических аналогий, то в стихотворении Бродского уместно выделить, пожалуй, единственный пример подобию державинскому слогу: «...уж воля благая / в человеках видна издали...». Архаичная форма «в человеках» подобна тем, которыми наполнена ода «Бог» («сочесь пески», «солнцы от тебя родятся», «Лучи животворящи льют» и так далее). Кроме того, наблюдаемые инверсии «костры пастухи разожгли», «из тумана ночного густого» нас также отсылают к подобным конструкциям у Державина: «океан глубокий», «ум высокий», «Светил возжённных миллионы».

В стихотворении «24 декабря 1971 года» Бродским изображен собирательный портрет его современника. На смену человеку просвещённому, тянущемуся к знанию и вере (именно таков образ человека в оде Державина), пришёл совсем иной тип. Если у Державина речь о Боге идет как о явлении неоспоримом и базовом («Я есмь — конечно, есть и Ты!»), как об «Отце», неоспоримо существующем, хоть и незримом, изобразить и представить которого «воображения бессильны», — то здесь «мы не знаем примет» Господа. Теперь человека заботят не планеты, звезды и вселенная, но «сетки, сумки, авоськи, кульки». Интересны в этой связи прямые переключки с конкретными тезисами «доказательства бытия Божия» у Державина. Если он восклицает, обращаясь к Богу «Ты есть!», потому что так «гласит мое мне сердце», то у Бродского мы видим совершенно обратное: «...сердца / могут вдруг не признать пришельца», «Кто грядет — никому непонятно». У Бродского как бы сплетаются два времени: 70-е гг. XX в. и время Рождества Христова. В обстановку продовольственных магазинов, транспорта и дворов вплетены и каноничная (но пока пустая) пещера, и Вифлеем, и пастухи. Как и человеку дохристианской эпохи, язычнику, «непонятно», кто грядет, так и советскому атеисту, утратившему веру, тоже «непонятно», что сейчас празднует весь мир.

О самоопределении говорит и строка оды «Я царь — я раб — я червь — я Бог!». Конструкция целиком делится на две части: 1) «Я царь — я раб» и 2) «я червь — я Бог». Стоит обратить внимание, что «не только последнее определение “я” (“Богъ”), но и первое (“Царь”) в следующей же строфе непосредственно соотносится именно с Богом: “Душа души

моей и Царь»¹⁰. Потому и «раб» здесь допустимо трактовать как «раб Божий». Дополним, что противопоставление «я царь — я раб» вариативно по смыслу — от восприятия с точки зрения социального положения до более метафоричного толкования. Державин, вероятно, изображает момент самопознания, философского раздумья лирического героя: «Я царь (судьбы), но раб (страстей)», что является обыденными приметами жизни любого человека. Тогда вторая часть — «я червь — я Бог» есть развитие этой мысли до метафизического уровня. Прибегнув к метонимии, поэт рассматривает человека уже в загробной жизни: «я червь», то есть «я в могиле». Именно в этой части мы наблюдаем «рубеж» между двумя формами бытия человека — тело его истлевает, физическая жизнь кончена, но продолжается вечная жизнь души. И в этой связи логично финальное звено конструкции — «я Бог». С помощью метонимии Державин говорит именно о том, что образ Божий есть та данность, которая заключена в любом человеке, о необходимости устремления людей на протяжении всей жизни тянуться к Господу, чтобы приблизиться к главной цели — подобию Его. Таким образом, державинская строка «Я царь — я раб — я червь — я Бог!» поделена на две части, являющиеся, наверное, самым кратким в истории философской мысли метафорическим и метонимическим описанием жизни и посмертного существования человека.

В анализируемом стихотворении Бродского мы видим аллюзию на эту строку державинской оды:

*Из-за банки кофейной халвы
Производит осаду прилавка
Грудой свертков навьюченный люд:
Каждый сам себе царь и верблюд.*

Бродский большое внимание уделяет атрибутам эпохи, мышлению современников. В этой связи и определяется, в данном случае, семантика слова «царь». За отсутствием Бога в парадигме мировоззрения советского гражданина 70-х гг. прошлого века, «царём», могущем обращать реки вспять, строить города и, напротив, уничтожать поселения, — представляется сам человек, якобы обуздавший природу и собственную судьбу. Тем абсурднее кажется эта жизненная позиция, чем большее внимание мы уделяем стоящим рядом со словом «царь» слову «верблюд» и эпитету «навьюченный» по отношению к верблюду.

10 Есаулов И. А. Ода Г. Р. Державина «Богъ»: новое понимание // Проблемы исторической поэтики. 2016. Вып. 14. С. 55.

Верблюд отождествляется в сознании с бесцеремонно плюющимся упрямым животным, которое является далеко не доминирующим и вольным созданием, а скорее обслуживающим. Разговорное слово «люд» также не способствует нарастанию пафоса, но, напротив, заранее придает более сниженную коннотацию следующей строке. Таким образом, перед нами предстаёт образ воинственного («производит осаду»), невежественного и нагруженного «грудой свертков» человека, мнящего себя могущественным и важным.

Однако, поскольку стихотворение «24 декабря 1971 года» написано в контексте рождественского сюжета, то и образы необходимо трактовать в соответствии с ним. Центральным для первых трех строф стихотворения является образ волхвов. Мы знаем, что волхвы, согласно Евангелию, поднесли дары: золото, ладан и смирну — новорожденному Христу. А. Ю. Сергеева-Клятис, отмечая, что «вместо того чтобы <...> готовить подарки новорожденному младенцу Христу, люди подносят их самим себе»¹¹, указывает на самопровозглашение человека Богом в этом стихотворении Бродского. С позицией исследователя согласиться сложно. С нашей точки зрения, здесь рождественские (а для советских граждан — скорее, новогодние) «скромные дары» в виде, например, «банки кофейной халвы» (придающий, как справедливо отмечено в той же работе А. Ю. Сергеевой-Клятис, стихотворению восточный колорит) «волхвы» будут преподносить хоть и не Христу, но и никак не самим себе. Важно понимать, что «дары», в любом случае, будут преподноситься ближнему своему, что в своей сути равнозначно преподнесению их Богу: «И Царь скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25, 40). В третьей строфе у Бродского мы видим описание разносчиков этих даров:

*И разносчики скромных даров
В транспорт прыгают, ломятся в двери,
Исчезают в провалах дворов...*

Люди, закупившись подарками, разъезжаются и не просто «исчезают в провалах дворов», но, очевидно, несут подарки своим близким (и дальним), чтобы поздравить их. Таким образом, люди, описываемые в стихотворении Бродского, всё равно делают — пускай хоть и неосознанно — шаг навстречу Богу.

11 Сергеева-Клятис А. Ю. «Свет ниоткуда»: к прочтению стихотворения И. Бродского «24 декабря 1971 года». URL: <https://lit.1sept.ru/article.php?ID=200100106>.

Далее Бродский вводит образ еще одного царя (уже по статусу) — Ирода. Читаемая в контексте эпохи яркая метафора мужей-пьяниц («Ирод пьет»), от которых «бабы прячут ребят», ярко соотносится с ролью Ирода в Рождественском сюжете, где царь Иудеи, узнав о рождении Христа, приказал убить всех детей до двух лет.

Мотив пустоты в стихотворении Бродского («...пусто в пещере», «Пустота») является сквозным равно так же, как мотив вездеприсутствия Божия в державинской оде («Кто все собою наполняет», «Себя собою составляя», «Ты во мне сияешь»). Замечателен, в связи с этим, факт обратной пропорциональности пространства внешнего и внутреннего в обоих произведениях. У Державина душа человека «наполнена» Богом, а пространство внешнее — безгранично: «Частица целой я вселенной». У Бродского всё наоборот: внутри человека безграничная пустота, но при этом внешне он помещён в условия максимально тесные («В продовольственных слякоть и давка»). Душевная наполненность / опустошённость лирического героя влияет на обстановку вокруг него не только с точки зрения пространства, но и со стороны восприятия им погодных условий. Обратим внимание на то, как описывается зима в произведениях: «слякоть», «...не видно тропы / в Вифлеем из-за нежной крупы», «Валит снег» в стихотворении Бродского, но «Как в мразный, ясный день зимой / Пылинки инея сверкают, / Вратятся, зыблются, сияют...» в державинской оде. В стихотворении снег тяжёлый, он именно «валит», создаёт препятствие, в то время как в оде подчёркивается лёгкость вращающихся снежинок и «пылинок инея». У Бродского на протяжении всего стихотворения изображаются условия чрезвычайно агрессивные: человеческая давка в магазине и транспорте, «трубят трубы кровель», сквозняк. Державин же, напротив, создаёт атмосферу некоего «экзистенциального тепла»: окружающий мир поддерживает человека, а не усугубляет его положение. Корень такой разницы в восприятии действительности видится именно в мировоззрении, в котором одиночество и внутренняя пустота способствует деструктивному и болезненному ощущению воздействия среды. В то время как у Державина лирический герой, как и любой человек вообще, не одинок, поскольку у него есть главное — Бог, беспредельный и независимый от пространственных условий, и вера.

Также примечательно, что поэты отождествляют душевную наполненность со светом. В тексте Державина многократно говорится о свете, имеющем обязательно божественное происхождение: «От света твоего рожденны», «Собою из себя сияя, / Ты свет, откуда свет истек», «Иль вкупе все светящи миры». В стихотворении Бродского действие

разворачивается в тёмное время суток (зимой темнеет рано, и именно «из тумана ночного» в финале появится «фигура в платке»), и начинающийся переход к преображающему финалу подкрепляется возникновением того же света. Перед первым намеком на оптимистическую развязку стихотворения — «Знал бы Ирод, что чем он сильней, / тем верней, неизбежнее чудо» — возникает «как бы свет ниоткуда». Этот свет, несомненно, имеет божественное происхождение, ведь сам Христос сказал: «Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме» (Ин. 12, 46). Далее, когда говорится о том, что в людях видна «воля благая» (предтеча «потребности в звезде»), — пастухи разжигают костры, которые, очевидно, должны тоже осветить пространство. Появление в конце стихотворения «24 декабря 1971 года» спасительного света говорит об оптимистичном характере этого произведения.

Наконец, нельзя не обратить внимание на ещё одну важную параллель: заключительная строфа и в том, и в другом случае с точки зрения пространства уводит нас вверх — у Державина люди почитают Бога тем, что возвышаются к Нему, а у Бродского — «смотришь в небо и видишь — звезда», что снова отсылает нас к оригинальному рождественскому сюжету, где путь волхвов к дому, в котором они нашли Христа, освещала звезда (Мф. 2, 9–10). В конце стихотворения «24 декабря 1971 года» лирический герой всё-таки заполняет внутреннюю пустоту Богом («и Младенца, и Духа Святого / ощущаешь в себе без стыда»), благодаря чему приближается к образу человека из оды Державина. Таким образом, Бродский показывает, что даже через «слякоть и давку» в магазинах обезбоженного советского мира потребность людей в богообщении всё равно просыпается и проявляется в рождественские дни. Несмотря ни на что, человек в любые времена имеет необходимость в богообщении, и даже своей прозаичной беготнёй по магазинам за продуктами он встречает и славит Христа.

Источники

Бродский И. А. Стихотворения. Мрамор. Набережная неисцелимых. СПб.: Азбука, 2018.
Державин Г. Р. Сочинения. М.: Правда, 1985.

Литература

Есаулов И. А. Ода Г. Р. Державина «Богъ»: новое понимание // Проблемы исторической поэтики. 2016. Вып. 14. С. 45–67.

- Левецкий А.* Державин, Гораций, Бродский (Тема «бессмертия») // XVIII век / ред. Н. Д. Кочеткова. Сб. 21. СПб.: Наука, 1999. С. 260–267.
- Лоскутникова М. Б.* Теория и практика компаративистики в трудах В. М. Жирмунского // Русистика и компаративистика. Сборник научных статей / ред. М. Б. Лоскутникова. М.: МГПУ, 2012. С. 18–31.
- Лотман М. Ю.* На смерть Жукова (1974) // Как работает стихотворение Бродского / ред. Л. Лосев, В. Полухина. М.: Новое Литературное Обозрение, 2002. С. 65–75.
- Померанцев И. Я.* Монологи поэта. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.svoboda.org/a/27016363.html> (дата обращения 30.01.2021).
- Ранчин А. М.* «На пиру Мнемозины»: Интертексты Иосифа Бродского. [Электронный ресурс]. URL: <https://litresp.ru/chitat/ru/P/ranchin-andrej-mihajlovich/na-piru-mnemozini-interteksti-iosifa-brodskogo/4> (дата обращения 30.01.2021).
- Сергеева-Клятис А. Ю.* «Свет ниоткуда»: к прочтению стихотворения И. Бродского «24 декабря 1971 года». [Электронный ресурс]. URL: <https://lit.1sept.ru/article.php?ID=200100106> (дата обращения 30.01.2021).
- Скобелев В. П.* «На смерть Жукова» И. Бродского и «Снигирь» Г. Державина (к изучению поэтики пародического использования). [Электронный ресурс]. URL: <http://vestniksamgu.ssau.ru/gum/1999web1/litr/199910601.html> (дата обращения 30.01.2021).
- Снегирев И. А.* Донн и Державин в восприятии И. Бродского // Знание. Понимание. Умение. 2010. № 4. С. 154–156.

