

*На пошану
Архієпископа Лазаря Барановича*

ЧЕРНІГІВСЬКІ АФІНИ

Науковий альманах
з літературознавства,
історії, філософії
та культурології

ВИДАННЯ
ЦЕНТРУ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ ТА ЦЕРКВИ
ІМЕНІ АРХІЄПІСКОПА ЛАЗАРЯ БАРАНОВИЧА

Випуск II, 2014

Додаток до журналу
вєра и жизнь

Чернігівські Афіни: Науковий альманах з літературознавства, історії, філософії та культурології. Вип. II / Науков. ред. С. М. Шуміло. – Чернігів: Вѣра и Жизнь, 2014.

*Видається Центром дослідження історії релігії та Церкви
спільно з кафедрою української мови і літератури
Чернігівського національного педагогічного університету
ім. Т. Г. Шевченка*

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

Архієпископ Ігор Ісіченко

доктор філологічних наук, професор

Г. В. Баран

кандидат філологічних наук

А. А. Бойко

доктор філологічних наук, професор

К. Г. Борисенко

кандидат філологічних наук, доцент

В. О. Дятлов

доктор історичних наук, професор

С. О. Жила

доктор педагогічних наук, професор

О. Б. Коваленко

кандидат історичних наук, професор

Ю. І. Ковалів

доктор філологічних наук, професор

Ю. В. Пелешенко

доктор філологічних наук,
провідний науковий співробітник

В. Г. Самойленко

доктор філологічних наук, професор

М. Б. Столяр

доктор філософських наук, професор

В. В. Шуміло

(відповідальний редактор)

С. М. Шуміло

кандидат філологічних наук, доцент
(науковий редактор)

ЧЕРНІГІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ Т. Г. ШЕВЧЕНКА

НАЦІОНАЛЬНИЙ АРХІТЕКТУРНО-ІСТОРИЧНИЙ ЗАПОВІДНИК
«ЧЕРНІГІВ СТАРОДАВНІЙ»

ЦЕНТР ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ ТА ЦЕРКВИ

Світлана Шуміло

ПОЕТИКА
церковної прози
(XI – XX ст.)

Збірник статей
з літературознавства

ВІРА и **ЖИЗНЬ**

Чернігів 2014

УДК 801.73+ 82.09
ББК 80+83+83.3(2Рос=Рус)
Ш 961

Науковий редактор:

Архієпископ Ігор Ісіченко, доктор філологічних наук, професор, Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна

Рецензенти:

Пелешенко Юрій Володимирович, доктор філологічних наук, провідний науковий співробітник, Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України;

Борисенко Катерина Григорівна, кандидат філологічних наук, доцент, Київський університет імені Бориса Грінченка

*Рекомендовано до друку вченою радою
Чернігівського національного педагогічного університету
ім. Т. Г. Шевченка (протокол № 3 від 30 жовтня 2013 р.)*

Шуміло С. М.

Поетика церковної прози (ХІ – ХХ ст.): збірник статей з літературознавства. – Чернігів: Вєра и Жизнь, 2014. – 216 с., іл. – (Науковий альманах «Чернігівські Афіни». – Вип. 2).

Збірник містить статті з поезики художніх творів церковної тематики: від відомих давньоруських агіографічних та епідейктичних текстів до малодосліджених та не введених у науковий обіг творів церковної літератури ХХ ст. Автор пропонує досвід герменевтичного аналізу творів та ставить собі за мету дослідження картини світу у різних епохах через вивчення поезики церковної художньої літератури.

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів та усіх, хто цікавиться літературознавством та історією вітчизняної літератури.

© Шуміло С. М, 2014
© ЧНПУ ім. Т. Г. Шевченка, 2014
© **Вєра и Жизнь**, 2014

СЛОВО РЕДАКТОРА

Чернігівські Афіни – образна барокова назва культурного осередку в Чернігові. В Україні XVII ст. Чернігів став настільки вагомим центром духовного, культурного та освітнього життя, що навіть ішлося про перенесення сюди київської митрополичої кафедри, а Чернігівський колегіум, започаткований Іоанном Максимовичем, вважали другим у країні навчальним закладом після Києво-Могилянської академії. Час короткого розквіту Чернігівських Афін пройшов, але пам'ять про них залишилася, як залишилася архітектурна пам'ятка – колегіум – та велика літературна та культура спадщина тих часів, яка потребує дослідження.

Альманах «Чернігівські Афіни» започаткований у 2013 році для збереження пам'яті про славетне минуле Чернігова, особливо – середньовічну та барокову добу України. Альманах видають два підрозділи Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка: Центр дослідження історії релігії та Церкви та кафедра української мови і літератури. Мета альманаху – висвітлювати питання з галузей літературознавства, історії, філософії та культурології як давньої, так і сучасної України. Наше видання передбачає публікацію окремих монографій, збірників наукових конференцій та тематичних збірників статей із вказаних наук.

Альманах присвячений головному діячеві Чернігівського осередку XVII ст. архієпископу Лазареві Барановичу, який зібрав тоді навколо себе видатних вчених, письменників та, головне, поетів, який навчав та надихав їх на наукові та художні твори та задав всьому осередку той тон, що зробив життя чернігівського інтелектуального суспільства тієї епохи визначним етапом в історії української культури.



ПЕРЕДМОВА

Попри надзвичайно широкий часовий діапазон текстів, літературознавчу інтерпретацію котрих пропонує п. Світлана Шумило, збірник статей «Поетика церковної прози (XI-XX ст.)» відзначається цілісністю наукової концепції, в центрі котрої – поняття художнього стилю як світоглядної категорії, філософської настанови, необхідної для появи твору мистецтва. Цей чинник є визначальним для окреслення поняття «церковної прози», що ферментується універсальними стилетворчими чинниками, насамперед єдиною стилетворчою домінантою, що за неї авторка визнає християнство.

Природно, найдетальніше Світлана Шумило зупиняється на поезиці середньовічної літератури, залежність якої від цієї домінанти є універсальною й неприхованою. Спираючись насамперед на теоретичні постулати Дмитра Лихачова й Сергія Аверинцева, Світлана Шумило простежує зміни в сприйнятті категорії часу – зростанні уваги до минулого й майбутнього, що відобразилося в мові на морфологічному рівні, засвоєнням категорії вічного. Аналіз сприйняття в середньовічній Русі творів прп. Єфрема Сирійця дозволяє виявити вплив на її духовну культуру ісихазму як учення про досягнення святості через безпервну розумово-сердечну молитву. Попри сумніви в знайомстві княжої Русі з богословськими працями ісихастів, самі ідеї ісихастів даються взнаки навіть князеві Володимирові Мономаху, не говорячи про агіографічні пам'ятки та проповіді свт. Кирила Туровського. Світлана Шумило висловлює цікаве припущення, що популярність на Русі прп. Єфрема Сирина мотивується його духовною близькістю до ісихазму, домінуванням у його творах тем невпинної молитви, очищення серця, скрухи й покаяння.

У зв'язку з проблемами ісихазму здійснюється літературознавча інтерпретація одного з найбільш характерних оповідань Києво-Печерського патерика – про прп. Миколу Святошу, у якому Світлана Шумило відкриває головно ісихастський характер, виявлений у першочерговій увазі до молитовно-споглядального подвигу героя. Стилістика проповідей свт. Кирила Туровського розкриває літературні джерела поліського архиєрея: дослідниці вдалося встановити, що проповідь на неділю жінок-мироносиць більш як наполовину складається з неточних цитат і вільного переказу богослужбових текстів – насамперед творів пасійного характеру, що лунали протягом Страсного тижня. На цій підставі стверджується, що свт. Кирило випереджає появу на Русі ісихастської літератури, залучаючи читачів і слухачів своїх проповідей до молитви самим ритмом оповіді, цитуванням молитов, використанням молитовної метафорики.

Ісихастські парадигми вишуковуються й у російському «Плачі Йосифа Прекрасного», джерелом якого авторка вважає слово прп. Єфрема Сирійця «Про Йосифа Прекрасного». Оцінка руської рецепції ісихазму здійснюється, виходячи з єднального характеру релігійного піднесення, що охопило християнський Схід у XIII-XIV ст. і спричинило появу численних літературних пам'яток, із яких виокремлюється агіографічна творчість Епіфанія Премудрого. Атмосфера цієї епохи визначається подібним молитовно-медитативним ритмом життя, котрий формував стилістику житійного тексту: «плетення слівес». Мотив світла й вогню, світляна символіка Епіфанія співвідноситься п. Світланою з ученням ісихастів про божественне осяяння. Агіографічні тексти, в свою чергу, зіставляються з музичною культурою Росії XIV ст. й виводяться з загальної стратегії уподібнення Христу. Слідом за Олександром Панченком пропонується поняття «агіотипу» – житійних взірців, що закріплюють певні особливості структури й стилістики тексту.

Світлана Шумило звертається до творів одного з провідних київських письменників пізнього Середньовіччя митрополита Григорія Цамблака як майстра метафоричної поетики, ототожнюваної з «плетенням слівес». На прикладі «Життя Стефана Пермського» Епіфанія Премудрого виявляється система цитування середньовічним агіографом богослужбових текстів.

До книги Світлани Шумило включено також статті про творчість українських авторів епохи Бароко. Аналіз творів пасійного змісту, написаних свт. Димитрієм Тупталом, дозволив виявити в них не стільки вплив західних форм культу страждань Христових, скільки досвід ісихазму, в річищі якого виник у XV ст. архетипний для свт. Димитрія твір «Страсті Христові». Порівняльна характеристика аскетичних елементів творчої манери прп. Паїсія Величковського та Григорія Сковороди приводить Світлану Шумило до висновку про спільну ментальну закоріненість обох авторів у патристичній традиції.

Кирило-мефодіївських витоків східнослов'янської писемності сягає Світлана Шумило в статті про студії академіка Володимира Ламанського над житієм рівноапостольного Кирила. І вже новітньої доби стосуються дослідження поетичного альбому схиігумені Софії (Гриньової), складеного протягом 1904-1913 рр., та рукописних і друкованих книг Російської Катакомбної Церкви – копій та оригінальних творів.

Попри помітну строкатість тематики досліджень, посилювану варіативністю мови (тексти подаються російською, українською та англійською мовами), в перебігу читання виникає відчуття концептуальної цілісності збірника. У своїй сукупності статті й доповіді Світлани Шумило

виявляють наскрізну тенденцію української та російської писемної культури, започатковану з прийняттям християнства, – літературний текст акумулює духовний досвід автора й відкриває його в перспективу креативного слова-Логосу, бо *«все через Нього повстало, і ніщо, що повстало, не повстало без Нього»* (Ін. 1:3). У більшості статей наголошується на визначальному впливі на ментальність східнослов'янських авторів паламістського богослов'я і – ширше – духовного досвіду ісихазму. Переважає контекстний підхід до аналізу літературних текстів, що цілком прийнятно з огляду на специфіку об'єкта дослідження.

Науковий збірник Світлани Шумило стане в нагоді літературознавцям, історикам культури й усім, хто цікавиться духовним досвідом християнської цивілізації Східної Європи.

Архиспископ Ігор Ісіченко,
*доктор філологічних наук,
професор кафедри історії української літератури
Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна*



ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ СТИЛЬ И СТИЛЬ МИРОВОЗЗРЕНИЯ древнерусского книжника

В современной филологии все чаще термин «стиль» относят к сфере лингвистики, в то время как художественный стиль является одной из важнейших характеристик произведения и, следовательно, предметом пристального внимания литературоведов. Теоретиками литературы много раз предпринимались попытки дать определение понятию «художественный стиль» и систематизировать учение о нем. Но, как отмечает А.Ф. Лосев, невозможно представить учение о стиле в таком полном и законченном виде, который бы мог удовлетворить всех¹. Однако, по утверждению того же ученого, «логический анализ стилевых проблем и эмпирическое наблюдение стилевых фактов совершенно невозможны одно без другого [...]; невозможно определить стиль данного художественного явления, не зная, что такое стиль вообще»². В соответствии с этим утверждением, прежде чем говорить о художественном стиле средневекового книжника, остановимся на содержании термина «художественный стиль».

Художественный стиль является одной из основных искусствоведческих, а значит, и литературоведческих категорий, что и обуславливает крайнюю сложность его точного определения. В начале XX века немецкий искусствовед Г. Ноль посвятил этой теме монографию «*Stil und Weltanschauung*», в которой стиль отождествлялся с мировоззрением и понимался как «форма мировоззрения»³.

Мировоззренческий стиль, с точки зрения этого автора, обязательно отражается на творчестве художника, хотя само мировоззрение может оставаться у художника и неосознанным. Г. Нолем были предприняты попытки соотнесения тех или иных художественных стилей с определенными типами мировоззрения: пантеистическим, идеалистическим и т. д., в связи с чем Г. Ноль вводит термин «стиль-мировоззрение», объединяя два понятия в одном. Наблюдения немецкого ученого способствуют пониманию стиля не только как поэтической характеристики художественного произведения, но как философской категории своего рода, как внелитературного явления, оказывающего непосредственное влияние на литературу.

¹ Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля. – К.: Collegium; Академия, 1994. – С. 171.

² Там же. – С. 173-174.

³ Nohl H. *Stil und Weltanschauung*. – Jena, 1920. – S. 23.

В 1970-е – 1980-е годы идеи Г. Ноля поддержали и развили исследователи А.Р. Григорян и В.Н. Хмара⁴. «Стиль, – по словам А.Р. Григорян, – это эстетическая закономерность, проявляющаяся в художественно-мировоззренческом единстве отдельного произведения искусства, всего творчества того или иного художника или целого направления»⁵. Если мировоззрение – это отношение писателя ко всему миру, то выбор из этого мира своих проблем и художественное решение этих проблем, с точки зрения ученого, определяется стилем писателя.

В 1960-е же годы в отечественном литературоведении и искусствоведении активно решается проблема определения понятия «художественный стиль» в работах А.Н. Соколова, А.В. Чичерина, Г.Н. Поспелова⁶ и других. Всех перечисленных авторов объединяет определение стиля как некоторого единства содержания и формы, всех элементов и всех сторон художественного произведения. Если в ранних работах, как мы видели, понятие стиля выносилось за пределы литературы или искусства как такового, когда стиль становился неотъемлемой частью мировоззрения или даже отождествлялся с ним, то в отечественном литературоведении советского времени было намечено некоторое сближение понятия стиля с художественной формой произведения. Пожалуй, только в трудах А.В. Чичерина сохранилось наиболее близкое к «мировоззренческому» понимание стиля. Мировоззрение А.В. Чичерин заменяет идеей и под этим углом рассматривает интересующую нас категорию. «Читатель, – пишет он, – идет от понимания стиля к более тонкому и полному пониманию образа, чувства и мысли, цельного строя идей. Между тем и другим – неразрывная связь»⁷.

Резюмируя предшествующие работы искусствоведов и теоретиков литературы в области стилистики, А.Ф. Лосев создает монографию «Проблема художественного стиля», в которой, на наш взгляд, дается наиболее емкое определение обсуждаемой категории. Ученый отошел от понимания стиля как «единства приемов произведения» (В.М. Жирмунский), или «формы мировоззрения» (Г. Ноль), или «эстетического свойства произведений» (Г.Н. Поспелов), или, наконец, «идейности формы» (А.В. Чичерин). Для А.Ф. Лосева стиль – это, прежде всего, некий принцип орга-

⁴ См., например: *Григорян А.Р.* Литература и теория. – Ереван: Советкан грох, 1976; *Хмара В.Н.* Эстетический идеал и творчество. – М.: Советский писатель, 1983.

⁵ *Григорян А.Р.* Литература и теория. – С. 118.

⁶ См., например: *Соколов А.Н.* Теория стиля. – М.: Наука, 1968; *Чичерин А.В.* Идеи и стиль. – М.: Наука, 1968; *Поспелов Г.Н.* Проблемы литературного стиля. – М.: Наука, 1970.

⁷ *Чичерин А.В.* Идеи и стиль. – С. 5.

низации произведения, философская установка, необходимая для рождения произведения искусства. Исследователь опирается на ранние концепции стиля, но уходит как от полной идеализации этой категории, так и от ее крайней формализации. Иными словами, художественный стиль, с точки зрения А.Ф. Лосева, – это «принцип конструирования самого художественного произведения, взятого во всей его полноте и толще, во всем его художественном потенциале»⁸. По выражению ученого, «стиль есть “как” художественного произведения, в то время как последнее есть “что”, созданное художником и нами воспринятое»⁹. И это «как» ни в коем случае не сводится только к форме, оно теснейшим образом связано с мировоззрением художника, которое и лежит в основании принципа конструирования.

Таким образом, между художественным стилем и мировоззрением художника существует теснейшая связь, и изучение определенного художественного стиля должно быть сопряжено с изучением того или иного мировоззрения; в нашем случае, – мировоззрения древнерусского книжника и, отчасти, древнерусского читателя. Исследуя стиль, мы изучаем тот фундамент, на котором сконструировано произведение, то есть совокупность убеждений, приоритетов, этических и эстетических норм и догм, через призму которых писатель смотрит на мир.

Понимание стиля как мировоззренческой категории находит отражение во многих историко-литературных исследованиях, в частности, оно наиболее характерно для трудов, посвященных литературам древнего и средневекового Востока. С.С. Аверинцев в монографии «Поэтика ранневизантийской литературы» активно пользуется терминологией А.Ф. Лосева и продолжает разработку его подхода к стилистике, уделяя особое внимание эстетическим представлениям, характерным для средневекового мира. Как пишет С.С. Аверинцев, есть два пути в изучении искусства древности. Древние литературы, находясь еще у самых своих истоков, не знакомы с категориями вида, стиля, жанра искусства, с понятиями этического и эстетического. Их, следовательно, нельзя описать посредством современной терминологии. Первый путь – исходить из сложившихся за последние века научных представлений об искусстве, «заново строить» средневековую культуру, «собирать, монтировать ее из отрывочных рассуждений, живущих в совершенно ином контексте»¹⁰. Второй путь –

⁸ Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля. – С. 218.

⁹ Там же. – С. 219.

¹⁰ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – С. 35.

«идти от внутреннего строя средневековой картины мира»¹¹. Исследователя, идущего этим путем, интересует «внутренний склад ушедшей духовной жизни, взятый как целое». Таким путем и идет сам автор процитированных строк. Исследование ранней византийской литературы для него становится возможным только после экскурса в историю ранневизантийской эстетики. Более того, исследователь требует от себя и своих читателей не просто ознакомления с эстетическими представлениями средневекового мира, а именно погружения в них. Поэтика и эстетика тесно связаны между собой: первая непосредственно зависит от второй. «История эстетики применительно к таким эпохам (то есть к древнему миру) должна приобрести форму широкой типологии стилей мировосприятия», – пишет С.С. Аверинцев¹². Как история эстетики не возможна без истории стилей мировосприятия, так и исследования в области стилистики не возможны без внимания к эстетике и философской картине мира древнего автора.

Особенной значимостью для поиска верного определения и понимания художественного стиля средневекового книжника обладает концепция Д.С. Лихачева о стилистических особенностях древнерусской литературы.

Стиль древнерусской литературы неразрывно связан с понятием «стиля эпохи». Это явление было названо Д.С. Лихачевым одной из самых характерных черт средневековой культуры. «Специфика отдельных искусств, – пишет Д.С. Лихачев, – в средние века выражена слабее, чем в новое время, – одновременно сильнее, чем в новое время, сказывается общность всех искусств, их объединенность “стилем эпохи”»¹³.

«Художественное лицо эпохи», или «стиль эпохи», по предложенной Д.С. Лихачевым концепции, может проявляться на определенных стадиях развития культуры, то есть стадиях развития эстетического сознания, поскольку категория стиля тесно связана с природой этого сознания. Средневековье явилось именно таким удобным для возникновения единого стиля периодом. Для этого времени характерна особенно четкая «[...] наполненность всех видов искусства едиными стилеобразующими началами»¹⁴. В средние века еще нет отдельных направлений в искусстве и нет индивидуальных стилей художников. Эти обстоятельства способст-

¹¹ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – С. 40.

¹² Там же.

¹³ Лихачев Д.С. Развитие русской литературы XII-XVII веков: Эпохи и стили. – Л.: Наука, 1973. – С. 61.

¹⁴ Там же. – С. 62.

вуют образованию универсальных стилеобразующих принципов, условных форм и канонов.

В древнерусской культуре единое эстетическое начало можно наблюдать в зодчестве, скульптуре, прикладном искусстве, живописи, музыке, словесном искусстве, философии и общественной мысли. Художественное, по словам Д.С. Лихачева, как бы разлито в жизни. Жизнь подчиняется некоему единому художественному стереотипу. «Развитие общего стиля эпохи, – объясняет ученый, – облегчалось отсутствием четких границ между литературой, другими искусствами, естественнонаучными знаниями, общественной мыслью, открытостью всех форм культуры и их проникутостью эстетическим началом»¹⁵. Стиль становится лицом эпохи, история древнерусской культуры – историей смены стилей. Поэтому стиль, с точки зрения Д.С. Лихачева, – это «эстетический стереотип», «эстетическая инерция», которая на ранних ступенях развития художественного сознания подчиняет себе все формы эстетического восприятия действительности и все формы художественного творчества¹⁶.

Единство стиля в средние века существовало благодаря тому явлению, которое Д.С. Лихачев назвал эстетической негибкостью людей того времени¹⁷. По мнению Д.С. Лихачева, наиболее значительной чертой любого стиля является единство стилеобразующих компонентов. Все произведение художник подчиняет некоему единому стилистическому «модулю». И форма, и содержание соответствуют определенным художественным «мерностям». Они, в свою очередь, объединяют внутреннее и внешнее, форму и содержание, идею и ее воплощение. Для этого художник пользуется определенными повторяющимися или сходными приемами. Читатель же или зритель должны, в свою очередь, распознать сходство этих приемов и уловить единство стиля, а тем самым – воспроизвести, повторить в своем сознании «[...] тот вечно действующий творческий акт, который всегда лежит в основе любого произведения искусства»¹⁸. Еще В.М. Жирмунский определял значение стиля как явления, облегчающего благодаря своей целостности и систематичности рецепторную деятельность воспринимающего лица¹⁹.

Всякое восприятие художественного произведения – это определенный творческий акт, который совершается по подсказке художника. Эта

¹⁵ Лихачев Д.С. Развитие русской литературы XII-XVII веков... – С. 64.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Лихачев Д.С. Развитие русской литературы XII-XVII веков... – С. 166.

¹⁸ Там же. – С. 167.

¹⁹ Жирмунский В.М. Вопросы теории литературы: Статьи 1916-1926. – Л.: Academia, 1928. – С. 51.

сопричастность реципиента творчеству художника составляет, по словам Д.С. Лихачева, то «наслаждение» произведением искусства, без которого творчество не может существовать. Творческий акт реципиента далеко не легок. Восприятие некоторых произведений требует серьезной эстетической подготовки, гибкости эстетического сознания. Стиль, как единство, как единый «принцип конструирования художественного произведения»²⁰, облегчает апперцепцию художественного произведения. В связи с этим Д.С. Лихачев находит естественным, что «стиль эпохи» возникает, как правило, в те исторические периоды, когда восприятие произведения искусства отличается сравнительной негибкостью, «жесткостью», когда оно не стало еще приспособляться к переменам стиля. Этим, по мнению ученого, и объясняется тот факт, что искусство средних веков основывалось на стилистических канонах и этикете. «Этикетность» художественных приемов была призвана облегчить не только акт создания произведения, но и акт его восприятия. «Благодаря стилистическим канонам возростала “предсказуемость” в восприятии произведений искусства. Возростала уверенность воспринимающего в осуществлении ожидаемого»²¹. Итак, «стиль эпохи», по мнению ученого, есть «проникнутость» (термин Д.С. Лихачева) всех видов художественной деятельности единым стилистическим началом и одновременно есть признак негибкости эстетического сознания, которое в средние века еще не способно быстро приспособляться к переменам стиля.

С.С. Аверинцев, исследуя поэтику ранневизантийской литературы, также приходит к выводу о существовании некоей единой стилистической доминанты в разных видах художественного творчества раннего средневековья. Стили он называет «скрепами», гарантирующими единство мира представлений средневекового человека²². Анализируя причины возникновения единого художественного начала, он, как и Д.С. Лихачев, приходит к выводу, что единство является следствием особенностей того эстетического сознания, которое характерно для средневекового человека и диктуется его богословскими представлениями. Однако С.С. Аверинцев, в отличие от Д.С. Лихачева, видит в этом явлении не «негибкость» эстетического сознания, а особенность мировосприятия. Используя тот метод анализа, который С.С. Аверинцев считал единственным адекватным для изучения древних литератур, ученый погружается в систему средневековых эстетических представлений и реконструирует

²⁰ Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля. – С. 218.

²¹ Лихачев Д.С. Развитие русской литературы XII-XVII веков... – С. 168-169.

²² Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – С. 40.

философскую картину мира, свойственную художникам раннего средневековья. Но прежде чем приступить к рассмотрению ранневизантийской эстетики, исследователь задается вопросом: как можно говорить об эстетике того исторического периода, в который ни самого термина «эстетика», ни каких-либо соответствий ему еще не существовало? А отсутствие этого термина характерно для всего средневековья. Первые размышления об эстетическом появляются в европейской философии лишь в середине XVIII века. По мнению ученого, отсутствие термина свидетельствует о том, что античные и средневековые мыслители и художники обходились не только без дефиниции «эстетика», но, что гораздо существеннее, и без самого понятия эстетики. «Не только к общественному функционированию, – пишет С.С. Аверинцев, – но и к внутреннему строю средневековых эстетических учений принадлежит то, что они осознают и оформляют себя не в качестве эстетики. Они не “примитивнее”, чем такая эстетика, для которой внутренне необходимо осознать себя самое в качестве особой дисциплины; они по сути – иные»²³. Эта «инаковость» средневековых эстетических принципов становится для С.С. Аверинцева предметом особенно пристального внимания, именно здесь ученый ищет расшифровку художественного «кода» средневековой поэтики и стилистики. В этом суть его герменевтического исследовательского метода. Отсутствие науки эстетики говорит о том, что все прочие формы осмысления бытия имеют сильнейшую эстетическую окрашенность. «Пока эстетики как таковой нет, нет и того, что не было бы эстетикой. А это означает [...], что история эстетики применительно к таким эпохам должна приобрести форму широкой типологии стилей мировосприятия»²⁴. Проводя параллель между эстетической системой средневековья и историей развития стилистики, можно сказать, что в эпоху, когда стиль художественного произведения еще не осознан своим создателем как стиль, а художественное еще не воспринимается как художественное, определенная стилистическая доминанта становится господствующей над самыми разными сферами культурной – и не только – жизни. Другими словами, если стиль еще не вычленился в сознании человека в определенную категорию, значит все создаваемое соотносено с определенным стилем. Единому стилю подчиняются литература, живопись, архитектура, музыка, и стиль превращается в «стиль эпохи».

С точки зрения С.С. Аверинцева, причина этого превращения заключается не только в негибкости эстетического сознания, но и в особом

²³ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – С. 35.

²⁴ Там же. – С. 38.

восприятию бытия, диктуемом философскими, а точнее, религиозными установками средневекового человека. Бытие в самом общем значении слова воспринимается в эту эпоху не как простая логическая и грамматическая связка, не как только «полагание вещи» (термин И. Канта²⁵), которым оно стало в Новое время, но как гармоничная целостность, которой свойственна стильность в любых ее проявлениях. Основой такого мировосприятия стало христианство с его учением о сотворении мира, взаимной любви творения и Творца, искупительной Жертве и вечном Небесном царстве. Бытие в этой системе мировоззрения воспринимается как благо, преимущество, совокупность всех совершенств. «Отсюда, – пишет С.С. Аверинцев, – разработанное неоплатониками и воспринятое христианами платониками оправдание космоса: все, что есть в мире, есть лишь в той мере, в которой оно совершенно; несовершенное образует как бы пустоту или тень вокруг бытия и ни в коей мере не может быть относимо на счет последнего. Зла в некотором смысле нет, ибо налично оно только как “нетость”»²⁶. Этому посвящены практически все сочинения Дионисия Ареопагита, а вслед за ним – Августина-Аврелия, Максима Исповедника, Симеона Нового-Богослова и других отцов и учителей Церкви. В этом – фундамент догматики христианства.

Итак, если бытие есть благо, совершенство и красота для христианского мировосприятия, то не-бытия, не-блага, а значит и не-красоты нет. Поэтому нет ничего не-эстетического, не-художественного. Все, что не причастно красоте и гармонии, предстает перед глазами средневекового человека как изъян бытия, временное нарушение или несоответствие. Этот своеобразный стиль мировосприятия оказывает непосредственное влияние на развитие художественного стиля, и понимание мира и бытия как совершенства оправдывает преобладание единого стиля в разных сферах художественной и любой творческой деятельности. Не-стильного в средневековом мире также нет, как нет не-совершенного, как нет не-бытия. Такое мировосприятие характерно для всех художественных систем средневекового Востока, именно оно обуславливает особенности стилистики восточных литератур, в круг которых после 988 года вошла и древнерусская.

«Стиль эпохи» предстает не только как признак негибкости эстетического сознания, но в большей мере – как естественное следствие религиозно-мировоззренческих принципов средневекового человека. Единый

²⁵ См.: *Кант И.* Критика чистого разума // Сочинения: В 6 т. – М., 1964. – Т. 3. – С. 521.

²⁶ *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. – С. 44-45.

ритм всего сущего, который улавливает религиозное сознание древнерусского художника, обязывает последнего все произведения искусства подчинять одной стилистической доминанте. Это миропонимание было усвоено древнерусскими книжниками, живописцами, зодчими вместе с принятием христианства.

Стиль и традиции художественной речи: Пушкинские чтения – 2009:
Материалы XIV международной научной конференции. –
СПб.: ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2009. – С. 7-14.



ИЗМЕНЕНИЯ В ВОСПРИЯТИИ КАТЕГОРИИ ВРЕМЕНИ в Древней Руси, произошедшие после принятия христианства (на примере фактов языка и древнерусских литературных произведений)¹

«Категория времени имеет все большее и большее значение в современном понимании мира и в современном отражении этого мира в искусстве»², – писал Д.С. Лихачев. Восприятие времени является каким-то особенным аспектом мирозерцания, который постигается человечеством не сразу, подразумевает наличие у человечества исторического сознания, умения мысленно переноситься туда, куда в реальности перенестись нельзя, – в прошлое и в будущее.

Как и всякий важный факт осознания окружающего, восприятие времени имеет четкое отражение в системе языка, в частности, в грамматике глагола. Многие ученые считают, что не только лексика, но и морфология языка участвует в создании языковой картины мира; особенно это касается таких важных грамматических категорий, как род, число, переходность глагола, его время, лицо и так далее. Категорию времени можно назвать наиболее мировоззренческой из всех грамматических категорий, поскольку со временем связаны не только понятия «прошлое» и «будущее», но и понятия «вечность», «начала времен», «конец времен».

Так, если следовать фактам реконструкции морфологической системы индоевропейского праязыка, то можно сделать вывод: на заре существования человечества такие привычные для современности представления как *прошлое* и *будущее*, вероятно, еще не являлись прочно укоренившимися концептами мировосприятия. В праиндоевропейском языке, по мнению ряда ученых³, существовало несколько форм выражения настоящего времени: презент, аорист и перфект⁴. По мнению А.Н. Савченко, перфект мог обозначать как состояние субъекта или объекта, являющееся следствием некоего действия в прошлом, так мог и вообще не соот-

¹ Статья написана в соавторстве с И.П. Грецкой.

² Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. – СПб., 2001. – С. 5.