**«Everyone is His Own King and Camel»:
the Tradition of Derzhavin in the Poem
by J. Brodsky «December 24, 1971»**

Denis P. Muravlev

student of Moscow City University
4, building 1 Vtoroy Selskohoziastvenny proezd,
Moscow 129226, Russia
muravlev.d@mail.ru

For citation: Muravlev, Denis P. “«Everyone is His Own King and Camel»: the Tradition of Derzhavin in the Poem by J. Brodsky «December 24, 1971»”. *Word and Image, Questions of the Christian Literary Heritage Studying*, No. 1 (3), 2021, pp. 104–112. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.010

Abstract. The article compares the ode of G. Derzhavin «God» and the poem of J. Brodsky «December 24, 1971» from the point of view of themes, stylistics and composition, and also identifies features that allow talking about the tradition of Derzhavin in this poem by Brodsky.

Keywords: tradition, artistic image, J. Brodsky, G. Derzhavin, Christmas plot, motive.

МОТИВ «СИЛА МОЯ В НЕМОЩИ СОВЕРШАЕТСЯ» В ЭПИСТОЛЯРНОМ НАСЛЕДИИ Н. В. ГОГОЛЯ 1840-х ГОДОВ

Василий Андреевич Смирнов

студент МДА
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
vakembris1375@mail.ru

Для цитирования: *Смирнов В. А.* Мотив «сила Моя в немощи совершается» в эпистолярном наследии Н. В. Гоголя 1840-х годов // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2021. № 1 (3). С. 113–121. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.011

Аннотация

УДК 2-283

Статья посвящена исследованию библейского мотива «сила Моя в немощи совершается» в письмах Н. В. Гоголя 1840-х гг. Источником данного мотива является фрагмент Второго послания апостола Павла к Коринфянам. Определяются особенности авторской интерпретации апостольского послания, выявляются основные способы его включения в эпистолярный Гоголя (прямое цитирование, аллюзия).

Ключевые слова: Гоголь, русская литература, Божественный Промысл, письма, апостол Павел, Священное Писание, мотив, аллюзия, немощь, сила Божия.

Одно из актуальных направлений современного литературоведения связано с изучением рецепции Священного Писания в художественной литературе. «Интертекстуальные связи отечественной словесности со Священным Писанием определяют её стилистическое своеобразие, создают особое качество её поэтики, насыщенной библейскими образами, мотивами, сюжетами»¹. В этой связи очевидно, что библейский контекст становится одним из интерпретационных ключей, позволяющих адекватно прочесть страницы русской классики, приблизиться к пониманию авторской картины мира.

Вопрос о влиянии Священного Писания на мировоззрение и творчество Н. В. Гоголя рассматривался в работах таких современных исследователей, как В. А. Воропаев², Е. И. Голубева³ и др. В рамках данной статьи мы обратимся к эпистолярному наследию Гоголя — письмам 1840-х гг. и проанализируем семантику функционирующего в них мотива «сила в немощи», восходящего к неевангельской части Нового Завета — Посланиям апостола Павла.

В статье И. А. Виноградова и В. А. Воропаева «Карандашные пометы и записи Н. В. Гоголя в славянской Библии 1820 года издания» приводятся свидетельства о внимании Гоголя к фрагменту Второго послания апостола Павла к Коринфянам: «Но Господь сказал мне: “довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи”. И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова» (2 Кор. 12, 9). На полях славянской Библии напротив данного фрагмента писатель оставил запись: «сила в немощи»⁴.

Прямое цитирование Гоголем апостольских слов: «сила Моя в немощи совершается» обнаруживается лишь в одном из его писем 1840-х гг. В письме из Остенде от 26 августа 1844 г., адресованного близкому другу — А. О. Смирновой, Гоголь советует ей не думать о бессилии собственной помощи, которую она оказывает ближним. Цитируя апостола Павла, Гоголь резюмирует: «Хотящему и просящему ничего не откажется»⁵. В этом же письме Гоголь говорит, что оказывая помощь ближним, нужно заботиться о том, чтобы привести их к осознанию потребности

1 *Бурмистрова С. В.* Русская литература XIX века: Учебное пособие для вузов: Курс лекций. Ч. I: В. А. Жуковский, А. С. Пушкин, Н. В. Гоголь. Сергиев Посад, 2021. С. 7.

2 *Воропаев В. А.* Николай Гоголь: Опыт духовной биографии. М., 2014.

3 *Голубева Е. И.* Н. В. Гоголь и Библия: К истокам загадочных смыслов в произведениях писателя. М., 2019.

4 *Виноградов И. А., Воропаев В. А.* Карандашные пометы и записи Н. В. Гоголя в Славянской Библии 1820 года издания // Проблемы исторической поэтики. 1998. Вып. 5. С. 234–249.

5 *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. Т. 12. М., 2009. С. 443.

опираться не на человека, но на «что-то крепчайшее»⁶, имея в виду «необходимость религии»⁷. Иными словами, Гоголь говорит о силе утешения, которая дается Богом просящему, и призывает использовать дарованную силу в деле осознания людьми необходимости религии и, соответственно, Бога. Письмо пронизано единой идеей о величии и милости Бога, обнаруживаемых при условии просьбы этой милости, что неразрывно связано с осознанием собственной немощи. Данное употребление слов из апостольского послания можно поставить обособленно, т. к. оно говорит о явных дарах Бога, свидетельствующих миру о действии Создателя через не обладающих собственными силами в творении дел любви людей.

В письме к Смирновой от 24 декабря 1844 г. Гоголь, говоря о благодатном душевном устройении своей собеседницы и отмечая важность осознания собственного недостойнства в моменты посещения человека Божественной милостью⁸, выступает в роли толкователя слов «Сила Моя в немощи совершается». Автор письма использует аллюзию на выражение из послания апостола Павла, которое становится путеводительной истиной. Именно она, по словам автора, способна помочь идущему к Богу верной и узкой тропой, удержать от падения в пропасти губительного уныния и безумного самообольщения. Гоголь пишет: «Если ж вы почувствуете в себе поползновение этим вознестись и возгордиться, то вспомните только то, что вы завтра же можете впасть в уныние, в хандру и увидеть во всем ничтожестве свое бессилие и малодушие. Поэтому-то все минуты уныния и как бы Божьего оставления нас даются нам с неизреченно мудрым умыслом, именно для того, чтобы мы и на минуту не отдалились от Бога и чтобы узнали, как страшно быть без Него»⁹. Писатель видит в Божием оставлении человека синоним понятия бессилия и обозначает парадоксальную истину: человек не способен заметить присутствие Бога в собственной жизни, не испытав богооставленность, выраженную именно человеческим бессилием. Такое осознание собственной немощи становится необходимейшим фактором потребности в силе, источником которой будет не сам человек или окружающие, но высшая сила в лице Бога. Гоголь, дабы у его собеседницы, не сложилось мнение о Боге как о деспотичном монополисте силы, обосновывает такой духовный закон нравственной

6 Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 12. С. 443.

7 Там же. С. 444.

8 Там же. С. 556.

9 Там же. С. 556–557.

необходимостью для человека, а также любовью Божией к Своему творению. Нравственная необходимость заключается в свойственной человеческому естеству способности, не разглядев собственную немощь, присваивать себе даруемую Богом силу и таким образом ставить себя на краю пропасти самообольщения и лжи, в которую, кстати, и упал некогда Денница, а за ним и первозданный человек. Но Бог по своей неизмеримой любви не желает человеку оставаться в ослеплении и мудро действует, проявляя Свою силу в человеческой немощи, равно удаляя Свое творение от гордого тщеславия и от бездны уныния.

В письме к Смирновой из Рима от 4 марта 1846 г. Гоголь использует аллюзию на библейские слова: «Сила моя в немощи совершается» в контексте повествования о своём непрекращающемся болезненном состоянии, которое он описывает лаконично: «оно плохо»¹⁰. Здесь библейская истина становится источником утешения, где писатель видит в собственной телесной немощи Божию силу, выраженную в традиционном церковном понятии «милость»: «Верю и знаю, знаю твердо, что эта болезнь к добру; вижу и здесь очевидно и явно надо мною великую милость Божию»¹¹. Гоголь говорит о человеческой телесной немощи как о средстве явления более высоких и значимых даров Божиих, а страдания выступают самым верным способом укрепления в добродетели: «Голова и мысль вызрели, минуты выбираются такие, каких я далеко недостоин, и во всё время, как ни болело тело, ни хандра, ни глупая, необъяснимая скука не смела ко мне приблизиться»¹². Глубокое осмысление своего духовного состояния позволяет Гоголю ясно раскрыть личную пользу от созерцания собственной немощи телесного порядка, которая проявляется в двух аспектах. Первое — это «выстраданность», позволяющая Гоголю взяться за творческую работу над второй частью «Мертвых душ», написание которой он не предполагает без собственного духовного прогресса: «И душе, и телу моему следовало выстрадаться. Без этого не будут “Мертвые души” тем, чем им быть должно»¹³. Вторым аспектом можно назвать искреннее произнесение слов покорности Богу: «Да будет же благословен Бог, посылающий нам всё!»¹⁴, которое становится одновременно и отправной точкой в религиозных размышлениях Гоголя, и неким выводом из созерцания

10 Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 13. С. 282.

11 Там же.

12 Там же.

13 Там же.

14 Там же.

своего болезненного состояния. Этот хвалебный гимн Богу, выступающий как следствие наблюдения действия силы Божией в слабом естестве, фигурирует во многих письмах Гоголя 1840-х гг. В письме к В. А. Жуковскому от 24 июля 1845 г. Гоголь, рассказывая о своём здоровье, пишет: «Да будет же Его воля и да поможет Он нам в бессилии нашем и подаст нам силы произносить ежеминутно: “Да будет воля Твоя!”»¹⁵. В письме к Смирновой от 25 июля можно найти следующие строки: «Итак, возрадуемся приходу зла, как возможности приблизиться ближе к Богу. Крестом сложивши руки и подняв глаза к нему, будем ежеминутно говорить: “Да будет воля Твоя” и всё примем...»¹⁶. В письме к С. Т. Аксакову от 23–24 марта 1846 г. Гоголь говорит о покорности Богу следующее: «...никогда так болезненно не было еще мое тело. Но Бог милостив и дает мне силу переносить <...> всё нужно терпеть, всё переносить и всякую минуту повторять: “Да будет и да совершается Его святая воля над нами!”»¹⁷.

Глубокая покорность Божией воле становится возможным для Гоголя благодаря соприкосновению писателя с бездной Божественной мудрости, которое он иллюстрирует в письме к Смирновой от 27–29 октября 1845 г., призывая её с благодарностью принимать тоску: «Вы еще не знаете им цены, но благодарите вперед на веру, зная только то, что всё, что ни дается нам, дается во благо. После вы узнаете смысл всего и подивитесь необъятной бездне Божией премудрости»¹⁸. Анализируя контекст письма Гоголя, становится очевидным, что для автора грусть и тоска также входят в собирательный образ «немощи» по апостолу Павлу. В письме к Смирновой из Франкфурта от 11 мая 1845 г. Гоголь, утешая находящегося в состоянии нервного расстройства своего ближайшего друга, раскрывает важнейшее значение присутствия немощи в жизни каждого человека: «Поверьте, что ко многому дотоле не испытанному и не узанному приводится сими болезненными страданиями человек»¹⁹. В этом же письме автор поясняет, к чему именно приводится болезнями люди — к братской помощи, следствием которой становится выраженная настоящая любовь к человеку. Гоголь отмечает, что в такой любви «предвкушается уже Сам Бог и зарождается к нему то неугасимое стремление, которого не дадут ни посты, ни молитвы,

15 Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 13. С. 148.

16 Там же. С. 153.

17 Там же. С. 291.

18 Там же. С. 201.

19 Там же. С. 114.

ни милостыня, раздаваемая бедным»²⁰, раскрывая удивительную и неприметную для неискушенного бессилием связь между человеческой немощью и стремлением к Божеству.

Из приведенных примеров видно, что аллюзия на богооткровенную истину из апостольского послания к Коринфянам осмысливается Гоголем как раскрытие особенностей развития души под чутким руководством Божественного промысла, где вершиной становятся стремление к Богу и Его непрестанное славословие. Примечательно, что Гоголь в своих рассуждениях основывается преимущественно на личном опыте духовной жизни.