³ Сафаревич Я. Развитие формативов времени в индоевропейской глагольной системе // Проблемы индоевропейского языкознания. – М., 1964. – С. 13; Савченко А.Н. Сравнительная грамматика индоевропейских языков. – М.: УРСС, 2003. – С. 294; Тронский И.М. Общеиндоевропейское языковое состояние. – М.: УРСС, 2004. – С. 91; Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – С. 212-213 и др.

⁴ Гамкрелдзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: В 2 ч. – Тбилиси, 1994. – Ч. 1. – С. 300-301.

носиться со временем, быть вневременным. Аорист также не имел четкой соотнесенности со временем и мог обозначать как настоящее, так, с развитием системы, и прошедшее (именно поэтому в переводах с древних языков и, в частности, со старославянского, аорист может переводиться как настоящим, так и прошедшим, например: «Рече Господь притчю сию» можно перевести как «Сказал Господь притчу» и «Говорит Господь притчу». Так или иначе, все три формы были связаны с обозначением текущего момента времени, с различными семантическими оттенками⁵. Существовала всего одна форма, четко выражающая прошедшее время – имперфект⁶, к которой иногда присоединяют образования прошедшего времени при помощи аугмента. Знаменательно, что не существовало специальных способов выражения будущего⁷, хотя некоторые ученые, в частности, А.Н. Савченко, считают, что первичное формирование будущего времени началось в диалектах праиндоевропейского языка еще до его распада⁸. Большинство исследователей исторической морфологии сходятся в том, что в славянских языках именно формы будущего времени являются одними из наиболее поздних⁹.

Таким образом, в системе праиндоевропейского языка четко выражена концентрация сознания говорящего на настоящем времени, на различии оттенков настоящего, понимании законченного (аорист), незаконченного (презент) действия и состояния, выраженного глаголом (перфект). При этом в прошедшем времени различается только длительное и повторяющееся действие (имперфект), а будущее практически не осознается как время, отличное от настоящего. Это немного напоминает детское мировосприятие, в котором четко осознается лишь настоящее, а прошлое и будущее отчасти воспринимаются как несуществующее. Лишь со временем ребенок перенимает от взрослых представления о прошлом и будущем как о реально существующих.

Концентрация внимания на настоящем должна быть связана с какими-то важными особенностями картины мира древнего человека, а также с тем, что его концепция времени отличается от современной.

За время существования человечество создало несколько концепций

⁵ Савченко А.Н. Сравнительная грамматика индоевропейских языков. – С. 260.

⁶ Семереньи О. Введение в сравнительное языкознание. – М.: УРСС, 2002. – С. 317.

⁷ Beekes R.S.P. Comparative Indo-European linguistics: An introduction. – Amsterdam – Philadelphia: John Benjamin's Publishing Company, 2011. – P. 252.

⁸ Савченко А.Н. Указ. соч. – С. 285-288.

⁹ Жовтобрюх М.А., Волох О.Т., Самійленко С.П., Слинько І.І. Исторична граматики української мови: Підручник. – К.: Вища школа, 1980. – С. 200; Огієнко І. Історія української мови. – К., 2001. – С. 143 и др.

течения времени, связанных с религиозными и философскими представлениями. Условно их можно разделить на две: спиральную, или циклическую, и векторную, или линейную.

Рассмотрим сначала первую, спиральную или циклическую концепцию временного потока. Циклическая концепция основывается на представлении о постоянном разворачивании времени в виде спирали, которая не имеет начала и конца и лишь повторяет в той или иной форме уже произошедший когда-то сюжет. Такое представление о времени свойственно древним народам. Согласно утверждениям Н. Убальдо, наблюдения над временной регулярностью движения небесных тел и за постоянством биологических ритмов способствовали появлению представлений об аналогичной циклической структуре времени. История как целостная и необратимая последовательность неповторимых фактов в восприятии архаичного человека не существовала. Кроме того, человек верил, что так точно, как растительность возрождается каждую весну, так и в человеке существует что-то, что должно снова родиться. Древнейшие культы, основанные на веровании в метемпсихоз, или циклическое возрождение души, особенно акцентированы в обрядовых действиях, связанных с возрождением весны. Эта особенность свойственна и славянскому язычеству. Универсальным символом циклического времени является Уроборос (др.-греч. οὐροβόρος) – змей, кусающий свой хвост, – средневековый символ, изображающий мир, обернутый вокруг себя¹⁰. Еще в Древней Греции этот символ использовался для обозначения процессов, не имеющих начала и конца¹¹.

Древнее, языческое представление о времени отвечает концентрации внимания на настоящем, которое мы отмечаем в грамматической структуре праиндоевропейского языка. С.С. Аверинцев, рассказывая об античной циклической временной концепции, вспоминает слова Горация: «Лови день, меньше всего доверяй грядущему»¹². Если время раскручивается по спирали и не имеет начала и конца, то в реальности существует только настоящее, а все остальное – весьма относительно, а потому не достойно пристального внимания. Ценность настоящего, как бы пойманного и остановленного момента действительности, подчеркивается антич-

¹⁰ Убальдо Н. Время циклическое / линейное // Иллюстрированный философский словарь / пер. с ит. – М.: БММАО, 2006. – С. 175.

¹¹ Lurker Marnfred. The Routledge dictionary of gods and goddesses, devils and demons. – Routledge, 2004. – P. 4.

¹² Аверинцев С.С. Между «изъяснением» и «прикровением»: Ситуация образа в поэзии Ефрема Сирина // Восточная поэтика: Специфика художественного образа. – М., 1983. – С. 93.

ной внимательностью к материальному, телесному миру, к молодости, силе – при, и на это особенно обращает внимание С.С. Аверинцев, пустоте глаз у античных статуй, которая как бы отрицает заглядывание в душу человека, в его прошлое, в его опыт и переживание этого опыта. Вот эта ценность настоящего, очевидно, и подчеркивается развитой системой настоящих времен в праязыке.

Однако если дальше провести параллель между развитием категории времени в языке и изменениями в представлениях о течении времени, то следует отметить нарастание внимания к прошлому – и развитие системы прошедших времен.

Начнем с грамматики. Уже упоминалось, что в праиндоевропейском языке было три разновидности настоящего времени, которые лишь с достаточной степенью относительности можно называть вообще временно-определенными. С развитием морфологических систем разных индоевропейских языков изменялись глагольные конструкции – настоящее время все чаще стало передаваться только одним способом – презентом, а аорист и перфект стали восприниматься как категории, передающие действие в прошлом. Такова структура праславянского языка, таковы санскрит, древнегреческий, латинский, готский. Можно предположить, что с течением времени накапливался опыт человечества, и его обращение к своей истории, внимание к прошлому выражалось в становлении и развитии системы прошедших времен. Возникает плюс-квामперфект, который вместе с аористом, перфектом, имперфектом и форм с аугментом составляет самую разветвленную временную категорию в языках древнего периода.

Изменяется и отношение человека к прошлому. Прошлое – одно из важнейших художественных времен древних литератур, особенно древнейшего эпоса. Именно прошлое является предметом самого пристального внимания античных авторов; древний эпос основной целью имеет сохранение памяти о прошлом. Человек начинает ощущать ценность прошлого, его влияние на настоящее, свой долг сохранить память о минувших событиях. Прошлое заметно сакрализуется в эпосе древних народов, оно не просто пересказывается, а воспевается. Это же можно сказать и о славянском фольклоре, в частности, о былинах, которые представляют собой героический эпос славян. Однако фольклорному прошлому следует отказать в историчности, это прошлое само по себе, вне временного потока – «бывальщина», «островное прошлое», как называет его Д.С. Лихачев: «Время и действие былин строго локализовано в прошлом – в условной эпохе русского прошлого, которую можно было бы назвать “эпической эпохой” [...]. Эта “эпическая эпоха” – некая идеальная “ста-

рина”, не имеющая непосредственных переходов к новому времени. В эту эпоху “вечно” княжит Владимир, вечно живут богатыри [...]. Это [...] история, но история, не связанная с другими эпохами, как бы занимающая “островное положение”»¹³. Оно еще тесно связано с языческим представлением о цикличности времени, хотя уже пытается сломать его – но историчности, векторной направленности времени еще нет, иначе былины воспевали бы не абстрактную эпоху «когда-то», «во времена князя Владимира», а конкретные события прошлого, так, как это позже делалось в летописях.

Летописи, как и вся средневековая литература, отражают совсем иной принцип восприятия времени: циклическая концепция сменяется линейной, или векторной, и эта смена, так называемый временной перелом, связана с появлением и распространением христианства. Проводя далее параллель между грамматическими формами и мировоззренческими принципами восприятия, мы должны отметить, что развитие в грамматике категории будущего времени идет параллельно развитию новой категории художественного времени в литературе и искусстве, а значит, новому пониманию времени в мировосприятии человечества.

Суть линейной концепции заключается в том, что она строго следует библейским представлениям о сотворении мира, его земной истории и ожидании конца света и обетованной вечности. По этой концепции время не воспринимается как циклическое и бесконечное в своей повторяемости, но как четко начавшееся в какой-то исторический момент, длящееся на земле, причем, с непосредственным значением каждого поступка, каждой эпохи для будущего – ожидаемого Страшного Суда – и имеющее закончиться для того, чтобы перейти в вечность. При этом земное время четко делится на две части – до рождества Христова и после него, то есть по этой концепции история не может восприниматься каким-то идеализированным «островным» временем – она имеет закреплённость за конкретным годом, веком, тысячелетием и она полностью устремлена в будущее – тем важнее событие, чем большее значение оно будет иметь для будущего. Будущее становится самым сакральным, самым чаемым временем для христианского мира. Настоящее вообще перестает иметь какое-либо значение само по себе – и перестает иметь значение материальность, телесность, внешность. Именно поэтому в средневековых произведениях важна внутренняя жизнь человека, его опыт и его переживания.

По замечательному наблюдению Т.И. Вендиной, это отразилось в лексическом строе старославянского языка. Язык IX-X веков содержит

¹³ Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. – С. 24.

минимальное количество слов, отражающих внешние черты человека, его национальную принадлежность или социальное положение, и несопоставимо большее – отражающих его духовное состояние.

«Чувственная, физическая природа человека не представляла особого интереса для языкового сознания средневекового человека, – пишет исследователь, – интерес проявлялся прежде всего к оценке человека как личности, личности социальной и духовной, “интеллектибельной”». И еще более конкретно: «Названия человека как существа социального в старославянском языке значительно уступают названиям, характеризующим человека как существо духовное, с особенностями его мышления, ощущения, восприятия, со всеми его идеалами, влечениями, желаниями, интересами и склонностями»¹⁴. Как цикличная временная концепция связана с телесностью и внешним видом человека, так векторная – с духовным миром людей, с пренебрежением к внешнему виду и телесности, даже с отрицанием этой телесности – о чем свидетельствует аскетический опыт христианства. Отрицание телесности связано с умалением значения настоящего момента, настоящего времени, презента, и повышенным вниманием к обетованной вечности, воздаянию в будущем, к футуруму.

Действительно, именно в период перехода от античности к средневековью в разных индоевропейских языках развивается категория будущего времени. Что касается славянских языков, то конец праславянской эпохи и начало Кирилло-Мефодиевского периода в морфологии языка ознаменовано настоящим «взрывом» будущих времен. Формирование футурума в праславянском шло долго и, при сопоставлении с греческим и латинским, с большим отставанием. Но к концу праславянской эпохи в языке обозначились четкие черты описательных будущих времен. А с первыми переводами греческих книг на старославянский эти начальные протокатегории дополнились кальками с греческого – и в старославянском насчитывают пять разновидностей выражения будущего времени: *простое будущее*, утвердившееся в русском языке, *первое будущее*, ставшее основой украинского сложного будущего, *будущее в настоящем*, которое развилось под воздействием греческого языка, *преждебудущее*, которое утвердилось в южно- и западнославянских диалектах, и *будущее в прошлом*, ставшее основой для синтаксического оформления сложно-подчиненных предложений¹⁵.

¹⁴ Вендина Т.И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. – М., 2002. – С. 28, 39.

¹⁵ См.: Хабургаев Г.А. Старославянский язык: Учебник. – М., 1986; Бирнбаум Х. Праславянский язык: Достижения и проблемы в его реконструкции. – М., 1987; Леута О.І. Старослов'янська мова: Підручник. – К., 2002.

Дополненная системой будущих времен, морфология славянских языков приняла законченный вид, как и категория художественного времени в древнерусской литературе. Так, летописи наиболее ярко отражают ощущение историчности и хронологической последовательности, которое, вероятно, было настолько новым для новообращенных славян, что передается в летописях намного буквально и резче, чем в византийских хрониках: если хроника стремится отразить только самые важные события из жизни империи и пропускает те годы, когда не происходило ничего особенного, то летопись скрупулезна к каждому году, даже если в этот год ничего не произошло. Отсюда знаменитое летописное «была тишина велия» напротив последовательно перечисленных лет. Это абсолютное противоречие былинному и вообще фольклорному времени отражает как раз тот «временной перелом», который должны были пережить славяне в период принятия христианства.

Принятие христианства для славян было не только принятием новой теодоктрины, но и восприятием мудрости древнейших цивилизаций, которую неслла в себе греческая культура. Поступательное движение в развитии славянской культуры, его неторопливость и инертность были нарушены в Кирилло-Методиевскую и далее во Владимирову эпоху слишком важными для системы мировосприятия событиями. Именно поэтому можно говорить о «всплеске» или «взрыве» новых мировоззренческих понятий и, соответственно, новых грамматических конструкций.

Как уже говорилось, художественная категория времени оперирует не только понятиями «будущее» и «прошлое», но и понятием «вечность» — та самая, в которую было устремлено новое для славян будущее. Смена системы временных категорий повлекла за собой особую организацию художественного пространства в литературе. Ярче всего это отражено в произведении митрополита Илариона Киевского «Слово о Законе и Благодати», о котором, в связи с изменением восприятия истории после христианизации Руси, писал С.С. Аверинцев: «Горизонты настолько расширились [после принятия христианства], что митрополит Иларион словно охватывает взглядом христианский мир как целое [...]. История перестает сводиться к эпическому, почти природному ритму войн, побед, катастроф, она предстает как *явление смысла*, по своей сложности требующего интерпретации, как система далекодействующих связей, в которой актуальны Авраам и царь Давид, греческие мудрецы и Александр Македонский, персонажи Нового Завета и император Константин»¹⁶.

¹⁶ Аверинцев С.С. Крещение Руси и путь русской культуры // Вера и Жизнь (Чернигов). — 2008. — № 2. — С. 77.

Столь разительные перемены в мировосприятии отразились, как мы видим, на специфике развития грамматической категории времени, а также на особенностях времени как художественной категории литературного произведения.

Для временной парадигмы «Слова о Законе и Благодати» не характерно смешивание темпоральных отрезков *прошлое – настоящее*. «Былой век» выступает как идейно и сюжетно мотивированный и значимый пласт.

Описывая прошлое, автор Слова отождествляет его с тенью. Доминирующим понятием прошлого является Закон, который Иларион трактует как идолопоклонство, иудаизм, оправдание. Иларион утверждает, что Закон есть слуга Благодати: «Законъ бо прѣдътечя бѣ и слуга благодѣти и истинѣ, истина же и благодѣть слуга будущему вѣку, жизни нетлѣннѣи»¹⁷. Ключевым образом существования человечества внутри Закона является рабыня Агарь, родившая сына-рабынича Измаила. В тот же час был провозглашен Закон: «Роди же Агаръ раба отъ Авраама, раба робичишть, и нарече Авраамъ имя ему Измаиль. Изнесе же и Моисѣи отъ Синаискыя горы законъ, а не благодѣть, стѣнь, а не истину»¹⁸.

Согласно Слову, зарождение христианского вероучения происходит еще на временном отрезке *прошлое* и существует на уровне предзнаменований, предчувствий как *будущее в прошлом* (сравним с соответствующей глагольной категорией, характерной для морфологии как раз этого периода). Каждый герой Ветхого Завета у Илариона является прообразом героя Нового Завета.

С.С. Аверинцев называет такую богословскую «типологию» в средневековом понимании доктриной о «прообразовании» (идеально-смысловом предвосхищении) более поздних событий в более ранних. Как утверждает ученый, «едва ли не все эпизоды Ветхого Завета разбирались как аллегории о земной жизни Христа, но события последней в свою очередь могли иносказательно указывать на перипетии внутренних путей христианской души»¹⁹. В контексте доктрины о «прообразовании» Адам, будучи первочеловеком, становится прообразом Христа. Иларион упоми-

¹⁷ *Иларион, митроп.* О Законѣ, Моисѣомъ данѣмъ, и о Благодѣти и Истинѣ, Исусомъ Христомъ бывшии... // Библиотека литературы древней Руси. – Т. 1. – Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского дома) РАН // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=2070>. (Далее – Слово о Законе и Благодати).

¹⁸ Слово о Законе и Благодати.

¹⁹ *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Coda, 1997. – С. 101.

нает историю о Сарре, бывшей рабыне, а ныне свободной, которой было уготовано родить Исаака, прообраз Сына Божьего и Завершителя Темного века Закона: «Безвѣстная же и таинаа прѣмудрости Божии утаена бяху ангель и человекъ, не яко неявима, нъ утаена и на конецъ вѣка хотяща явитися». Автор упоминает о пророчествах Моисея: «Моисѣ бо и пророци о Христовѣ пришествии повѣдааху, Христосъ же и апостоли его о вѣскресении и о будущиимъ вѣцѣхъ»²⁰. Таким образом, Иларион демонстрирует поочередность «заглядывания» в будущее, в *вечность*, превращая ветхозаветную Сарру в прообраз Марии, матери Иисуса.

Вплетение ветхозаветных пророчеств создает картины *будущего в прошлом*: деяния в прошлом объясняют события в настоящем, а поступки человечества века настоящего ведут за собой результат в будущем. Другой стороной этой «пронизанности» является то, что события священной истории придают смысл событиям в настоящем, они объясняют состояние вселенной и положение человечества в отношении к Богу. Эти события вершились под знаком вечности и поэтому продолжают существовать и вновь совершаться. Д.С. Лихачев определяет наличие упомянутых условий и последствий как «временной императив» (исторический императив) христианской литературы вообще. Исторический императив выражается также в главной формуле произведения: «Прѣжде законъ, ти по томъ благодѣтъ, прѣжде стѣнь, ти по томъ истина»²¹.

Предшествованием появления на земле Благодати, согласно Илариону, является рождение Саррой Исаака (прообраз Иисуса): «Тогда убо отключи Богъ ложесна Саррина, и, заченьши, роди Исаака, свободнаа свободнааго. И присѣтивышу Богу человекъска естества, явишася уже безвѣстнаа и утаенаа и родися благодѣтъ, истина, а не законъ, сынъ, а не рабъ»²².

Изгнание Измаила и его матери-рабыни символизирует отречение человечества от языческой морали и утверждение морали христианской: «И отгнани быша иудѣи и расточени по странам, и чяда благодѣтнаа христиании наслѣдници быша Богу и Отцу»²³.

Отождествляя прошлое с чем-то несовершенным, митрополит Иларион сравнивает его со свечей, а настоящее – со светом солнца: «Отиде бо свѣтъ луны, солнцю вѣсиавышу, тако и законъ, благодѣти явльшися, и

²⁰ Слово о Законе и Благодати.

²¹ Там же.

²² Слово о Законе и Благодати.

²³ Там же.

студеньство ношьеное погыбе, солнечьныи теплотъ землю съгрѣвши. И уже не гърздится въ законѣ человекъство, нъ въ благодѣти пространо ходить»²⁴. Именно в настоящем вера в оправдание сменяется верой в спасение: «Яко оправдание въ семь мѣрь есть, а спасение въ будущимъ вѣцѣхъ»²⁵. Автор утверждает принцип ориентирования язычников на настоящее и взгляд в будущее христианина. Существование одним днем человечества прошлого отождествляется с поклонением материальному: «Иудѣи бо о земныхъхъ веселяхуся, христиани же о сущиихъ на небесѣхъ»²⁶.

Приоритет *настоящего* автор Слова обозначает во многих символах и аллегориях. Например, человечество изображается Иларионом как сосуд, наполняемый молоком Благодати; мир без христианства сравнивается с сухой, пустыней, безводным озером, которое наполняется благодатной влагой: «И законное озеро прѣсыше, евангельскыи же источникъ наводнився и всю землю покрывъ, и до насъ разлиася»²⁷. С принятием веры в Святую Троицу на землю падает благодатный дождь, многократно упоминаемый Иларионом. Символ воды доминирует в описании Иларионом настоящего, обозначая святость, очищение, крещение и благодать. Человек настоящего есть Сын Божий, рожденный в святой купели: «Прияша его, дасть имъ власть чядомъ Божиимъ быти, вѣрующтиимъ въ имя его, иже не отъ крѣве ни отъ похоти плотскы, ни отъ похоти мужескы, нъ отъ Бога родишася, Святымъ Духъмъ въ святѣи купѣли»²⁸.

В понимании настоящего христианской культуре присущ мистический историзм, как отвержение старого и принятие нового. По словам С.С. Аверинцева, христианство выступило с утверждением, что Бог уже заключил новый «завет» с новыми людьми, на обновленной земле, в новой жизни человеческой. Книги Нового Завета обещают «небо ново и землю нову»²⁹. Это означает, что прошлое в его временной динамике прошло, теперь все обновлено. Евангелие, или «благая вѣсть», подразу-

²⁴ Слово о Законе и Благодати.

²⁵ Там же.

²⁶ Слово о Законе и Благодати.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Откр. 21:1 // Библия, сиречь книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Синодальная типография, 1914. Далее в сборнике ссылки на книги Ветхого и Нового Заветов подаются по указанному изданию, если не оговорено особо.

мекает что-то новое в пространстве и во времени, а именно устремление человечества в будущее, прообразовательность будущего в *настоящих* поступках христиан (снова сравним с соответственной грамматической категорией, развившейся к этому времени – *будущее в настоящем*), прообразовательность событий прошлого – *будущее в прошлом*, ожидание вечности за концом времен.

Следует заметить, что хотя автор Слова прямо не вводит понятие «будущее» для христиан, но упоминает о Страшном суде, который ждет и грешников, и праведников. Тем самым Иларион дает понять, что идеальное существование в Благодати еще не наступило, и человеку нужна помощь Господа. Автор сравнивает человечество с блуждающим стадом овец, поскольку агнец является хрестоматийным символом смиренного христианина: «“мы бо людие твои и овцѣ паствы твоеи”, и стадо, еже ново начать пасти, исторгъ отъ пагубы идолослужения!»³⁰ Жизнь христианина изображена в виде дороги. Иларион призывает человека не сойти с истинного пути на путь ложный, ведомый бесом: «Обративши грѣшника отъ заблуждения пути его спасеть душу отъ смерти и покрыть множество грѣховъ»³¹. С.С. Аверинцев утверждает, что такова христианская точка зрения на доктрину о вечном возврате: «по кругу человека водит бес; устроенная Богом “священная история” идет по прямой линии. Она идет так потому, что у нее есть цель»³².

Таким образом, Иларион изображает линейную историю человечества как зеркальную двухгранную плоскость. Первая грань являет собой линию *прошлое – настоящее*, завершением которой является противостояние Закона и Благодати. Второй гранью является линия *настоящее – будущее*, завершение которой также представлено борьбой Благодати и Закона (здесь Закон понимается как порабощение, отречение от истинной веры). Лишь воля Господа и истинный выбор человека открывают возможный переход временного существования во вневременное, то есть *вечность*. Параллельно ось соприкосновения двух граней пересекает третья грань – история Киевской Руси, Владимира, принятия христианства, служащая ключом для понимания христианином законов линейной направленности времени.

Как мы видели, эти законы отразились и в грамматической структуре языка, а именно – в морфологических особенностях глагольной категории времени. Изменения этой категории последовательно отражают из-

³⁰ Слово о Законе и Благодати.

³¹ Там же.

³² Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – С. 97.

менения в восприятии времени человечеством: на заре существования человек воспринимает время как настоящее, и прошлое у него смешивается с настоящим и имеет для него значение постольку, поскольку имеет результат в этом настоящем. Это понимание отражено в категории перфекта. С развитием общества, накоплением опыта и совершением исторических событий актуальность обрело прошлое, которое нуждалось в запоминании и сохранении. Этот этап отражен в становлении разветвленной системы прошедших времен. С появлением и распространением христианства обретает актуальность новая концепция времени – векторная, которая сменяет собой циклическую. Векторная концепция позволяет ощутить прочную связь между прошлым, настоящим и будущим. Христианство акцентирует внимание человека на будущем, снимает маркер важности с настоящего. А вместе с тем – с телесного, внешнего и материального. Этому этапу отвечает активное развитие системы будущих времен в языке и изменение художественной категории времени в литературе.

В заключение можно отметить, что разветвленная система будущих времен, присущая старославянскому языку, значительно сокращена в современных славянских языках. Если проводить намеченную нами параллель между развитием морфологических категорий и мировоззренческих концептов, то следует признать совершение некоего возврата к до-Кирилло-Мефодиевскому ощущению будущего, уменьшение актуальности футурума для современного человека. Какое мировоззренческое изменение отражено этим фактом – покажет время.

Софія Київська: Візантія. Русь. Україна.

Вип. IV: Збірка наукових праць, присвячена 170-літтю з дня народження академіка Никодима Павловича Кондакова (1844-1925). – К., 2014. – С. 685–696.



ИСИХАСТСКОЕ УЧЕНИЕ В КУЛЬТУРЕ КИЕВСКОЙ РУСИ: переводные произведения Ефрема Сирина и особенности их восприятия

Тема исихазма и его восприятия Древней Русью все чаще привлекает внимание ученых. Исихазм, понимаемый как практика непрестанной «умной» молитвы, является неотъемлемой частью духовной жизни Киевской Руси. Он по сути своей есть выражение основных принципов православного мироощущения. Как пишет С.С. Хоружий, «Сегодня уже стало общепризнанной истиной, что исихазм представляет собой ядро и стержень православной духовности, и в его опыте осуществляется именно то отношение человека к Богу, какое утверждается вероучением Православной Церкви»¹. Исихазм, по словам Н.А. Струве, есть «[...] сосредоточение христианского благовестия на самом главном, на едином на потребу во всех областях, и в боговедении, и в богопоклонении, и в оцерковлении жизни. Христос-Бог воплотился не для того, чтобы принести миру еще одно учение, пусть и наисовершеннейшее, а для того, чтобы человек имел доступ – не к природе Самого Бога, конечно, – но к излучающимся из нее божественным светоносным энергиям»². Исихазм заключает в себе учение о богопознании и обожении, то есть учение о достижении святости – без этого православие было бы невозможно.

Идея внутреннего непрестанного устремления к Творцу и личного обожения, по утверждению прот. И. Мейендорфа, «[...] существовала еще в позднем ветхозаветном иудаизме»³. С началом христианства идея личного обожения как начала преображения людей и всего мира слилась с христианским эсхатологизмом. В это же время выкристаллизовались основные принципы практического исихазма, то есть непрестанное внимательное творение Иисусовой молитвы, путем которого и достигается желаемое обожение. Указания на практику непрестанной молитвы, а также на высшую степень совершенства в этом учении, то есть на созерцание Фаворского света, можно встретить в IV в. у преподобного Макария Египетского, в X – у преподобного Симеона Нового-Богослова, в XIII – в

¹ Хоружий С.С. Познание исихазма в прошлом и настоящем // Христианская мысль. – № 3. – К.: Киевское религиозно-философское общество, 2006. – С. 43.

² Струве Н.А. Тайна исихазма // Вестник Русского Христианского Движения (Париж – Нью-Йорк – Москва). – 1992. – № 164. – С. 3-4.

³ Мейендорф Иоанн, протопресв. История Церкви и восточно-христианская мистика. – М.: Институт ДИ-ДИК, Свято-Тихоновский богословский институт, 2003. – С. 562-563.

афонской монашеской литературе, и тем более в богословских трудах XIV в. в эпоху святителя Григория Паламы, теоретика исихазма.

«Когда Русь знакомится с исихазмом?» – спрашивает венгерский ученый-медиевист В.В. Лепяхин и отвечает на этот вопрос: «Если исихазм – это практика непрестанной умно-сердечной Иисусовой молитвы, то, без сомнения, исихазм приходит на Русь вместе с христианством и монашеством, прежде всего афонским (преподобный Антоний Печерский)»⁴. Основы этого учения были восприняты славянами вместе с принятием православия. Практика исихазма, знакомая славянам с самых первых их шагов в православии, отразилась в литературе, иконописи, богослужебной музыке, зодчестве, книжной миниатюре и т. д.

Особенностью преемственности этого учения славянскими странами было то счастливое обстоятельство, что *Slavia Orthodoxa* избежала полемики, теоретизирования и, главное, противостояния исихазму и системы аргументов против него. Русь, можно сказать, избежала и самого этого термина – исихазм, – он встречается в древнерусских текстах крайне редко. На существование исихастской практики среди монашествующих Киево-Печерской Лавры указывают И.М. Концевич⁵, В.В. Лепяхин⁶, Н. Видмарович⁷ и др. Проблему исихазма в Киевской Руси рассматривает современный украинский ученый-медиевист архиепископ Игорь (Исиченко), в частности, он пишет: «Культура “умной молитвы” распространяется в Киевской митрополии не столько за счет влияния богословских трудов, сколько за счет знакомства с живой аскетической традицией тогдашних монашеских общин, прежде всего константинопольских и афонских монастырей [...]. Русские литературные тексты XI-XIII вв. отражают высокий авторитет и распространение Иисусовой молитвы»⁸. Исследователь указывает на упоминание о молитве Иисусовой в Житии Николая Святоши, Поучении Владимира Мономаха, Хожении Игумена Даниила.

И все же, кроме живой передачи молитвенной традиции в монашеской среде, о которой говорит И. Исиченко, для распространения исихаст-

⁴ Лепяхин В.В. Умное делание: О содержании и границах понятия «исихазм» // Вестник РХД (Париж – Нью-Йорк – Москва). – 1992. – № 164. – С. 24.

⁵ Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – Париж: YMCA-PRESS, 1953. – С. 109-125.

⁶ Лепяхин В.В. Умное делание... – С. 25.

⁷ Видмарович Н. Священнобесмолвие в древнерусской литературе. – Загреб: Философский факультет, отделение славянского языка и книжности, 2003. – С. 41-53.

⁸ Ігор (Ісиченко), архієп. Аскетична література Київської Русі. – Харків: Акта, 2007. – С. 43. В авторской редакции: «[...] Руські літературні тексти XI-XII ст. відображають високий авторитет і поширення Ісусової молитви».

ских идей большое значение имел тот огромный корпус переводной литературы, который стал достоянием наших предков после крещения Владимира. Именно этот пласт литературы стал духовным и художественным контекстом культуры Киевской Руси. Мы, впрочем, не оспариваем мнение архиепископа Игора о том, что не богословские труды имели первостепенное значение для распространения исихазма в Киевской Руси. В нашей работе речь идет о литературе иного содержания. Объем и состав переводной литературы столь велик и сложен, что по сей день он остается недостаточно изученным, как пишет Герхард Подскальский⁹, ссылаясь на работу И. Дуйчева как наиболее авторитетное исследование корпуса переводной церковнославянской литературы¹⁰. Дуйчев отмечает два жанра, наиболее важные для новообращенной Руси и чаще других встречающиеся среди переводных произведений: богослужебные тексты и проповедническая литература¹¹. Собственно же богословская литература, как отмечает этот исследователь, а вслед за ним еще ряд медиевистов (Д.С. Лихачев, Г.М. Прохоров, В.В. Лепяхин, И. Исиченко и др.), переводилась значительно реже, то есть исихастские святоотеческие сочинения в домонгольский период не были известны славянскому миру. Произведения таких великих проповедников умно-сердечного делания, как Иоанн Лествичник, Симеон Новый-Богослов, Исаак Сирий, Григорий Синаит и Авва Дорофей стали активно переводиться на славянские языки лишь в XIV-XV вв., как утверждает Г.М. Прохоров¹².

Итак, если теория исихазма практически осталась за пределами русской духовной жизни даже в период паламитских споров (исключая один перевод сочинения Давида Дисипата¹³), а собственно исихастская литература получила распространение лишь в XIV-XV вв., то какие переводные произведения и как смогли донести до новообращенных христиан самую суть православной духовной жизни? Ведь усвоение учения о непрестанной молитве и обожении было столь глубоким, что русская церковная среда того времени не знала никакого неприятия идей исихазма, никакого противления ему, в отличие от византийской. Существование

⁹ Подскальский Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988-1237). – СПб.: Византинороссика, 1996. – С. 109.

¹⁰ Дуйчев И.С. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества // Труды отдела древнерусской литературы (далее – ТОДРЛ). – Л., 1963. – Т. 19. – С. 107-129.

¹¹ Там же.

¹² Прохоров Г.М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирий, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // ТОДРЛ. – Л., 1974. – Т. 28. – С. 317-324.

¹³ Прохоров Г.М. Сочинения Давида Дисипата в древнерусской литературе // ТОДРЛ. – Л., 1979. – Т. 33. – С. 32-54.

же идеи обожения, совершенствования посредством творения непрестанной молитвы в культуре Киевской Руси очевидно, достаточно вспомнить Житие Николы Святоши в Киево-Печерском Патерике, Житие Авраамия Смоленского, Слова Кирилла Туровского, Поучение Владимира Мономаха и т. д. Само развитие русской духовной культуры было бы невозможно без укоренения исихастского учения в Древней Руси.

До паламитских споров проповедь исихазма даже в Византии и на Афоне не могла носить характер целенаправленного, теоретически обоснованного распространения идеи созерцания Фаворского света и обожения, какой она приобрела на Православном Востоке во второй половине XIV в. На Руси же эта проповедь должна была быть своеобразным поучением об «исихазме до исихазма», проповедью умного делания, в которой о самом умном делании говорится вскользь, как о чем-то само собой разумеющемся. Ибо именно так, как само собой разумеющееся, это делание здесь было воспринято. Вспомним, как пишет о непрестанной молитве Владимир Мономах: «Аще и на кони ѣздяче не будет не съ кымъ орудья, аще инѣхъ молитвъ не умеете молвити, а “Господи, помилуй!” зовѣте в тайне: та бо ѣсть молитва всѣхъ лѣпши, нежели мыслити безлѣпцию, ездя»¹⁴. Это краткое поучение поставлено между другими, касающимися общего благочестия, быта, управления государством, а между тем оно раскрывает то самое, чему посвящены многие ученые труды византийских богословов, агиографов и риториков. Знаменательно, что автор Поучения, посвященного, собственно, вопросам государственного правления, затрагивает тему внутреннего делания. Рассуждения о благочестии преобладают в Поучении: очевидно, для Мономаха идеал государственного деятеля неотделим от аскетического идеала. В его представлении лишь глубоко верующий, благочестивый человек, стяжавший непрестанную молитву, может быть настоящим правителем.

Чтобы реципиент воспринял учение как нечто бесспорно необходимое для всех, естественное, свойственное человеческой природе или, как мы позволили себе выразиться, само собой разумеющееся, преподнесение этого учения должно быть связано с каким-то особым воздействием на внутренний мир человека. Иначе сказать, учение должно быть преподнесено как бы исподволь, это должно быть не ученое преподавание догмы, а, скорее, создание у реципиента такого душевного настроения, при котором непрестанная молитва станет не добродетелью, необходимой для спасения, а *внутренней потребностью* христианской души, или даже *непреходящим состоянием* «внутреннего человека». Такая пропо-

¹⁴ Поучение Владимира Мономаха // Изборник: Сборник произведений литературы древней Руси. – М.: Художественная литература, 1969. – С. 152.

ведь исихазма могла быть преподнесена новообращенной Руси лишь в высоко-художественных произведениях духовной культуры, чтобы быть воспринятой не столько умом, сколько сердцем, а проповедник исихастских идей должен был быть великим писателем, сумевшим затронуть самое сердце новообращенных.

Осмелимся предположить, что одним из таких проповедников исихазма для Киевской Руси является преподобный Ефрем Сирийский. Наше предположение опирается, по крайней мере, на три факта: 1) несомненная принадлежность Ефрема к традиции исихазма в древнейшем и изначальном понимании этого слова, так сказать, «исихазма до исихазма», то есть исихазма до традиции психосоматического делания молитвы, исихазма до Паламы; 2) популярность произведений сирийского автора в Древней Руси, которую нельзя сравнить с популярностью ни одного другого писателя; 3) исключительная лиричность, «осердеченность» всех проповедей и поучений Ефрема Сирийского, способствующая легкости и глубине восприятия их новообращенными.

Историческая ситуация, в которой творил Ефрем, и личность автора определили совершенно особое, можно сказать, специфическое мировосприятие, отразившееся в сочинениях Сирийского и ставшее духовным наследием Древней Руси. Остановимся на личности излюбленного на Руси писателя, чтобы уяснить особенности русского восприятия исихастской традиции.

Художественная литература и классическое искусство Сирии первых веков христианства – уникальное явление мировой культуры. «В первом тысячелетии нашего летоисчисления сирийское влияние ощущалось от Индии до Китая», – пишет С.С. Аверинцев, автор одного из фундаментальных исследований поэтики Ефрема Сирийского¹⁵. «Чем обязана сирийским авторам (и специально Ефрему Сирийскому) древнерусская литература вместе с русским фольклором, в нескольких словах и не скажешь [...]», – продолжает тот же автор¹⁶. Впрочем, в обозначенном исследовании ученый и не ставит себе такой задачи, мы же постараемся хотя бы отчасти, насколько позволяют рамки статьи, отметить некоторые черты сирийского влияния.

О необычайной популярности сочинений Ефрема Сирийского в Киевской Руси неоднократно говорилось в литературоведческих исследованиях¹⁷.

¹⁵ Аверинцев С.С. Между «изъяснением» и «прикровением»: Ситуация образа в поэзии Ефрема Сирийского // Восточная поэтика: Специфика художественного образа. – М., 1983. – С. 44.

¹⁶ Там же. – С. 45.

¹⁷ См., например: Сперанский М.Н. История древней русской литературы. – СПб.:

Об этом свидетельствует множество переводов и списков сочинений Ефрема, бытовавших на Руси. Наиболее популярным из них был «Паренесис», или «Утешение» – сборник слов, восходящий к греческому переводу произведений сирийского автора. «“Паренесис” был одной из самых читаемых книг в Древней Руси и других славянских землях», – говорится в «Словаре книжников и книжности Древней Руси»¹⁸. Влияние «Паренесиса» отмечают в Прологе, Толковой Палее, многих житиях святых, например, Авраамия Ростовского, Нила Столобенского, Авраамия Смоленского. Влияние сирийского писателя усматривают в сочинениях Климента Охридского, Илариона Киевского, Кирилла Туровского, Серапиона Владимирского и т.д.¹⁹ Так, например, В.С. Горский отмечает черты влияния Ефрема Сирина в «Слове о Законе и Благодати» Киевского митрополита Илариона²⁰. Известно, что популярность Ефрема была настолько велика, что влияние его поэзии обнаруживается даже в фольклорных произведениях. Так, в духовных стихах усматривают отражение идей и учительных слов Сириянина²¹. Эсхатологические сочинения Ефрема отражены в русских духовных стихах о Страшном Суде. «Плач Иосифа Прекрасного», бытовавший как духовный стих, является больше чем наполовину дословным пересказом одного из сочинений Ефрема Сирина²². Очевидно, полюбившиеся произведения Ефрема не просто «зачитывались до дыр», но заучивались наизусть и бытовали в виде духовных стихов с неизбежными в таком случае прибавлениями, убавлениями и искажениями авторского текста. Ни об одном другом авторе, чьи произведения пришли на Русь после Владимирова крещения, нельзя сказать ничего подобного. Фольклор всегда оставался областью отражения остаточных языческих верований, и только Ефрему Сирину удалось через века и почти через тысячелетие так поразить душу далеких от него славян, что они, так сказать, приняли его «за своего» и позволили ему проникнуть в устное народное творчество. Что же именно стало причиной такой

Лань, 2002. – С. 225-228.

¹⁸ Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Л.: Наука, 1987. – Вып. 1: XI – первая половина XIV вв. – С. 297.

¹⁹ Словарь книжников и книжности Древней Руси... – С. 298-299.

²⁰ *Горский В.С.* Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва // Київ в історії філософії України. – К.: Вид. дім «КМ Academia»; ТОВ Університетське видавництво «Пульсари», 2000. – С. 34.

²¹ Словарь книжников и книжности Древней Руси... – С. 299; *Федотов Г.* Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. – М.: Прогресс – Гнозис, 1991. – С. 22.

²² *Шумило С.М.* Сочинение Ефрема Сирина об Иосифе Прекрасном в русском фольклоре. – Вера и Жизнь (Чернигов). – 2011. – № 18-19. – С. 117-125.

несравненной популярности и что «родственного» увидели славяне в этом древнем проповеднике?

Ефрем Сирий, по словам С.С. Аверинцева, «самая репрезентативная, ибо самая центральная, фигура сирийской классики»²³. Он жил в IV в. нашей эры сначала в сирийском городе Нисивине, после – в Эдессе, центре сирийской книжности. В церковной жизни Ефрем был в чине диакона, который он принял довольно рано. Основными занятиями Ефрема было преподавание экзегетики и пения, а также – руководство «хором девственников»²⁴, то есть, говоря современным языком, Ефрем Сирий был ре-гентом на одном из сирийских приходов, где хор состоял из инокинь – в русле древней традиции.

Одна из основных тем в поучениях Ефрема – тема непрестанной молитвы. Очевидно, именно в этом он видел основной смысл христианского делания, главную стезю спасения. В то же время его слова о непрестанной молитве можно назвать простыми и даже в некоторой степени наивными. Здесь нет рассуждений ни о позе молящегося, ни о дыхании, ни даже об опасности молитвенного (исихастского) делания: о прелести, подстерегающей подвижника на пути к совершенству. Суть непрестанной молитвы излагается лишь в совете никогда не оставлять ее, но ею сопровождать каждое свое дело. Обратим внимание на простоту и доступность Ефремова поучения о молитве: «Подлинно блаженное дѣло – не грѣшить, а согрѣшающимъ – не отчаиваться, но плакать о томъ, въ чемъ согрѣшили, чтобы слезами опять улучшить блаженство. Посему прекрасно всегда молиться, и не стужати, какъ говорить Господь [...]. Не только входя въ церковь, но и въ другіе часы не оставляй о семъ попеченія; напротивъ того, работаешь ли, спишь ли, или находишься въ дорогѣ, или ѣшь, или пьешь, или лежишь – не прерывай молитвы [...]. Посему въ церкви ли ты, или у себя дома, или въ полѣ, пасешь ли овецъ, занимаешься ли постройкой, бываешь ли на пиршествѣ – не оставляй молитвы; и, когда можно, преклони колѣна, а когда не возможно, молись умомъ, и вечеромъ, и утромъ, и въ полдень»²⁵. И далее все поучение посвящено воспеванию молитвы в самых поэтичных выражениях и благодарению Богу за возможность молитвенного обращения к Нему.

²³ Аверинцев С.С. Между «изъяснением» и «прикровением»... – С. 51.

²⁴ Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. – М.: Наука, 1979. – С. 130-140.

²⁵ Ефрем Сирий, преп. О молитве // Творения: В 8 т. (репринт). – М.: Посад, 1994. – Т. 3. – С. 12. Сравни с Поучением Владимира Мономаха: «Аще и на кони ѣздяче [...] “Господи, помилуй!” зовѣте въ тайне».

Однако нам известно из творений святых отцов, что для «умного делания» недостаточно только непрерывного повторения молитвенного текста. Исихастам потребовалось написать не одно богословское произведение, посвященное этому «искусству из искусств»: и Симеон Новый Богослов, и Григорий Синаит, и Григорий Палама, и Иоанн Лествичник, и Авва Дорофей указывают на необходимость сердечного очищения, глубочайшего проникновения в слова молитвы, оставления всякого «житейского попечения», борьбу с помыслами, сосредоточение внимания в сердце и проч. Мог ли Ефрем Сирийский не знать, насколько все это необходимо молитвеннику, насколько велика опасность впасть в прелесть, превратить молитву Иисусову в бессмысленно повторяемую мантру? Он мог не знать теории, да она еще и не оформилась в цельное учение в IV в., но он знал практику молитвы: он был величайшим молитвенником в истории православия. Не говоря прямо о том, что должно сопровождать непрестанную молитву, чтобы стяжать благодать Святого Духа, Ефрем Сирийский так составляет свои поучения, что и сердечное умиление, и сокрушение, и чистота помыслов представляются читателю вполне естественными и необходимыми для молитвы. Именно несосредоточенность писателя на каком-то определенном способе молитвы позволяет читателю воспринимать молитву в единстве с внутренним совершенствованием и очищением сердца. Сосредоточенность на непрестанном повторении Иисусовой молитвы, подсчет молитв, строго определенное количество молитв по четкам и т. п. придет в православие позже, не без влияния, как представляется, поздней латинской молитвенной практики. В поучениях Ефрема отражено то непредвзятое, чистое отношение к непрестанной молитве, которое было возможно лишь на заре христианства. Диаметрально противоположно этому восприятие непрестанной молитвы, отраженное, например, в «Откровенных рассказах странника»²⁶. Здесь в центре внимания количество прочитанных молитв, навык к повторению Иисусовой молитвы – при отсутствии какой бы то ни было эмоциональности и чувствительности; здесь на помощь молитвеннику приходит опыт веков, разработанные отцами Церкви за два тысячелетия философия непрестанного делания и техника творения молитвы.

Сочинения преподобного Ефрема отличаются особенной лиричностью, отражают чрезвычайно тонкую чувствительность автора. В центре

²⁶ См.: Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. – Париж: YMCA-PRESS, 1930. Подробное изъяснение исихастской практики см.: Умное делание: О молитве Иисусовой: Сборник поучений Святых Отцов и опытных ее делателей. – Sortavalassa: Изд. Валаамского монастыря, 1936.

его внимания оказывается сердце, сердечные переживания христианина и тема очищения сердца.

Любое поучение святого отца о непрестанной молитве, как и любая научная статья об исихазме, в первую очередь затрагивает тему очищения сердца, а следовательно – покаяния, сокрушения, смирения и, наконец, соединения ума с сердцем, то есть сосредоточения всех мыслей, чувств и жизненных сил на молитве. Ставший на путь «умного делания» подвижник должен начать с повышенного внимания к состоянию своего сердца, очистить и «размягчить» его для наиболее искреннего и прочувствованного восприятия молитвенного текста. Воспитание своего сердца, его изменение и очищение от земных помышлений и чувствований – одна из самых сложных и важных задач молитвенника. Чистое сердце, свободное от ненужных мыслей и пребывающее в «непрестанной молитве» – это та самая исихия, желанная тишина, которую постоянно ищет в себе аскет и плодом которой становится созерцание божественного света, приобщение энергии Божией, обожение. Поиск тишины, сердечной чистоты и молитвы – мучительно-радостная забота подвижника, с нею он засыпает и просыпается, она говорит в его сердце во время богослужения или физического труда, во время беседы с ближним, а также, если человек одарен тем или иным талантом, – во время творческого процесса.

«Внимание к внутренней жизни человека», отмеченное Д.С. Лихачевым в произведениях древнерусских авторов, – это и есть внимание к опытному прохождению поприща «непрестанной молитвы»²⁷.

Прежде всего, молитвенник сосредоточивается на движениях своего сердца, и проповедник, говорящий о молитве и непрестанном памятовании о Боге, вполне может выпустить за ненадобностью любые подробности, любую конкретику, кроме подробностей и конкретики малейших сердечных движений христианина. Эта особенность христианского восприятия, отличающая средневековое мировоззрение от античного, отмечена С.С. Аверинцевым. Исследователь сравнивает библейское и средневековое восприятие человеческого тела с античным и утверждает, что выявленное в Библии восприятие человека ничуть не менее телесно, чем античное, но только «[...] для него тело – не осанка, а боль, не жест, а трепет, не объемная пластика мускулов, а уязвимые “потаенности недр” [...]. Это образ страждущего тела, терзаемого тела, в котором, однако, живет [...] “кровная”, “чревная”, “сердечная” теплота интимнос-

²⁷ Лихачев Д.С. Развитие русской литературы XII-XVII веков: Эпохи и стили. – Л.: Наука, 1973. – С. 190.

ти»²⁸. Различая языческое и христианское представление о Божестве, А.Ф. Лосев также указывает на сердечность христианского чувства: «Платоник воспринимает свое божество всем телом и всею душою, не различая физиологических моментов восхождения; исихасты же воспринимают своего Бога дыханием и сердцем; они “сводят ум” в грудь и сердце»²⁹. Аверинцев, развивая мысль Лосева, замечает, что это внимание к сердцу связано именно с ветхозаветным влиянием³⁰. В Библии мы не раз встречаем описание того, как дыхание замирает от сильного чувства и славословит Бога. Тем более славословие свойственно сердцу, которое дрожит от ужаса или веселья, а иногда, говоря словами псалмопевца Давида, делается как мягкий плавкий воск: «Бысть сердце мое, яко воскъ, таяй посреде чрева моего»³¹. Вся религиозная жизнь ветхозаветного человека, а тем паче христианина и исихаста, сосредоточена в сердце. Ум, воспевавшийся античными философами, здесь понимается как нечто вторичное по отношению к сердечному чувству, для полноценной жизни он нуждается в соединении с сердцем.

Исихазм развил представления об умственной и сердечной деятельности человека в цельное учение о «низведении ума в сердце». Поэтому «сердечная теплота интимности», особая острота и проникновенность, свойственные, по С.С. Аверинцеву, ранневизантийскому мировидению, – это черты, непосредственно касающиеся «умного делания» и неизменно присущие исихастским произведениям.

Сокрушение, покаяние, слезы, сердечное умиление – главные предметы проповедей сирийского автора. Описывая встречу с Василием Великим, Ефрем Сирийский раскрывает перед нами такую глубину смирения и самоукорения, которая приводит к абсолютной противоположности того, как воспринимают автора окружающие и как он сам относится к себе: «“[...] ты ли Ефремъ, – спрашивает его Василий Великий, – прекрасно преклонивший выю и взявший на себя иго спасительного слова?” И сказалъ я въ отвѣтъ: “Я Ефремъ, который самъ себѣ препятствую идти небесною стезей”»³². Упоминание о покаянном плаче, стенании и слезах можно встретить практически на каждой странице творений сирийского автора: «И я, заплакавъ, возопилъ и сказалъ: “Ты, отче, будь храните-

²⁸ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – С. 67, 69.

²⁹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – С. 871.

³⁰ Аверинцев С.С. Указ. соч. – С. 68.

³¹ Пс. 21:15.

³² Ефрем Сирийский, преп. Похвальное слово иже во святых отцу нашему Василию Великому // Творения: В 8 т. (репринт). – М.: Посад, 1993. – Т. 2. – С. 312.

лемь для меня, разслабленнаго и лениваго. Ты наставь меня на правую стезю, ты приведи въ сокрушеніе окаменелое сердце мое. Предъ тобою повергь меня Богъ духовъ, чтобы ты уврачевалъ душу мою. Ты установи ладію души моей на водѣ упокоенія”»³³. Воспевая добродетели святителя Василия в Похвальном слове, Ефрем, как бы оттеняя светлость и духовную высоту святого, все более и более усугубляет собственное уничижение.

Итак, «размягчение» сердца – одна из важнейших задач подвижника, ищущего искренней непрестанной молитвы. Поэтому «размягчение» сердца – одна из задач Ефрема Сирина как автора поучений. Ни у одного другого церковного писателя мы не найдем такого обилия покаянных мотивов, столь частого упоминания слез и сердечного умиления, как у Ефрема. Его особенность в том, что он не столько призывает к покаянию, сколько отражает в поучениях собственное сокрушение о своих грехах: кается, плачет и переходит от плача к славословию, как будто переживая во время творческого процесса и покаяние, и очищение, и следующие за этим утешение и умиление. Тем самым писатель увлекает за собой и читателя, а тот, читая, так же кается, плачет и – утешается, завершая чтение искренним славословием Творцу. В этом простом принципе поучать не словом, а примером, не говорить о молитве, а молиться, создавать молитвенное настроение, очевидно, кроется главный секрет проникновенности творений Ефрема Сирина и их популярности среди новообращенных славян. Так в одной из глав «Паренесиса» Ефрем пишет, начиная с покаяния и завершая чувством пережитого очищения: «Пръваго же правила чернеческаго житія не съхранилъ еси, о съборѣ своем не радилъ еси, по стране ходити навьклъ еси [...]. Отселе бо ти ся являеть безмолвіе. Отселе являет ти ся тръпеніе. Отселе являет ти ся смиреніе, и кротость, и чистота...»³⁴.

В этой удивительной откровенности автора, представляющего на суд других собственные грехи и плачущего о них перед лицом всех и каждого, кто будет его читателем, не кроется ли та «теплота интимности», о которой писал С.С. Аверинцев, та доверительная простота, которая проникла в самое сердце новообращенных славян и покорила его? Думается, славяне восприняли Ефремовы сочинения таким же открытым сердцем, каким воспринимали их в IV в. духовные дочери Сириянина. Как уже говорилось, Ефрем Сирий при жизни руководил «хором девственниц». «Хор девственниц» – это прототип будущих монашеских общин, а во времена Ефрема – это ядро обычной христианской общины, хор хра-

³³ *Ефрем Сирий, преп.* Похвальное слово... – С. 312.

³⁴ Паренесис: Житие и слова Ефрема Сирина. – ГПНТБ. – Тих., № 530. – Л. 26.

ма, который поет для проходящих молиться. «Это им [девственницам] приносит Ефрем каждое свое новое произведение, с ними разучивает текст и мелодию; они – его “исполнительский коллектив”, но одновременно его первая публика. Когда думаешь о поэзии Ефрема, нельзя забывать о них [...]. Поучения Ефрема – не резонерские, ибо поучает он не абстрактного поучающегося, но своих девиц, которых видит перед собой и знает, что им нужно; и только вместе с ними, заодно с ними – любую “душу христианскую”, которая найдет себя в этом кругу, благо, круг еще не замкнулся, не ощутил себя “иноческим чином”, “духовным сословием”»³⁵. Вот откуда столько лиричности и задушевности, столько простоты и утонченности в поучениях Ефрема, цель которых – не дидактика, а создание молитвенного настроения, вовлечение читателя в свою молитву, в свое умиление и славословие. Вот откуда ощущение «родственности», с каким приняли Ефрема Сирина славяне. Киевская Русь еще не знала схоластического холодка богословских трактатов, еще не была знакома с понятием «духовного сословия», еще готова была открытым сердцем, как «хор девственниц» в Эдессе, воспринимать проникновенные слова Сириянина и от него незаметно и надежно усваивать «искусство из искусств» – исихастское творение непрестанной молитвы.

Вісник Чернігівського державного педагогічного університету
імені Т.Г. Шевченка: Кулішеві читання з філософії етнокультури. –
Чернігів: ЧДПУ, 2009. – Вип. 66. – С. 136-142.



³⁵ *Аверинцев С.С.* Между «изъяснением» и «прикровением»... – С. 54.

ОПОВІДАННЯ ПРО МИКОЛУ СВЯТОШУ У КИЄВО-ПЕЧЕРЬСЬКОМУ ПАТЕРИКУ: досвіт прочитання

Ісихазм, який слід розуміти як практику безперестанної розумово-сердечної молитви, є невід'ємною частиною духовного життя Київської Русі¹. Питання про час, коли на Русі з'явилося поняття про ісихазм, до сьогодні залишається відкритим². Дати відповідь на нього можна лише в тому випадку, якщо ми точно визначимо, що таке ісихазм. Сьогодні існує декілька різних тлумачень цього терміна. Так, протопресвітер Іоанн Мейєндорф виділяє чотири різних тлумачення слова «ісихазм»: по-перше, це споглядальне аскетичне життя християнського чернецтва; по-друге, це особливий метод творення «Ісусової молитви», а саме: молільник безперестанно промовляє молитву розумом і серцем; по-третє, це «паламізм», тобто система богословських понять, укладених Григорієм Паламою під час його полеміки з противниками ісихазму; по-четверте, це «політичний ісихазм» як соціальна, культурна й політична програма, яка була проведена в XIV ст. у Візантії³. Останнє визначення було запропоноване Г.М. Прохоровим⁴.

Протопресвітер Іоанн Мейєндорф, а потім В.В. Лепакін, хоча й згодні з Г.М. Прохоровим, проте пропонують не використовувати термін «політичний ісихазм» і змістити акценти з політичних подій на проповідь «розумного творення». З цієї точки зору ісихазм у четвертому його тлумаченні – це «рух ревнителів православ'я, які в другій половині XIV ст.

¹ Ісихазм по своїй суті є вираженням основних принципів православного світоглядання або, як пише С.С. Хоружий, «ядром і стержнем православної духовності, і в його досвіді відбувається саме те ставлення людини до Бога, яке затверджене віровченням Православної Церкви». Див.: *Хоружий С.С.* Познание исихазма в прошлом и настоящем // *Христианская мысль*. – № 3. – К.: Киевское религиозно-философское общество, 2006. – С. 43-51.

² Наприклад, німецький дослідник ісихазму єпископ Марк (Арндт) пише з цього приводу: «Ісихазм, який слід розуміти як споглядальну молитовну практику, був відомий на Русі до часів паламітів». Див.: *Марк (Арндт), ep.* Развитие русской духовной жизни по основе исихазма // Юбилейный сборник в память 1000-летия крещения Руси: 988-1988. – Джорданвилл – Нью-Йорк, 1988. – С. 355.

³ *Мейєндорф Іоанн, протопресв.* История Церкви и восточно-христианская мистика. – М.: Институт ДИ-ДИК, Свято-Тихоновский богословский институт, 2003. – С. 562-563.

⁴ *Прохоров Г.М.* Памятники литературы византийско-русского общественного движения эпохи Куликовской битвы: Автореф. дисс. д-ра филолог. наук: Специальность 10. 01. 01. «Русская литература». – Л.: Наука, 1977. – С. 25.

поширили свій вплив на всю Східну Європу й, особливо, на Московську Русь»⁵.

Очевидно, для Київської Русі найбільш актуальним буде друге із запропонованих визначень. Якщо ми домовимося розуміти під ісихазмом практику безперестанної розумово-сердечної молитви, то необхідним буде визнати, що Русь прийняла ісихазм водночас із прийняттям християнства, що вона не знала православ'я без ісихазму. «Якщо ісихазм – це практика безперестанної розумово-сердечної Ісусової молитви, – пише В.В. Лепяхін, – то, без сумніву, ісихазм приходить на Русь разом з християнством і чернецтвом, передусім афонським (преподобний Антоній Печерський)»⁶. Практика ісихазму, відома слов'янам з найперших їхніх кроків у православ'ї, відбилася на літературі, іконописі, богослужбовій музиці, архітектурі, книжній мініатюрі тощо. На існування ісихастської практики серед ченців Києво-Печерської лаври вказують І.М. Концевич⁷, В.В. Лепяхін⁸, Н. Відмарович⁹ та ін.

Проблему ісихазму в Київській Русі розглядає сучасний український вчений-медієвіст архієпископ Ігор (Ісіченко). Зокрема, він пише: «Культура “молитви розуму” поширюється в Київській митрополії не стільки через вплив богословських праць, скільки через знайомство з живою аскетичною традицією тогочасних монаших осередків, насамперед константинопольських і афонських монастирів. [...] Руські літературні тексти XI-XIII ст. відображають високий авторитет і поширення Ісусової молитви»¹⁰. Дослідник указує на згадування про молитву Ісусову в «Поученії Володимира Мономаха», «Хоженні ігумена Даниїла» й особливо – у житії Миколи Святоші, оскільки в цьому творі конкретно згадана безперестанна Ісусова молитва.

Якщо уважно прочитати оповідання про Миколу Святошу, то можна зробити висновок, що цей твір повністю ісихастський, бо він розповідає не стільки про життя Миколи, скільки про його молитовну практику, про дари молитви, а також про те, як Микола привів своє духовне чадо до ро-

⁵ Лепяхин В.В. Умное делание: О содержании и границах понятия «исихазм» // Вестник РХД (Париж – Нью-Йорк – Москва). – 1992. – № 164. – С. 25.

⁶ Там само. – С. 24.

⁷ Концевич И.М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. – Париж: YMCA-PRESS, 1953. – С. 109-125.

⁸ Лепяхин В.В. Умное делание... – С. 25.

⁹ Відмарович Н. Священнобесмолвие в древнерусской литературе. – Загреб: Философський факультет, отделение славянского языка и книжности, 2003. – С. 41-51.

¹⁰ Ігор (Ісіченко), архієп. Аскетична література Київської Русі. – Харків: Акта, 2007. – С. 43.

зуміння суті безперестанної молитви, а водночас – до суті православно-го світогляду.

Оповідання про Миколу Святошу дещо вирізняється серед інших оповідей Патерика. Можливо, тому жоден із дослідників не мінає цього оповідання. Миколу Святошу дослідники завжди згадують поряд із засновниками монастиря та його першими ігуменами. Також і в працях з ісихазму, якщо йдеться про Київську Русь, завжди відводять особливе місце саме Миколі Святоші (як ми вже згадували, покликаючись на працю І. Ісіченка).

Гадаємо, що причину такої уваги вчених до патерикового оповідання про Миколу Святошу можна пояснити, по-перше, дуже очевидною вказівкою на ісихастську практику святого, а по-друге, незвичайністю самого літературного тексту, нестандартністю його композиції й змісту.

Уміщений в Патерик життєпис колишнього Чернігівського князя Святослава Давидовича, у чернецтві Миколая, невеликий за обсягом, як і більшість патерикових оповідань про святих. Як пише Д.І. Чижевський, «Печерський Патерик у своїй первісній формі не є збірка “житій”. Це типовий патерик, себто збірка оповідань про окремі епізоди з життя ченців, епізоди, що дають привід до повчання, але в яких зовсім не є обов’язковим прославлення цих ченців»¹¹.

Однак оповідання про Святошу – не тільки привід для повчання. Повчання тут подане дещо безвідносно до самого життєпису, воно апелює далеко не до всього оповідання про святого, а лише до окремих епізодів. Оповідання набагато більше й глибше, ніж повчання, тому, можливо, останнє збереглося не в усіх редакціях Патерика. Д.І. Чижевський пише, що, на відміну від інших оповідань Києво-Печерського патерика, «найбільше нагадує “житіє” оповідання про князя Чернігівського Миколу Святошу»¹². Але, не зважаючи на те, що це оповідання «найбільше нагадує “житіє”», дозволимо собі ще раз замислитися над його змістом та жанровою структурою.

Із життєпису ми нічого не дізнаємося про дочернецьке життя святого. Автор починає з того, що «Сей блаженный и благовѣрный князь Святоша, именемъ Николае, сынъ Давидовъ, внукъ Святославъ, помысли убо прелестъ жития сего суетнаго и яко вся, яже и зде, мимо текуть и мимо ходять, будущаа же благаа непроходима, вечна суть, и Царство

¹¹ Чижевський Д.І. Історія української літератури: Від початків до доби реалізму. – Нью-Йорк: Українська вільна академія наук у США, 1956. – С. 159.