В гоголевских письмах 1840-х гг. подчёркивается, что важным элементом в явлении Божественной силы через немощь человека является молитва. В письме к М. Н. Погодину от 8 июля 1847 г. писатель, отвечая на упреки собеседника в серьёзном заблуждении ума, признаёт за собой право ошибаться, и в то же время замечает, что молящегося Бог не оставит «на дороге заблуждения»²¹, ведь молящийся заведомо признаёт необходимость помощи, он не ослеплён ложным тщеславием, и поэтому его сердце, сознающее собственную немощь, открыто для действия в Нем Божественной силы. Стоит отметить письмо к Н. Шереметьевой от 26 марта 1846 г., где Гоголь отмечает важность молитв друзей, которых он просит помолиться Богу о ниспослании ему сил переносить телесные недуги, дабы «всё побеждая — всю боль и страдания, возноситься еще выше оттого душой»²².

Аллюзия к апостольским словам «Сила Моя в немощи совершается» прослеживается у Гоголя и в определении его представлений о роли поэта и его творческой способности. В письме к Смирновой от 2 апреля 1845 г. Гоголь приоткрывает ей завесу своей души, подчёркивая важность для настоящего писателя духовной работы над собой. Кроме того, Гоголь говорит об исключительной роли «Благодати Святаго Духа» в способности творить. Он пишет: «Благодатью Духа Святого она может только быть воздвигнута, и без сей благодати пребывает она, как мертвый труп, во мне, и нет ей оживотворения. Слышу в себе силу и слышу, что она не может двинуться без воли Божией»²³. Гоголь не приписывает себе эту «слышимую силу», но приравнивает её к дарам Святаго Духа, в результате чего служение поэта приобретает уже пророческие

20 Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 13. С. 114.

21 Там же. Т. 14. С. 354.

22 Там же. Т. 13. С. 292.

23 Там же. С. 82.

формы и значение. При подобном восприятии творческого служения слова, обращённые к Павлу: «Сила моя в немощи совершается», становятся для Гоголя не просто некоей фундаментальной истиной, определяющей образ и направление его творческого подвига, но глубоко личным Божественным откровением. Гоголевский образ пророка-поэта не способен творить без Божественной премудрости, а бесплодные периоды творчества важны не только для того, чтобы не присваивать себе пророческий дар, но и чтобы «состроиться и создаться прежде, чем думать о том, дабы состроились и создались другие»²⁴. Автор письма замечает, что не следует «изглашать святыни, не освятивши прежде сколько-нибудь свою собственную душу»²⁵ и прямо указывает, что творческое бессилие даётся Богом как время осмысления и личной аскезы, учитывая, что поэт-пророк должен быть достоин произнесённых слов. Показательным является тот факт, что Гоголь просит собеседника помолиться об оживлении в нём тех творческих даров Бога, которые он в себе ощущает, но не имеет сил задействовать. Прося молитв, Гоголь таким образом признаёт собственное бессилие в писательском подвиге, готовясь стать живым примером явления Божией силы в немощи творческих способностей. В письме к прот. Матфею Константиновскому от 12 января 1848 г. писатель в духе исповеди размышляет о причинах и последствиях неприятия русским обществом роли автора в «Выбранных местах из переписки с друзьями». Гоголь признаёт, что переоценил собственные силы в деле изучения человеческой души: «Я изумился Его необъятной мудрости и с некоторым страхом почувствовал, что невозможно земному человеку вместить ее в себе, изумился глубокому познанию Его души человеческой, чувствуя, что так знать душу человека может только Сам Творец ее»²⁶. Удивляясь и скорбя о проявлении своей незамеченной гордости, Гоголь, однако, совершенно не падает духом и признаётся собеседнику о сильном желании исправления собственных худых дел, в том числе «и в деле писательства»²⁷, формулируя его при помощи рассматриваемой ранее аллюзии на новозаветную истину, где особенно выделяется выражение: «Зачем мне хочется молиться еще и о том, чтобы Бог дал силы мне...»²⁸. Приведённые слова Гоголя свидетельствуют о глубокой необходимости наблюдения своей немощи, присущей

24 Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем. Т. 13. С. 81.

25 Там же.

26 Там же. Т. 15. С. 17.

27 Там же.

28 Там же.

писателю в виде итога жизненных испытаний 1840-х гг. Именно наблюдение личного бессилия становятся для Гоголя источником порыва к новым творческим свершениям, в которых писатель жаждет увидеть проявление животворной силы Божественного дара.

Таким образом, мотив «сила Моя в немощи совершается» выражен в письмах Гоголя 1840-х гг. как прямым цитированием, так и в качестве аллюзии на библейские слова. Гоголь, используя прямую цитату из апостольского послания, представляет понятие «силы» реальным и ощущаемым даром Бога, обнаруживаемом при условии осознания собственного бессилия и просьбы этой «силы» у Вседержителя. Однако наиболее частой формой интертекстуального включения данного концепта является аллюзия, семантический спектр которой позволяет Гоголю осветить широкий круг проблем. Формула «сила в немощи» осмысливается некоей истиной, в которой Гоголь видит избавление от впадения в крайности уныния и самообольщения, а созерцание немощи становится духовным маяком. Аллюзия на апостольский текст обнаруживается также в письмах, в которых писатель пытается утешать собеседников в минуты скорбей и болезненного состояния. При этом подобные испытания осмысливаются Гоголем как проявление мудрого руководства Богом в деле духовного развития человека. Результатом такого воспитания души становится жажда Бога, стремление всецело покоряться Его воле и непрестанно говорить: «Да будет воля Твоя!», а молитва становится выражением осознания человеческой немощи и своеобразным условием проявления в ней Божественной силы. Анализ писем Гоголя 1840-х гг. позволяет говорить о том, что писатель предстаёт в них, в первую очередь, христианином, глубоко знающим текст Священного Писания и святоотеческую традицию его толкования, а также знакомым с опытом аскезы и пытающимся выстраивать свою жизнь в соответствии с Божественными заповедями.

Источники

Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений и писем: в 17 т. М.: Изд. Московской Патриархии, 2009.

Литература

Бурмистрова С. В. Русская литература XIX века: Учебное пособие для вузов: Курс лекций. Ч. I: В. А. Жуковский, А. С. Пушкин, Н. В. Гоголь. Сергиев Посад: Изд. МДА, 2021.

Виноградов И. А., Воропаев В. А. Карандашные пометы и записи Н. В. Гоголя в Славянской Библии 1820 года издания // Проблемы исторической поэтики. 1998. Вып. 5. С. 234–249.

Воропаев В. А. Николай Гоголь: Опыт духовной биографии. М.: Паломник, 2014.

Голубева Е. И. Н. В. Гоголь и Библия: К истокам загадочных смыслов в произведениях писателя. М.: Паломник, 2019.

The Motif «My Strength is Made Perfect in Weakness» in N. V. Gogol's Epistolary Heritage of the 1840^s

Vasily A. Smirnov

Student of Moscow Theological Academy

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

vakembris1375@mail.ru

For citation: Smirnov, Vasily A. "The Motif «My Strength is Made Perfect in Weakness» in N. V. Gogol's Epistolary Heritage of the 1840^s". *Word and Image, Questions of the Christian Literary Heritage Studying*, No. 1 (3), 2021, pp. 113–121. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.011

Abstract. The article is devoted to the study of the biblical motive «My strength is made perfect in weakness» in the letters of N. V. Gogol in the 1840^s. The source of this motive is a fragment of the second epistle of the Apostle Paul to the Corinthians. The author defines the peculiarities of the author's interpretation of the apostolic epistle, identifies the main ways of its inclusion in Gogol's epistolary (direct citation, allusion).

Keywords: Gogol, Russian literature, God's Providence, letters, the apostle Paul, Holy Scripture, motive, allusion, Weakness, the power of God.

МЕТОДОЛОГИЯ ЯЗЫКОЗНАНИЯ
И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЯ

СЕМИОТИКА ТЕКСТА И РОЛЬ ЧИТАТЕЛЯ В ТРУДЕ «ШЕСТЬ ПРОГУЛОК В ЛИТЕРАТУРНЫХ ЛЕСАХ» УМБЕРТО ЭКО

Священник Николай Калиниченко

студент магистратуры МДА
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
kolya-c.ronaldo@mail.ru

Для цитирования: *Калиниченко Н., свящ.* Семиотика текста и роль читателя в труде «Шесть прогулок в литературных лесах» Умберто Эко // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2021. № 1 (3). С. 122–130. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.012

Аннотация

УДК 27-29

В статье раскрывается значение термина «семиотика» и даётся научное определение семиотике как науке, с её характерными целями и задачами; рассматривается вклад основных представителей данного направления в развитие семиологии как науки. К ним относятся: швейцарский ученый, стоявший у истоков Женевской лингвистической школы, заложивший основы семиологии и структурной лингвистики, — Фердинанд де Соссюр; американский философ, сформулировавший термин «прагматика», — Чарльз Уильям Моррис; основоположник семиотики и прагматизма, математик и логик Чарльз Сандерс Пирс. На основе рассмотренных понятий анализируются избранные произведения известного итальянского писателя и ученого, внёсшего весомый вклад как в область теоретического, так и практического применения научного инструментария семиотики как методологии, — Умберто Эко.

На примере эссе «Шесть прогулок в литературных лесах» подробно исследована структура всего произведения, характерный для него тип повествования и позиция, которую занимает сам автор.

Ключевые слова: семиотика, Умберто Эко, структурализм, читатель, означающее, означаемое, текст, знак-символ, знак-индекс, иконический знак, автор, произведение, интерпретатор, «литературный лес», роль читателя, повествование, структура, постмодернизм.

Прежде чем приступить непосредственно к самому анализу и раскрытию заявленной темы, необходимо представить «морфологические» (под морфологическими понимаются такие категории, как предмет семиотики, её цели и задачи), исторические и семантические составляющие термина семиотика.

Термин «семиотика» происходит от греческого σημεῖον — «знак», «признак». Это часть науки, предметом изучения которой является совокупность языковых систем и их взаимоотношений друг с другом, т. е. то, как семиотическая система проявляет себя в процессе взаимоотношений между знаковыми системами. Целью семиотики является выявление семиотического единства во всём многообразии информационных процессов и расширение кругозора читателя за счёт универсального понимания (насколько это возможно) функционирования знаков в окружающем нас мире. В качестве задач, которые ставит перед собой семиотика, следует отметить следующие: обнаружение того, как абстрактные языковые системы (вербальные и невербальные) проявляют себя во взаимоотношениях с различными знаковыми системами.

В компетенцию семиотики входит также изучение реакции людей на те или иные знаки, их интерпретация. Так, видя какой-то знак, скажем, логотип ресторана быстрого питания KFC, человек наделяет это явление определённым значением, или, другими словами, делает его знаком. Для наиболее понятной иллюстрации бытовых знаковых систем приведём примеры из повседневной жизни: язык искусства (театр, кино, музыка и пр.); различные общественные объединения, машины и автоматы, социум, живые организмы и др.

Известный итальянский писатель и семиолог Умберто Эко в своём исследовании «Роль читателя» входит в семиотические взаимоотношения с распространённым символом-героем американской пропаганды — суперменом и предлагает свою интерпретацию. Супермен, герой, который наделён сверхъестественной силой как никто другой может быть актуален в современном мире. В обществе, где машины затмевают человеческую деятельность, необходимо существование такого героя, который воплощал бы в себе силу и способности, не доступные рядовому гражданину. «Супермен — это миф, предназначенный для подобных читателей. Супермен — не землянин; он уроженец планеты Криптон, но попал на Землю ещё подростком. Выросши на нашей планете, Супермен обнаруживает, что наделён сверхчеловеческими способностями. Его физическая сила практически безгранична. Он может летать со скоростью света и даже ещё быстрее: тогда

он преодолевает и временные барьеры — и может переноситься в другие эпохи. <...> Тем не менее образ Супермена не вовсе лишает читателя возможности идентифицировать себя с ним. Супермен живёт среди людей под видом журналиста Кларка Кента: пугливого, робкого, не слишком умного, неуклюжего, близорукого, под каблуком у своей властной и капризной коллеги Лоис Лэйн, которая, со своей стороны, презирает его, будучи страстно влюблена в Супермена»¹.

Если обращаться к историографической карте семиотики, то она обширна. К данной теме в той или иной степени также обращались такие выдающиеся личности, как блж. Августин, Аристотель («Об истолковании»)², английский мыслитель и политический деятель Джон Локк в своём труде «Опыт о человеческом разуме»³; Г. В. Лейбниц, В. Фон Гумбольдт, З. Фрейд, Ю. М. Лотман и др. В данном контексте необходимо обратить особое внимание на три личности, которые в наибольшей степени повлияли на происхождение термина и наделение его философской формой. Такие исследователи, как швейцарский лингвист, основатель семиологии как науки, а также структурной лингвистики Фердинанд де Соссюр, американский философ Чарльз Уильям Моррис, а также Чарльз Сандерс Пирс.

Фердинанд де Соссюр для определения отношений между читателем и текстом вводит следующие понятия: означающее и означаемое, где означающее — это то, что человек видит, а означаемое — то, что думает человек относительно означающего. Этому же исследователю принадлежит заслуга разработки наименования «семиология», обозначение её предметной области.