¹² Там само. – С. 160.

Небесное бесконечно, еже уготовка Богъ любящимъ Его»¹³. Про причину несподіваного відходу в монастир князя, який мав владу, багатство, дружину, дітей, в оповіданні ніде не йдеться. У творі лише зроблений натяк на несподіваність та дивовижність такого рішення, коли йдеться про те, як сумували за князем його брати й бояри. Припускають, що справжня причина цього життєвого кроку полягала в душевній драмі князя, який під час міжусобної війни потрапив у скрутну ситуацію, коли воєнне становище диктувало одне, а родинні зв'язки вимагали іншого. Переживши жах цього протистояння, Святослав не захогів більше залишатися в миру й вирішив постригтися в ченці. Для постригу від обрав Києво-Печерський монастир, і, вочевидь, не випадково: як пише В. Дятлов, «обитель, у яку відійшов Святослав Давидович, мала для нього особливе значення: дід князя Святослав надав притулок у Чернігові преподобному Антонію Печерському»¹⁴. Автор патерикового оповідання про Святошу не розповідає про цей епізод, який, здавалося б, дає добрий привід для наступного повчання, скажімо, про те, що світ лежить у гріхах та неправді, і лише у святій обителі є місце для праведності й довершеності. Власне, наведене в одній з редакцій Патерика повчання після оповідання про Миколу Святошу й присвячене темі відмови від суєтного (марнотного) світу, зневажанню тимчасової слави. Проте святитель Симон, перу якого належить оповідання про Миколу Святошу, вирішує розпочати свою оповідь з моменту вступу святого в монастир. Напевне, письменницьке завдання Симона було дещо іншим, ніж просто створити привід для повчання про марноту тимчасового багатства й слави. Цікаво, що й про останні тридцять років життя Миколи Святоші в монастирі теж нічого не написано в патериковому оповіданні. Є лише одна фраза про те, що «Блаженный же князь Святоша пребысть по томъ лѣтъ 30, не исходя изъ манастиря, дондеже преставися въ вѣчный животъ»¹⁵.

Ні процес духовного вдосконалення святого, ні його подвиги не стали ідеєю цього оповідання. Центральне місце оповіді про колишнього Чернігівського князя посідає декілька широких діалогів з лікарем Святоші Петром Сиріанином. Точність, з якою автор передає кожне слово діалогу, на фоні стислості решти оповіді, надто звертає на себе увагу й змушує

¹³ *Абрамович Д.* Києво-Печерський Патерик: Вступ. Текст. Примітки. – К., 1931. – С. 113.

¹⁴ *Дятлов В.* Рассказ о преп. Николе Святоше // Патерик Киево-Печерский: Подвигники Киево-Печерской Лавры XI-XV вв. и древние святые, причисляемые к ее чудотворцам / под ред. В. Дятлова. – К.: Типогр. Киево-Печерской Лавры, 2004. – Т. I. – С. 240.

¹⁵ *Абрамович Д.* Києво-Печерський Патерик... – С. 117.

шукати головну ідею патерикового оповідання про Святошу в змісті розмов святого князя з лікарем.

На початку оповідання автор декількома штрихами змальовує життєвий шлях Святоші: князь приходить у монастир, виконує найнижчий послух, чим дуже дивує своїх братів Ізяслава й Володимира, довго не має своєї келії й лише за наполягання на цьому ігумена переходить в окреме помешкання, роздає своє майно, залишає після себе для монастиря велику кількість книг, захоплюється рукоділлям, носить скромний старий одяг, і нарешті, автор повідомляє нам про те, що Святоша безперестанно промовляє Ісусову молитву. Саме тут наведена й назва молитви – «Ісусова», і повністю подані слова молитви: «Господи Ісусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя».¹⁶ Уведена в текст життя молитва дещо вповільнює коротку й стислу оповідь і ніби готує читача до переходу від лаконічності й швидкого читання до читання повільного й вдумливого. Тепер, коли подана коротка розповідь про те, хто такий Святоша і який його спосіб життя, в оповідання введена фігура «лѣчьца хитра вельми, именемъ Петра, родомъ Сирианина [тобто вихідця із Сирії – *С.Ш.*]»¹⁷. Петро був особистим лікарем князя за мирського життя й, очевидно, щиро відданий правителєві, прийшов разом з ним у монастир, але, «видѣвъ же сего [Святоші] волную нищету»¹⁸, покинув князя й став жити в Києві, де мав лікарську практику, та все ж часто навідував князя в монастирі й розмовляв з ним.

Тут повністю наведена їхня перша розмова, яка за обсягом не менша за всю попередню оповідь. Читаючи оповідання, мимохіть зупиняєшся на цій розмові, оскільки доводиться переходити зі швидкого, вільного читання до розміреного, уважного й вдумливого. Розмова присвячена вмовлянню Петром Сиріанином Святоші не нести надто суворого посту й не братися за непосильну працю. Слова Сиріанина вражають глибиною й тактом. З одного боку, він говорить як князів особистий лікар і демонструє прихильність до Святоші й розуміння суті проблеми; з іншого ж – він мислить як глибоко віруюча православна людина, яка благоговіє перед Законом Божим і в надмірному пості й праці вбачає небезпеку не лише для тіла, але й для душі. «Не хочеть бо Богъ чресь силу поста или труда, – каже Петро, – но точию сердца чиста и съкрушенна»¹⁹. Відповідь Святоші звучить так, ніби він не чує свого порадника. Святий живе

¹⁶ *Абрамович Д.* Києво-Печерський Патерик... – С. 114.

¹⁷ Там само.

¹⁸ *Абрамович Д.* Києво-Печерський Патерик... – С. 114.

¹⁹ Там само.

ніби в іншому вимірі, він не боїться, що його пости й праця неугодні Богові, але напевно знає, що саме цей спосіб життя для нього є єдино правильним. Повчання Петра не досягає результату, а, навпаки, обертається на повчання для нього: цей діалог закінчується тим, що Микола Святоша переконує Петра; усі подальші розмови також лише починаються як діалоги чи навіть суперечки, але Святоша їх повертає на повчання для Петра. Так святий князь непомітно стає духовним отцем для свого лікаря. Читач не одразу вловлює зміну, що відбулася, і лише в кінці читання усвідомлює, що той, хто був радником, став духовним чадом.

Микола, очевидно, має на меті переіменити Петрів погляд на монастир. Сиріанин не захотів жити в монастирі, побачивши труднощі чернецького життя. Святоша ж, розуміючи, що лише він здатен змінити Петрову думку, переконує свого лікаря й друга та змушує його по-іншому поглянути на чернецтво й аскетизм. Знаменно, що князь тут показаний як чудовий педагог: знаючи, що для лікаря показником є саме фізичне здоров'я, Микола декілька разів дивував Петра тим, що, захворівши, одужував, не приймаючи ніяких ліків. А після цього, щоб посилити враження від чуда, Микола звелів самому Петрові під час хвороби відмовитися від ліків і зцілив свого лікаря молитвою. Петро, між тим, не одразу насмілювався відмовитися від тих засобів, якими звик користуватися під час хвороби, і лише одного разу, коли хвороба посилилася незважаючи на вжиті заходи, він послушав поради Святоші й зцілювався через три дні за словом свого князя. Це чудо переконало Петра, що Микола знає дещо більше про здоров'я людини, ніж він, досвідчений лікар. Петро починає усвідомлювати, що його князь спілкується з Богом, бачить невидиме й розуміє незбагненне для простої людини, і Господь дає йому за його молитвою, виконує його прохання. Так було розпочате введення Петра в містичне життя чернецтва.

Чудо одужання за молитвою справило ще більше враження на Петра, коли Микола покликав його на третій день до себе й сказав, що через три місяці він помре. Тут виникло деяке непорозуміння: Микола не сказав зрозуміло, кого саме чекає смерть: його чи його лікаря. Автор оповідання пояснює, що Микола сказав про Петра, а той зрозумів, що Святоша каже про себе, провіщаючи собі швидку кончину. Звістка про скору кончину любого князя сповнила відданого йому лікаря відчаєм, він став плакати й благати, щоб Господь краще забрав життя в нього, а Миколу залишив. Якщо не стане князя, каже лікар, хто тоді буде турбуватися про багатьох духовних чад, які потребують хліба, хто буде обороняти скривджених і допомагати вбогим? Микола, на думку Петра, потрібен людям тут, на землі. А сам Петро почуває себе менш потрібним, він хоч зараз готовий

померти, хоч і він усе своє життя допомагав людям, лікуючи їх. Дивно, що Микола не спростовує Петрового переконання, не каже йому правди, а залишає його з цією думкою всі три місяці. Напевно, звістка про смерть князя добре вплинула на Петра: у його мольбах відчутне й смирення, і самопониження, і пошана до святості Миколи, і, нарешті, щира, невідрубна любов до святого. Так, цим пом'якшенням серця, що сталося від звістки про скору кончину князя, продовжилося Петрове знайомство з глибиною православного відчуття світу й з найбільшою чеснотою християнства – любов'ю до ближнього.

Урешті, свідченням повного й досконалого розуміння Петром суті чернецького життя є його останнє прохання до Миколи: «Даруй ми твою молитву, яко же древле Илия Иелисеови милоть, да раздражу глубину сердечную и пройду въ мѣста райскаа крова дивна дому Божия»²⁰. Це прохання за своєю суттю є повністю ісихастським: не молитви за себе просить Петро, а молитви собі, тобто просить дару безперестанної молитви Ісусової. Він дуже точно висловлює думку про дію молитви на серце: хоче «раздражити» сердечну глибину молитвою, щоби завдяки цьому пройти в райські чертоги. Треба читати не «після смерті упокоїтись в Раю», а так, як написано, тобто за життя сподобитись бачення («созерцання») небесних красот, сподобитись спілкування з Богом («богообщенія»). З такою точністю суть ісихастської практики описана хіба що тільки в повчаннях Григорія Палами, тобто в XIV ст., в епоху формування теорії ісихазму.

Згадка тут про Ілліну милоть, гадаємо, теж не випадкова: Петро просить молитви як дару від Бога, як і Єлисей просив благодаті від Бога й на знак цієї наступності підняв Ілліну милоть. Передавання ісихастської практики від учителя до учня й молитва учителя про те, щоб Бог дарував учневі безперестанну молитву як дар, а не лише як плід усердної праці, є характерними й важливими особливостями ісихазму. Святоша досягнув своєї мети: він настільки пом'якшив Петрове серце й так зумів передати йому суть православної аскези, що Петро осягнув саму глибину православ'я й стяжав ту чесноту, про яку написано в Євангелії від Іоанна: «Болше сеѣ любве никтоже иматъ, да кто душѣ своѣ положить за други своя»²¹. Саме віддати душу за свого князя, тобто померти за нього, і хотів Петро. Виникає думка, що Святоша навмисно не відкривав кілька

²⁰ *Абрамович Д.* Києво-Печерський Патерик... – С. 116.

²¹ Четвероевангеліє (остання чверть XV ст.). – Російська державна бібліотека (Москва). – Ф. 173.І. – № 1. – Арк. 284.

місяців Петрові правди стосовно справжнього смислу своєї фрази про смерть, щоб максимально наповнити жалістю Петрове серце й підготувати його до найбільш гарячої молитви й переходу до вічного життя. Князь виступає тут як справжній педагог, або, кажучи тогочасними словами, як істинний пастир, який відчув настрій серця свого духовного чада й зумів правильно подіяти на нього.

Отже, під кінець життя Петро приймає постриг у чернецтво й помирає в указаний Святошею час, повністю приготувавшись до смерті: посповідавшись, причастившись, проплакавши о своїх гріхах протягом трьох місяців та, ймовірно, одержавши бажаний дар молитви, тому що Святоша незадовго до Петрової смерті сказав йому: «Буди тобѣ, якоже хощеши»²².

Як уже було сказано, після опису Петрової смерті, автор коротко повідомляє, що Святоша прожив у монастирі ще тридцять років і відійшов до Господа. Потім наведене оповідання про те, що волосяниця Миколи Святоші зцілила його брата, тобто розповідь про посмертне чудо святого, а завершує життє повчання про марноту тимчасової слави й багатства.

Оповідь про Миколу Святошу, хоча зовні й відповідає жанру житія, насправді не є власне агіографічним твором. Це звичайне патерикове оповідання, як і решта оповідей про святих, що входять в Патерик. Мета цього оповідання – не опис життя святого, а розповідь про один із випадків його біографії, тут – про підведення іншої людини – Петра Сиріанина – до православного, чи точніше, ісихастського розуміння аскези, до ісихастського відчуття світу. За жанровою структурою це патерикове оповідання, за змістом – ісихастський твір, який розкриває як суть молитовно-споглядального подвигу, так і головні особливості православного пастирства з його уважним і по-батьківськи сердечним ставленням до духовного чада. Аналогічні оповіді про молитву й пастирство можна знайти лише в таких великих отців-ісихастів, як Іоанн Ліствичник, на якого робить покликання Симон в оповіданні про Миколу Святошу, Симеон Новий-Богослов або Григорій Синаїт. У жодному творі часів Київської Русі більше не трапляється конкретної вказівки на безперестанну Ісусову молитву, тим паче на «раздраженіє» нею серця, прохання про дар молитви й спілкування з Богом.

Якщо говоримо про завдання автора, який написав оповідання про Миколу Святошу, ми завжди повинні враховувати, що Патерик дійшов до нас не в первинному вигляді: як правило, вчені послуговуються редакціями XV ст., тоді як Симон і Полікарп, автори патерикових оповідань,

²² *Абрамович Д.* Києво-Печерський Патерик... – С. 117.

жили ще до монголо-татарського нашествя. Ця обставина робить усі припущення про завдання автора, про жанрову структуру й головну ідею цього чи іншого оповідання доволі умовними. Але саме тому виникає необхідність уважного прочитання й проникнення в саму суть, у саму глибину змісту патерикових оповідань. Уважно прочитавши оповідання й зупинившись на діалогах Святоші з Петром Сиріанином, ми побачили цей твір як ісихастське повчання про суть аскези, повчання про безперестанну молитву, пом'якшення серця, споглядання («созерцаніє»), а також про милостиве пастирство. Микола Святоша постав перед нами не лише як цілитель-безсрібник, яким він названий в Каноні печерським святим, складеному Петром Могилою, а й як дивовижно проникливий пастир-ісихаст, який мав великий педагогічний талант і вмів м'яко й милостиво підвести людину до розуміння глибин православного сприймання світу. Оповідання про Миколу Святошу, за умови його правильного прочитання, є однією із найяскравіших проповідей ісихазму й ісихастського пастирства в літературі Київської Русі, і це робить його унікальним твором нашої прадавньої літератури.

Київська старовина. – 2012. – № 3. – С. 3-8.



ИСТОЧНИКИ СТИЛЯ В ОРАТОРСКОМ КРАСНОРЕЧИИ КИЕВСКОЙ РУСИ: на материале торжественных слов Кирилла Туровского

Кирилл Туровский, знаменитый оратор Киевской Руси, известен науке как уникальный стилист XII века. Его произведения неоднократно привлекали внимание таких исследователей, как В.П. Адрианова-Перетц, И.П. Еремин, Д.С. Лихачев, В.В. Кусков, О.В. Творогов, В.В. Колесов, М.Ф. Антонова, Е.Б. Рогачевская и др.

Особенностью ораторской прозы является уникальная ритмическая организация речи, приближающая прозаическую речь к поэтической. Так, Л.И. Сазонова пишет: «Торжественная ораторская проза обладает особо выявленным ритмом [...]. В произведениях эпидейктического красноречия ритм выступает как признак художественной речи, предусмотренный замыслом писателя-витии»¹. Если ритм есть признак художественной речи, предусмотренный замыслом писателя, то особенности ритмической организации текста позволяют судить о сути писательского замысла, и уникальная стилистика Кирилла Туровского говорит о некоем особом отношении этого оратора к своим произведениям и к задаче его как автора.

Ритм речи Кирилла во многом зависит от литературных источников его произведений. Медиевисты неоднократно указывали на библейские тексты как на источники стиля ораторского красноречия Киевской Руси, в том числе и произведений Кирилла Туровского. Так, описывая явление стилистической симметрии в древнерусской литературе, Д.С. Лихачев говорит: «Влияние книги псалмов, а отчасти и других поэтических книг Библии, было постоянным, периодически усиливаясь и сказываясь особенно явственно в литературе “высокого стиля”»². Мысль об использовании Кириллом Библии, а именно библейских плачей, в качестве литературного источника высказана в статье Л.Н. Гридневой³.

И.П. Еремин, чьи труды о Кирилле Туровском заслуживают особого внимания как наиболее исчерпывающие, объясняет уникальность

¹ Сазонова Л.И. Принцип ритмической организации в произведениях торжественного красноречия старшей поры // ТОДРЛ. – М.; Л., 1974. – Т. 28. – С. 37.

² Лихачев Д.С. Историческая поэтика русской литературы: Смех как мировоззрение и другие работы. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 159.

³ Гриднева Л.Н. Страсти Господни и Благодать в пасхальном цикле торжественных Слов Кирилла Туровского // Святоотеческие традиции в русской литературе: Материалы научно-практической конференции. – Омск, 2005. – С. 34-41.

кирилловой стилистики использованием особого рода амплификации, оформленной в виде триадных композиций⁴.

В.В. Колесов описывает уникальную стилистику Слов Кирилла как явление средневековой литературной топики, использование автором топов-символов⁵.

О.В. Творогов указывает на умение Кирилла использовать литературные традиции знаменитых проповедников древности и, следовательно, их произведения считает своего рода литературным источником Кирилла-стиля⁶.

Такой литературный источник как гимнографические произведения, то есть богослужебные тексты, остается неисследованным по сей день. Однако именно он является основным источником для Кирилла Туровского, а использование этого источника позволяет говорить об особенностях писательской задачи автора. Обратимся к одному из торжественных Слов Кирилла и укажем используемый автором литературный источник.

Система цитат и реминисценций в языке Кирилла была рассмотрена нами на материале Слова «О снятии Тела Христова съ Креста, и о мироносицахъ, отъ сказания Евангельскаго, и похвала Иосифу». Это произведение более чем наполовину состоит из неточных цитат и вольного пересказа богослужебных текстов.

Сравним:

«Слово Кирилла»:

Вижу Тя, милое мое Чадо, на Кресте нага висяща, бездушна, безрачна, не имуща видения, ни доброты, и горко уязвляюся душею...⁷

Служба Страстной Пятницы:

Вижу Тя нынѣ, возлюбленное мое Чадо и любимое, на крестѣ висяща, и уязвляюся горцѣ сердцемъ...⁸

⁴ Еремин И.П. Ораторское искусство Кирилла Туровского // Литература Древней Руси: Этюды, характеристики. – М.: Л., 1968. – С. 132-243.

⁵ Колесов В.В. Средневековый текст как единство поэтических средств языка // ТОДРЛ. – СПб., 1997. – Т. 50. – С. 94.

⁶ Творогов О.В. Кирилл, епископ Туровский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Л., 1987. – Вып. 1: XI – первая половина XIV в. – С. 220.

⁷ Кирилл Туровский. Слово о снятии Тела Христова с Креста // Красноречие Древней Руси: XI-XVII вв. – М., 1987. – С. 81.

⁸ Триодъ цветная. – М., 1630. – Л. 164.

...горко уязвляюся душею. И хотела бых съ Тобою умерети, – не търплю бо бездушна Тебе зрети...⁹

Кде Ми, Чадо, благовестование, еже Ми древле Гаврил глаголаше [...], Цесаря Тя и Сына Вышняго нарицаая...¹¹

Дерзнув въниде къ Пилату и въпроси глаголя: «Даждь ми, огомоне, тело страннаго оно-го Исуса...»¹³

...уязвляюся лютеѣ утробою. Хотѣла быхъ съ Тобою умерети, Пречистая глаголаше: не терплю бо без дыханія мертва Тя видѣти¹⁰.

Гдѣ, Сыне мой и Боже, благовѣщеніе древнее, еже Ми Гаврилъ глаголаше: Царя Тя и Сына Бога Вышняго нарицаше...¹²

...въ ноци къ Пилату пришедшаго и Живота всѣхъ испросившаго: «Даждь ми Сего страннаго...»¹⁴

Характерно, что, произнося Слово в третье воскресение после Пасхи, Кирилл прибегает к тем гимнографическим произведениям, которые звучали в Церкви на Страстной седмице, то есть в неделю перед Пасхой. Так, например, киевский оратор цитирует тексты стихир и канона, которые поются вечером Страстной Пятницы. Важное место в произведении Кирилла занимает неточная цитата из стихиры Иосифу Аримафейскому, поющая утром Страстной Субботы. Отрывки из произведений такого гимнографического жанра как ирмос многократно вкрапляются автором в Слово и также относятся к богослужебному циклу Страстной седмицы. Оратор как бы заставляет слушателя вернуться во время и пространство предпасхальных богослужений, вспомнить ритм и мелодии «страстных» песнопений, а значит и молитвенное настроение тех дней. По-видимому, возвращение к этому настроению является одной из главных целей оратора.

Слово настолько пронизано цитатами и реминисценциями из гимнов, что, кажется, задача писателя лишь в соединении различных отрывков в единый текст, и авторская речь только обрамляет гармоничную мозаику цитат. Особенного внимания заслуживает характер цитирования. Кирилл

⁹ Кирилл Туровский. Слово о снятии Тела Христова с Креста... – С. 81.

¹⁰ Триодь цветная... – Л. 165.

¹¹ Кирилл Туровский. Слово о снятии Тела Христова с Креста... – С. 81.

¹² Триодь цветная... – Л. 166.

¹³ Кирилл Туровский. Слово о снятии Тела Христова с Креста... – С. 82.

¹⁴ Триодь цветная... – Л. 198.

Туровский, как правило, не дословно приводит богослужебный текст: он либо близко пересказывает его, либо изменяет в нем несколько слов, либо соединяет и переплетает между собой отрывки из двух, а то и трех разных текстов. Кроме того, автор нередко вставляет внутрь цитаты свои слова, то есть расширяет цитируемый текст с помощью приема амплификации. Так, например, описывая плач Иосифа Аримоефского в Слове, Кирилл цитирует несколько богослужебных текстов. За основу автор берет одну из стихир Страстной Пятницы и, приводя отрывки из этой стихир, вставляет внутрь каждого отрывка либо свои слова, либо цитаты из других гимнографических произведений. При этом стилистически весь плач у Кирилла уподоблен взятой за основу страстной стихире, о чем говорит использование приема анафоры. В итоге этот период в тексте оратора представляет собой сложнейшую мозаику из богослужебных текстов и собственных слов автора.

«Слово Кирилла»:

Служба Страстной Пятницы:

Како пречистемь прикоснуса теле Твоемь, неприкосновенну Ти сущу небесным силам, служащимъ Ти страшно!

Како погребу Тя, Боже мои, ...

Кацеми же плащаницами обию Тя, повивающаго мглою землю и небо облакы покрывающаго!

...или **како** плащаницею обвию; ...

Кья ли надгробныя песни исходу Твоему въспою, Емуже въ вышних немолчными гласы Серафими поють! ...¹⁵

...или **kia** пѣсни въспою Твоему исходу, Щедре...¹⁶

Как будто не удовлетворяясь теми скорбными восклицаниями, которые отражены в песнопении, Кирилл добавляет к ним новые восклицания и тем самым, во-первых, усиливает описание плачевного настроения Иосифа, а во-вторых, задает всему торжественному слову ритм церковного молитвословия.

¹⁵ Кирилл Туровский. Слово о снятии Тела Христова с Креста... – С. 83.

¹⁶ Триодь цветная, XVI в. – НИОР РГБ, ф. 304.I. – Собр. Тр.-Серг. лавры, № 399. – Л. 79-79 об.

Подобные амплификации неоднократно встречаются в переводной литературе Киевской Руси, например, в торжественных словах Иоанна Златоуста (см. его толкования Ветхого и Нового Заветов) и поучениях Ефрема Сирина (например, в Слове об Иосифе Прекрасном) с тем лишь отличием, что древние авторы включали амплификацию в пересказ библейского текста, а Кирилл Туровский – в вольное цитирование богослужебных произведений. Роль же цитат и амплификаций в обоих случаях одна – они задают торжественному Слову такой ритм, который приближает его к молитвословию и создает у слушателей молитвенное настроение.

Создание молитвенного настроения является главной задачей знаменитого оратора Киевской Руси, поэтому он и прибегает к богослужебным текстам как к литературному источнику. Пожалуй, мы не можем сейчас с точностью определить, является ли цитирование гимнографии сознательным или невольным. Можно предположить, что Кирилл Туровский знал наизусть многие богослужебные тексты и произвольно вкраплял их в свои произведения. Однако, можно предполагать и другое, а именно, что он сознательно обращает внимание слушателей к какому-то конкретному гимнографическому произведению. Неслучайно в рассмотренном нами Слове чаще всего цитируется один и тот же богослужебный текст – канон Страстной Пятницы, который, по замыслу автора, наиболее соответствует выбранной для проповеди теме. В любом случае стилистическое оформление Слов Кирилла и особенности вкрапления цитат возвращают слушателей и читателей к богослужению, то есть к молитве. Ритм Кирилловых Слов – это молитвенный ритм.

Такое отношение к авторской задаче оратора вполне соответствует православному учению о непрестанной молитве. Кирилл Туровский, как известно, является не только оратором, но и гимнографом Киевской Руси. Его перу принадлежит несколько богослужебных произведений, таких, как покаянные и молебные каноны, «Цикл седмичных молитв» и др.¹⁷ Именно молитва поставлена во главу угла в его проповедях, но он, как тонкий психолог, не призывает к ней прямо, а привлекает к ней читателя и слушателя незаметно: ритмом повествования, цитированием молитвословий, использованием молитвенной метафорики. Именно так через пару веков будут строить свои произведения исихасты – приверженцы учения о непрестанной молитве и обожении. Кирилл несколько опережает появление исихастской литературы на Руси. Стилистические на-

¹⁷ *Рогачевская Е.Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского: Тексты и исследования. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – С. 7.

ходки Кирилла найдут самый живой отклик у средневековых писателей в эпоху второго южнославянского влияния, то есть в период реформы литературного языка и распространения исихастского учения в славянских странах, что со временем позволит таким авторам, как Епифаний Премудрый и Пахомий Логофет, обратиться к наследию Кирилла как к образцу и литературному источнику.

Східнослов'янська філологія: Від Нестора до сьогодення:
Матеріали міжнародної наукової конференції. –
Горлівка: Видавництво ГДПМ, 2008. – С. 146-148.



ДУХОВНЫЙ СТИХ «ПЛАЧ ИОСИФА ПРЕКРАСНОГО» и его сирийский литературный источник

Духовные стихи – явление удивительно неоднородное, не только по времени их создания, стилистике и идейному наполнению, но и по происхождению, которое, думается, в большой степени и обуславливает их неоднородность. Тем не менее, именно источниковедческие работы по духовным стихам очень редки в медиевистике, как отмечает исследователь С.Е. Никитина: «Несмотря на ряд оригинальных и глубоких работ, посвященных отдельным сюжетам, один из исследователей начала XX века, А.В. Рыстенко, имел основания сказать, что “духовным стихам как-то не особенно посчастливилось в нашей науке... источники загадочны, нет приличного научного издания, известные сборники не удовлетворяют требованиям современной науки”. Отмечая, что мифологическая школа боялась книжных источников, он подчеркивал настоятельную необходимость разработки памятников апокрифической литературы и параллельных разысканий в области былин и духовных стихов, сам Рыстенко проделал такую работу в книге о святом Георгии¹. Через 8 лет вышла фундаментальная работа В.П. Адриановой-Перетц, посвященная анализу разных редакций Жития Алексея Божия человека и возникших на их основе духовных стихов². Однако это направление практически не получило своего развития³. Итак, именно проблема происхождения духовных стихов требует дальнейшего исследования.

Общепринятое мнение о генезисе этого жанра изложено в Православной энциклопедии: «В русской культуре до XVII в. формирование духовных стихов происходило двумя путями: на фольклорном уровне возникали и усваивались эпические и лиро-эпические стихи, имевшие апокрифическое происхождение и приобретающие фольклорную стилистику; на уровне “высокой литературы” создавались книжные стихи – “покаянные”. Оба направления соединились в современных духовных стихах, чаще всего в старообрядческих⁴. Однако, указанные два пути происхожде-

¹ См.: *Рыстенко А.В.* Легенды о Св. Георгии и драконе в византийской и славяно-русской литературах. – Одесса: Экономическая типография, 1909.

² См.: *Адрианова В.П.* Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. – Пг.: Типогр. Я. Башмакова, 1917.

³ *Никитина С.Е.* Духовные стихи Г. Федотова и другие духовные стихи / Г.П. Федотов // Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. – М.: Прогресс, Гнозис, 1991. – С. 137.

⁴ *Серегина Н.С., Никитина С.Е.* Духовные стихи // Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2008. – Т. 16. – С. 426.

ния духовных стихов далеко не исчерпывают проблему генезиса этого жанра, которая должна решаться отдельно относительно каждого стиха. А.Н. Веселовскому принадлежит несколько исследований книжного происхождения духовных стихов, в частности, *Песни о Феодоре* и *Песни о Георгии и змее*. Веселовский считал, что именно это направление – поиск книжных источников для духовных стихов – является наиболее продуктивным, поскольку позволяет не только установить генетические корни того или иного сюжета, но и восстановить некоторые утерянные тексты европейской книжности⁵.

Духовные стихи, опирающиеся на книжный источник, предлагают слушателю или читателю значительно переработанную информацию, так сказать, приближают книжное изложение к народному восприятию. Это приближение многими учеными оценивается как одна из важнейших функций духовных стихов. Так, Ф.И. Буслаев писал: «Что касается до духовного стиха, то в нем наши предки нашли примирение просвещенной христианской мысли с народным поэтическим творчеством»⁶. Эту же мысль высказывал и Г.П. Федотов: «Духовные певцы являются посредниками между Церковью и народом, они переводят на народный язык то, что наиболее поражает их в византийско-московском книжном фонде православия»⁷. «Перевод на народный язык», о котором говорит Федотов, заключался в варьировании сюжета, заметном изменении содержания, стилистики, даже имен собственных. Например, вместо «Иерусалим», как следовало бы произносить по-церковнославянски, в духовных стихах встречается «Ерузалим», вместо «Иордан» – «Ердан» и так далее⁸. Перерабатывались и сами сюжеты книжных произведений, соединяясь со сказочными или былинными: например, Житие святого Георгия соединилось с сюжетом об Илье и змее, как пишет об этом Веселовский⁹.

На этом фоне несколько особняком стоит духовный стих *Плач Иосифа Прекрасного*: в нем сохранены как библейский сюжет об Иосифе, сыне праотца Иакова, так и правильные церковнославянские названия,

⁵ Веселовский А.Н. Разыскания в области духовных стихов // Приложение к XXXVII тому Записок Императорской академии наук. – СПб., 1880. – № 3. – С. 2.

⁶ Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства // Соч. Ф. Буслаева: В 2-х тт. – СПб.: Типогр. товарищества «Общественная польза», 1861. – Т. 1. – С. 601.

⁷ Федотов Г.П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. – М.: Прогресс, Гнозис, 1991. – С. 15.

⁸ Федотов Г.П. Стихи духовные... – С. 125, 127 и др.

⁹ Веселовский А.Н. Большой стих о Егории и сказка об Илье и змее // Разыскания в области русского духовного стиха: Вып. XVIII-XXIV / Сборник ОРЯС АН. – СПб., 1891. – Т. LIII. – № 6. – С. 147-166.

грамматика церковнославянского языка, книжная стилистика, поэтическая речь: сохранены имена «Иосиф», «Иаков» вместо обычных для духовных стихов «Осип», «Яков». Особенно ярко это выделяется при сравнении с духовным стихом *Осип Прекрасный*, совершенно фольклорным как по стилистике, так и по сюжетной наполненности. В сборнике духовных стихов Ф.М. Селиванова¹⁰ эти два произведения стоят рядом и как бы оттеняют друг друга, воплощая каждый свою традицию.

Вывод о книжном происхождении *Плача об Иосифе Прекрасном* кажется очевидным. Но прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению его литературного источника, обратим внимание на особенности бытования этого духовного стиха.

Несмотря на специфику стилистики, а, может быть, и благодаря ей, этот стих имел особенно широкое хождение. Он есть практически во всех известных научных публикациях духовных стихов: в сборнике «Русь страждущая», собранном Е.А. Ляцким и Н.С. Платоновой¹¹, «Голубиной книге», изданной Л.Ф. Солощенко и Ю.С. Прокошиной¹², в сборнике «Стихи духовные», составленном Ф.М. Селивановым, и др. Бытовал этот стих в народной традиции и в XX веке среди христиан-катакомбников, о чем свидетельствуют новые исследования катакомбных рукописных и печатных сборников¹³. Во всех указанных изданиях *Плач Иосифа* помещается в начале сборника, после, а то и перед, стихов *Голубиная книга* и *Плач Адама*, иными словами, является одним из наиболее распространенных в народной традиции.

Несмотря на такое широкое фольклорное хождение, в этом стихе мы имеем не произведение народного гения-сочинителя, а, скорее, результат удивительно цепкой народной памяти к книжному тексту. Перед нами фактически не измененный, слегка обрамленный народным вступле-

¹⁰ Стихи духовные / сост., вступ. ст., комм. Ф.М. Селиванов. – М.: Советская Россия, 1991. – С. 44-57, 58-60.

¹¹ Русь страждущая: Стихи народные о любви и скорби: Венец многоцветный / вступ. ст. Е.А. Ляцкого. – Стокгольм: Северные огни, 1920. – С. 4-5.

¹² Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI-XIX веков / сост., вступ. ст., примеч. Л.Ф. Солощенко и Ю.С. Прокошина. – М.: Московский рабочий, 1991. – С. 154-156.

¹³ *Шумило С.М., Шумило В.В.* Исследования катакомбных рукописных и печатных книг: К постановке проблемы // Голос эпохи (Москва). – 2013. – № 4. – С. 218-226. Стих *Плач Иосифа* встречается во многих рукописных сборниках катакомбников. Такие сборники хранятся в личных архивах, в том числе и в архиве автора, имеется этот стих также и на недавно вышедшем в свет диске катакомбных духовных стихов «Духовные песнопения в исполнении истинно-православных христиан села Старая Тишанка» (М., 2013), записанных в Воронежской области в 1999-2000 гг.

нием и заключением фрагмент Слова Ефрема Сирина об Иосифе Прекрасном. Сравним эти два текста.

Слово Ефрема Сирина *О прекрасном Иосифе* – довольно объемное произведение эпидейктико-экзегетического характера. Вероятнее всего, оно вместе с другими сочинениями Ефрема было переведено на славянские языки вскоре после принятия христианства и имело хождение во множестве списков, поскольку книги этого автора были одними из самых распространенных на славянских землях, как утверждает С.С. Аверинцев¹⁴. Произведения Ефрема стали переводиться, начиная с X в.¹⁵ Как и многие другие слова Ефрема Сирина о Ветхом и Новом Завете, Слово об Иосифе – это, прежде всего, увлекательный пересказ библейского сюжета с обильными толкованиями, в стиле экзегетики раннего средневековья, украшенный лирическими отступлениями-амплификациями, содержащими молитвы и плачи Иосифа и Иакова. Лирический компонент Слова очень велик, что в традиции сирийского писателя: значительно больше внимания он уделяет молитве Иосифа и его плачу на гробе Рахили, чем описанию сюжетных подробностей. Именно *плачи* и *молитвы* Иосифа являются главными литературными источниками русского духовного стиха:

*Плач Иосифа Прекрасного*¹⁶

*Кто бы мне дал голубицу,
Вещающую беседами, –
Послал бы ея ко Иакову,
Отцу моему Израилю.*

*Ефрем Сирин:
«Слово о прекрасном Иосифе»*¹⁷

Кто бы ми даль голубицу, вѣща-
юще бесѣдами, да прилетѣвши,
возвѣститъ старости твоей плачь
мой...

¹⁴ Аверинцев С.С. Между «изъяснением» и «прикровением»: Ситуация образа в поэзии Ефрема Сирина // Восточная поэтика: Специфика художественного образа. – М., 1983. – С. 223-260. О вопросе читаемости произведений прп. Ефрема Сирина в Киевской Руси см. также: Шумило С.М. Исихастское учение в культуре Киевской Руси: Переводные произведения Ефрема Сирина и особенности их восприятия // Вісник ЧДПУ імені Т.Г. Шевченка. Вип. 66. Серія: Філософські науки. – Чернівці: ЧДПУ, 2009. – № 66. – С. 136-142.

¹⁵ Буланін Д.М. «Паренесис» Ефрема Сирина // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Л.: Наука, 1987. – Вып. 1: XI – первая половина XIV вв. – С. 296-299.

¹⁶ Стихи духовные / сост., вступ. ст., комм. Ф.М. Селиванов. – М.: Советская Россия, 1991. – С. 58-60.

¹⁷ Ефрем Сирин, преп. О прекрасном Иосифе // Поучения преподобного Ефрема Сирина. – М., 1647. – Л. 284 об-286. Текст Слова об Иосифе Прекрасном в переводе на русский язык см.: Ефрем Сирин, преп. Слово о прекрасном Иосифе // Творения: В 8 т. (репринт). – М.: Посад, 1993. – Т. 2. – С. 32-33.

*Земле, земле, возопившая
Ко Господу за Авеля,
Возопий ныне ко Иакову,
Отцу моему Израилю!*

*Видев же гроб своя матери,
И слезы струями явились...*

*Виждь, мати моя, Иосифа!
Востань скоро ты из гроба,
Твое чадо любимое
Ведомо есть погаными...*

*Отверзи гроб, моя мати,
Прими ныне свое чадо,
И будет твой гроб тебе и мне,
Умру ныне я горше zde.*

*Не могу более плакати,
Брази хоцут заклати мя,
Рахиль, Рахиль,
ты слышишь ли?
Сердечный плач
ты примлешь ли?*

*Призывал я много Иакова,
Не слышит он моего гласа.
Зову ныне к тебе, мати...*

*Не лей чары, Иосифе,
Не введи в печаль
господей своих,
Прободѣм тебя на сем месте,
Погубим злато, за тя данное.*

О земле, о земле возопившая къ Богу Святому за Авеля праведнаго, убиеннаго бес правды [...] и нынѣ возопи ко Иакову, отцу моему...

Егда же видѣ Иосифъ гробъ матери своя Рахили, текъ убо нападе на гробъ, и воздвигъ гласъ свой возопи, и начатъ плакаться со слезами...

Рахили, мати моя, востани отъ персти, и виждь Иосифа егоже любила еси, и виждь что ему бысть; се иноплеменники [...] ведомъ бываетъ во Египеть...

Отверзи ми мати моя, и прѣими мя во гробъ свой. Буди убо гробъ твой, единъ одръ тебѣ и мнѣ [...] да умру здѣ надъ гробомъ твоимъ...

Уже бо очи мои не можета слезъ точити, и душа моя неможесть уже плакаться въздыханіемъ. О Рахили Рахили, не услышиши ли гласа сына твоего Иосифа; [...] не хоцещи мене прѣяти.

Иакова призывахъ, и гласа моего не услыша. Се нынѣ и тебе призываю...

Востани убо и престани чаруя, да не прободше тебе надъ гробомъ, погубимъ злато еже дахомъ на тебе.

Мы привели наиболее похожие фрагменты духовного стиха; менее схожие, сохраняющие сюжет и отдельные слова, рассыпаны по всему стиху: так в стихе Иосиф убеждает своих покупателей в том, что он не чародействует, обращая к ним лицо «дряхлое», у Ефрема же – горящее от слез и так далее.

Духовный стих об Иосифе сохранил лишь отрывок из произведения Ефрема Сирина, лишь сам плач Иосифа, опустив сюжетные подробности о его продаже, покупке и все прочее, что изложено в стихе *Осип Прекрасный*, опирающемся на ветхозаветное повествование. Очевидно, Ефремово произведение поражало древнерусских слушателей и читателей не столько экзегетическими периодами и сюжетной наполненностью, сколько лирическим настроением, жалостливым описанием плача. Произведения Ефрема Сирина часто написаны на стыке прозы и поэзии, но именно поэзия оказалась настолько важна для новообращенных христиан, что они, позабыв автора этих строк, позаимствовали отрывок из его произведения для создания фольклорного стиха.

Это не единственный случай, когда именно произведения Ефрема Сирина становятся литературным источником для духовных стихов. Федотов указывает еще несколько текстов, где можно проследить влияние Ефрема, в частности, стих *О Страшном суде*¹⁸. Однако, ни один другой стих не вобрал в себя так много цитат из Слова Ефрема, как *Плач Иосифа*, который, как мы видим, не просто испытывает влияние сирийского автора, а является близкой цитатой одного из фрагментов Ефремова произведения.

Столь пристальное внимание к сочинениям Ефрема Сирина, легкое восприятие его на новообращенной Руси, проникновение его даже в фольклорные стихи свидетельствует о каком-то этико-эстетическом родстве мировоззрений сирийского автора и древнерусского реципиента и сочинителя. Возможно, здесь сказалась именно та особенность Ефремовых текстов, о которой писал Аверинцев: «Поучения Ефрема – не резонерские, ибо поучает он не абстрактного поучающегося, но своих девиц¹⁹, которых видит перед собой и знает, что им нужно; и только вместе с ними, заодно с ними – любую “душу христианскую”, которая найдет себя в этом кругу, благо, круг еще не замкнулся, не ощутил себя “иноческим чином”, “духовным сословием”»²⁰. Знаменательно, что Слова Ефрема адресованы не кому-нибудь, а девственницам, молодым чистым девушкам, столь восприимчивым к жалостливым повествованиям и так хорошо откликающимся на лирическую составляющую проповеди и поучения. Остается лишь сделать вывод о характере народного восприятия

¹⁸ Федотов Г.П. Стихи духовные... – С. 115.

¹⁹ Речь идет о хоре девственниц, которым руководил Ефрем Сирин и для которых являлся одновременно не только регентом, но и духовным наставником.

²⁰ Аверинцев С.С. Между «изъяснением» и «прикровением»: Ситуация образа в поэзии Ефрема Сирина // Восточная поэтика: Специфика художественного образа. – М., 1983. – С. 54.

проповеди и поучения, если оно совпадает с восприятием этих молодых девушек – и увековечивает в народной традиции одно из самых жалостливых и лиричных поучений Ефрема Сирина – «Слово о прекрасном Иосифе».

Труды отдела древнерусской литературы. –
СПб., 2014. – Т. 64. – Сдано в печать.



К ВОПРОСУ О РУССКОМ ВОСПРИЯТИИ ИДЕЙ ИСИХАЗМА и их отражении в древнерусских литературных памятниках

Особое настроение, которое было характерно для культурной жизни Православного Востока в XIV-XV веках, неоднократно получало самые разные наименования и толкования в исследовательской литературе. Этот период называли эпохой второго южнославянского влияния, Предвозрождением, церковным или православным Возрождением, эпохой исихастских споров. Для Византии этот период был временем упадка политического потенциала, для Руси, напротив, – централизации Московского и Литовского государств как двух противоборствующих центров, претендовавших на политическое и духовное наследие Киевской Руси. Так или иначе, но XIV-XV века в жизни православной Эйкумены имели особое значение, выделяющее этот период ее истории как наиболее значительный и в теологическом, и в культурном плане. Несмотря на совершенно противоположные события исторического и политического характера, протекавшие в эту эпоху в различных государствах, все страны Православного Востока в это время объединены церковной активностью, религиозным воодушевлением, охватившим самые разные стороны жизни. Источниками духовного подъема нам видятся те настроения, которые в XIII-XIV веках господствовали в церковной жизни Афона и Византии и повлекли за собой ряд внутрицерковных изменений, волну создания новых литературных, богословских, иконописных и музыкальных произведений и стали причиной нескольких крупных церковных соборов (1341, 1347, 1351 годов). Эпоха исихастских споров не могла не сказаться на духовной, а значит и культурной жизни Византии, и, следовательно, – на жизни всего Православного Востока. В литературных памятниках результаты влияния ярче всего отразились на агиографическом каноне и, особенно, – на творчестве русского агиографа Епифания Премудрого, создававшего жития в стиле «плетение словес».

Медиевисты все чаще связывают особенности Епифаниевой стилистики с учением исихазма, а возникновение стиля «плетение словес» в славянских литературах – с особым, исихастским, отношением к слову¹. Вопрос об объеме византийского влияния на славянские средневековые культуры в эпоху исихазма не раз поднимался в исследовательских рабо-

¹ *Лихачев Д.С.* Исследования по древнерусской литературе. – Л.: Наука, 1986. – С. 48; *Калиганов И.И.* Тысячелетние традиции болгарской литературы // Родник злато-струйный: Памятники болгарской литературы IX-XVIII вв. – М.: Художественная литература, 1990. – С. 23.

тах, и, тем не менее, именно он по сей день остается открытым. Его рассмотрение невозможно без уяснения значения термина «исихазм» и освещения проблемы распространения этого учения в славянских странах.

Как верно отмечает В.В. Лепяхин, «термин “исихазм” не только в разных, но, бывает, в одной и той же работе употребляется в совершенно различных смыслах»², поэтому, прежде чем приступить к обсуждению влияния исихазма на литературу, уясним, что мы понимаем под этим термином.

В литературоведческих трудах, посвященных вопросам витиеватого стиля, наибольшее внимание всегда уделялось той стороне исихастского учения, которая связана с мистическим пониманием слова и имени³. Но не только эта сторона учения находит отражение в творчестве древнерусского книжника.

Для культуры средневековой Руси наиболее актуальным оказывается то понимание исихазма, которое связано с духовно-практическим молитвенным деланием. Некоторая размытость самого термина заставила прот. Иоанна Мейендорфа выделить, по крайней мере, четыре возможных толкования этого феномена, каждое из которых необходимо учесть в рамках данного исследования.

Во-первых, И. Мейендорф отмечает: «Наиболее древний и первоначально единственный смысл этого термина отражает созерцательную отшельническую жизнь христианского монашества, возникшую в Египте, Палестине и Малой Азии в конце III и, особенно, в начале IV века. Слово “исихия” (ἡσυχία) – “покой”, “безмолвие” указывает на идеал индивидуального отшельничества, по своему принципу отличного от общежительного монашества [...]. Не исключая внешних правил, жизнь монаха-исихаста определялась внутренней молитвой, “умным деланием”, стремлением к личному “обожению”...»⁴.

Во-вторых, отмечает тот же ученый, в современной научной литературе термин «исихазм» часто определяет психосоматический метод творения «Иисусовой молитвы», засвидетельствованный в среде византийского монашества в XIII-XIV веках. Указания на практику «непрестанной молитвы», а также на высшую ступень совершенства в этом учении, то есть на созерцание, можно встретить и в IV веке у Макария Египет-

² Лепяхин В.В. Умное делание: О содержании и границах понятия «исихазм» // Вестник РХД (Париж – Нью-Йорк – Москва). – 1992. – № 164. – С. 5.

³ Калиганов И.И. Тысячелетние традиции... – С. 30.

⁴ Мейендорф Иоанн, протопресв. История Церкви и восточно-христианская мистика. – М.: Институт ДИ-ДИК, Свято-Тихоновский богословский институт, 2003. – С. 562-563.

ского, и в X – у Симеона Нового-Богослова, и тем более в XIII – в афонской монашеской литературе. В святоотеческой литературе до XIV века интересующее нас учение редко именуется исихазмом, поскольку «исихазм» – достаточно случайный термин для обозначения этого явления. В средневековых текстах чаще можно встретить такие наименования, как «непрестанная, постоянная молитва», «умное делание», «молитва Иисусова», «умно-сердечная молитва», «сердечное делание», «тайное делание», «священное безмолвие», «хранение ума и сердца», «сердечное делание», «восхищение к Богу», «видение Божественного света», «озарение», «созерцание». И лишь в XIV веке появляется четко оформленное теоретическое учение об основных положениях этого православного учения.

Третье понимание исихазма, выделяемое И. Мейендорфом, связано с явлением так называемого «паламизма», то есть системы богословских понятий, выработанных Григорием Паламой в процессе его полемики с противниками исихазма, а именно Варлаамом Калабрийским и его последователями. Варлаам, не будучи опытно знаком с исихазмом, сделал предметом своих нападок сначала психосоматические методы и внешние приемы непрестанной молитвы, а затем и всю систему исихастских представлений о возможности реального богопознания, богообщения и обожения. Произведения Григория Паламы, призванные защитить исихазм от нареканий Варлаама Калабрийского, а православие – от католического агностицизма, содержат главные принципы системы православного мировидения, богословия и антропологии. «Полемика между Варлаамом и святителем Григорием, – пишет В.В. Лепехин, – вылилась в конце концов в принципиальный спор между православием и итальянским Возрождением с его секуляризацией культуры и богословской мысли (переходом от собственно богословия к религиозной философии)»⁵.

Если взять за основу эти утверждения ученых о напряженном противостоянии исихазма и зарождающегося итальянского Возрождения, то можно предположить, что общий духовный подъем, охвативший весь Православный Восток в эпоху второго южнославянского влияния, был противоположен западным гуманистическим тенденциям, развивавшимся в этот период. За многие века существования исихазма и исихастского литературного, изобразительного и музыкального искусства сложился комплекс этических и эстетических принципов, которые по своей сути противоположны этике и эстетике гуманизма эпохи Возрождения. Это

⁵ Лепехин В.В. Умное делание... – С. 22.

веками нагнетавшееся противостояние разрешилось в Византии эпохой исихастских споров и возникновением такого феномена, как паламизм.

В научном мире существует еще два понимания термина «исихазм». Одно из них разработано Г.М. Прохоровым, который оперирует определением «политический исихазм» и рассматривает его как социальную, культурную и политическую программу, проводимую в XIV веке в Византии⁶.

Мейендорф, а вслед за ним Лепяхин, предлагают не пользоваться термином «политический исихазм» и переместить акцент с политических событий на проповедь «умного делания». С этой точки зрения, исихазм в четвертом его понимании – это движение ревнителей православия, которые во второй половине XIV века распространили свое влияние на всю Восточную Европу и, особенно, на Московскую Русь. Этот пункт классификации Иоанна Мейендорфа тесно связан с первыми двумя, а потому особенно актуален для изучения древнерусской книжности. Исихазм в его четвертом понимании касается практики непрестанной молитвы, которая в XIV веке получила распространение в церковной жизни Московской Руси. Именно практика «умного делания» вдохновляла в эту эпоху древнерусских книжников, а также иконописцев, композиторов, зодчих на создание произведений в новом стиле.

Основы этого учения были восприняты славянами вместе с принятием православия, восприятием монашеских традиций и тем пластом переводной литературы, которая создавалась приверженцами учения о непрестанной молитве до эпохи исихастских споров. Именно она стала контекстом древнерусской духовной литературы, а ее стиль – мировоззренческим стилем древнерусских книжников.

Необходимо отметить некоторые особенности русского восприятия исихастского учения. Эти особенности обуславливают уникальные черты преемственности в творчестве древнерусского книжника. Особенностью преемственности этого учения славянскими странами было то счастливое обстоятельство, что Slavia Orthodoxa избежала полемики, теоретизирования и, главное, противостояния исихазму и системы аргументов против него. Русь, можно сказать, избежала и самого этого термина – исихазм, – он встречается в древнерусских текстах крайне редко. В агиографии более-менее конкретное упоминание об исихазме можно найти в текстах Пахомия Логофета или в сочинениях южнославянских авторов.

⁶ Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: Статьи. – СПб.: Алетей, 2000. – С. 94. См. также: Петрунин В.В. Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского патриархата. – СПб.: Алетей, 2009.

Что же касается творчества Епифания Премудрого, то в его житиях никогда не встречается никаких указаний на знакомство с паламизмом. Учение о непрестанной молитве так естественно и гармонично было воспринято русским монашеством, что смогло просуществовать на этой почве много веков, как бы разлитое во всей древнерусской культуре и не нуждающееся в философских дефинициях и теоретическом доказательстве своей истинности. Тем не менее, актуализация принципов исихазма и повышенный интерес к идее обожения, возникшие в монашеской среде в XIII-XV веках, не смогли не отразиться и на особенностях русской культуры и литературы. В связи с этим встает вопрос о правомерности использования термина «русский исихазм» применительно к этому периоду повышенного интереса к практике «умного делания». Думается, правомерно под термином «русский исихазм» понимать учение о практике «непрестанной молитвы» и об обожении, оказавшееся в эпоху второго южнославянского влияния в центре внимания и отразившееся на стиле различных произведений древнерусского искусства. Так, характерные изменения в тематике, стилистике, жанровом составе, системе символов и тропов в XIII-XIV веках мы можем наблюдать на примере всей так называемой литературы-посредницы (термин Д.С. Лихачева), существовавшей на Православном Востоке. Разлитое во всей славянской средневековой культуре учение о молитве Иисусовой и обожении в этот период переживает эпоху расцвета и в каждой национальной литературе получает свое особенное преломление и имеет своих выдающихся творцов.

Всех исихастов, к какой бы народности и к какому бы историческому периоду они не принадлежали, роднит единая система мировоззрения, единое святоотеческое и литературное наследие и сходный образ жизни. Последний может быть назван даже сходным молитвенно-медитативным ритмом жизни, неким общим для всех делателей Иисусовой молитвы настроением, единой для них атмосферой, которую молитвенник и исихаст неизбежно создает вокруг себя и сообщает своим произведениям, если имеет тот или иной творческий дар.

Не имея возможности рассуждать о непосредственной преемственности исихастской практики от афонских монахов, которая, несомненно, также имела место, обратимся к литературным произведениям, в частности, к произведениям Епифания Премудрого, и отметим параллели со знаменитыми византийскими и афонскими исихастскими произведениями в образной, жанровой и стилистической системах Епифаниевых житий.

Прежде всего, нужно отметить несомненную исихастскую принадлежность произведений, созданных задолго до паламитских споров и не

упоминающих собственно даже слова «исихазм». Так, о непрестанной молитве и обожении как об основе христианского мировоззрения говорит Дионисий Ареопагит, чьи произведения буквально пронизаны рассуждениями об озарении, Максим Исповедник в «Мистологии», Ефрем Сирийский, Симеон Новый-Богослов, Иоанн Лествичник и многие другие. Исихазм еще не осознан как какое-то отдельное учение, он органически слит с христианскими представлениями об аскезе и о молитве.

О непрестанной молитве, творимой наедине, говорит и Епифаний Премудрый: «...и **всегдашнее** моление, еже **присно** к Богу приношаще...»; «...молитвы непрестанныя, стояния несдальнаа...»; «...егда блаженный в хижинѣ своей всенощную свою единѣ беспрестани творяше молитву...»⁷ и т. д.

Как преподобный Сергий непрестанно молится, так и Епифаний текст Жития некоторым образом уподобляет молитве. Житие Сергия Радонежского начинается почти теми же словами, которыми священник возглашает начало церковной службы: «Благословено царство Отца и Сына и Святаго Духа нынѣ и присно и въ вѣки вѣкомъ»⁸. Первые же строки Жития Сергия Радонежского звучат так: «Слава Богу о въсемъ и всяческихъ ради, о них же всегда прославляется великое и Трисвятое Имя, Еже и присно прославляемо есть! Слава Богу Вышнему, Иже въ Троици славимому, Еже есть упование наше, свѣтъ и животъ нашъ, въ Него же вѣруемъ, вън же крестихомся, о Нем же живемъ, и движемся и есмь!»⁹.

В обоих отрывках внимание концентрируется на славе и троичности Божества. Весь абзац можно представить как своеобразную интерпретацию священнического возгласа. Слова в двух приведенных отрывках не слишком совпадают, но мы хотим обратить внимание на совпадение идеи и настроения: агиограф приступает к работе с тем же настроением, с каким священник – к началу богослужения. Сравним еще два отрывка. Приступая к Житию Стефана Пермского, Епифаний пишет: «...глаголю азъ: “Господи, устнѣ мои отверзеши, и уста моя возвестятъ хвалу

⁷ Жизнь и житие Сергия Радонежского / сост., посл. и коммент. В.В. Колесова; подг. текстов В.В. Колесова и Т.П. Рогожниковой. – М.: Советская Россия, 1991. – С. 113-114. (Далее – ЖСР).

⁸ Службник и Треник, 1474 г. – РГБ, собр. Тр.-Серг. лавры. – Ф. 304. I, № 224. – Л. 10.

⁹ ЖСР. – С. 15.

Твою”»¹⁰. Это цитата из псалма, которая традиционно произносится священником в самом начале богослужения, но делается это не вслух, а «тайно», то есть про себя. Она же поется в самом начале утрени. Перед нами снова отношение к написанию жития как к началу богослужения, началу молитвы.

Характерной особенностью исихастских произведений, и творчества Епифания Премудрого в том числе, является мотив света или огня, который соотносит житие со святая святых исихазма – учением о божественных озарениях, то есть о богообщении и обожении. Световая символика в эпоху расцвета исихазма приобретает особую актуальность, достаточно вспомнить, насколько пронизаны ею такие классически исихастские тексты, как Житие Максима Ковсокаливата, Житие Григория Синаита, Житие Григория Паламы и др. Епифаний Премудрый многократно называет Сергия Радонежского в Житии «свѣща», «луча», «звѣзда», говорит о нем как о «сияющем», «блистающем» и т.п. Приведем один из характерных фрагментов Жития: «Поне же свѣтла, и сладка, и просвѣщенна нам всечестных наших отец възсия память, пресвѣтлою бо зарею и славою просвѣщающесе, и нас осиявають. Свѣтла бо въистину, и просвѣщенна, и всякая почести от Бога и радости достойна...»¹¹.

Световая символика для Епифания, знакомого с аскетическим опытом исихастов, отнюдь не может являться просто традицией или штампом. Она в Житии Сергия Радонежского служит указанием на причастность святого высшему, «невечернему» свету.

Характерная черта произведений Епифания: он только указывает на мистический опыт; кажется, будто поэтичность создаваемого текста не позволяет ему углубляться в мельчайшие детали аскетических подвигов. Вопросы богословского характера русский агиограф не затрагивает вообще, и в этом отличительная черта всей русской агиографии. Жития греческих исихастов сродни богословию и поучению. Житие Сергия близко к славословию. Агиограф вовлекает читателя в свой мир, наполненный озарениями и молитвой, и заставляет реципиента молиться вместе с автором. Думается, это является для агиографа одной из главнейших писательских задач – не будем забывать, что перед нами не современный писатель с современными писательскими задачами, а средневековый человек, к тому же, монах и ученик Сергия Радонежского, то есть исихаст.

¹⁰ Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления. – СПб.: Глаголь, 1995. – С. 52-54.

¹¹ ЖСР. – С. 272.

В агиографии отразились таинственные противоречия исихазма, что нередко отмечается литературоведами. И.И. Калиганов, рассматривая болгарскую литературу, пишет о произведениях XIV-XV веков: «Молчание, безмолвие неожиданно соседствует с очищенным словом, многоглаголанием и “плетением словес” [...]. Исихазм как бы весь соткан из противоречий»¹².

В Житии Сергия Радонежского противоречие между молчанием и словом ощущается очень остро. Так, Епифаний пишет: «...подобаше ми отинудь со страхом удобь молчати и на устѣх своих прѣсть положити, свѣдуще свою немощь...». Строкой же выше говорится о противоположном: «...любовь и молитва преподобнаго того старца привлачит и томит мой помысль и принужает глаголати же и писати»¹³.

Внутреннее противоречие между любовью к молчанию и извитием словес выходит за границы жанра и касается особенностей исихастского мировоззрения.

Самой яркой общей чертой исихастских произведений является витиеватый стиль. Главным художественным приемом указанных авторов-исихастов на протяжении многих веков является амплификация. Длинные цепочки синонимов, эпитетов или возвышенных именовании святого занимают едва не большую часть исихастского произведения. Таковы гимны Симеона Нового-Богослова, таковы размышления Дионисия Ареопагита, таковы главы Иоанна Лествичника, таково Житие Саввы Сербского, написанное Доментианом, таковы творения Григория Цамблака, Епифания Премудрого и Пахомия Логофета. Думается, это связано не только с какой-то определенной эпохой (эпохой орнаментального стиля, как нередко называют ее исследователи¹⁴), но и с особым исихастским ритмом жизни, предполагающим несколько медитативное состояние молящегося, поддерживаемое им непрерывно, особенно же в момент чтения духовной литературы. Молитвенно-медитативное состояние автора-исихаста сообщается читателю и эффективно поддерживается при помощи замедленного ритма повествования, в частности, при помощи особой стилистической организации текста – «плетения словес».

Если же сравнить агиографию Епифания Премудрого с современными ему исихастскими произведениями, например, с творениями Григория Синаита, с афонскими житиями XIII-XV веков, с главами Григория

¹² Калиганов И.И. Тысячелетние традиции... – С. 23.

¹³ ЖСР. – С. 258.

¹⁴ См., например: Чижевський Д.І. Історія української літератури. – К.: Академія, 2008. – С. 154.

Паламы, то мы не обнаружим практически никаких общих стилистических черт, общих мотивов или слов-символов. Паламизм, облекший исихастские представления об аскезе и обожении в философские дефиниции, создал пласт литературы совсем иного рода, нежели все приверженцы исихастской практики до-паламитского периода. У «паламитов» мы найдем подробные описания позы молящегося, техники дыхания и слов молитвы, богословские рассуждения о природе света, озаряющего молитвенника во время боговидения, о сущности обожения. Ничего подобного не встречается у древнерусских авторов.

Очевидно, древнерусская литература, как и другие славянские литературы, оказалась в период второго южнославянского влияния в совершенно уникальной ситуации, когда на славянские языки был переведен практически весь корпус ранней исихастской литературы¹⁵, а паламитские богословские произведения остались за пределами внимания русских книжников. Этот взлет духовности, внимание к внутренней непрестанной молитве и обожению на Руси пришлось на тот самый период, когда весь Православный Восток был охвачен интересом к паламизму. Эта ситуация позволяет говорить об уникальном древнерусском восприятии и отображении в литературе идей исихазма.

Древняя Русь. Вопросы медиевистики:
Тезисы докладов участников VI международной конференции
«Комплексный подход в изучении Древней Руси». –
М.: Институт славяноведения РАН. – 2011. – № 3. –
Сентябрь. – С. 139-140¹⁶.



¹⁵ Прохоров Г.М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирийский, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // ТОДРЛ. – Л., 1974. – Т. 28. – С. 317-324.

¹⁶ В настоящем сборнике публикуется полный вариант статьи.