Чарльз Уильям Моррис выделяет в семиотике три области: семантику, которая изучает отношения между означаемым и означающим, синтактику — соотношение знаков между собой и прагматику — отношение между знаком и его интерпретатором. Рассмотрим данные понятия немного подробнее. Синтактика, или по-другому синтаксис, семантика и прагматика представляют собой не что иное, как своего рода три уровня исследования знаковых систем. Синтактика отвечает за сочетание знаков и способы их образования. Семантика стремится в большей степени к нахождению и выявлению смысла, т. е. её задача кроется в изучении взаимных отношений между означающим и означаемым. Прагматика же «изучает отношение между знаковыми

1 Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. М., 2005. С. 229.

2 Аристотель. Об истолковании. СПб., 1891. С. 48.

3 Локк. Д. О человеческом разуме. М., 1898. С. 736.

системами и теми, кто воспринимает, интерпретирует и использует содержащиеся в них сообщения»⁴, или по-другому — отвечает за коммуникационную функцию.

Чарльз Сандерс Пирс составляет типологию из знаков-символов, знаков-индексов и иконических знаков. На особенностях данных терминов необходимо остановиться несколько подробнее.

Символам невозможно сразу дать какое-либо обозначение, они заучиваются наизусть. Им возможно дать определение только при наличии уже знакомого опыта. Например: пиктограммы, «символы» дорожного движения (так как исходя из данной идейной установки, это — именно символы, а не знаки) или желтая роза, как символ дружбы и др. Сюда же можно отнести и язык, которым обозначаются те или иные вещи и предметы: стол, дерево, мяч и пр. Это объясняется тем, что данный опыт нам знаком ещё с детства.

Знаки-индексы отвечают, главным образом, за причину и следствие. Так, если мы видим на снегу отпечаток обуви, значит, здесь прошёл человек. Таким образом, след выступает в роли причины, а наличие в прошлом человека — констатацией произошедшего

Иконические знаки являют само изображение знака (картина, рисунок, план места, фотография, картинка из кино и др.). Также к ним можно отнести и слова, которые воплощаются в различных звуках чирканья, жужжания или пыхтения.

Появление семиотики оставило след также в таких областях науки и культуры, как литература⁵, киноиндустрия (игра с цветным и черно-белым видением автора в произведении «Сталкер»), реклама (влияние пиктограмм и знаков на аналитическое восприятие человека), медицина — знаки и символы болезней (жирная еда — гарантированная изжога) и др.

Теперь, когда был представлен обзор исторический и семантический, термина семиотика, можем, наконец, приступить к анализу произведения Умберто Эко «Шесть прогулок в литературных лесах»⁶.

Данное произведение представляет собой цикл лекций, которые У. Эко прочитал в 1996 г. в Гарвардском университете. В данном контексте следует отметить и то, что сама структура произведения тесно связана с раскрытием интересующей нас проблематики: семиотика

4 Арзамасцева. И. В. Семиотика. Ульяновск, 2009. С. 49.

5 Использование Уильямом Голдингом в произведение «Повелитель мух» ярких и темных красок в начале и далее, начиная с середины произведения.

6 Эко У. Шесть прогулок в литературных лесах. СПб., 2002.

текста и роль читателя. Так, например, главы произведения представляют из себя метафорический лес. Для наглядности приведём оглавление: I. Входим в лес. II. Леса Луази. III. Медлим в лесу. IV. Вероятные леса. V. Удивительные приключения улицы Сервадони. VI. Вымышленные протоколы⁷.

Уже в начале книги видно, что автор, как регент в хоре, задаёт тон, т. е. тип повествования (его темп), который мы встретим на последующих страницах. Мы не можем не заметить здесь постмодернистский игровой фундамент, на котором строится произведение. Умберто Эко играет с читателем, предлагая ему зайти в «литературные леса», состоящие из многочисленных отсылок к классическим литературным произведениям⁸, и пообщаться с его обитателями (т. е. произведениями).

Сам же У. Эко разделяет читателей на две категории: читатель первого уровня (тот, который удовлетворяется первоначальным поверхностным смыслом) и читатель второго уровня (тот, который исследует текст произведения). Получается, что автор создает или, другими словами, задаёт тип для своего будущего читателя. Однако не всё так однозначно, поскольку однажды уже созданное художественное произведение в дальнейшем обретает жизнь вне текста и может интерпретироваться разными читателями по-разному. Чтение ни в коем случае не является чем-то пассивным. Это деятельность, даже действие, выражаясь словами Вольфганга Изера, «акт чтения. Без читателя нет даже текста: он кажется риторическим»⁹.

Художественный текст — это «литературный лес», где один читатель не спеша прогуливается и наслаждается прямыми дорогами и лучами теплого солнца, а другой — пытается исследовать лес.

Затем У. Эко подмечает, что во многом правильная или неправильная интерпретация читателем произведения зависит от его энциклопедических знаний. Автор задаётся вопросом, возможно ли обозначить застывший лимит знаний для восприятия среднего художественного текста? И отвечает, что такого лимита не может существовать, поскольку настоящее произведение — это бесконечная интерпретация, которая основана на всём многообразии человеческих знаний.

7 Эко У. Шесть прогулок в литературных лесах.

8 Данте «Божественная комедия», Александр Дюма «Три мушкетера», Джеймс Джойс «Поминки по Финнегану», литературно обработанная Шарлем Перро и впоследствии записанная Братьями Гримм сказка «Красная Шапочка», Карло Коллоди «Приключения Пинокио. История деревянной куклы», особенно «Сильвия» Жерара де Нерваля и др.

9 Iser W. The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response. Baltimore, 1978. P. 65–67.

Исследователь также обращает внимание и на то, что на выстраивание взаимоотношений между текстом и читателем не меньшее влияние оказывает и стратегия построения самого текста, выбранная автором. Например, в произведении «Три мушкетера»¹⁰ Александр Дюма в определённый момент повествования, когда Д'Артаньян беседует с госпожой Бонасье, использует стратегию замедления или предуготовления читателя перед трагическим катарсисом. Для большей наглядности приведём пример данного диалога из художественного текста:

- «— Разумеется. Арамис — один из моих самых близких друзей.
- Арамис? Кто это?
- Да полно! Неужели вы станете уверять меня, что не знаете Арамиса?
- Я впервые слышу это имя.
- Значит, вы в первый раз приходили к этому дому?
- Конечно.
- И вы не знали, что здесь живет молодой человек?
- Нет.
- Мушкетер?
- Да нет же, нет!
- Следовательно, вы искали не его.
- Конечно, нет. Да вы и сами могли видеть, что лицо, с которым я разговаривала, — женщина.
- Это правда. Но женщина эта — приятельница Арамиса?
- Не знаю.
- <...>
- Дорогая госпожа Бонасье, вы очаровательны, но в то же время вы невероятно таинственная женщина.
- Разве я от этого проигрываю?
- Нет, напротив, вы прелестны.
- Если так, дайте мне опереться на вашу руку.
- С удовольствием. А теперь?
- А теперь проводите меня.
- Куда?
- Туда, куда я иду.
- Но куда вы идете?
- Вы увидите, раз доведете меня до дверей.
- Нужно будет подождать вас?
- Это будет излишне.

- Вы, значит, будете возвращаться не одна?
- Быть может, да, быть может — нет.
- <...>
- Честное слово?
- Слово дворянина!
- Тогда дайте вашу руку — и идем!»¹¹

На этих словах диалог заканчивается. Как видим, автор намеренно замедляет повествование, чтобы подготовить читателя к определённом моменту.

В этом смысле данное действие совпадает с теорией Аристотеля, по которой катарсису должны непременно предшествовать длинные перипетии. Можно также привести в качестве примера произведение Данте «Божественная комедия»¹², где поэт, с помощью замедляющего повествования, водит нас по местам крошечного ада и солнцеликого рая.

В последних главах произведения У. Эко «Шесть прогулок в литературных лесах» учёный выводит читателя за пределы текста, предлагая ему взглянуть на мир, как на незаконченный роман, чтобы стать образцовым читателем (т. е. читателем второй категории), читателем всей целостности мира — Книги Книг. Автор предлагает читателю ощутить себя в некотором смысле «богом своей жизни».

Таким образом, помимо автора в построении художественного произведения немалую роль играет и читатель, его отношение к тексту. Образцовый читатель — это не пассивный наблюдатель, а сотворец, соучастник автора. Это — неутомимый исследователь текстового леса. Автор отныне теряет позиции авторитарности, теряет значение, растворяется в самом тексте. Читатель — это уже не пассивный восприниматель информации, но интерпретатор, «со-создатель текста». Он способен создавать смысл написанного через собственное сотрудничество. Текст — это закодированное сообщение, которое в зависимости от ситуации и восприниматься будет по-разному. Для читателя же текст предстаёт как бы пустой формой, поскольку во время прочтения в него будут вкладываться новые авторские смыслы. Любое выражение, метафора или аллегория, всегда нацелено на постулирование читателя как подготовленного реципиента, обладающего необходимыми кодами для придания тексту нужного значения или смысла, грамматической компетентности.

11 Дюма А. Три мушкетера. С. 119.

12 Данте А. Божественная комедия. М., 2020.

В своём труде «Шесть прогулок в литературных лесах» Умберто Эко вводит читателя в текстологический контекст, где читатель начинает чувствовать себя заблудившимся в лесу знакомых цитат и выдающихся людей; в лесу, в котором он вынужден играть роль «второстепенного героя», в созданной автором литературной игре. Однако автор не ограничивает восприятие читателя, но растворяется в метафорическом лесу, предлагая тем самым читателю самому исследовать ту или иную область текста. Читатель сам выбирает, по какому пути ему пойти.

Подводя итог данной статьи, целесообразно будет обратиться к словам французского философа Ролана Барта из его эссе «Смерть автора», с трудами которого скорее всего был знаком и У. Эко: «Ныне мы знаем, что текст представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл («сообщение» Автора-Бога), но многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным; текст соткан из цитат, отсылающих к тысячам и тысячам культурных источников»¹³.

Источники

- Аристотель*. Об истолковании. СПб.: Изд. В. С. Балашева, 1891.
Эко У. Шесть прогулок в литературных лесах. СПб.: Симпозиум, 2002.
Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. СПб.: Симпозиум, 2005.

Литература

- Арзамасцева И. В.* Семиотика. Ульяновск: УлГТУ, 2009.
Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989.
Голдинг У. Повелитель мух. М.: АСТ, 2014.
Данте А. Божественная комедия. М.: Эксмо, 2020.
Дюма А. Три мушкетера. М.: АСТ, 2019.
Локк Д. О человеческом разуме. М.: Изд. И. Н. Кушнерева, 1898.
Iser W. The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

13 *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 388.

Seiotics of the Text and the Role of of the Reader in the Work «Six Walks in the Literary Woods» by Umberto Eco

Priest Nikolay Kalinichenko

MA student of Moscow Theological Academy

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

kolya-c.ronaldo@mail.ru

For citation: Kalinichenko, Nikolay, priest. "Seiotics of the Text and the Role of of the Reader in the Work «Six Walks in the Literary Woods» by Umberto Eco". *Word and Image, Questions of the Christian Literary Heritage Studying*, No. 1 (3), 2021, pp. 122–130. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.012

Abstract. The article reveals the meaning of the term «semiotics» and gives a scientific definition of semiotics as a science, with its characteristic goals and objectives; the contribution of the main representatives of this direction to the development of semiology as a science is considered. These include: the Swiss scientist who was at the origins of the Geneva Linguistic School, who laid the foundations of semiology and structural linguistics – Ferdinand de Saussure; the American philosopher who formulated the term «pragmatics» – Charles William Morris; the founder of semiotics and pragmatism, mathematician and logician Charles Sanders Pierce. On the basis of the considered concepts, the selected works of the famous Italian writer and scientist, who made a significant contribution to both the theoretical and practical application of the scientific tools of semiotics as a methodology, Umberto Eco, are analyzed.

Using the example of the essay «Six Walks in the Literary Woods», the structure of the entire work, the type of narrative characteristic of it, and the position taken by the author himself are studied in detail.

Keywords: semiotics, Umberto Eco, structuralism, reader, signifier, signified, text, sign-symbol, sign-index, iconic sign, author, work, interpreter, literary forest, the role of the reader, narration, structure, postmodernism.