ПРИНЦИП ПОДОБИЯ в древнерусской музыкальной культуре и агиографии

Исследователями духовной музыки неоднократно проводились параллели между древнерусской музыкальной культурой и агиографией. Так, например, В.И. Мартынов, автор «Истории богослужебного пения», касаясь музыкальной стилистики XIV в., указывает на сходные тенденции в агиографической литературе этого исторического периода¹. То же явление отмечают протоиерей В. Металлов², И.А. Гарднер³ и др. История развития духовного пения и литературный процесс Средневековья идут одним и тем же путем, испытывают одни и те же влияния, что свидетельствует об их теснейшем взаимодействии.

Взаимосвязь между богослужебным пением и агиографией – закономерное явление древнерусской духовной культуры, одной из особенностей которой, по словам Д.С. Лихачева, является синкретизм искусств. Д.С. Лихачев говорит о синкретизме, касаясь жанров летописи и миниатюры⁴. В.В. Лепяхин видит то же единство в явлении «иконичности» средневекового слова⁵. Аналогичным образом агиография связана с музыкальной культурой. Мировоззрение древнерусского человека предполагало неразделимое единство между житием святого, его иконой и церковной службой. Канонизация праведника всегда влечет за собой написание его иконы, жития и песнопений ему. Причем, составление службы (создание канона, стихир, тропаря и кондака святому) предполагало не только словесную, поэтическую работу автора, но и его музыкальную осведомленность. Богослужебные тексты были снабжены музыкальными указаниями, и выбор того или иного распева входил в творческую работу гимнографа. Составитель службы при этом не обязательно являлся композитором, его задачей не было сочинение новых мелодий, но из существующих музыкальных произведений, из стройной древнерусской системы *роспевов: гласов и подобнов*, – автор должен был выбрать те, которые, на его взгляд, наиболее подходили к данному конкретному случаю. Выбранные напевы следовало соответственным образом скомпоновать и

¹ Мартынов В.И. История богослужебного пения. – М., 1994. – С. 22.

² Металлов В., прот. Очерк истории православного церковного пения в России. – М., 1995. – С. 31.

³ Гарднер И.А. Богослужебное пение Русской православной церкви: Сущность, система и история. – Нью-Йорк, 1978. – Т. I. – С. 57.

⁴ Лихачев Д.С. Историческая поэтика русской литературы: Смех как мировоззрение. – СПб., 2001. – С. 287.

⁵ Лепяхин В.В. Икона и Иконичность. – СПб., 2002. – С. 172-291.

расположить так, чтобы словесный и музыкальный звукоряды слились в единое гармоничное целое. Мелодия здесь так же стремится наиболее точно отразить суть явления, как и слово.

Характерное для православного богослужения единство музыки и текста находит отражение в древнерусской агиографии. Неоднократно говорилось о том, что древнерусские жития во многом строятся по законам храмового действия. И одним из таких законов, на наш взгляд, важным и для словесного, и для музыкального звукоряда, является *принцип подобия*.

«И рече Богъ: сотворимъ челоуѣка по образу Нашему и по подобию Нашему...», – говорится в Библии⁶. Эти слова и сходные с ними ветхозаветные и евангельские изречения определяют православное понимание категории подобия. В святоотеческой литературе эта категория получает свое философское обоснование и становится одной из центральных в православном мировоззрении. Целью человеческой жизни является уподобление Христу, земной Иерусалим стремится стать отголоском горнего Иерусалима, литургия есть воспоминание и отражение евангельской истории. Все на земле для средневекового человека пронизано отголосками небесной жизни, все призвано напоминать о Боге, во всем присутствует нечто от Творца. Это постоянное припоминание и разгадывание аллюзий, поиск образов и символов становится особенностью мировосприятия, которая накладывает отпечаток на художественное, музыкальное и литературное творчество Древней Руси.

Начнем с музыкальной системы Средневековья. Здесь принцип уподобления наиболее четко прослеживается в песнопениях, которые носят название *подобны*.

Суть *подобнов* заключается в мелодическом уподоблении определенной группы богослужебных песнопений избранному гимну какой-либо наиболее значимой церковной службы⁷. Например, в день памяти святых апостолов Петра и Павла (29 июня/12 июля) на вечерне полагается следующая стихира:

«Киими похвальными венцы увязем Петра и Павла, разделенныя телесы, и совокупленныя духом, Богопроповедников первоостоятели? Оваго убо, яко апостолов предначальника; оваго же, яко паче инех трудившася. Сих бо воистинну достойно без-

⁶ Быт. 1:26.

⁷ Рязский А. Учебник церковного пения: Мелодическое пение. – М., 1911. – Часть вторая, теоретическая. – С. 26-27.

смертныя славы венцы венчает Христос Бог наш, имеяй велию милость»⁸.

Витиеватый напев этой стихире когда-то был создан специально для нее, чтобы выделить ее в ряду других как особенно праздничную. Позже мелодия отделилась от текста и начала существовать самостоятельно. На тот же напев стали исполняться другие богослужебные произведения. На мелодическом уровне они как бы *уподоблялись* указанной стихире, поэтому возникший описанным образом напев получил название «*подобен*: Киими похвальными венцы» по первым словам исходного песнопения. Указание на этот *подобен* можно встретить в службе любого другого праздника, если последний как-либо перекликается с памятью первоверховных апостолов. Так, например, в службе святым Кириллу и Мефодию (11/24 мая) перед стихирами на вечерне имеется пометка для певчих: «*подобен*: Киими похвальными венцы»⁹. Соответственно, этот кондак исполняется на ту же мелодию, что и исходный, а также отчасти напоминает его на лексическом и синтаксическом уровнях:

«Киими похвальными венцы увязем Богомудрыя учителя, языки словенския, во тьме неведения и сени смертней сеядица, светом Евангелия просветившия, Троицы Единосущныя велегласныя проповедники. Имиже и мы, яко дивия маслина, к благоплодному корени Православия прицепихомся и прияхом от Христа Бога мир и велию милость»¹⁰.

Два разных текста поются на одну и ту же мелодию, то есть один из них, позднейший, *уподобляется* первому. За счет этого перекликаются памяти первоверховных апостолов и равноапостольных просветителей славян, отстоящие друг от друга в годовом круге богослужений более чем на месяц. *Подобен* «Киими похвальными венцы» призван напомнить о Петре и Павле и тем самым указать на глубинную связь двух праздников, а именно – на то, что Кирилл и Мефодий своей деятельной проповедью повторили подвиг первых апостолов и, тем самым, *уподобились* им. Эта смысловая связь передается большей частью на уровне мелодии.

⁸ Миняя: Июнь. – Ч. 2. – М.: Изд. Московской патриархии, 1986. – С. 459.

⁹ Миняя: Май. – Ч. 1. – М.: Изд. Московской патриархии, 1987. – С. 406.

¹⁰ Там же.

Аналогичным образом в чине погребения прощальные стихиры поются на *подобен* «Егда от древа...», берущий начало от песнопений Страстной седмицы, точнее, от одной из стихир Страстной Пятницы. В данном случае погребальные песнопения на уровне мелодии уподобляются страстным, следовательно, возникает смысловая связь между смертью любого человека и смертью Христа, а значит и Его Воскресением, и грядущим воскресением всех смертных. Тексты прощальных стихир при отпевании дышат скорбью об утрате ближнего, а их напев напоминает о Пасхе и всеобщем воскресении. Вне напева погребальные песнопения утрачивают этот глубинный смысл и утешительную интонацию.

Такова роль *подобнов* в системе древнерусского богослужебного пения.

Теперь проследим действие принципа подобия в агиографии Древней Руси. В литературоведческих работах уподобление неоднократно называлось основным писательским принципом древнерусского агиографа. В.В. Лепяхин, рассматривая это явление в древнерусских житиях, приходит к выводу, что агиограф создает свое произведение «...по соборно-личностному принципу. В нем обязательно должны быть черты, общие с другими святыми. Так называемые “общие места” в этом аспекте имеют важное значение, [...] они свидетельствуют о неизбежной повторяемости элементов духовного опыта всех, вставших на путь служения Богу, поскольку в основе их жизни лежит подражание Христу»¹¹. О том же явлении уподобления пишет О.В. Панченко: «...суть этого принципа заключается в том, что при изображении каждого нового святого [...] автор жития или похвального слова [...] находит соответствующий “агиологический образец” среди великих подвижников древности, по подобию которого и изображает прославляемого им святого [...]. Чаще всего, таким образцом являлся святой, тезоименный прославляемому святому, или же “чино-начальник”, олицетворяющий общий с ним тип святости»¹². О.В. Панченко употребляет словосочетание «агиологический образец», или слово «агиотип», в качестве термина и составляет таблицу таких образцов, или агиотипов, в которой указывается, к каким житиям восходят отдельные древнерусские агиографические произведения. Составленная исследователем таблица раскрывает внутреннюю структуру так называемого агиографического канона.

¹¹ Лепяхин В.В. Икона и Иконичность. – С. 265.

¹² Панченко О.В. Поэтика уподоблений: К вопросу о «типологическом методе» в агиографии, эпидейктике и гимнографии // ТОДРЛ. – СПб., 2003. – Т. LIV. – С. 491.

Восхождение к тому или иному «агиологическому образцу», о котором говорит О.В. Панченко, или соборно-личностный принцип, отмеченный В.В. Лепахиным, находит свое отражение в том, что древнерусские жития в своих общих местах следуют той же закономерности, что и *подобны* в системе средневекового духовного пения. Если обратиться, например, к *Похвальному слову Сергию Радонежскому*, созданному Епифанием Премудрым в XV в., то в начальных его строках найдем параллель с Житием Марии Египетской, созданном на несколько веков раньше:

*Похвальное слово Епифания Премудрого
Сергию Радонежскому:*

«Тайну цареву добро есть хранити, а дѣла Божиа проповѣдати преславно есть; еже бо не хранити царевы тайны – пагубно есть и болезнено, а еже мълчати дѣла Божиа преславнаа – бѣду души наносити. Тѣмже и азъ боюся мълчати дѣла Божиа, въспоминаа муку раба оного, приимшаго Господень талантъ, и в земли съкрывшаго, и прикупа имъ не створивша»¹³.

Житие Марии Египетской:

«“Тайну цареву добро есть хранити, а дѣла Божиа проповѣдати преславно есть”. Тако бо рече ангель к Товиту по славному его прозрѣнии ослѣпленую очию. Еже не хранити царевы тайны – пагубно есть и блазнено, а еже молчати дѣла Божиа преславнаа – бѣду души наносити. Тѣмже и азъ боюся молчати дѣла Божиа, въспоминаа муку раба оного, приимшаго Господень талантъ и в земли съкрывшаго, а прикупа имъ не створившаго. Повѣсть святу слышах азъ и никакоже могу ея утаити»¹⁴.

Похвальное слово Сергию почти дословно повторяет свой византийский образец, некоторые же агиографы более свободно обращаются с исходным текстом и предлагают читателю своего рода вариации на ту же тему. Например, в Житии Феодосия Печерского читаем: «Молю же вы, о

¹³ Слово о житии преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского // Библиотека литературы Древней Руси. – СПб., 1999. – Т. 6. – С. 390.

¹⁴ Житие Марии Египетской // Библиотека литературы Древней Руси. – СПб.: Наука, 1999. – Т. 2: XI-XII века. – С. 190.

възлюблении, да не зазрите паки грубости моей, съдржим бо ся съписати вься си яже о святемь, к сим же и блюдый, да не к мне речено будеть: Зьлый рабе ленивый, подобаше ти дати сребро мое тържником, и аз пришьд бых с лихвою истязал е. Темь же якоже и несть лепо, братие, таити чудес Божиих...»¹⁵.

Подобные этим общие места с жизнеописанием Марии Египетской, особенно почитаемой в Древней Руси, или любых других древних святых (Саввы Освященного, Евфимия Великого и т. д.) можно обнаружить во многих древнерусских преподобнических житиях. В приведенном случае личность Марии Египетской становится духовным ориентиром для всех, ставших на путь монашества и отшельничества. И, следовательно, ее житие становится литературным образцом для агиографа, пишущего о преподобных и отшельниках.

Рассмотрим еще один случай уподобления на примере других агиографических текстов. Жизнеописатели древнерусских просветителей и проповедников православия, как правило, обращаются к несколько иным агиотипам, нежели составители преподобнических житий. Здесь чаще всего за агиологический образец принимаются такие образы, как Апостолы, Святители или великие проповедники древности. Например, жития Авраамия Ростовского, Нила Столбенского, Стефана Пермского имеют своим источником повесть о святом Авраамии Ефрема Сирина, чему посвящено отдельное исследование Н.И. Соболева¹⁶. Основной причиной обращения древнерусских писателей к тексту Ефрема Сирина исследователь считает идейное единство памятников. Агиограф, с точки зрения Н.И. Соболева, «непосредственно ориентировался на тот тип христианской святости, воплощением которой являлся Авраамий»¹⁷. Принцип уподобления, в таком случае, объясняется «...культурно-исторической общностью христианских корней, в основе которых лежит традиция Византии, зародившаяся на Востоке, усвоенная и развитая Русью»¹⁸.

О.В. Панченко выделяет два способа уподобления древнерусских житий ранним текстам Православного Востока:

1) *вербальный* – с помощью сравнения и развернутого сопоставления. Например, в Житии Сергия Радонежского его троекратное возгласение в утробе матери агиограф сравнивает с чудесными обстоятельствами рож-

¹⁵ Житие Феодосия Печерского // Древнерусские предания. – М., 1982. – С. 26.

¹⁶ Соболев Н.И. К вопросу о литературных источниках Жития Стефана Пермского // ТОДРЛ. – СПб., 2001. – Т. LII. – С. 541-543.

¹⁷ Там же. – С. 542.

¹⁸ Там же. – С. 543.

дения других великих святых и тем самым уподобляет Сергия Ефрему Сирину, Симеону Столпнику, митрополиту Петру и т. д.

2) *невербальный*, который состоит в приеме скрытого «замещения» агиотипа персонажем-«подобием», а также в построении жития по образцу некоего «канонического текста», который существует в сознании древнерусского писателя в единстве с агиотипом и его иконным изображением¹⁹.

Нас особенно интересует второй – невербальный – способ уподобления. Мы видим, что жизнеописания великих святых, таких как Мария Египетская или Авраамий из повести Ефрема Сирина, тех, чьи образы О.В. Панченко относит к категории агиотипов, как бы закрепляют за собой определенные особенности структуры и стилистики текста. Эти древнейшие жития становятся образцами, причем не только литературными, но духовными, то есть они воспринимаются как руководство к подвижнической жизни. Древнерусский писатель, избрав для своего произведения тот или иной агиотип, уподобляет житие на уровне структуры, стилистики, отдельных цитат и т.п. исходному тексту, тексту-образцу. При этом перед нами не безусловное копирование «образца», а лишь частичное уподобление, сквозящий в тексте намек на духовно-литературный источник. Распознать этот намек можно только путем припоминания уже слышанного или читанного когда-то текста. Причем, при отсутствии открытого указания на используемый агиотип, это припоминание должно быть достаточно затруднительным и даже смутным, как едва уловимая мелодия. Так, например, Епифаний Премудрый в Житии Сергия Радонежского ни разу не произносит имени Марии Египетской. Но повесть о подвигах преподобной Марии, ежегодно по уставу во время Великого поста читаемая во время богослужения в храме, настолько хорошо была знакома древнерусскому читателю, что он без труда должен был воспринимать скрытые намеки Епифания. Для агиографа здесь, пожалуй, даже не важно точное угадывание агиотипа, достаточно, чтобы читатель почувствовал в его произведении что-то очень знакомое, возвышенное, хранящееся в памяти как отголосок храмового действия и Великого поста.

Это полу-ощущение и полу-воспоминание играет одинаковую роль в агиографии и в пении *подобнов* во время богослужения. Любой агиотип, или агиологический образец, мы могли бы назвать *подобным напевом* в литературе, напевом-образцом. Как музыкальный *подобен* прочерчивает еле уловимые смысловые связи от песнопения к песнопению, от одной

¹⁹ Панченко О.В. Поэтика уподоблений... – С. 493.

праздничной службы к другой, так и литературные уподобления дают едва ощутимые намеки на подвиги и славу великих святых. Можно сказать, в таком случае, что начало Похвального слова Сергию Радонежскому написано на *подобен* *О Марии Египетской*, а отдельные фрагменты житий Стефана Пермского, Авраамия Ростовского или Нила Столобенского – на *подобен* *Об Авраамии Ефрема Сирина*.

Подобен в богослужебном пении, особенно в славянской традиции, включает в себе возможность варьировать заданную тему²⁰. Так и текстологические «*подобны*», или общие места житий, не точно копируют фрагменты исходных произведений, а изменяют текст литературного образца, приспособлявая его к каждому конкретному случаю. Это подчеркивает и усиливает тот специфический эффект, который достигается литературной аллюзией. Автор сознательно делает узнаваемыми такие фрагменты, и речь здесь идет не о плагиате, не о трафаретности и даже не о литературном этикете, а о достижении агиографом эффекта припоминания, введении в текст полупрозрачного намека, превращении произведения в метатекст.

Таким образом, принцип подобия, занимающий важное место в философской картине мира средневекового человека, отражается в музыкальном и литературном наследии Древней Руси, обуславливая сходство в построении и стилистике произведений древних мелодистов и агиографов.

Древнерусское духовное наследие в Сибири: Научное изучение памятников традиционной русской книжности на востоке России. – Новосибирск, 2008. – Т. 1. – С. 487-493.



²⁰ Гарднер И.А. Богослужебное пение Русской православной церкви... – С. 332.

МЕТАФОРИ-СИМВОЛИ у творах митрополита Григорія Цамблака¹

Символізм метафори у давньослов'янських літературах постійно привертає увагу дослідників як одна з найхарактерніших ознак середньовічної художньої стилістики. Особливої вагомості символ як засіб виразності набув у пізньому середньовіччі, у літературі стилю «плетіння слівес». Ми розглянемо використання метафор-символів у творах Київського митрополита Григорія Цамблака (1365-1420), майстра вказаного стилю, але перед тим звернемо увагу на сам термін «метафора-символ».

Під терміном «метафорично-символічна мова середньовічної літератури», на думку В.П. Адріанової-Перетц, «могут быть объединены все те поэтические приемы литературного стиля средневековья, которые построены на семантическом переносе как итоге уподобления. Метафора, символ, метафорическое сравнение и эпитет одинаково основываются на системе уподоблений, отражающих художественное сознание средневековья»².

Д.С. Лихачов вважає, що «средневековый символизм часто подменяет метафору символом. То, что мы принимаем за метафору, во многих случаях оказывается скрытым символом, рожденным поисками тайных соответствий мира материального и духовного»³. На думку вченого, «В витийстве с его сложным и нечетким синтаксисом, в перифразах, в нагромождении однозначных или сходных по значению слов и тавтологических сочетаний, в составлении сложных многокоренных слов, в любви к неологизмам, в ритмической организации речи и т. д. – во всем этом нарушалась “двузначная” символика образа, на первый план выступали эмоциональные и вторичные значения»⁴.

Одним з найбільш поширених символів у середньовічній літературі є символ світла. У Григорія Цамблака він часто представлений антонімічною конструкцією *світло – темрява* («свѣтъ» – «тъма»); або семантично близькими лексичними одиницями), наприклад, у «Слові надгробному митрополиту Кипріану»: «Угаси зависть **дунувши** церковную **лампаду**, и **дыма** и **тмы** сію, исполни, яже убо над главою нашею стояше, вселенгѣи же **свѣтяше** всей, по Господню гласу: “Да **возсіяет свѣтъ**»

¹ Статтю написано у співавторстві з Я.С. Олексенко.

² Адріанова-Перетц В.П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. – Л., 1947 – С. 10.

³ Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. – М.: Наука, 1979. – С. 164.

⁴ Там само. – С. 168.

ваш пред чловѣкы»⁵, «Тогда свѣтлаа, нынѣ надгробное поем. О, злыа тмы, вѣсток свѣтила не уповающей!»⁶. Такі антонімічні конструкції дозволяють авторові висловити своє ставлення до покійного митрополита, підкресливши його світлість, святість. «Како же и восіает заря, свѣтилу нашему зашедшу?»⁷ – запитує Цамблак і називає Кипріяна «свѣтилом», тобто сонцем, яке, в свою чергу, символізує Ісуса Христа.

У «Слові надгробному...» слово «свѣт» є самостійною лексичною одиницею і в похідних словах, наприклад, «свѣтлостію», «свѣтило», «свѣтлаа», «свѣтильник», «свѣтяше»⁸, воно зустрічається більше десяти разів.

У «Слові у Великий четверток» слово «свѣт» знаходимо у такому контексті: «Оставляешь свѣтъ и становишься тьмою»⁹. Тут «свѣт» – символ Ісуса Христа, його вчення про просвітлення та добро, а «тьма» – символ сатани, нечисті, зла. Але в тексті також присутні синонімічні конструкції, наприклад, «помрачивъ духовное око свое сребролюбиемъ»¹⁰ – у цій цитаті протиставляються «морок» – «око», бо в Біблії сказано: «Свѣтильникъ тѣлу есть око. Аще убо будетъ око твое просто, все тѣло твое свѣтло будетъ: аще ли око твое лукаво будетъ, все тѣло твое темно будетъ»¹¹. В Іуди було світле «духовне око», оскільки він належав до чину дванадцяти апостолів, найбільш наближених до Христа, але Іуда «отошелъ отъ Учителя и сталъ рабомъ сребра»¹² – знову символічна конструкція, побудована на антонімії: *Учитель*, тобто світло, *Исус*, та протилежність – «рабъ сребра», де під «сріблом» автор має на увазі не

⁵ Григорій (Цамблак), митр. Григорія мниха и прозвитера, игумена обители Плина-ирскыа, [слово] надгробное, иже во святых по истинѣ, Кипріяну, архієпископу російському // Українська література XIV-XVI ст. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 59. (Далі – Слово надгробне митрополиту Кипріяну).

⁶ Там само. – С. 58.

⁷ Слово надгробне митрополиту Кипріяну. – С. 59.

⁸ Там само. – С. 57-59.

⁹ Григорій (Самблак), митр. Слово в Великий Четверток // Историческая хрестоматия для изучения истории русской церковной проповеди, с общей характеристикой периодов ее, с биографическими сведениями о замечательнейших проповедниках русских (с XI-XVIII вв. включительно) и с указанием отличительных черт проповедничества каждого из них / сост. свящ. М.А. Поторжинский. – К.: Типогр. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1879. – С. 131. (Далі – Слово у Великий четверток).

¹⁰ Там само. – С. 130.

¹¹ Мф. 6:22-23.

¹² Слово у Великий четверток. – С. 130.

тільки тьму, а й самого диявола, рабом якого став Іуда. Розмірковуючи про вчинок Іуди, Григорій Цамблак не стримує обурення: «О слѣпота!», «О окаянство Іудино!», «О безуміе Іудино!», «Съ такой **высоты** и въ какую **пропасть** онъ повергъ себя!», «на какой **высотѣ** стоялъ Іуда и въ какую **пучину злобы** низвергъ себя»¹³ – наявна антонімія «высота» – «пропасть», «высота» – «пучина злобы», де перший елемент антиномії символізує рай (небо), другий – пекло (підземелля). Цими антонімічними парами автор підкреслює два полюси моралі, загострює протиставлення того, *що* мав зрадник і *що* він отримав за свій нищий вчинок.

«Хриstopодатель»¹⁴, як називає його Цамблак, постраждав через своє прагнення до багатства, стягання, у нього «сребролюбивая рука»¹⁵, він настільки низько пав, що «цѣннѣ безцѣннаго»¹⁶, тобто Христа. Сріблoлюбство («сребролюбіе») – це ще одна метафора-символ, яку використовує Григорій Цамблак. Вона виражає не тільки та навіть не стільки пристрасть до грошей, скільки саму нищість людської душі, її невміння берегти високі та чисті ідеї, невміння бути вдячним тому, Хто приніс ці ідеї на землю. Це класичне святоотцівське уявлення про сріблoлюбство як про джерело, початок гріха. Як відомо, Іуда був скарбником. У «Ліствиці» Іоанна Синайського сказано: «Сребролюбєць бýváеть милостивъ, пока собираеть деньги; а какъ скоро накопилъ ихъ, такъ и сжалъ руки»¹⁷, «Сребролюбіе начинается подъ видомъ раздаянія милостыни, а оканчивается ненавистію къ бѣднымъ»¹⁸.

Коли ж Іуда зійшов з апостольського шляху? Коли Ісус був у Віфанії, у домі Симона прокаженого, жінка вилила Йому на голову дорогоцінне миро, на що, як сказано в Євангелії, «ученицы Его негодоваша, глаголюще: чєсо ради гибель сія (бысть); можаше бо сіє мвро продано быти на мнозѣ и датися нищимъ»¹⁹. Святі отці вважають, що ці слова належать зраднику, тобто Іуді²⁰. Христос відповів: «дѣло бо добро содѣла

¹³ Слово у Великий четверток. – С. 129-131.

¹⁴ Там само. – С. 137.

¹⁵ Слово у Великий четверток. – С. 135.

¹⁶ Там само. – С. 131.

¹⁷ *Іоанн Синайскій, преп.* Слово 16: О сребролюбии // Лествица. – Джорданвилл (Нью-Йорк, США): Типогр. Прп. Іова Почаевского, 1964. – С. 132.

¹⁸ Там само.

¹⁹ Мф. 26:8-9.

²⁰ Див., наприклад: Предание Иисуса Христа Иудею // Сочинения Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического: В 5-ти т. – СПб., 1913. – Т. 4, кн. 1. Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. – С. 242-256.

о Мнѣ. Всегда бо нищыя имате съ собою: Мене же не всегда имате. Возліявши бо сія мѣро сіе на тѣло Мое, на погребеніе Мя сотвори. Аминь глаголю вамъ: идѣже аще проповѣдано будетъ Евангеліе сіе во всемъ мѣрѣ, речется и еже сотвори сія, въ память ея»²¹. Відразу після цих слів Христа євангеліст Матфій каже: «Тогда шедъ единъ отъ обоюнадесяте, глаголемый Иуда искаріотскій, ко архіереомъ, рече: что ми хочете дати, и азъ вамъ предамъ Его»²². Причину такого вчинку можна знайти в Іоанна Ліствичника: «сребролюбца не оставляють гнѣвъ и печаль»²³, «сребролюбіе есть и называется корень всѣмъ злымъ; и оно дѣйствительно таково, ибо производитъ ненависть, хищенія, зависть, разлученія, вражды, смущенія, злопамятство, жестокость и убійства»²⁴. Отже, сріблολубство в розумінні Цамблака, що наслідуює святоотцівське вчення та розвиває цю думку у «Слові надгробному...», – це не просто любов до грошей, це щось значно більше: це символ нищості, пристрасть, що змінює саму сутність людської душі, її здібність любити, бути вдячною та навіть просто об'єктивно оцінювати події свого Вчителя. Ми бачимо, що Григорій Цамблук перетворює поняття сріблολубства у символ і тлумачить його глибоко, з точки зору богослов'я. Символ як засіб виразності тут треба назвати засобом ще й заглиблення у філософський підтекст твору. Те саме стосується і ще кількох метафор-символів, що переростають у творах Цамблака у категорії світобачення, набувають філософського значення.

Ще один важливий символ цього твору, точніше, символічний епітет – «жестокая душа» Іуди, якій «трудно прийти къ исправленію, она постоянно взираетъ на погибель, къ которой стремится»²⁵. Під «жорстокістю» слід розуміти нечутливість («нечувствіе») душі, вона нічого не бачить і не чує, окрім своєї пристрасті. На підтвердження цієї думки Григорій Цамблук постійно повторює: «Онъ уже не чувствовалъ, съ какой высоты падалъ»²⁶, «ибо такое безчувствіе одержало его...»²⁷, «О, крайнее нечувствіе!»²⁸ і т. д.

²¹ Мф. 26:10-13.

²² Мф. 26:14-15.

²³ *Иоанн Синайский, преп.* Слово 17: О нестяжании // Лествица. – С. 133.

²⁴ Там само.

²⁵ Слово у Великий четверток. – С. 130.

²⁶ Там само.

²⁷ Слово у Великий четверток. – С. 135.

²⁸ Там само. – С. 131.

Нечутливість – це омертвіння душі, а в Іуди навіть «крайнее нечувствие», тож Цамблак стверджує, що душа зрадника мертва, у неї вже немає можливості ожити, воскреснути та щось виправити. Автор каже: «Душа, однажды потерявшая стыдъ, не уцѣломудривается жестокими словами и не умиляется кроткими, но бываетъ подобна тому городу, о которомъ пророкъ, рыдая, сказалъ: лице жены блудницы бысть тебѣ, не хотѣла еси постыдиться ко всѣмъ»²⁹.

Григорій часто згадує Іуду та блудницю, ніби порівнюючи їх. Це порівняння у Цамблака парадоксальне. Іуда – один з обраних апостолів, він наближений до Христа, цнотливий, блудниця ж – «раба врага спасенія», тобто диявола, «посрамленная». Іуда, обравши свій шлях, утратив чистоту своїх вчинків, свого покликання, адже він пішов до первосвящеників, щоб домовитися про зраду, чим спаплюжив, затьмарив себе. Таким чином, блудниця «возненавидѣла грѣхи и пришла къ покаянію», «совлеклась скверной одежды блуженія», «притекла къ Учителю», «слезами омочила пречистыя ноги Его и власами своими отерла ихъ», «получила совершенное отпущеніе многихъ грѣховъ, раздрала рукописаніе ихъ и посрамила діавола», «пріобщалась къ чину мироносиць», «удостоивалась благохваленія во всемъ мірѣ»³⁰, Іуда ж тоді «шелъ соглашаться въ цѣнѣ», «не чувствовалъ, съ какой высоты палъ», «отошелъ отъ Учителя и сталъ рабомъ сребра», «имя ученика измѣнялъ на мерзость предательства»³¹.

Знаменно, що Іуду порівняно з блудницею, названо людиною з нецнотливою душею, хоча навіть натяку на гріх блуду по відношенню до нього немає. Цноту та блуд Григорій Цамблак теж тлумачить символічно та широко – значно ширше за просте тлумачення блуда як тілесного гріха та цноти як тілесної чистоти. Цнота («цѣломудріє») у Цамблака – це чистота думок, вірність Христу та самому собі, це гармонія у собі. Блуд – це, перед усім, блуд думок, саме тому Цамблак і звинувачує Іуду у цьому. Крім того, узагальнення поняття «блуд» та його символізація допомагає Цамбаку адресувати свої розмірковування про ницість гріха не тільки Іуді, а й сучасникам, для яких він і виголошує проповідь. Таким чином, символізація слів, що позначають ті чи інші етичні поняття, є не

²⁹ Слово у Великий четверток. – С. 132.

³⁰ Там само. – С. 130.

³¹ Там само.

тільки засобом увиразнення, але й способом впливати на слухача або читача та виконувати авторський задум.

«Тамъ была соль, въ которой Владыка, омочивъ хлѣбъ, далъ лукавому ученику»³². Сіль – багатозначний символ, і на даному прикладі його можна прокоментувати по-різному.

По-перше, сіль позначає чисте і святе життя та діяльність. «Вы есте соль земли», – сказав Спаситель Своім учням³³. Апостоли, подібно солі, яка охороняє їжу від псування, робить її приємною, покликані до того, щоб своїми духовними якостями, своєю поведінкою та прикладом, своїм життям і справами оберігати світ від морального псування, гріхів, вад. «Ибо такое безчувствие одержало его, что и въ солило безстыдно простеръ руку свою. Потому и Господь въ слѣдствие такой дерзости, омочивъ хлѣбъ въ солило, далъ Іудѣ, являя тѣмъ ученику, тайно спросившему, что сей-то и есть предатель, а самому предателю сказалъ: еже твориши, твори скоро»³⁴.

В Іуді вже немає ніякої надії на порятунок, адже він сам позбавив себе її. У євангеліста Матфія сказано: «аще же соль обуюеть, чимъ осолится; ни во чтоже будетъ ктому, точію да изсыпана будетъ вонь и попираема чловѣкъ»³⁵. Христос, коли давав зраднику хліб, змочений у солі, сподівався повернути Іуду до його апостольського покликання, надати йому моральну силу, зміцнити дух, наставити на шлях істинний, зберегти велике ім'я учня, врятувати його від великого гріха, тобто сіль тут є й символом надії.

У цитаті Григорія Цамблака «за всю вселенную, которую вы [апостоли] хотите крестить, ходя овцами посреди волковъ, превращая ихъ звѣрство въ овчюю кротость»³⁶, простежується алюзія на біблійну притчу про доброго пастиря, де вовк – символ невірного, хибного пастиря. Можливо, ця метафора не випадкова у творі Григорія. Його особистий шлях до митрополичої кафедри був досить тернистим, як і шлях його дядька й духовного наставника митрополита Кипріяна (1330-1406), наступником якого себе вважав Григорій Цамблак. За часів митрополита Кипріяна на Московський престол за вимогою князя Дмитра Донського було поставлено попа Михайла (в миру – Митяя), хоча константинополь-

³² Слово у Великий четверток. – С. 134.

³³ Мф. 5:13.

³⁴ Слово у Великий четверток. – С. 135.

³⁵ Мф. 5:13.

³⁶ Слово у Великий четверток. – С. 134.

ський патріарх Філофей висвятив Кипріана на митрополита Київського, Руського та Литовського з правом після смерті московського митрополита Олексія об'єднати під своєю владою Церкву усієї Русі³⁷. Але великий князь Дмитро не бажав приймати митрополита «литвина» (так він називав Кипріана). Митяй за наказом князя переселився на митрополичий двір, став носити митрополиче вбрання, привласнив інші знаки митрополичого сану та почав виявляти себе як владний та доволі жорстокий владика, який до того ж не любить чернецтво, чим викликав незадоволення пастирів Руської Церкви. Але по дорозі до Константинополя Митяй раптово помер, так і не ставши митрополитом. Потім його місце на короткий термін посів митрополит Пімен, який за гроші здобув собі цю посаду, чим викликав гнів Дмитра Донського. Все це змусило московського князя згадати про забутого ним митрополита Кипріана та покликати його на митрополичу кафедру, тим більше, що такі впливові пастирі як Сергій Радонезький та Феодор Симоновський широ підтримували його кандидатуру. І після того, як Кипріан займає митрополичу кафедру, на якийсь час у Руській Церкві настає мир³⁸. Таким чином, простежується протиставлення: Кипріан – добрий пастир, Митяй, Пімен та схожі на них – хибні пастирі, вовки в овечих шкурах. Тому в кінці «Слова...» автор застерігає: «да блюдется же всякій, чтобы, называясь овцею Христова стада, не уклониться къ волкамъ и противникамъ благочестія – еретикамъ, являясь по имени — Христовымъ, а на дѣлѣ – сыномъ діавола»³⁹.

У «Слові у Великий четверток» метафоричне порівняння праці проповідника, поширення істинної віри асоціюється в автора з землеробським процесом сіяння: «добрыє дѣлатели правды готовились къ проповѣди и сѣянію евангелія»⁴⁰. Джерела цієї метафори ведуть нас до «Притчі про сіяча», де показано, як проростає зерно віри в душах і серцях різних людей: і того, «хто слухає слово про Царство, але не розуміє», і того, «хто слухає слово, і з радістю зараз приймає його; але кореня в ньому нема,

³⁷ Див. докладніше: *Прохоров Г.М.* Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. – Л.: Наука, 1978.

³⁸ Див. докладніше: *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: В 7-ми т. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – Т. 3. – С. 32-61; *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви: В 2 т. – М.: ТЕРРА, 1993. – Т. 1. – С. 313-338; *Пелешенко Ю.В.* Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII-XV ст.): Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. Постаті. – К.: Стилос, 2012. – С. 232-245.

³⁹ Слово у Великий четверток. – С. 136.

⁴⁰ Там само. – С. 132.

тому він непостійний; коли ж утиск або переслідування настають за слово, то він зараз спокушується», і того, «хто слухає слово, але клопоти віку цього та омана багатства заглушують слово, і воно зостається без плоду», і того, «хто слухає слово й його розуміє, і плід він приносить, і дає один у сто раз, другий у шістдесят, а той утридцятєро»⁴¹.

Згадуючи у «Слові у Великий четверток» про Тайну вечерю, Григорій використовує конструкцію «овча закалалось кь вечеру»⁴². Це старозавітний символ новозавітної жертви Христа: «Владыка нашъ пожрєнь былъ на крестѣ, установляя законную жертву»⁴³.

Лейтмотивом «Слова...» є образ чаші, головний символ Тайної вечері, яка згадується у Великий четвер. Цей символ автор трактує двояко. З одного боку, чаша – це «сладость Учителя», радість «всегда пребывать со Христомъ», «Его сладостное, небесное учение», «сила творить чудеса», «власть изгонять бѣсовъ», «повелѣніе крестить», «имя ученика», «сѣяніе евангелія», радість Тайної вечері, Новий Завіт, Тайнство причастя, рай, небеса, цнотливість, світло, а з другого – гіркота: по-перше, для Ісуса – чаша страждань, яку Він просив Отця пронести мимо Нього, по-друге, для Іуди – чаша, яка в останній раз поєднувала його з апостолами перед страшним гріхом зради. Тому у тексті поряд із образом чаші зустрічаємо й такі метафори-символи та метафоричні епітети: «горькая смерть», «горькая чаша удавленія», «мерзость предательства», «пучина злобы» (відносно до Іуди), «крестная смерть Ісуса», «кровь Христова» (відносно до Христа)⁴⁴.

Григорій Цамблак наповнює символ чаші різноманітними значеннями. План вираження – чаша – охоплює величезну кількість планів змісту, деякі з них протилежні за значенням: «горечь» і «сладость», «смерть» і «вѣчная жизнь», «свѣт» і «тьма». Але саме в антонімічних сполученнях розкривається глибина символічного значення чаші як чаші Причастя. Саме символ чаші, яку п'є Ісус і дає пити Своїм учням, розкриває перед середньовічним читачем сенс тієї «сумної радості», якою наповнена вся Таємна вечеря. Поєднання радості й печалі, гіркоти та солодкості, смерті і вічного життя є одним з найзагадковіших парадоксів християнського

⁴¹ Мф. 13: 19-23 // Біблія, або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту: Из мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. – Українське біблійне товариство, United Bible Societies, 1993.

⁴² Слово у Великий четверток. – С. 133.

⁴³ Там само.

⁴⁴ Слово у Великий четверток. – С. 129-134.

богослов'я, який Григорій Цамблак утілює в тексті проповіді за допомогою метафори-символу.

У «Слові надгробному митрополиту Кипріану» автор використовує метафору «доблествен корен и чуден, но и плоди кореню достойни»⁴⁵. Григорій називає Кипріана коренем, тобто основою, початком, а плодами – усіх людей, які прийняли вчення митрополита. Плодючість – символ святості. У першому псалмі сказано: «И боудеть яко древо саждено при исходищихъ водъ, еже плодъ свой дастъ во время свое. И листь его не отпадетъ, и вся елика аще творить, оуспѣтъ»⁴⁶. Розмірковуючи над утратою митрополита, автор говорить: «Оскудѣ источникъ языкъ – глаголю – святого, и дресеса же при исходищихъ того, иже есте вы, показуете **дряхло листвие**»⁴⁷, оскільки у тому ж першому псалмі знаходимо: «Не тако нечестивїи не тако, но яко прахъ егоже возметаеть вѣтръ отъ лица земли»⁴⁸. Тобто Цамблак ніби переказує псалом, але не дослівно: він орієнтується на читача, котрий добре знає Псалтир і зможе зрозуміти алюзію. Переказ першого псалма є алюзією не тільки на Псалтир взагалі, але й на богослужіння, оскільки перший псалом виконують на вечірні, саме тому він добре знайомий середньовічному читачеві. Алюзія на богослужіння та Псалтир поглиблює зміст твору, вказуючи на зв'язок митрополита Кипріана з небесним світом, світом богослужіння та молитви.

Оскільки Кипріан був як для оточення, так і для самого автора духовним отцем, наставником, то втрату митрополита для людей, що любили покійного, автор називає сирітством. Під метафорою «В перфиру и виссон нѣкогда облачахом ся, нынѣ же нищи являем ся»⁴⁹ автор має на увазі бідність не матеріальну, а духовну, тобто убогість людей, що втратили пастиря, джерело мудрості та духовності: «не учителя токмо, но и родителя, иже благодатию простаго Духа вас породи, воспита же Евангелием, наказа же ученим отеческим, упре мудри страхом Господним, огради отвсюду молитвенным дѣйством и проявленны вас створи и желателным всѣм чловѣком»⁵⁰.

⁴⁵ Слово надгробне митрополиту Кипріану. – С. 56.

⁴⁶ Псалтырь. – М., 1661. – Л. 2-2 об.

⁴⁷ Слово надгробне митрополиту Кипріану. – С. 59.

⁴⁸ Псалтырь. – Л. 2 об.

⁴⁹ Слово надгробне митрополиту Кипріану. – С. 59.

⁵⁰ Там само. – С. 56.

Автор наділяє Кипріяна найкращими якостями біблійних святих: у нього «Авраамово богоприимство», «цѣломудріє Іосифово», «Моисеева благодсть и о своеплеменном милваніе», «Іовово терпѣніе», «Аароново священнолѣпіе», «Самоилова твердость», «Давидова кротость», «Соломонова премудрость», «Ильина ревность», «Данилово разсужденіе» і т.д., а також покійний митрополит – «велик сосуд Божіих даров»⁵¹.

Біль, гіркоту, викликані втратою митрополита Кипріяна, – духовного наставника, – Григорій описує за допомогою таких метафор: «не вси ли московстїи путіе восплакаша ся»⁵², «гласы нѣкыя сѣтованы, жалостны, ими же опустѣвши Іерусалим рыдааше»⁵³, «трапеза и питіе с плачем раствори ся, ибо другаго Іосифа лишихом ся»⁵⁴ та ін.

Митрополит Григорій називає свого покійного попередника «блаженный Кипріан»⁵⁵, усе «Слово надгробне...» пронизане повторенням коренів «благ», «блаж»: «И того блаженнѣи памяти...», «Блажен убо он...»⁵⁶ та ін. Тлумачення цієї символічної якості знаходимо у перших рядках першого Псалма: «Блаженъ моужъ, иже нейде на совѣтъ нечестивыхъ, и на пути грѣшныхъ не ста, и на содалищи губитель не сѣде. Но въ законѣ Господни воля его, и въ законѣ его поучится день и нощъ»⁵⁷. Під одним словом, чи навіть коренем, автор має на увазі декілька найвищих якостей покійного митрополита.

Отже, можна стверджувати, що використання метафор-символів є письменницьким методом Григорія Цамблака: з одного боку, цей метод відповідає індивідуальному стилю Цамблака, а з іншого – стилю епохи, що отримав назву «плетіння словес». Суть методу полягає в тому, що метафорам-символам у Цамблака не завжди можна дати точне, однозначне тлумачення. Нерідко автор використовує символ, елементи якого є антонімічними поняттями. Такими є символи сріблोलюбства, блудодіяння, цноти. Найбільш багатозначним та глибоким є символ чаші, тлумачення якого розкриває парадоксальне поєднання радості та смутку, гіркоти та солодкості спасительних страждань Христа – парадоксальні сполучення

⁵¹ Див.: Слово надгробне митрополиту Кипріяну. – С. 59-60 та ін.

⁵² Там само. – С. 58.

⁵³ Там само.

⁵⁴ Слово надгробне митрополиту Кипріяну. – С. 55.

⁵⁵ Там само. – С. 56.

⁵⁶ Там само.

⁵⁷ Псалтырь. – М., 1661. – Л. 2.

антонімічних понять, що притаманні світобаченню середньовіччя. Цамблак у цьому наслідує традиції інших письменників стилю «плетіння слівес». Епоха витіюватого стилю, що охопила усі південно- та східно-слов'янські країни, дала українській літературі одного з кращих творців та послідовників стилю «плетіння слівес» – Київського митрополита Григорія Цамблака.

Православ'я в Україні:
Збірник матеріалів III Всеукраїнської наукової конференції. –
К., 2013. – Ч. 2. – С. 262-271.



THE SYSTEM OF DIVINE SERVICE QUOTATIONS in the Life of Stephen of Perm

Epiphanius the Wise, the Russian fifteenth-century hagiographer, is well-known as an unexcelled stylist. A monk of the Holy Trinity – St. Sergius Lavra, and one of the most learned and multi-talented people of his time, he was the author of at least two saints' *Lives* – Sergius of Radonezh and Stephen of Perm. Moreover, the authorship of *A Word on the Life and Repose of Demetrius Ivanovich, Tsar of Russia* is most often ascribed to this same hagiographer. The unique style of his works has elicited and continues to elicit the interest of researchers. The analysis of the particularities of his work, in the opinion of L.A. Dmitriev, is “the critical, central problem in the study of the Russian hagiography linked with the second wave of South Slav influence.”¹

One of the most interesting particularities of Epiphanius' style was his broad use of various quotations, reminiscences and allusions in hagiographical prose. The *Life of Stephen of Perm (LSP)*, to which our work is dedicated, is one of the most extended Slavonic lives written in the special, flowery style characteristic of the epoch of the second wave of South Slav influence. An important function in the creation of this style is carried out by quotation; it plays a style-forming role in the *Life of Stephen of Perm*.

In this text the author most often resorts to two literary sources: the Bible and the texts of the Divine services. The Gospel, and especially the epistles of the apostles, are, after the Psalter, quoted most often in the *Life of Stephen of Perm*. In 1995 G.M. Prokhorov published a text of the *Life* in which he did work on singling out the quotations from the Psalms and other parts of the Bible in Epiphanius' composition.² Evidently, in resorting to such frequent quotation from the apostolic epistles, Epiphanius the Wise was underlining the likeness between Stephen and the apostles. This supposition is supported by the fact that the work contains several altered fragments from the *Life of Cyril and Methodius*, which implies that Epiphanius was making parallels between the apostles, the equal-to-the-apostles enlighteners of the Slavs and Stephen of Perm. The skilful and at times hardly noticeable interweaving of the text of the Gospel with the *Life*, together with the fragment from the *Life of Cyril and Methodius*, which was well-known to the medieval reader, forces the recipient

(1) Л.А. Дмитриев, Нерешенные вопросы происхождения и истории экспрессивно-эмоционального стиля XV в., in: *Труды отдела древнерусской литературы*, т. 20 (Ленинград, 1964) 72–89.

(2) Г.М. Прохоров (изд.), *Святитель Стефан Пермский: к 600-летию со дня преставления* (Санкт-Петербург, 1995).

involuntarily to see in the image of Stephen a new Russian apostle, equal to the ancient preachers.

The quotations from the Divine service texts, in which the *Life of Stephen* also abounds, have never received sufficient illumination in the research literature. Moreover, the frequency of their use in the Epiphanius' composition tells about a definite writer's intention on the part of the author.

In the text of the *Life* under review we can distinguish several cycles of quotations, each of them bound up with this or that theme. Thus the first of them is constituted by the already-mentioned quotations from the apostolic epistles and *Lives* of the Equal-to-the-Apostles. These quotations, in our opinion, have already been sufficiently studied. The second cycle is constituted by quotations from the irmoses of the canons, which are brought together into an elegant system and represent one of the levels of the complex structure of the text of the *Life*. The source of the third cycle is the *Triodion* – a collection of Divine service for Great Lent, Holy Week and Pascha.

Thus the chapter entitled “Prayer for the Church” is a mixture of various kinds of Divine service hymns – the hiermoses – which are constituent elements of such genres as the canon and the akathist. In the *Life of Stephen* the hiermoses of the canons are quoted – that is, those hymns which were well-known to the medieval reader from the Divine services (in contrast with the canon, it was supposed that the akathistos would be read in the cell). Epiphanius often reworks the texts of the hiermoses, adapting them to his style, but the general character of the hymnographical work, its lexicon and symbolism, remain unchanged. The beginning of the chapter in question in Epiphanius looks as follows (the fragments similar to the hiermoses have been underlined and indicated with corresponding numbers):

«[...] Иже Словом в начатцѣ утвержий небеса, разумом (1) и небеснаго круга врѣхъ створъ (2) [...], Иже над водами небо утвержий, второе же утвержий ни на чем же землю повелѣнием Си и распространив неодрѣжимую земную тяготу, юже на тверди еа основавый над водами многими, яко и на водах повѣсив ю неодрѣжимо (3); съдѣлная сущи и съдрѣжациа вся Божия сила и мудрость (4), иже утвержая и громаы и зижай духи, Утвержение сый твердое, и недвижимое Речение, и Утверженье на Тя надѣющимся (5), и Ты еси Утверженье притѣкающим Ти, Господи. И понеже, яко неплоды, роди от язык церкви язычную, неплодѣющую церковь (6) Свою утверди, Христе, юже стяжа силоу Креста Твоего [...], юже стяжа честною Си кровию (5), юже утверди, Господи, на

камени твердѣмъ, на камени недвижимѣмъ, на камени вѣры, на камени заповѣдей Твоих (3), на камени исповѣдания Твоего, на камени церковнѣмъ» (“[...] Who hast in the beginning established the heavens by Thine understanding (1), and built the vault of heavens (2) [...], Who hast established the heavens upon the waters, and again hast established the earth upon nothing by Thine ordinance and hast spread out the ungovernable weight of the earth, founding it firmly upon many waters, as Thou hast hung it ungovernably upon the waters (3); O Wisdom and Power of God, the Creator and Sustainer of all (4), Who hast established the thunders and the winds, being the firm Establishment and Immovable Word, and the firm Foundation of all that hope in Thee (5), and Thou art the Foundation of all that flee to Thee, O Lord. And do Thou establish, O Christ, the infertile Church of the Gentiles (6), which Thou hast acquired by the power of Thy Cross [...], which Thou hast acquired by Thine honourable blood (5), which do Thou establish, O Lord, on the firm rock, on the immovable rock, on the rock of faith, on the rock of Thy commandments (3), on the rock of Thy confession, on the rock of the Church”).³

Here we have before us a mixture of several hiermoses:

(1) «Утвержий въ началѣ небеса словомъ, и землю основавъ надъ водами многими, утверди мя на пение славословия Твоего, Господи» (“Having established the heavens in the beginning by Thine understanding, and founded the earth upon the waters, establish me, O Christ, on the rock of Thy commandments, for there is none holy as Thou, O only Lover of man”).⁴

(2) «Небесному кругу верхотворче Господи, Церкви Зижителю, Ты ме утверди в любви Своей, желаньемъ Си Край, вѣрнымъ утверженьемъ, едине Человеколюбче» (“O Lord, Builder of the vault of heaven, and Founder of the Church, do Thou establish me in Thy love, O summit of desire, O establishment of the faithful, O only Lover of man”).⁵

(3) Прохоров, *Святитель Стефан Пермский...*, 236.

(4) *Ирмолог XIV в.* (РГБ, собр. Гр.-Серг. лавры, ф. 304.1., № 19) 137, об. (Ὁ στερεώσας κατ' ἀρχάς, τοὺς οὐρανοὺς ἐν συνέσει, καὶ τὴν γῆν ἐπὶ ὑδάτων ἐδράσας, ἐν τῇ πέτρᾳ με Χριστέ, τῶν ἐντολῶν σου στηρίξον ὅτι οὐκ ἔστι πλὴν σου, ἅγιος μόνε Φιλάνθρωπε).

(5) *Ibid.*, 137 (Οὐρανιας ἀντίδος, ὀροφυργέ Κύριε, καὶ τῆς Ἐκκλησίας δομητορ, σύ με στερέωσον, ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ σῆι, τῶν ἐφετῶν ἢ ἀκρότης, τῶν πιστῶν τὸ στήριγμα, μόνε φιλάνθρωπε).

(3) «Утвержий на ничесомъже землю повелениемъ Твоимъ Си, и распространи неодожимую тяготу, на недвижимемъ, Христе, камени заповедий Ти, Церковь Твою утверди, единый Блаже и Человеколюбче» (“By Thine ordinance has Thou set up the earth on nothing, and hung it while its weight ungovernably drags it down, do Thou establish Thy Church, O Christ, on the rock of Thy commandments, O only Good One and Lover of man”).⁶

(4) «Содѣтельная и содержащая вся Божія сило и мудрость, непреклонну, недвижиму Церковь сиу утверди, Христе, единъ бо еси Святъ, и на святыхъ почивай» (“O Wisdom and Power of God, the Creator and Sustainer of all, establish the Church, O Christ, unbending and immovable, for Thou only art holy, Who restest in the saints”).⁷

(5) «Утверженье на Тя надеющимся, утвержай, Господи, Церковь Свою, юже стяжа честною Си кровью» (“O firm Foundation of all that hope in Thee, do Thou establish, O Lord, the Church, which Thou hast acquired by Thine honourable blood”).⁸

(6) «Процвела есть пустыня, яко кринь, Господи, язычна неплодущия Церковь, пришествием Ти, в нейже утвердися мое сердце» (“Like a lily, O Lord, has the infertile Church of the Gentiles flowered, by Thy coming, and my heart is established on her”).⁹

In several sentences Epiphanius the Wise has inserted fragments of six different hiermoses, interweaving them amongst themselves and putting in his own words. On the one hand, this is reminiscent of quotations from the Psalter, fragments of which are often found in Epiphanius interwoven and changed in accordance with his own style. V.A. Moshin explained this particularity of quoting from the Psalter in Epiphanius and the Serbian hagiographers by the fact that the authors knew the Psalter by heart and not only wrote, but also

(6) *Ирмолог XIV в. ...*, 91 (‘Ὁ πῆζας ἐπ’ οὐδενός, τὴν γῆν τῇ προστάξει σου, καὶ μετεωρίσας ἀσχήτως βρῖθουσαν, ἐπὶ τὴν ἀσάλευτον Χριστέ, πέτραν τῶν ἐντολῶν σου, τὴν Ἐκκλησίαν σου στερέωσον, μόνε ἀγαθὲ καὶ φιλόανθρωπε).

(7) *Ibid.*, 5 (‘Ἡ δημιουργικὴ, καὶ συνεκτικὴ τῶν πάντων, Θεοῦ σοφία καὶ δύναμις, ἀκλινη ἀκράδαντον, τὴν Ἐκκλησίαν στήριζον Χριστέ: μόνος γὰρ εἶ ἅγιος, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος).

(8) *Ирмолог XIV в. ...*, 53 (‘Τὸ στερέωμα, τῶν ἐπὶ σοὶ πεποιθῶτων, στερέωσον Κύριε τὴν Ἐκκλησίαν, ἣν ἐκτήσω, τῷ τιμίῳ σου αἵματι’).

(9) *Ibid.*, 28 (‘Ἐξήγησεν ἡ ἔρημος, ὡσεὶ κρίνον Κύριε, ἡ τῶν ἐθνῶν στειρεύουσα, Ἐκκλησία τῇ παρουσίᾳ σου, ἐν ἧ ἔστερεώθη ἡ καρδιά μου’).

thought in its images and expressions. This, from V.A. Moshin's point of view, allowed the medieval hagiographers to quote from the Psalter involuntarily, without noticing it themselves. Moreover, the investigations of F. Wigzel have demonstrated that Epiphanius quoted Biblical texts in the form in which they are used in Divine services, which means that he is quoting them from memory, without going directly to the source.¹⁰ It appears, by contrast, that when he is quoting the hiermoses and other Divine service texts, Epiphanius the Wise is deliberately looking up the source, or, at any rate, guessing the fragments that are appropriate in the given case with exceptional intuitiveness. The choice of quotations in the fragment quoted above strikes one with their appropriateness: first, the hagiographer chooses for "Prayer for the Church", not just any liturgical texts, but precisely the genre of the hiermos in its capacity as literary source; secondly, he resorts to strictly defined hiermoses. As is well-known, there are nine odes in all in the canon, each of which has an hiermos at the front. In creating the chapter in the *Life of Stephen of Perm* that we are studying, Epiphanius resorts to hiermoses of the third ode. In the general structure of the church service the hiermoses of the canons carry out the functions of idiosyncratic logical ties between a concrete church feast and Biblical history. In the hiermos, as a rule, there is mention of this or that critical event in Holy Scripture, while the corresponding ode of the canon is dedicated to the event being celebrated and usually has something in common with the hiermos preceding it, and so also with Biblical history. Thus the first hiermos is always dedicated to Israel passing through the Red sea, the second – to the wandering through the desert and the penitential song of Moses, while the third, to which Epiphanius resorts in the quoted fragment, has several meanings. First, the prayer of Anna, the mother of the Prophet Samuel, is remembered. Secondly, it speaks about love and asks for this heavenly gift: «Въ любви Твоей утверди мене» ("Establish me in Thy love"). Thirdly, the content of this hiermos is often linked with the act of creation: «Утверждей въ началѣ небеса словомъ...» ("Having established the heavens at the beginning by Thine understanding..."). Fourthly, it usually includes a petition for the establishment of the heart on «камни заповедей Твоихъ» ("the rock of Thy commandments"). And finally, fifthly, it praises God for bringing the Gentile tribes into the Church and asks for the establishment of the Church. All five meanings (perhaps the ancient hiermoses included various other meanings, but in the given case we limit ourselves to the five most obvious) are closely linked amongst themselves: the prayer of Anna was for the establish-

(10) Ф. Вигзелл, Цитаты из книг Священного Писания в сочинениях Епифания Премудрого, in: *ТОДРЛ*, т. 26. (Москва – Ленинград, 1971) 232–243.

ment that is necessary for every man, which serves as the foundation for the establishment of the whole Church. But the Church is established, not by men, but by the God Who created all things, so the petition for the Church is bound up with a reference to the creation of the world. The critical word and the critical petition of practically all the hiermoses of the third ode is “establishment”. But this word becomes critical also in the “Prayer for the Church” of Epiphanius. Moreover, the author is constantly quoting only separate fragments of hiermoses, most often their initial phrases, as if not speaking openly about the petition itself, but only hinting at it. The medieval reader, who knew the service well, must willingly or unwillingly caught the parallel places in the texts of Epiphanius, and, remembering the hiermoses by heart, was forced as it were to say openly what the hagiographer did not say openly, that is, the petition for establishment which Epiphanius usually left out. Thus, for example, when reading in Epiphanius «Утверждение на Тя надеющимся» (“The Establishment of those who hope on Thee”), a person who knew the service must involuntarily have remembered the following phrase of this hiermos: «утверди, Господи, Церковь» (“establish, O Lord, the Church”). In the course of the quite large fragment of text the hagiographer holds the reader in suspense and only at the end, twice in row, himself pronounces the word «утверди» (“establish”): «Церковь Свою утверди, Христе, юже стяжа силою Креста Твоего [...], юже стяжа честною Си кровию, юже утверди [...]» (“Establish, O Christ, Thy Church, which Thou hast acquired by the power of Thy Cross [...], which Thou hast acquired by Thine honourable blood, which establish [...]”).¹¹

We have analysed only the beginning of the “Prayer for the Church”, but Epiphanius has interwoven quotations from the hiermoses of the third ode throughout this chapter, insistently repeating the word “establishment”. In this chapter it becomes central.

In an analogous way, the whole text of the *Life of Stephen of Perm* is filled with quotations from the services of the Church. In the “Three Laments” which conclude the work, such fragments are found a little more than in the narrative itself, where, as a rule, Epiphanius resorts to reminiscences or liturgical texts. Within the bounds of this investigation the greatest interest is presented by the latter, which are linked with the author’s prayerful mood. In the previous section, which was dedicated to the role of amplification in Epiphanius’ hagiography, we examined two examples of Divine service quotations in the *Life of Stephen*. One of them, as we have seen, was taken by the author from

(11) Прохоров, *Святитель Стефан Пермский...*, 236.

the verses on the Sunday of the Expulsion of Adam. This Sunday precedes the beginning of the Great Fast in the Orthodox service cycle and enters into the so-called Triodion cycle, that is, into the cycle of services before the Great Fast, Pascha and the seven weeks after Pascha. In the *Life of Stephen of Perm* the majority of hymnographical quotations are bound up precisely with the Triodion cycle. Let us compare several fragments of the *Life* with the Divine service texts (similar points are underlined). In describing the conversation of Stephen of Perm with the wizard Pam, Epiphanius puts into the mouth of his hero the following words:

«То бо есть “Богъ богомъ Господь господемъ, Царь царемъ”, Егоже держава непремѣнна и слава непостижима, иже живеть в свѣтѣ неизреченнѣ, непреступнѣ и неприкосновеннѣ, Емуже предстоятъ съ страхом и с трепетом небесная воинства, бесплотныхъ чиновъ; и тмы тмами архангель предстоятъ пред Нимъ, и тысяща тысящами ангель служат Ему, иже беспрестани славят, и вопиюще, глаголюще [...]» (“For He is the God of gods, the Lord of lords, the King of kings. His sovereignty will not pass away and his glory is unattainable, He lives in ineffable light that is unapproachable and inviolable. Before Him stand with fear and trembling the heavenly hosts, the ranks of the bodiless ones; and multitudes of archangels stand before Him, and thousands upon thousands of angels serve Him, ceaselessly glorifying Him and crying out and saying [...]”).¹²

This fragment is reminiscent of the central hymn from the liturgy of Great Saturday:

«Да молчитъ всяка плоть чловѣча и да стоитъ съ страхомъ и трепетомъ, и ничтоже земнаго въ себѣ да помышляетъ: Царь бо царюющимъ, и Господь господствующимъ, происходитъ заклатися и дати ся въ снѣдь вѣрнымъ. Предътекутъ же Сему лица аггельстии со всемъ начала и властью, мноочитая Херувимъ и шестокрилатая Серафимъ, лица закрывающе и вопиюще песнь [...]» (“Let all mortal flesh keep silence and stand with fear and trembling, and let it take no thought for any earthly thing: for the King of kings and Lord of lords draws near to be sacrificed and given as food for the faithful. Before Him go the choirs of angels and all the principalities and powers, the many-eyes cherubim and the

(12) Прохоров, *Святитель Стефан Пермский...*, 132–134.

six-winged seraphim, which cover their faces as they cry out this hymn [...]”¹³

Let us continue Epiphanius’ interrupted quotation, so as to reveal one more source: after the cited fragment the hagiographer passes smoothly over to a quotation from another liturgical text, that is, to the hymn that follows in the Divine service after what we have quoted and which is one of the main hymns in any Liturgy, insofar as it immediately touches upon the celebration of the Eucharist. Epiphanius writes: «[...] и вопиюще, глаголюще: Святъ, Святъ, Святъ Господь Саваоф! Полно небо и земля славы Его!» (“[...] and crying out and saying: Holy, Holy, Holy is the Lord of Sabaoth! Heaven and earth are full of His glory!”). Let us compare this with the liturgical hymn: «Святъ, святъ святъ Господь Саваофъ, исполнь небо и землю славы Твояе [...]» (“Holy, Holy, Holy is the Lord of Sabaoth, heaven and earth are full of Thy glory [...]”).¹⁴

In a relatively small fragment of his work Epiphanius interweaves two different excerpts from the Divine service texts, uniting them with each other and mixing them with the author’s words. Both quotations are taken from hymns that compose the core of the liturgy. Moreover, an allusion arises to one of the most important services in the year – the liturgy for Great Saturday. It is well known that the service of Great Saturday precedes the paschal night and symbolically represents the Descent of Christ into Hades and the Resurrection. The medieval reader must have felt the feelings of the hero, who into one short phrase has introduced excerpts from the main texts of the central Orthodox Divine service, and the condition of the author, who could not express his feelings in any other way.