РУТ КАУТС

ХРИСТИАНСТВО В ТВОРЧЕСТВЕ БАХТИНА

ГЛАВА 1

(ПРОДОЛЖЕНИЕ)¹

Перевод с английского:

Мария Вячеславовна Горбачева

преподаватель кафедры филологии МДА

Екатерина Игоревна Терехова

преподаватель кафедры филологии МДА
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
etoccupation@gmail.com

Для цитирования: *Каутс Рут*. Христианство в творчестве Бахтина. Глава 1 (продолжение) / перевод с англ. М. В. Горбачевой, Е. И. Тереховой // Слово и образ. Вопросы изучения христианского литературного наследия. 2021. № 1 (3). С. 132–151. DOI: 10.31802/WI.2021.3.1.013

Предисловие переводчиков

УДК 27-29

Настоящая публикация продолжает цикл переводов, цель которых — познакомить русскоязычного читателя с содержанием наиболее важных разделов исследования Рут Каутс (Ruth Coates) «Христианство в творчестве Бахтина» («Christianity in Bakhtin»)². Во второй части вступления³ она перечисляет работы западных и российских исследователей творчества Бахтина (монографии, статьи, эссе), к выводам которых относится довольно скептически и разъясняет свою попытку оспорить некоторые трактовки и выводы, а также показать их надуманность и поверхностность. Наибольший интерес для нее представляют основательные исследования, и сама она настраивает читателя на свой комплексный и практический подход в работе. В то же время, четко обозначая цель своего исследования, автор смело утверждает, что ей самой «чуждо православие», и в своём исследовании она совершает попытку ещё и углубить свои знания.

- 1 Первую публикацию см.: Слово и образ. 2019. № 1 (1). С. 133–143.
- 2 *Coates Ruth*. Christianity in Bakhtin. Cambridge, 1998. (Cambridge studies in Russian Literature).
- 3 *Coates Ruth*. Christianity in Bakhtin. P. 9–24.

Обзор критической литературы на труды М. М. Бахтина и вопрос христианского прочтения

Полноразмерные труды

Существует множество признаков для классификации текстов критической литературы о творчестве М. Бахтина, которые в настоящий момент находятся в открытом доступе: труды славистов и неславистов, русских и зарубежных критиков, европейских авторов и неевропейских, и так далее. Анализ списка вторичных источников согласно данным критериям выдаёт интересные результаты, особенно с культурологической точки зрения. К примеру, до сих пор только одна тонкая монография о Бахтине была выпущена в его родной России, где отсутствуют какие-либо языковые барьеры для понимания его творчества в целом и где долгое время его книги были в открытом для чтения доступе. Между тем, как на Западе, появилось свыше 12 книг, посвященных Михаилу Михайловичу, за последние 13 лет, несмотря на культурные и лингвистические барьеры, включая несколько ключевых текстов, не имеющих перевода вплоть до настоящего момента.

Русские философы с присущей им самокритичной манерой комментируют данное явление: например, философ Елена Волкова выражает глубокое сожаление по поводу замедленной реакции школы отечественных филологов на труды Михаила Бахтина, указывая на разрыв между количеством статей и книг, опубликованных в России и Европе (соотношение — 285 к 412 на конец 1990 г.)⁴, при этом С. С. Аверинцев⁵ читает возмутительным такую умышленно затянутую реакцию (или отношение) русско-советских академических кругов к своему национальному наследию.

Однако, к чести русских филологов, западный литературный критик может смело отметить их определённую сдержанность и осмысленное присвоение трудов Михаила Бахтина — то, чего не хватает нашей весьма импульсивной и поспешной учёной мысли.

Явный акцент русской литературной критики о М. Бахтине был сделан на концептуальных исследованиях — размышлениях и статьях о его исторической контекстуализации, в особенности роли Бахтина в истории русской мысли, между тем как философская литература Запада склонна

4 Волкова Е. В. Эстетика М. М. Бахтина. М., 1990. С. 5.

5 Аверинцев С. С. Михаил Бахтин: ретроспектива и перспектива // Дружба народов. 1988. № 3. С. 257–259.

уделять внимание «экстенциональному контексту и сложным проблемам»⁶, а также применимости бахтинских концепций или их опровержению, того, как они были адекватно осмыслены. Разумеется, оба данных подхода — интенсивный и экстенсивный — дополняют друг друга, желательны лишь большее взаимодействие между ними.

Большая часть литературных исследований анализирует творчество М. Бахтина как целое, однако их методология значительно отличается. Рассмотрим три комплексных вводных труда: 1) новаторская монография Ц. Тодорова⁷ содержит в себе систематическое синхронное изложение бахтинской мысли; 2) книга К. Кларка и М. Холкиста⁸ берёт за основу хронологический и биографический подходы; 3) книга таких авторов, как Г. Морсон и К. Эмерсон⁹, которая объединяет два вышеуказанных подхода, тематически представляя развитие бахтинской философии во времени.

В целом, публикации 90-х гг. XX в. дальше развивают эти общие изыскания, осмысливая творчество М. Бахтина в более характерных рамках сравнения. Например, исследование М. Холкиста¹⁰ представляет собой интерпретацию бахтинского «диалогизма» как примера смены парадигмы XX-го столетия. П. Гардинер¹¹ сравнивает М. Бахтина с такими гигантами герменевтики, как Х-Г. Гадамер и Ю. Хабермас, а также с П. Рикером, культурным теоретиком левого толка, а автор М. Бернард-Дональдс¹² рассматривает отношение М. Бахтина к неокантианству и феноменологии, с одной стороны, и к марксистскому материализму, с другой.

Тем не менее, за единственным исключением биографического подхода К. Кларка и М. Холкиста, ни одна из вышеупомянутых работ не отдаёт должное религиозной составляющей творчества философа М. М. Бахтина. Ц. Тодоров лишь слегка касается интереса М. Бахтина

- 6 Rethinking Bakhtin: Extensions and Challenges / ed. G. S. Morson and C. Emerson, trans. by C. Emerson. Evanston (Ill.), 1989.
- 7 *Todorov T.* Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle / trans. by Wlad Godzich. Manchester, 1984.
- 8 *Clark K., Holquist M.* Mikhail Bakhtin. Cambridge (Mass.), 1984.
- 9 Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics / ed. G. S. Morson and C. Emerson, trans. by C. Emerson. Stanford, 1990.
- 10 *Holquist M.* Dialogism: Bakhtin and his World. London; New York, 1990.
- 11 *Gardiner M.* The Dialogics of Critique: M. M. Bakhtin and the Theory of Ideology. London; New York, 1992.
- 12 *Bernard-Donals M. F.* Mikhail Bakhtin: Between Phenomenology and Marxism. Cambridge, 1994.

к теме религии в своей первой главе биографического очерка¹³. П. Гардинер во вступлении своей книги, кроме сделанного им замечания слегка снисходительного характера о том, что М. Бахтин «даже» представлял в образе религиозного мыслителя, низводит в тексте данную тему лишь до единичной сноски¹⁴. М. Холкист, будучи атеистом, открыто признаёт, что интересовался верой М. Бахтина во время написания в соавторстве его биографии в 1984 г. только из чувства ответственности перед фактами¹⁵ и предлагает сосредоточиться на тех аспектах личности М. Бахтина, в которых у него есть личная заинтересованность. М. Бернард-Дональд даже вскользь не упоминает об этом религиозном аспекте личности русского философа. Г. Морсон и К. Эмерсон посвящают исследованию христианской темы и аллюзии в творчестве М. Бахтина в общей сложности менее 5 страниц текста из 530, и их подход к данной теме, по возможности, ограничивается категориями аналогии¹⁶ и аллегории¹⁷. Эти авторы признают существование христианских символов в трудах М. Бахтина только там, где было бы откровенно невозможным их игнорирование, и дают несколько кратких пояснений по поводу бахтинского богословия в том смысле, что он говорил не о Воскресении, а о вочеловечении Иисуса Христа¹⁸.

Несмотря на недостатки книги К. Кларка и М. Холкиста¹⁹, авторы заслуживают большое уважение за честное описание и анализ данного аспекта жизни и творчества М. Бахтина. Они записывали то, что знали о вере М. Бахтина и включили обсуждение некоторых религиозных элементов бахтинской мысли в свои исследования ранних сочинений автора, включая монографию «Проблемы поэтики Достоевского»²⁰. Освещение ими данного вопроса ограничено ввиду несовершенств их книги в целом. Прежде всего, всеобъемлющий характер работы К. Кларка и М. Холкиста означает, что ни одной теме не уделяется полного внимания и, следовательно, параграфы, посвящённые христианским мотивам в произведениях М. Бахтина, написанные до его высылки из России, вызывают соответствующий интерес читателя, хоть и не получают дальнейшего развития в более поздних текстах. К примеру, после

13 *Todorov T.* Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle. P. 4.

14 *Gardiner M.* The Dialogics of Critique: M. M. Bakhtin and the Theory of Ideology. P. 215.

15 *Holquist M.* Dialogism: Bakhtin and his World. P. XII.

16 *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics.* P. 239–240.

17 *Ibid.* P. 403.

18 *Ibid.* P. 61.

19 *Clark K., Holquist M.* Mikhail Bakhtin.

20 *Ibid.* P. 82–87, 248–252.

пятой главы, которая посвящена религиозной деятельности М. Бахтина в Ленинграде, ничего больше не говорится о христианских взглядах или вере М. Бахтина до последних минут его жизни, когда он отказывается от предсмертной исповеди священнику²¹. Книге также присущ недостаток академичности и настораживающий уровень домысливания, сводящие на нет истинную ценность темы религии в творчестве русского философа.

Тем не менее, следует отдать должное тому факту, что о Михаиле Бахтине можно смело утверждать то, что он выполняет полезную функцию в плане повышения интереса к данной теме и может быть рассмотрен как «начальный толчок» к дальнейшему исследованию. В действительности, мой собственный проект был отчасти обусловлен недоразвитыми идеями в книге К. Кларка и М. Холкиста.

Существует монография Д. Паттерсона под названием «Литература и Духовность: очерки о Бахтине и его современниках»²², автор которой — как указывает название — серьезно подходит к духовности М. Бахтина. Однако книга носит не описательный, а сравнительный характер. Следовательно, духовность М. Бахтина скорее предположительна, чем доказана, и является своего рода раздражителем для того читателя (Дэвид Шепард), который неодобрительно относится к религиозному чтению М. Бахтина. Д. Паттерсон исходит из не изученного до конца предположения (исходя из общерелигиозной и христианской точек зрения) о том, что М. Бахтин принимает концепцию слова Иоанна Богослова с позиции диалогического измерения в литературе как откровение Божественного Духа²³. Автор продолжает представление бахтинских идей в диалоге с такими же идеями М. Фуко, Н. Бердяева, А. Гиде, Ж. Лакана, Э. Левинаса и М. Хайдеггера. Идеи этих мыслителей о религии переплетаются в работе Д. Паттерсона, вызывая широкие возможности для взаимовлияния. Таким образом, книга Д. Паттерсона больше похожа на благочестивые размышления, нежели на научный труд, что, собственно, и указано в аннотации, но даже будучи размышлением, к сожалению, подвергается опасности со стороны сложного, если не сказать искаженного, стиля Д. Паттерсона, поскольку сравнения, которые приводит автор, несут в себе большие возможности для дальнейшего развития, потому что М. Бахтин обладал такой духовностью,

21 Clark K., Holquist M. Mikhail Bakhtin. P. 343.

22 Patterson D. Literature and Spirit: Essays on Bakhtin and his Contemporaries. Lexington, 1988.

23 Ibid. P. 3.

которая заслуживает серьёзного внимания и более широкого признания среди читательской аудитории. Тем не менее, начало данному процессу не было ещё положено в литературных трудах западных критиков. И, значит, Д. Паттерсону необходимо провести дополнительное исследование под другим углом к проблеме духовности русского философа в сравнении с европейскими мыслителями до того, как его книга получит жизнь, и если не будет принята, то, по крайней мере, подвергнута тщательному анализу.

Есть достаточно большое количество монографий, в которых к Бахтину прибегают, чтобы осветить другого автора или понятие, но не рассматривают самого Бахтина в полной мере как автора. Особенно соответствует данному исследованию книга Джонса «Достоевский после Бахтина: чтения фантастического реализма»²⁴, который, хотя и рассматривает Достоевского в качестве объекта исследования, представляет собой интенсивный диалог с Бахтиным, поскольку Достоевский читается в свете новой парадигмы, по его словам²⁵, которая появилась в исследованиях, посвящённых Достоевскому благодаря авторитетному толкованию его Бахтиным в труде «Проблемы поэтики Достоевского».

Однако, с другой стороны, книга Джонса посвящена Бахтину, и Джонс в своём собственном прочтении Достоевского подвергает творчество Бахтина определённой вежливой критике, отчасти расширяя концепцию последнего, отчасти указывая на его недостатки. Главная критика Джонса в адрес Бахтина заключается в том, что он не сумел принять во внимание ни разрушительную, насильственную природу стилей вербального взаимодействия Достоевского, которыми славится автор, ни диалогический распад и недостаточность: полифония, в конце концов, является гармоничной концепцией. В этом Джонс явно прав, и своим исследованием этого аспекта текстов Достоевского убедительно развивает свою точку зрения. Расширение Джонсом Бахтина, однако, идёт некоторым образом к восстановлению оплошностей последнего, причём в направлении, которое косвенно (иногда прямо) связано с моим собственным тезисом.

Для Джонса попытки продолжить Бахтина в книге «В направлении христианской поэтики»²⁶: во-первых, показав в своей главе «Братья Карамазовы: шепот Бога», как подавляются важнейшие элементы

24 *Jones M. V. Dostoevsky after Bakhtin: Readings in Dostoevsky's Fantastic Realism.* Cambridge, 1990.

25 *Ibid.* P. VIII.

26 *Ibid.* P. 199.

христианской керигмы, как в тексте романа, так и в сознании некоторых его персонажей; во-вторых, предполагая, что христианское прочтение «Братьев Карамазовых» может продуктивно использовать понятие языка «падшего» в интерпретации этого подавления. Джонс, по-видимому, не подозревает, что Бахтин, как я надеюсь показать, развил острое осознание ложности дискурса, которое отражается в его зрелых произведениях. В своём предисловии Джонс пишет (в контексте дискуссии о том, как творчество Бахтина может быть ассимилировано с рядом теоретических подходов к литературе): «На мой собственный взгляд, он мог бы так же легко быть отнесен к какой-либо христианской теории литературы нового вида и, несмотря на пренебрежение в его трудах. Христианской традицией, он ведь писал в Советской России, его личная приверженность к Православию заставляет задуматься, что бы он не был удивлен либо потрясен подобным предположением»²⁷.

Я без колебаний поддерживаю это замечание и надеюсь, что мое исследование каким-то образом послужит основой для такой литературной теории.

Наконец, следует упомянуть работы теологов, на которых повлиял Бахтин. В своей статье 1984 г. Польцин использует понятия «авторитетный» и «убедительный» по отношению к бахтинскому анализу Второзакония, ссылаясь на его монографию 1980 г. (но см. также её дополнение 1989 г.) для более тщательного рассмотрения некоторых ключевых вопросов, поднятых в своём эссе. В этих монографиях автор анализирует повествование Второзакония в попытке найти семантическое подтверждение своим теориям. Х. К. Уайт (1991)²⁸ анализирует отношения автор — персонаж в Книге Бытия, а Рид (1993)²⁹ использует бахтинскую концепцию хронотопа для разработки поэтики Священного Писания, основанной на трёх родовых парадигмах закона, пророчества и мудрости. Само собой, применение теории дискурса Бахтина к библейским текстам не указывает на отношение к Библии самого Бахтина, хотя я согласна с Приккеттом (1986)³⁰, что существуют все доказательства того, что явное перенесение Бахтиным Священного Писания в область эпоса не так однозначно, как может показаться. Однако эту тему я затрагивать не буду, хотя она тоже достойна исследования.

27 Jones M. V. Dostoevsky after Bakhtin. P. XI.

28 White H. C. Narrative and Discourse in the Book of Genesis. Cambridge, 1991.

29 Reed W. L. Dialogues of the Word: The Bible as Literature according to Bakhtin. Oxford, 1993.

30 Prickett S. Words and The Word. Cambridge, 1986.

Статьи, относящиеся к данной теме

Хотя никто еще полностью не проанализировал отражение религиозных верований Бахтина в его работах, существует небольшое количество статей, посвящённых этой и похожим темам. Большинство из них были выпущены в России, где наблюдается тенденция к анализу этой тематики, а статьи на эту тему составляют значительную долю русской вторичной литературы о Бахтине в целом. На Западе же, напротив, интерес к этому аспекту деятельности Бахтина находится на низком уровне, и эта тема не вызвала интереса или увеличения количества публикаций. Помимо странного нежелания смотреть фактам в лицо, это можно объяснить тем, что большинство западных исследователей Бахтина игнорируют философскую ориентацию своих русских коллег, а также отсутствием (до недавнего времени) английских переводов тех текстов Бахтина, в которых наиболее чётко проявляются христианские мотивы. Таким образом, большинство из тех немногих работ на эту тему, опубликованных на Западе, были написаны славистами.

В 1980-е гг. статьи Энн Шукман стали гласом вопиющего в пустыне. В двух статьях о бахтинской трактовке Толстого³¹, а также в обзорной статье, посвящённой биографии Бахтина, написанной Кларк и Холкистом, и переводу Эмерсон книги о Достоевском³², она мимоходом касается темы христианства Бахтина. Однако в единственной статье, посвящённой исключительно этой теме³³, она рассматривает этот вопрос через призму того, что она называет персоналистской «философией человека» Бахтина, после рассмотрения отношений Бахтина с учёными, которые повлияли на его неокантианские взгляды — Дильтеем, Рикертом и Коэном. Шукман обращается к редко цитируемым отрывкам из раннего эссе Бахтина «Автор и герой в эстетической деятельности» и к его позднему эссе, чтобы аргументировать свою идею о том, что в отношениях Бахтина в первую очередь интересуется личность, в том числе в отношениях с Богом³⁴. В статьях о Толстом она прибегает к тем же отрывкам, чтобы проиллюстрировать исторический контекст, в котором стоит рассматривать очевидно марксистские предисловия к Толстому, написанные в 1929 и 1930 г. А именно их стоит

- 31 *Shukman A. Bakhtin and Tolstoy // STLC. 1984. Vol. 9 (1). P. 57–74; Shukman A. Bakhtin's Tolstoy Prefaces // Rethinking Bakhtin: Extensions and Challenges. Evanston (Ill.), 1989. P. 137–148.*
- 32 *Clark K., Holquist M. A Continuing Dialogue // SEEJ. 1986. Vol. 30 (1). P. 96–102.*
- 33 *Shukman A. M. M. Bakhtin: Notes on his Philosophy of Man // Poetry, Prose and Public Opinion. Essays Presented in Memory of Dr. N. E. Andreyev. Letchworth, 1984. P. 241–250.*
- 34 *Ibid. P. 245–247.*

рассматривать как примеры двухголосых текстов, в которых Бахтин идеологически правильно критикует религиозные взгляды Толстого, но в то же время с помощью различных приёмов подчеркивает собственные взгляды и иронизирует над своей критикой с помощью приёма гиперболизации. Однако несмотря на то, что исследования Шукман служат необходимым напоминанием об этом непопулярном аспекте работ Бахтина, они слишком кратки и недостаточно систематичны, а поэтому не могут должным образом осветить проблему. Эти статьи, скорее, указывают на потенциально богатую область для исследований.

Помимо исследований Шукман, среди англоязычных работ можно отыскать лишь несколько отдельных эссе, посвящённых христианству и связанным с ним темам в трудах Бахтина. Статья Нины Перлиной о Бахтине и Бубере (1984)³⁵, насколько мне известно, всё ещё стоит особняком, хотя существуют признаки того, что на Западе растёт интерес к связи Бахтина с другими (религиозными) «диалогическими» мыслителями XX в. (Бубером, Розенцвейгом, Розенштоком-Хюсси). Перлина утверждает, что «Бахтинская теория дискурса-высказывания служит лингвистической основой для экзистенциалистской и иудео-христианской философии Бубера»³⁶, однако она не развивает это утверждение до сравнительного анализа религиозных аспектов работ Бахтина и Бубера, а лишь упоминает бахтинский «диалог человека и Бога». В этой статье Перлина пишет об интеллектуальном влиянии на понимание диалога этими философами, а также об их общих идеальных участниках диалога (включая Христа), но существование духовного родства между Бахтиным и Бубером лишь подразумевается, но не упоминается напрямую. В своём нетипичном эссе Барбара Таден (1987)³⁷ оспаривает трактовку Кристевой о деконструкции. Таден утверждает, что Бахтин «не отрицает наличие авторского голоса в произведениях Достоевского, не утверждает, что Достоевский потерял контроль над своими персонажами, и не полностью деконструирует “Я”»³⁸. По мнению Таден, бахтинское неполное «Я», скорее, следует понимать в рамках иудео-христианской традиции как нечто, нуждающееся в дополнении, в общности для своего завершения. То есть в опровержение эгоизма³⁹. Это даёт

35 *Perlina N. Mikhail Bakhtin and Martin Buber: Problems of Dialogic Imagination // STLC. 1984. Vol. 9 (1). P. 13–28.*

36 *Ibid. P. 25.*

37 *Thaden B. Z. Bakhtin, Dostoevsky, and the Status of the I // Dostoevsky Studies. 1987. Vol. 8. P. 199–207.*

38 *Ibid. P. 200.*

39 *Thaden B. Z. Bakhtin, Dostoevsky, and the Status of the I. P. 205.*

основания для сравнения Бахтина с религиозными экзистенциальными мыслителями, такими как Бубер и Ясперс. Этот аспект нужно исследовать гораздо более тщательно. К другим западным учёным, публиковавшим более-менее объёмные сравнительные исследования Бахтина и религиозных философов, относятся итальянцы Аугусто Понцио (о Левинасе)⁴⁰ и Донателла Феррари-Браво (о Флоренском)⁴¹.

Российская школа исследования Бахтина формировалась не так быстро, но в последнее время является особенно продуктивной, судя по количеству публикаций, появившихся в этой области с нач. 1990-х гг. В широком смысле можно разделить русскоязычные философские статьи о Бахтине на статьи, толкующие его концепции и труды, статьи, в которых обсуждается Бахтин в русском интеллектуальном контексте, а также на статьи, где его работы сравниваются с философскими течениями Запада. В последних двух категориях существуют подразделения, основанные на том, являются ли объектами сравнительного анализа интеллектуальные предшественники, современники или потомки Бахтина. Эти категории могут пересекаться, так как во многих публикациях небольшого объёма наблюдаются попытки охватить большой объём информации. Небольшая часть этих статей посвящена темам, связанным с христианским прочтением работ Бахтина.

Однако статью Турбина (1990)⁴² нельзя отнести ни к одной из перечисленных выше категорий. Это не столько научный анализ бахтинских текстов, сколько глубоко личное и благоговейное размышление на темы голода и боли в жизни Бахтина, на одном уровне в микромире голода и боли в послереволюционной России, а на другом уровне как отражение голода и боли, пережитых Христом во время Страстей Господних. Считается, что пережитые Бахтиным страдания побудили его написать несколько сочинений о карнавале, в которых Бахтин, как утверждает Турбин, «толкует материальный мир с точки зрения мира духовного, нематериального»⁴³, а также становится «свидетелем» существования иного мира⁴⁴. В этой статье Бахтин изображается как святой и мудрый духовный деятель, и Турбин делает явные отсылки к его связи с Христом. Несмотря на это, хотя выводы в этом эссе довольно надуманные, оно

40 *Ponzio A.* The Relation of Otherness in Bakhtin // *Semiotic Inquiry*. 1987. Vol. 7 (1). P. 1–20.

41 *Ferrari-Bravo D.* More on Bakhtin and Florensky // *Critical Studies*. 1990. Vol. 2 (1/2). P. 111–122.

42 *Турбин В. Н.* Карнавал: религия, политика, теософия // *Бахтинский сборник*. Вып. 1. М., 1990. С. 6–29.

43 Там же. С. 22.

44 Там же. С. 23.

является редким примером попытки увязать антиклерикализм статьи о Рабле с её духовным истолкованием, и в этом похоже на главу о бахтинском карнавале из моей собственной книги.

Пожалуй, самой ранней преимущественно «концептуальной» статьёй, посвящённой религиозной мысли Бахтина, является статья Ильинского (1985)⁴⁵, заявленная задача которой состоит в том, чтобы «привлечь внимание читателя к личности и трудам Бахтина в их религиозном аспекте»⁴⁶. Ильинский видит корни диалогической философии Бахтина в отношениях человека и Бога в «Авторе и герое», а корни его эстетики вообще в христианских концепциях. Далее он пытается показать, хоть и кратко, что поздние, на первый взгляд явно бездуховные работы Бахтина, не противоречат его ранним взглядам (например, статья о Рабле, о которой идёт речь на стр. 68–69). В этих двух аспектах моя работа полностью соответствует работе Ильинского, однако наши труды расходятся в том, что Ильинский не указывает на какое-либо развитие функции христианских мотивов в работах Бахтина. Наши работы также совпадают в том, что мы оба не считаем христианские принципы Бахтина чисто православными.

Работа Ильинского необычна тем, что он не контекстуализирует «Автора и героя» и не «помещает» Бахтина в свою собственную религиозно-философскую традицию. Одним из учёных, которые регулярно публикуют работы на эту тему, является К. Г. Исупов. Он проводит тщательные сравнительные исследования, подтверждённые многочисленными выдержками из трудов. В его статье 1990 г. рассматриваются работы Бахтина нач. 1920-х гг. как часть русской философской традиции, исследующей взаимосвязь искусства и жизни. Для сравнения он привлекает широкий круг русских мыслителей, как предшественников, так и современников Бахтина, уделяя особое внимание Флоренскому и Мейеру, но не игнорируя Герцена, Карсавина, С. Булгакова, Фёдорова, Розанова, Достоевского и др. Статья включает в себя краткий обзор христианских мотивов в «Авторе и герое» (которые я в главе 3 рассматриваю более подробно, но на той же основе)⁴⁷. В 1992 г. под другим названием⁴⁸

45 *Ильинский О.* Религиозные взгляды раннего Бахтина // Русское возрождение. 1985. № 31. С. 59–70.

46 Там же. С. 61.

47 *Исупов К. Г.* О философской антропологии М. М. Бахтина // Бахтинский сборник. Вып. 1. М., 1990. С. 33–34, 39, 40.

48 *Исупов К. Г.* От эстетики жизни к эстетике истории (Традиции русской философии у М. М. Бахтина) // Бахтин как философ / под ред. Л. А. Гогтишвили, П. С. Гуревич. М., 1992. С. 68–82.

была опубликована слегка переработанная версия этой статьи. Исупов посвятил целые статьи интеллектуальным отношениям Бахтина с Мейером и Флоренским. В статье о Бахтине и Мейере⁴⁹ он сравнивает и противопоставляет их взгляды на «другого» и в то же время помещает их в русский контекст литературно-философских дебатов начала XX в. Исупов утверждает, что в своих ранних работах Бахтин «цитирует» труды Мейера 1920-х и 1930-х гг. Упоминается также, что различия между этими философами заключаются в том, что Бахтин придерживается эстетического подхода к отношениям Я — Другой, а Мейер — онтологического, Бахтин положительно относится к культуре, а Мейер с подозрением, также у Бахтина отсутствует «готическая трансцендентность»⁵⁰. Суть статьи заключается в том, что христианство в его традиционном понимании едва ли можно назвать высшим авторитетом для Бахтина: «Для Бахтина ни марксизм, ни христианство не стали авторитетами, которые могли бы дать ответы на все вопросы»⁵¹. В своей статье о Бахтине и Флоренском⁵² Исупов помещает обоих писателей в направление русского религиозного ренессанса к переосмыслению традиционных философских проблем с помощью языка эстетики, характеризуя мировоззрение Бахтина как «эстетическое христианство»⁵³. Далее он исследует эстетические функции благодати и самопожертвования, греха и покаяния в «Авторе и герое», а также функции вины и ответственности в очерке «К философии поступка». По мнению Исупова, главное различие между Флоренским и Бахтиным заключается в том, что Флоренский выступает за то, что спасение другого ценой собственной жизни является произведением искусства, а Бахтин подчёркивает, что спасение себя в другом и сама жизнь являются произведениями искусства⁵⁴. В отличие от Ильинского, Исупов использует такие православные понятия, как соборность и вина всех перед всеми. Наконец, в другой статье⁵⁵ Исупов рассматривает работу о Рабле в свете русской философской критики ренессансного

49 *Исупов К. Г.* Михаил Бахтин и Александр Мейер // М. М. Бахтин и философская культура XX века: Проблемы бахтинологии. Вып. 1. Ч. 1 / под ред. К. Г. Исупова. СПб., 1991. С. 60–70.

50 Там же. С. 69.

51 Там же. С. 65.

52 *Исупов К. Г.* Альтернатива эстетической антропологии: М. М. Бахтин и П. А. Флоренский // М. М. Бахтин: Эстетическое наследие и современность: в 2 ч. / под ред. А. Ф. Еремеева и др. Ч. 1. Саранск, 1992. С. 161–168.

53 Там же. С. 161.

54 Там же. С. 167.

55 *Исупов К. Г.* Бахтинский кризис гуманизма (материалы к проблеме) // Бахтинский сборник. Вып. 2. М., 1991. С. 127–155.

гуманизма с точки зрения христианства, задаваясь вопросом «почему в своей трактовке Ренессанса Бахтин вычеркнул свою раннюю христианскую антропологию и антроподицею»⁵⁶.

Статьи Бонецкой о Флоренском подчёркивают различия между ним и Бахтиным намного сильнее, чем их сходства. Её сравнительное эссе 1991 г. начинается с довольно категоричного утверждения: «В своих работах Бахтин и Флоренский являют два противоположных полюса русской философии 1910-х и 1920-х годов»⁵⁷. В то время как Бахтин ориентирован на Запад и на культуру, Флоренский является концептуальным потомком славянофилов. Платоническая метафизика Флоренского — анафема Бахтину, так как у Флоренского не было более серьёзного философского противника, чем Кант — величайший источник вдохновения Бахтина. В работе также сказано, что единственное, что их объединяет — это «жажда общения»⁵⁸. Далее в этой статье сравниваются в основном концепции общения у двух мыслителей: Флоренский видит его как слияние любящего и возлюбленного, а Бахтин настаивает, что обособленность является необходимым условием коммуникации. Любопытно то, что Бонецкая не склонна связывать Бахтина с этосом православия, придерживаясь мнения о том, что он гораздо сильнее опирается на «иудео-протестантскую» традицию⁵⁹. Однако она не затрагивает вопрос религиозных убеждений Бахтина, и её отрицание влияния на Бахтина образа церкви как тела Христова⁶⁰ указывает на то, что у неё могут быть некоторые сомнения относительно их исследования.

Превосходная объёмная и подробная статья Бонецкой о проблеме авторства в трудах Бахтина⁶¹ во многом предвосхищает моё исследование. Она прослеживает единую концепцию — концепцию автора — во всех доступных на тот момент трудах Бахтина в хронологическом порядке (то есть без «Философии поступка»). Насколько мне известно, это единственное русскоязычное исследование, в котором это делается хоть сколько-нибудь подробно. Я также прослеживаю различные мотивы

56 *Исупов К. Г.* Бахтинский кризис гуманизма. С. 139.

57 *Бонецкая Н. К.* Теория диалога у М. Бахтина и П. Флоренского // М. М. Бахтин и философская культура XX века: Проблемы бахтинологии. Вып. 1. Ч. 1 / под ред. К. Г. Исупова. СПб., 1991. С. 52. См. также: *Бонецкая Н. К.* Слово в теории языка П. А. Флоренского // *Studia Slavica Hungarica*. 1988. № 34. Р. 9–25.

58 *Бонецкая Н. К.* Теория диалога у М. Бахтина и П. Флоренского. С. 53.

59 Там же. С. 54.

60 Там же. С. 57.

61 *Бонецкая Н. К.* Проблема авторства в трудах М. М. Бахтина // *Studia Slavica Hungarica*. 1985. № 31. С. 61–108.

по сути, в хронологическом исследовании. Основным из этих мотивов является фигура автора, судьба которого, как мне кажется, неотделима от судьбы Бога в мышлении Бахтина. Более того, Бонецкая отождествляет отдельные периоды мысли Бахтина с умалением роли авторства как творческого начала и в самом конце своего очерка даже затрагивает авторское молчание. Если бы она изложила свою мысль с точки зрения христианских мотивов с ориентацией на фигуру автора, её взгляды, скорее всего, во многом совпали бы с моими. Однако она этого не делает, за исключением довольно двусмысленного отрывка о «Проблемах поэтики Достоевского», в котором утверждается, что вера Достоевского является основой его поэтики, а Христос провозглашается идеальным человеком и автором Достоевского, однако не ясно, чью точку зрения представляет Бонецкая⁶². Она не развивает тему Боговоплощения и его роли в трудах Бахтина и не продолжает свои рассуждения об эстетической любви⁶³, а также ей удаётся рассмотреть понятия спасения и вечной жизни в «Авторе и герое» упустив, как мне кажется, совершенно естественные выводы об их христианской основе.

В своей достаточно сложной статье Гройс⁶⁴ пытается разрешить некоторые двусмысленности в трудах Бахтина (смешение искусства и жизни, амбивалентный статус автора), сопоставляя их с аналогичной двойственностью в русской философской традиции, наиболее часто обращаясь к Соловьёву. Однако он не затрагивает их возможную связь на уровне философии религии, а, скорее, рассматривает теорию Бахтина как секуляризацию религиозной философии Соловьёва⁶⁵.

Наконец, Бабкина⁶⁶ рассматривает раннее творчество Бахтина (до 1929 г.) в его отношении к мистицизму и догматике, выделяя три бахтинские концепции, которые, по её мнению, прочно укоренены в православных догмах бессмертия и боговоплощения («вненаходимость»), Троицы (диалог) и сотворения человека по образу и подобию Божию (отношения автор — герой). Её статья является самым прямым призывом к рассмотрению христианского аспекта в трудах Бахтина со времён Ильинского и содержит массу интересных рассуждений. Она

62 *Бонецкая Н. К.* Проблема авторства в трудах М. М. Бахтина. С. 97–98.

63 Там же. С. 66–67.

64 *Гройс Б.* Проблема авторства у Бахтина и русская философская традиция // *Russian literature*. 1989. Vol. XXVI. P. 113–130.

65 *Ibid.* P. 125.

66 *Бабкина Я. С.* Идеи М. М. Бахтина в контексте православной мистики и догматики // *М. М. Бахтин: Эстетическое наследие и современность: в 2 ч. / под ред. А. Ф. Еремеева и др.* Ч. 1. Саранск, 1992. С. 316–324.

использует выдвинутое В. Н. Лосским определение того, что представляет из себя православное учение, хотя многое из того, что Бабкина приписывает православию, можно также сказать, например, о протестантизме (например, акцент на живом общении с Богом⁶⁷, отношения Лиц в Троице⁶⁸ и баланс детерминизма и свободной воли в отношениях творения к Творцу⁶⁹). Есть, однако, исключения, например, понятие Божественных энергий⁷⁰ и апофатический уклон православного богословия⁷¹, которые, по мнению Бабкиной, повлияли на привычку Бахтина использовать различные термины для обозначения одного и того же неуловимого понятия. Во введении к своей статье Бабкина утверждает, что «поиск религиозных смыслов в идеях Бахтина — это не дань моде на “христианизацию”, а одно из потенциальных средств для “вскрытия” его трудов, которые ещё не были концептуально исследованы»⁷². Это обращение к «моде» указывает на одну из причин, по которой отношение к Бахтину как к религиозному мыслителю, изначально распространившееся распорядителями его литературного наследия и его знакомыми с 1960-х гг., которые сами принадлежат к религиозному, «правому» крылу русской интеллигенции, должно прочно закрепиться в России. Это также подтверждает мою точку зрения о том, что этой теме посвящено слишком мало серьёзных, аналитических работ.

Бахтин и христианство: Бог и изгнанный автор

За исключением нескольких статей на тему карнавала, вся литература по религиозным концепциям у Бахтина ограничивается анализом текстов раннего периода интеллектуальной карьеры Бахтина. Соглашаясь со многим из написанного, я стремлюсь рассмотреть эти идеи в ранних трудах Бахтина более подробно, не отвлекаясь на упоминание схожих мыслителей, а также расширить тему и охватить всю карьеру Бахтина.

В отличие от работ Тодорова, Кларк и Холкиста, Морсона и Эмерсон, в этой книге нет попытки дать исчерпывающее объяснение основных концепций Бахтина или, напротив, дать их краткий обзор, как это делает, например, Гардинер. Скорее, книга предполагает практическое

67 *Бабкина Я. С.* Идеи М. М. Бахтина в контексте православной мистики и догматики. С. 319.

68 Там же. С. 320.

69 Там же. С. 323.

70 Там же. С. 322.

71 Там же. С. 319–320.

72 Там же. С. 317.

знакомство с Бахтиным. За исключением главы о взаимоотношениях Волошинова и Медведева с Бахтиным, книга не содержит сравнительного компонента, и в этом отношении отличается от всех монографий «о» Бахтине, которые я рассматривала. Я не вступаю в полемику с Бахтиным, а пытаюсь лучше и более полно его понять, потому что, рассматривая христианские мотивы в его трудах, я обращаюсь к тому аспекту работ Бахтина, который до сих пор не получал полноценного анализа ни в России, ни на Западе, за исключением признания (хотя поверхностного или неохотного) его существования большинством вышеупомянутых авторов. Это не значит, что моя трактовка Бахтина стремится объяснить всё. Я концентрируюсь на одном аспекте его трудов, игнорируя все остальные, потому что я считаю, что этой теме уделяли недостаточно внимания, возможно, её даже подавляли (в том же смысле в котором Джонс понимает подавление в работах Достоевского). По моему мнению, этот аспект требует целенаправленного исследования, которое не удалось провести Кларк и Холкисту. По этой же причине я не вступаю в дискуссию со многими другими современными трактовками Бахтина, так как это не оставило бы места для целостного рассмотрения выбранной мной темы. Хотя, несомненно, было бы интересно исследовать, как (если это вообще возможно) трактовку Бахтина Гардинером можно увязать с религиозным прочтением его трудов. Однако в этой книге нет созерцательных, личных размышлений о Бахтине в духе Холкиста или Паттерсона. Хотя это, возможно, вышло из моды, но я рассматриваю присутствие некоторых христианских элементов в текстах Бахтина и пытаюсь помочь читателю выявить их в процессе, так называемого, вдумчивого чтения, «имманентного» исследования Бахтина, хотя и использую свою «вненаходимость» для создания довольно драматической истории об откровении, развитии, кризисе и исцелении.

Я думаю, что в контексте работ Бахтина правильнее говорить о «христианских мотивах», а не о «христианстве» вообще или «христианском богословии». Причиной этому является то, что Бахтин уделяет внимание одним элементам христианской керигмы (фундаментальные принципы, подчёркнутые в провозглашении Евангелий), но почти полностью игнорирует другие. Элементы, которым уделяется внимание, включают в себя, например, Сотворение, Грехопадение и Боговоплощение, а игнорирует Бахтин Воскресение и Страшный Суд. Таким образом, нельзя сказать, что христианство у Бахтина в том виде, в каком оно проявляется в его текстах, полностью соответствует какой-либо из традиционных

системных богословских трактовок. Бахтин не богослов. Он даже не христианский философ и не теоретик литературы. Он, скорее, философ, чья работа питается некоторыми аспектами христианского видения мира. Я не уверена, что нетрадиционное христианство у Бахтина имеет православную природу, и поэтому я не рассматривала в этой книге конкретно православные мотивы. Исходя из его опыта в западной иудео-христианской философской традиции и, что более важно, из особых интересов Бахтина, выраженных в его работах (их международная ориентация, противопоставление авторитарным структурам, антиклерикализм его труда о Рабле), кажется невозможным, что Бахтин мог однозначно принять православие. Некоторые мотивы, которые русские комментаторы (например, Исупов и Бабкина) приписывают православию, кажутся мне не менее подходящими, предположим, протестантскому мировоззрению. Однако поскольку православие мне чуждо, я допускаю своё невежество и обращаюсь к другим трудам о Бахтине, написанным со строго православной точки зрения, чтобы дополнить и углубить свои знания. Возможно, я не вижу в Бахтине православия только потому, что недостаточно с ним знакома.

Развивая свои аргументы, я прибегну к метафорам молчания и изгнания. Эти метафоры проявляются на нескольких уровнях. Во-первых, их можно применить к самому Бахтину, который ещё в молодости был вынужден молчать ввиду политических обстоятельств, на которые он не мог повлиять. На одном уровне, самом очевидном, он замолчал, прекратив публиковаться почти сразу после того, как начал. После публикации в 1929 и 1930 гг. предисловий к Толстому последовал 33-летний период, в течение которого Бахтин буквально писал «в стол». В научном диалоге его голос не был слышен. Этот период молчания почти в точности совпадает с годами ссылки, пять лет из которых он провёл в изгнании из культурных центров по закону, а после этого был вынужден жить в провинции в ожидании реабилитации. Таким образом, для Бахтина молчать значило отсутствовать, быть скрытым от посторонних глаз. На другом уровне, Бахтин замолчал опять же по причинам, на которые не мог повлиять, и прекратил писать так, как хотел, и на те темы, которые его интересовали. Этот процесс начался ещё до ссылки: можно вспомнить его замечание Бочарову о том, что при подготовке «Проблем творчества Достоевского» к публикации ему пришлось оставить без внимания важнейшие проблемы. Он не мог писать о философии и был вынужден выражать свои идеи в жанре литературной критики. И, конечно, он не мог открыто писать о богословских вопросах,

которые, начиная с его книги о Достоевском и далее в 1930-х и 1940-х гг., «находились в изгнании», как и сам автор. Так, в период между публикациями «Проблемы творчества Достоевского» (1929)⁷³ и «К переработке книги о Достоевском» (1961)⁷⁴ христианские мотивы, присутствовавшие в ранних очерках Бахтина, исчезают из его основных сочинений, проявляясь только в заметках, не предназначенных для широкого круга читателей. Однако я попытаюсь продемонстрировать, что они продолжали чувствоваться даже в текстах, написанных в ссылке, хоть и не были выражены напрямую.

Второй субъект изгнания — это фигура автора в бахтинском анализе. У Бахтина также отняли собственный язык в результате серии культурно-идеологических изменений, которые лишили его права на собственное слово (или возможности его использовать). Я имею в виду исторический переход от авторского языка к монолитным, политически мотивированным взглядам, в процессе которого, по Бахтину, развивался разноречивый роман. Я собираюсь продемонстрировать, что автор художественных текстов, где выражается несколько точек зрения, вынужден скрывать своё истинное лицо, притворяться, становиться мастером косвенной речи, что для Бахтина является формой молчания. Естественно, существует параллель между молчащим/изгнанным автором и молчащим/изгнанным Бахтиным, который развивает такую теорию: он предполагает, что даже в XX в., что иронично, существуют различные культурные условия, при которых даже писатель научной литературы не может позволить себе роскошь прямой речи. Но, по моему мнению, в бахтинской теории молчащего автора понятию «предаться» тишине, если вы позволите мне такой каламбур, можно дать богословское толкование. Как будет обсуждаться в Главе 6, авторитетное, прямое авторское слово становится сомнительным именно потому, что, по мнению Бахтина, таким становится сам дискурс, искажённый насилием и ложью, то есть отражением последствий Грехопадения на языке и, соответственно, его носителях. Молчание у Бахтина, на всех уровнях, которые мы до сих пор обсуждали, является одновременно и результатом Грехопадения, и реакцией на него.

Наконец, можно говорить о замалчивании или изгнании и третьего субъекта, самого Бога, чьё в высшей степени авторитетное слово вытеснили из мира культуры в результате такого же парадигматического

73 *Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского. Л., 1929.

74 *Бахтин М. М.* К переработке книги о Достоевском // *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1961. С. 283–302.

сдвига, который, если Бахтин прав, вынудил писателя художественной прозы скрывать своё истинное «я». В своих ранних трудах Бахтин тесно связывает Бога с автором, их судьбы переплетены. И хотя зло (Грехопадение) встаёт между божьим словом и миром, для Бахтина это не означает смерть Бога, как и не означает смерти автора. В своих поздних очерках, когда Бахтин возвращается из своего физического и литературного изгнания (переезд в Москву в 1969 г., переиздание «Проблем поэтики Достоевского» и публикация диссертации о Рабле⁷⁵, в 1963 и 1965 г. соответственно), он снова поднимает темы Бога и Христа, работая над соединением своих открытий о молчании, сделанных в изгнании, и новой для него возможности быть услышанным в настоящем диалоге.

Остаётся сказать пару слов о структуре книги. Главы 2, 3, 5 и 6 содержат повествование о развитии христианских взглядов Бахтина, начиная с понятного и хорошо раскрытого «Автора и героя» до его поздних работ с упором на тему молчания. В главе 4 содержится отступление, которое я считаю необходимым для выяснения того, являлся Бахтин всё же марксистом или нет, а в главе 7 предлагается «альтернативный» анализ трудов о карнавале. Главы расположены в таком порядке, чтобы проанализировать выбранную мной тему в хронологическом порядке. Наконец, в главе 8 я повторяю всё сказанное ранее, чтобы разбить уже указанные мотивы по темам и рассмотреть окончательную позицию Бахтина, которую можно установить из его поздних текстов.

Библиография

Аверинцев С. С. Михаил Бахтин: ретроспектива и перспектива // Дружба народов. 1988. № 3. С. 257–259.

Бабкина Я. С. Идеи М. М. Бахтина в контексте православной мистики и догматики // М. М. Бахтин: Эстетическое наследие и современность: в 2 ч. / под ред. А. Ф. Еремеева и др. Ч. 1. Саранск: Изд. Мордовского университета, 1992. С. 316–324.

Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. Л.: Прибой, 1929.

Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском // *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1961. С. 283–302.

Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья. М.: Худ. лит., 1965.

75 *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья. М., 1965. Это пересмотренная и дополненная версия его диссертации «Франсуа Рабле в истории реализма» (М., 1940).

- Бахтин М. М.* Франсуа Рабле в истории реализма. М.: Институт мировой литературы им. Горького, 1940.
- Бонецкая Н. К.* Проблема авторства в трудах М. М. Бахтина // *Studia Slavica Hungarica*. 1985. № 31. С. 61–108.
- Бонецкая Н. К.* Слово в теории языка П. А. Флоренского // *Studia Slavica Hungarica*. 1988. № 34. Р. 9–25.
- Бонецкая Н. К.* Теория диалога у М. Бахтина и П. Флоренского // М. М. Бахтин и философская культура XX века: Проблемы бахтинологии. Вып. 1. Ч. 1 / под ред. К. Г. Исупова. СПб.: Образование, 1991. С. 52–60.
- Волкова Е. В.* Эстетика М. М. Бахтина. М.: Знание, 1990.
- Гройс Б.* Проблема авторства у Бахтина и русская философская традиция // *Russian literature*. 1989. Vol. XXVI. P. 113–130.
- Ильинский О.* Религиозные взгляды раннего Бахтина // *Русское возрождение*. 1985. № 31. С. 59–70.
- Исупов К. Г.* О философской антропологии М. М. Бахтина // *Бахтинский сборник*. Вып. 1. М., 1990. С. 30–46.
- Исупов К. Г.* Бахтинский кризис гуманизма (материалы к проблеме) // *Бахтинский сборник*. Вып. 2. М., 1991. С. 127–155.
- Исупов К. Г.* Михаил Бахтин и Александр Мейер // М. М. Бахтин и философская культура XX века: Проблемы бахтинологии. Вып. 1. Ч. 1 / под ред. К. Г. Исупова. СПб.: Образование, 1991. С. 60–70.
- Исупов К. Г.* Альтернатива эстетической антропологии: М. М. Бахтин и П. А. Флоренский // М. М. Бахтин: Эстетическое наследие и современность: в 2 ч. / под ред. А. Ф. Еремеева и др. Ч. 1. Саранск: Изд. Мордовского университета, 1992. С. 161–168.
- Исупов К. Г.* От эстетики жизни к эстетике истории (Традиции русской философии у М. М. Бахтина) // *Бахтин как философ* / под ред. Л. А. Гоготышвили, П. С. Гуревич. М.: Наука, 1992. С. 68–82.
- Турбин В. Н.* Карнавал: религия, политика, теософия // *Бахтинский сборник*. Вып. 1. М., 1990. С. 6–29.
- Bernard-Donals M. F.* Mikhail Bakhtin: Between Phenomenology and Marxism. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Clark K., Holquist M.* A Continuing Dialogue // *Slavic and East European Journal*. 1986. Vol. 30. № 1. P. 96–102.
- Clark K., Holquist M.* Mikhail Bakhtin. Cambridge (Mass.): Belknap Press of Harvard University Press, 1984.
- Coates Ruth.* Christianity in Bakhtin. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. (Cambridge studies in Russian Literature).
- Ferrari-Bravo D.* More on Bakhtin and Florensky // *Critical Studies*. 1990. Vol. 2 (1/2). P. 111–122.
- Gardiner M.* The Dialogics of Critique: M. M. Bakhtin and the Theory of Ideology. London; New York: Routledge, 1992.
- Holquist M.* Dialogism: Bakhtin and his World. London; New York: Routledge, 1990.

- Jones M. V.* Dostoevsky after Bakhtin: Readings in Dostoevsky's Fantastic Realism. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics* / ed. G. S. Morson and C. Emerson, trans. by C. Emerson. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Patterson D.* Literature and Spirit: Essays on Bakhtin and his Contemporaries. Lexington: University Press of Kentucky, 1988.
- Perlina N.* Mikhail Bakhtin and Martin Buber: Problems of Dialogic Imagination // *Studies in 20th Century Literature*. 1984. Vol. 9: Iss. 1. P. 13–28.
- Prickett S.* Words and The Word. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Ponzo A.* The Relation of Otherness in Bakhtin // *Semiotic Inquiry*. 1987. Vol. 7 (1). P. 1–20.
- Reed W. L.* Dialogues of the Word: The Bible as Literature according to Bakhtin. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Rethinking Bakhtin: Extensions and Challenges* / ed. G. S. Morson and C. Emerson, trans. by C. Emerson. Evanston (Ill.): Northwestern University Press, 1989.
- Shukman A. M.* M. Bakhtin: Notes on his Philosophy of Man // *Poetry, Prose and Public Opinion. Essays Presented in Memory of Dr. N. E. Andreyev* / ed. Harrison and Pyman. Letchworth: Avebury Publishing Company, 1984. P. 241–250.
- Shukman A.* Bakhtin and Tolstoy // *Studies in 20th Century Literature*. 1984. Vol. 9: Iss. 1. P. 57–74.
- Shukman A.* Bakhtin's Tolstoy Prefaces // *Rethinking Bakhtin: Extensions and Challenges*. Evanston (Ill.), 1989. P. 137–148.
- Thaden B. Z.* Bakhtin, Dostoevsky, and the Status of the I // *Dostoevsky Studies*. 1987. Vol. 8. P. 199–207.
- Todorov T.* Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle / trans. by W. Godzich. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- White H. C.* Narrative and Discourse in the Book of Genesis. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

СЛОВО И ОБРАЗ

№ 1 (3) • 2021

*Научный журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2686-715X

Корректор	<i>Е. В. Свинцова</i>
Макет и вёрстка	<i>диак. Николай Ежихин, О. В. Смирнова</i>

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Эл. почта редакции: museumverbi@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 9½
Подписано в печать 26.03.2021

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»
www.yulis.ru • inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42