Let us bring in several fragments from the *Life of Stephen* that are bound up with the Triodion cycle. Thus Stephen, while exhorting the inhabitants of Perm, cites a quotation from *Deuteronomy* that is at the same time a verse from an irmos from the Great Fast. Let us compare these texts: the everyday, the Biblical and the Divine service. Epiphanius writes: «Моисий во Втором законѣ глаголя: Вонми, небо, и възглаголю, услыши, земле, глаголы

(13) *Служебник XV в.* (РГБ, собр. Тр.-Серг. лавры, ф. 304.I. – № 216) 50 (Στηγήσατο πάσα σάρξ βροτεία, καὶ στήτω μετὰ φόβου καὶ τρόμου, καὶ μηδὲν γήϊνον ἐν αὐτῇ λογιζέσθω ὁ γὰρ Βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων, καὶ Κύριος τῶν κυριευόντων, προσέρχεται σφραγισθῆναι, καὶ δοθῆναι εἰς βρῶσιν τοῖς πιστοῖς προηγοῦνται δὲ τούτου, οἱ χοροὶ τῶν Ἀγγέλων, μετὰ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, τὰ πολυόμματα Χερουβὶμ, καὶ τὰ ἐξαπτέρυγα Σεραφίμ, τὰς ὄψεις καλύπτοντα, καὶ βοῶντα τὸν ὕμνον).

(14) *Богослужебный сборник XVI в.* (РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № 652/ 909) 250 (Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, Κύριος Σαβαώθ, Πλήρης, ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου).

устъ моих [...]» [ЖСП 1995: 200]. “Moses says in Deuteronomy: Attend, O heaven, and I will speak, hear, O earth, the words of my mouth [...]” (LSP 1995: 200). In *Deuteronomy* it says: «Вонми, небо, и възглаголю, услыши, земле, глаголы устъ моихъ» [Втор. 32:1]. “Attend, O heaven, and I will speak, hear, O earth, the words of my mouth” (*Deuteronomy* 32:1). In the hiermos of the second ode of the canon which is heard only during the Great Fast, and is left out on other days of the year, there are these words: «Вонми, небо, и възглаголю, и воспую Христа [...]» [Ирмолог XIV в.: Л. 4, об.]. “Attend, O heaven, and I will speak, and I shall sing of Christ [...]” (*Hiermo-logion* XIV с.: L. 4, rev.).¹⁵

If the general quantity of quotations taken from the Triodion cycle in the *Life* were not so great, we could suppose that in the given case there was only a reference to Holy Scripture before us. But the medieval reader, being well acquainted with the Divine services, could not, having once caught the feelings of the author, fail to draw parallels between the *Life of Stephen* and the hymnography of the Great Fast and Pascha. Moreover, the author, as a rule, sets out the Divine service fragments in the text next to each other, which helps in the creation of a sufficiently sharp image of the Divine services of the Great Fast and Pascha.

The excerpts from the festal services of Pascha and the seven weeks after Pascha are more often used by the author in the chapter «О призвании и о вѣрованнѣ многихъ языкъ» (“On the Calling and on the Believing of many Nations”). The first half of this chapter consists of various praises of God, Who blessed the enlightenment of the people of Perm. All the praises represent verses from the Psalms, which Prokhorov noticed in his publication of the text of the *Life* [LSP 1995]. However, before us is not simply a quotation from the Psalter, but a selection of those psalm verses that are used in the festal liturgies. The majority of the quotations made by Epiphanius are taken from the Paschal liturgies. A smaller number, the minority are from the liturgy of the Ascension (a feast that is also part of the Triodion cycle). One quotation refers to the already cited liturgy for Great Saturday, one – to the Nativity of Christ, which is not linked at all with the Triodion, but enters harmoniously into the general festal context of the given chapter of the *Life*. Moreover, we also find here one quotation from a weekday antiphon which, like the Nativity verse, in its meaning and style does not contradict the general mood created by the author in this fragment of the text. The whole chapter is penetrated with paschal feeling, so that the very event of the conversion of the people of Perm

(15) Ирмолог XIV в. (РГБ, собр. Тр.-Серг. лавры, ф. 304.I, № 19) 4, об. (Πρόσεχε, οὐρανὲ καὶ λαλήσω, καὶ ἀνυμνήσω Χριστόν).

to Orthodoxy is seen as forefiguring their future resurrection, which became possible because Christ is risen. This mutual interconnection between the Gospel events and the time of Epiphanius is often emphasized by the author of the *Life* with the aid of his use of hymnographical texts in the context of a literary source. We saw such a link in the chapter «Молитва за Церковь» (“Prayer for the Church”), where the hagiographer uses hiermoses that serve as original ties in the genre of the canon linking the church service with Biblical history. But in the chapter on the calling of the peoples such stylistic ties drawing the attention of the reader to the Gospel events became quotation from the festal services.

As in the case of the use of hiermoses, Epiphanius in the present chapter resorts to quotations and maintains a strict regularity: he chooses those psalms which are heard at the very beginning of the liturgy and in are called “festal antiphons” in the service. The antiphons are chanted as a rule alternately by two kliroses, so that each verse is heard twice. This naturally helps their memorization and the ability of readers of Epiphanius’ *Life* to catch these parallels. Thus Epiphanius writes: «И пророкъ Давыд рече: Хвалите Господа вси языци, вси языци въсплещете руками [...]» (“And the Prophet David says: Praise Christ the Lord, all ye nations, clap your hands, all ye nations [...]”).¹⁶ Let us compare this with one verse from an antiphon for the Ascension: «Вси языци восплещете руками, воскликнете Богу гласомъ радованія» (“All ye nations, clap your hands, cry out to God with a voice of rejoicing”).¹⁷

A line lower, the hagiographer cites these words: «Услышите, вси языци, внушите, вси живуции по вселенѣй, земнии же сынове человекъчстии, вкупѣ богатъ и убогъ» (“Hear, all ye nations, and give heed, all ye that live in the world, those born of earth and the sons of men, rich and poor men together”).¹⁸ Again we have in front of us nothing else than verses from the antiphon for the Ascension, only in the given case Epiphanius joins together two verses which in the Divine service are separated from each other by one short prayer: «Услышите сия вси языци, внушите, вси живущеи по вселеннѣй земнии же сынове человекъчстии, вкупѣ богатъ и убогъ» (“Hear this all ye nations, give heed, all yet that live in the world [here a short hymn of the Ascension, that is, the troparion, is inserted. – *S. Sh.*], both ye that

(16) Прохоров, *Святитель Стефан Пермский...*, 170.

(17) *Триодъ цветная XVI в.* (РГБ, собр. Тр.-Серг. лавры, ф. 304.I. – № 399) 248, об. (‘Πάντα τὰ ἔθνη κροτήσατε χεῖρας ἀλαλάξατε τῷ Θεῷ ἐν φωνῇ ἀγαλλιᾶσεως’).

(18) Прохоров, *Святитель Стефан Пермский...*, 170.

are born of earth and the sons of men, rich and poor men together”).¹⁹ Further on Epiphanius writes: «Воспойте Господеву вся земля, воскликни Богу вся земля, вся земля да поклонит Ти ся и да поет Тебѣ, да поеть же имени Твоему, Вышний» (“Sing to the Lord, all the earth, shout to God, all the earth, let all the earth worship Thee, and let it chant unto Thee, let it chant unto Thy name, O Most High”).²⁰ In the given case Epiphanius again quotes two verses in a row which in the antiphon are separated by the paschal troparion and by two other verses. Thus in the Divine service we read the following: «Воскликните Господеву вся земля [...] Вся земля да поклонится Тебѣ и поеть Тебѣ, да поеть же имени Твоему, Вышний» (“Cry out to the Lord, all the earth [here two verses also taken from the Psalter, and the troparion of Pascha, are inserted. – *S. Sh.*]. Let the whole earth worship Thee and chant unto Thee, let it chant unto thy name, O Most High”).²¹

This comparison of the chapter of the *Life* under investigation with various festal antiphons could be continued, because practically half the chapter consists of various antiphonal verses.

Moreover, we find interspersed in the given fragment of the *Life* several hymnographical texts that are also taken from the beginning of the liturgy, but not included in the antiphons. Here Epiphanius turns to the prokeimena – short chants consisting, as a rule, of one or two verses from the Psalter and performed before the reading of the apostolic epistle at the liturgy. The order of performance of the prokeimena presupposes their repetition three times during the Divine service and an especially extended and flowery chant. Again, this is a case when Epiphanius quotes the most memorable and recognizable liturgical texts. Thus the hagiographer writes: «Въскресни, Боже, суди земли, яко Ты наслѣдиши во всѣхъ языцѣхъ» (“Arise, O God, judge the earth, for Thou shalt have an inheritance among all the nations”).²² This is a word-for-word quotation of the prokeimenon from the liturgy for Great Saturday: «Въскресни, Боже, суди земли, яко Ты наслѣдиши въ всѣхъ языцѣхъ» (“Arise, O God, judge the earth, for Thou shalt have an inheritance among all the nations”).²³ Another time, the hagiographer resorts to the prokeimenon for the Ascension. In the *Life*, several lines before the quotation of the paschal prokei-

(19) *Триодъ цветная XVI в. ...*, 249 (‘Ακούσατε ταῦτα πάντα τὰ ἔθνη’).

(20) Прохоров, *Святитель Стефан Пермский...*, 172.

(21) *Триодъ цветная XVI в. ...*, 105 (‘Ἀλαλάξατε τῷ Κυρίῳ πᾶσα ἡ γῆ. Πᾶσα ἡ γῆ προσκυνησάτωσάν σοι καὶ ψαλάτωσάν σοι, ψαλάτωσαν δὴ τῷ ὀνόματι σου Ὑψίστε’).

(22) Прохоров, *Святитель Стефан Пермский...*, 172.

(23) *Триодъ цветная XVI в. ...*, 99, об. (‘Ἀνάστα, ὁ Θεός, κρῖνον τὴν γῆν, ὅτι σὺ κατακληρονομήσεις ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι’).

μενον, we read: «Възнесися на небеса, Боже, и по всей земли слава Твоя» (“Thou hast ascended into the heavens, O God, and Thy glory is over all the earth”).²⁴ Once again we have here a word-for-word quotation of the Ascension prokeimenon: «Вознесися на небеса, Боже, по всей земли слава Твоя» (“Thou hast ascended into the heavens, O God, and Thy glory is over all the earth”).²⁵ Later in the text of the chapter under analysis we meet several more excerpts from the paschal service and, perhaps, by virtue of an exception, one reminiscence from the Nativity service. In other chapters of the *Life* we can discover quotations from the services of the Great Fast which also form part of the Triodion cycle.

Also related to the same cycle is a series of quotations from Vespers and Compline, to which Epiphanius resorted in the text of the *Life of Stephen of Perm*. Thus the hagiographer more than once uses a phrase from the Vespers of the Great Fast with hardly any changes: «Вам бо дана бысть благодать молитися за ны» (“To you [bishops] was given the grace to pray for us”),²⁶ «Тебѣ бо дана бысть благодать молитися за ны» (“To thee [Stephen] was given the grace to pray for us”).²⁷ In Vespers this is addressed to John the Baptists and sounds like this (the similar phrase is underlined): «Крестителю Христовъ, всехъ насъ помяни, да избавимся отъ беззаконий нашихъ, тебѣ бо дадеся благодать молитися за ны» (“O Baptist of Christ, remember us all, that we may be delivered from our iniquities, for thou hast been given grace to pray for us”).²⁸ Here Epiphanius, first of all, underlines the link between the exploit of Stephen and the mission of John the Baptist, and secondly, once more directs the reader to the Triodion cycle. To it can also be referred the excerpts from Great Compline which are often found in the *Life*. For example: «[...] рци к ним: Разумѣйте, языци, и покаяйтесь!» [ЖСП 1995: 76] (“[...] Say to them: Understand, ye nations, and submit yourselves!” (LSP 1996: 76)). In Great Compline this verse from the Psalter begins one of the triumphant places in the service and presupposes repeated chanting of a phrase used by Epiphanius: «Съ нами Богъ, разумеите, языци и по-

(24) Прохоров, *Святитель Стефан Пермский...*, 172.

(25) *Триодъ цветная XVI в. ...*, 249 (“Υψώθητι ἐπὶ τοὺς οὐρανοὺς, ὁ Θεός”).

(26) Прохоров, *Святитель Стефан Пермский...*, 74.

(27) *Ibid.*, 242.

(28) *Псалтирь с возледованием XV в.* (РГБ, собр. Тр.-Серг. лавры, ф. 304.I. – № 312) 229 (‘Βαπτιστὰ τοῦ Χριστοῦ, πάντων ἡμῶν μνήσθητι, ἵνα ῥυσθῶμεν τῶν ἀνομιῶν ἡμῶν· σοὶ γὰρ ἐδόθη χάρις πρεσβεῦειν ὑπὲρ ἡμῶν’).

каряйтеся, яко съ нами Богъ» (“God is with us, understand, ye nations, and submit yourselves, for God is with us”).²⁹

Great Compline is served on the eve of great feasts of the Lord such as the Nativity and Theophany, and also every day in the first week of the Great Fast. As is well known, in this week it is precisely Compline that becomes the distinctive centre of the Divine service insofar as it contains the canon of Andrew of Crete. This canon was a favourite hymnographical work in Ancient Rus'. Its reading drew into the church great numbers of people, and so it itself, together with the Compline that contained it, was well known to a wide circle of listeners. The phrases taken from Compline must inevitably have been perceived by the medieval reader of the *Life* as allusions to the first week of the Great Fast, that is, once more, to the Triodion cycle. This perception was strengthened still more by the abundance of quotations from other services in the Triodion used by Epiphanius. Therefore, in quoting from Great Compline, Epiphanius undoubtedly counted on definite associations that could have been elicited among readers of the *Life of Stephen*.

But what was it about the Triodion cycle that attracted Epiphanius? In the *Life* we meet at least two discussions touching on this period in the yearly cycle of Divine services. First, the hagiographer pays special attention to the month of March, which, from his point of view, was symbolically linked with the beginning of the enlightenment of the people of Perm. When relating how the first church built in Perm was consecrated by Stephen in the name of the Annunciation of the All-Holy Mother of God (a feast that takes place during either the Great Fast or Bright Week), Epiphanius takes time out from his narrative to think about the significance of this choice and the time of the celebration of the feast of the Annunciation. He links the baptism of the people of Perm with the month of March and, at the same time, with the events of the coming of Christ and His resurrection. All these events, as Epiphanius says, are preceded and initiated by the Annunciation:

«Марта же месеца паки израилитомъ Пасху праздновати по вся лѣта удержася бывати. Марта же месеца и Благовѣщенъе бысть Святыя Богородица, еже архангелъ Гаврилъ благовѣсти Ей, егда Сынъ Божий за наше спасение с небеси сниде и вселися въ пречистую утробу Всесвятыя Владычица наша Богородица и Приснодевья Мариа и без сѣмени плоть от нея възприим. Марта же месеца и распяте Христос волею претерпѣ и смерть за ны пострада, и

(29) *Псалтирь с возследованием XV в.*, 230 (‘Μεθ’ ἡμῶν ὁ Θεός, γινώτε ἔθνη καὶ ἠττάσθε. Ὅτι μεθ’ ἡμῶν ὁ Θεός’).

воскресение боголѣпно нам праздновати устави. Марта же месяца паки чаем воскресенья мертвым и втораго Пришествия Христова [...]. Да якоже Благовещенье начальный есть праздникъ праздникомъ, и спасенью нашему начаток и вѣчнѣй тайнѣ явленье, такоже и церкви Пермския – начаток спасенью Пермския земля и вѣрѣ Христовѣ явленье» (“Again it was decreed that the Israelites should celebrate Pascha in the month of March in every year. And the Annunciation of the Holy Mother of God, when the Archangel Gabriel announced to her when the Son of God should come down from the heavens for our salvation and take up His abode in the all-pure womb of our All-Holy Lady and Mother of God and Ever-Virgin Mary, and without see take flesh from her, has to be in the month of March. And the crucifixion of Christ, when He voluntarily suffered death for us, together with the resurrection are decreed to be celebrated by us in the month of March. And again we wait for the resurrection of the dead and the second Coming of Christ in the month of March [...]. And just as the Annunciation is the feast that begins the feasts, and the beginning of our salvation and the revelation of the mystery that is from eternity, so the Church in Perm was the beginning of the salvation of the land of Perm and the revelation of the faith of Christ”).³⁰

The second of Epiphanius’ discussions in his chronicle touch on the time of the death of Stephen. It is also linked with the Triodion cycle: the holy hierarch died in April in the second week after Pascha. If we take into account the fact that in Rus’ the reading of the *Lives* of the saints during the Divine services or in the cell was usually bound up with the celebration of the memory of the saint, then all the Great Fast and Paschal motifs introduced into the text by Epiphanius must have been perceived with great vividness by the medieval readers: the memory of the holy hierarch Stephen always comes in the first weeks after Pascha. During this time they must have had vivid memories of the Great Fast and the feast of the Resurrection of Christ.

In introducing fragments from the Divine service into the *Life*, Epiphanius was evidently also taking into account the musical aspect of hymnography. We have already spoken about Epiphanius’ possible musical talent: on the Sticherarion rewritten by his hand from the collection in the Holy Trinity – St. Sergius lavra chant notations have been discovered whose authorship has hypothetically been ascribed to Epiphanius the Wise. The researcher S.V. Florov has made several remarks with regard to the musical character of this chant which are also not without interest for a characterization of the

(30) Прохоров, *Святитель Стефан Пермский...*, 92–94.

hagiographer's writing style. Having changed the more ancient chant (the Old Russian writing of this word that has entered into culturological scientific terminology) when rewriting the Sticherarion, the scribe – in all probability, Epiphanius – introduced certain innovations into the composition of the verse. “The chanter,” writes Florov, “seems to have used every opportunity to realization this arrangement, which would have responded to the main demands of the verse-prayer. First of all, there is the syntactical parallelism [...]. But here we can also talk about rhythm [...], and the equal number of syllables, that is, syllablism [...].”³¹ The researcher notes a series of devices used by the chanter: the division of the composition into three parts, the attention to this arrangement, which in part compensates for the absence of anaphorical repeats, the smoothing out of lines in accordance with the same number of syllables, which, according to V.V. Kolesov, corresponds to the number of syllables in the Old Slavonic epic verse. This points to the author's increased attention to “[...] the putting in order of the musical-textual line and verse nature of this work”.³² It is also worth noting on what words the chanter placed *fity* (Russian plural of *fity*), that is, where there was the most extended chanting of a single syllable, indicated in Old Russian singing by the letter *θ* (*fity*). The author of the given work places “P”s over the words «Богъ», «власть», «Ему [Богу]» and «повѣдати» (“heavens”, “God”, “power”, “to Him [God]” and “see”), supposing thereby to hold the attention of his listeners on these moments in the verse. The most important fragments of the text have been marked out. Florov, when discussing the placing of *fity*, speaks in the given instance of a kind of musical amplification.³³

The phenomenon of syncretism in Old Russian art allows us to speak of parallel artistic principles in the literature and musical culture of the Middle Ages, and with the help of these parallels allows us to bring out the definite hidden meanings of various literary methods. Thus the appearance of the term “amplification” to signify both literary and musical particularities of the works of Ancient Rus' is not accidental. In the system of chanting amplifications are encountered in the form of *fity*, and this corresponds to a certain degree to the stringing out of epithets, metaphors or synonymous combinations in the hagiography of the era of the second South Slav influence. In characterizing the phenomenon with that degree of approximation that is possible within the bounds of the present investigation, we shall point out that *fity* in the ancient art

(31) С.В. Фролов, Новые аспекты изучения Стихиария 1380 г. собр. Троице-Сергиевой лавры, № 22, in: *ТОДРЛ*, т. 50 (Санкт-Петербург, 1997) 200–201.

(32) Фролов, Новые аспекты изучения..., 201.

(33) *Ibid.*, 203

of chanting indicated a definite, quite drawn-out melody that corresponded to the minimum number of syllables in the text – most often, one syllable. That is, a drawn-out chant with *fity* was pulled out of the text, and the melody existed for some time in separation from the words. At the moment of *fity* chanting, the content of the hymnographical work retired into the background, while the ornateness of the Divine service melody occupied centre stage. This elicited a certain dying down of the listener. But this is the same dying down, this same contemplation and meditation that we discussed in relation to the “rejoices” in the akathistos and the “interweaving of words”. The separation of the melody from the text is not emptiness of meaning, but the drawing out of the hidden meaning of sub-text, it is time for immersion in the Jesus Prayer. Not accidentally did the flourishing of ornate Divine service chanting on Athos coincided with the time of the spreading of the teaching of hesychasm on the Holy Mountain, together with the creativity of Serbian scribes who consistently reflected the teaching on “mental activity” in their compositions. Chanting is closely linked with prayer, although it includes no teaching on it. In a similar way the hagiography of Epiphanius, in contrast with the whole of the literature on the lives of the saints contemporary with him, contains no teaching on unceasing prayer and deification, but at the level of style reflects the condition of the praying soul and the contemplative mood of the author. In this Epiphanius is close to the melodists of his time, who composed ornate chants for long services. When discussing the significance of chanting in the Divine services and the aid it gives to prayer, the Old Russian chanters referred to the sermons of John Chrysostom, which could clarify certain general principles of the world-view of medieval man: “The Lord joined melody with prophecy in order that everyone, being attracted by the smooth flow of the verses, should proclaim the sacred chants with perfect ardour. Nothing so excites the spirit and gives it wings, nothing so drags it away from the earth and bodily ties, nothing so fills it with love for wisdom and indifference to worldly affairs as harmonious, sacred chanting put together according to the laws of rhythm”.³⁴ Love for wisdom and indifference to worldly affairs, the renunciation of the earth and bodily ties – that is what the ancient hymnographers strove for, and that is the means for the attainment of attentive prayer. It is evident that Epiphanius, too, had this aim in mind when he submitted certain fragments of the *Life* to rhythm, binding together synonymous enumerations with assonances, alliterations, homeoteleuta, paronymous words and anaphorisms. His works are dis-

(34) В.М. Металлов, Очерк истории православного церковного пения в России (Москва, 1896) 35.

tinguished by this calm sonority and lyricism, which is not characteristic even of his closest follower, Pachomius the Logothete.

And so the hymnographical quotations and reminiscences that we often encounter in Epiphanius' hagiography give a certain musicality to the whole work. Our attention is also drawn by the fact that, as a rule, the author observes a definite regularity in his choice of hymnographical sources. If any chant from the Divine services consists of two indivisibly linked parts – text and melody, – then each of them, heard or read individually, is linked by the recipient with its second part by association. Thus the text of this or that chant, which has been heard many times by the medieval man in church, is always linked in the man's perception with a definite melody. And, when we penetrated into Epiphanius' *Lives*, the hymnographical quotations elicit musical associations in his readers. The quotations from the hiermoses bring to mind those melodies to which the irmoses are chanted. A chapter of the *Life*, constructed out of antiphon verses, is subconsciously linked by the reader with the triumphant antiphon chant. When quoting hiermoses, the author of the *Life* as a rule puts two hiermoses relating to one tone or chant next to each other. The medieval reader, catching one of the quotations, begins mentally to chant a definite melody, and, on coming to the second quotation, continues the same chant. But then the combination of quotations leads to a definite combination of chants, and a musical sub-text appears behind the text of the *Life*. In this way Epiphanius creates an original musical mosaic in his work. Let us cite once more the fragment from the chapter "Prayer for the Church" from the *Life of Stephen*, indicating in brackets the tones to which the irmoses used by Epiphanius were chanted:

«[...] Иже Словом в начатцѣ утвержий небеса, разумом (8) и небеснаго круга връхъ створь (8) [...], Иже над водами небо утвержий, второе иже утвержий ни на чем же землю повелѣнием Си и распространив неодръжимую земную тяготу, юже на тверди еа основавый над водами многими, яко и на водах повѣсив ю неодръжимо (5); съдѣлная сущи и съдръжащия вся (1) Божия сила и мудрость, иже утвержая и громы и зижай духи, Утвержение съи твердое, и недвижимое Речение, и Утверженье на Тя надѣющимся (3), и Ты еси Утверженье притѣкающим Ти, Господи. И понеже, яко неплоды, роди от язык церкви язычную, неплодящую церковь (2) Свою утверди, Христе, юже стяжа силою Креста Твоего [...], юже стяжа честною Си кровию (8), юже утверди, Господи, на камени твердѣмъ, на камени недвижимѣм, на камени вѣры, на камени за-

повѣдей Твоих (8), на камени исповѣдания Твоего, на камени церковнѣм [...] [ЖСП 1995: 236]» (“[...] Who hast in the beginning established the heavens by Thine understanding (8) and built the vault of heavens (8) [...], Who has established the heaven upon the waters, and hast again established the earth upon nothing by Thy command and hast hung it while its weight ungovernably drags it down, founding it firmly upon many waters, as Thou hast hung it ungovernably upon the waters (5); O Power and Wisdom of God, the Creator and Sustainer of all (1), Who hast established the thunders and the winds, being the firm Establishment and Immoveable Word, and the firm Foundation of all that hope in Thee (3), and Thou art the Foundation of all that flee to Thee, O Lord. And do Thou establish, O Christ, the infertile Church of the Gentiles (2), which Thou hast acquired by the power of Thy Cross [...], which Thou hast acquired by Thine honourable blood (8), which do Thou establish, O Lord, on the firm rock, on the immovable rock, on the rock of faith, on the rock of Thy commandments (8), on the rock of Thy confession, on the rock of the Church” (LSP 1995: 236)).

Epiphanius uses hiermoses of tones 1, 2, 3, 5 and 8. Most often we have before us the eighth tone, whose melodic contour evidently, from the point of view of the author, most answered to the feeling conveyed in this chapter. But, as is well known, the fifth and first tones were closely linked with each other in the system of medieval Russian chanting, and they developed one and the same musical theme. And only the second tone appears in this fragment once, as the culmination: probably it was called to emphasize the thought that the Coming of Christ had brought the unbelieving Gentiles into the true Church. It is precisely about them that the *Life* “sings” in the second tone. But then again there comes the eighth tone, as if to assure us that the Church of the Gentiles who received Christianity has entered harmoniously into the bosom of the true Church, just as the second tone interweaves harmoniously with the eighth tone in the text.

An original melodic shape is also inherent in the chapter reviewed earlier by us on the bringing of many peoples to the faith: the chapter begins with antiphonal verses, and then two festal prokeimena are put in one after the other. At the melodic level they sounded different from the antiphons, and in this way they can serve as something like a musical completion of the antiphonal melodies in the subtext of this chapter.

The akathistos compositions which Epiphanius includes into his works must have elicited in the memory of his medieval readers various antiphonal chants. It is natural that this perception of this work should have slowed down

its reading still more, but it was precisely this slowing down that was valuable for the hesychast author. As has already been said, akathistos compositions and amplifications of various kinds are related to medieval *fity* chanting, which slows down the chanting of the hymn and immerses the listener into the contemplative-meditative condition characteristic of the doer of “unceasing prae”. Slowing down is important in itself for the man of prayer; in its relative abstraction from the text, the subtext of this stopping of the narrative is important. But the stopping is attained through the inclusion into the melody of the *fity*, and into the literary work – of lyrical ecstasy, the stringing together of quotations or synonyms.

The paradox between “hesychia” and grandiloquence, which we note in the literary work of the hesychasts, also finds its incarnation in the similarity between *fity* chanting and hagiographical amplification: one and the same aim is attained in the music of the Divine services through the absence of words and the chanting of *fity*, while in literature it is attained through the compression of metaphors, epithets or quotations. In his works Epiphanius the Wise reflects more consistently the striving of the Old Russian word to merge with the melody. He attains this with the aid of the introduction into the text of assonances, alliterations, anaphorisms, homeoteleuta and words deriving from a single root, with the aid of turning hagiographical time into Divine service time, and also through the skilful choice of hymnographical quotations and the scattering within the *Life* of akathistos structures which help to produce a special slow rhythm in the narrative. Prayer and silence, being the fundamental components of the practice of “mental work”, are for Epiphanius original style-forming factors: they represent both the conditions of his work, and its aim.

And so the link with the paschal cycle of Divine services in the *Life of Stephen of Perm* is conveyed by Epiphanius on the level of stylistics with the help of the introduction of quotations and reminiscences, and also with the help of the creation of a musical subtext in the work. In a similar way Epiphanius conveys the link between the conversion of the people of Perm to Biblical history when he introduces fragments of hiermoses into the *Life*. The centre of the writer’s attention in both cases is prayer, to which he calls the reader, interweaving prayer texts into the *Life* and creating a correspondence between his work and the yearly cycle of Divine services and its critical moment – the feast of Pascha. In the *Life of Sergius of Radonezh* by Epiphanius cell prayer is often mentioned, but in the *Life of Stephen* – church prayer. But both works, judging from their volume and unhurried narrative rhythm, are aimed at cell reading. Being created in the quiet cell of the hesychast, they require a corresponding atmosphere for reading: secluded, free from vanities ad cares and, most important, prayerful. On the level of content Epiphanius does not intro-

duce into the *Life* any teaching on the necessity of “unceasing prayer” or constant standing before God, but on the level of stylistics the hagiographer so skilfully conveys the condition of the praying soul that it touches the reader and stirs him, against his will, to seclusion and prayer. In Epiphanius’ hagiography a quiet intonation bound up with a prayerful striving for heaven is the stylistic dominant, while the creation of a prayerful atmosphere within the work, that “hesychia” of which the great ascetics of antiquity spoke, is the main stylistic task of the hagiographer. All the artistic means used by the author are necessary for him insofar as they correspond to this task and his ideas about the Beauty from on high and deification.

Scrinium:
Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History.
T. 7–8: Ars Christiana.
In memoriam Michail F. Murianov (21.XI.1928– 6.VI.1995).
Piscataway, New Jersey: Gorgias Press, 2011–2012.
P. 195–216.



СТРАСТІ ХРИСТОВІ

у творчості митрополита Димитрія Туптала¹

В історію української та російської літератури митрополит Димитрій Туптало, або інакше Димитрій Ростовський, увійшов як творець повної збірки Житій святих. Цей великий твір, мабуть, трохи затулив собою ще один цикл творів, завдяки якому творчість Ростовського святителя є найпомітнішою на фоні церковної літератури.

Ми маємо на увазі цикл творів, присвячений стражданням Ісуса Христа. До «страждального» циклу належить проповідь «На страждання Господа нашого Ісуса Христа», декілька молитовних спогадів, написаних у різних літературних формах, молитовне правило для читання у п'ятницю, а також так звані «П'ятчисленні молитви».

Варто зазначити, що в добароковий період для православної традиції, на відміну від католицької, пильна увага до фізичних страждань Христа узагалі не була характерна. Так, ми не знайдемо майже жодного повчання чи проповіді в давній та середньовічній літературі Православного Сходу, які були б присвячені саме тілесним стражданням Христовим та пов'язаним із цим Його душевним мукам. У літературі Православного Сходу насамперед трапляються розмірковування про зміст хресної смерті Христа для існування світу (див., наприклад, проповіді Єфрема Сирина, Кирила Туровського, Григорія Палами та ін.), про жадібність Іуди, про смерть Христову як жертву та ін. Так, навіть богослужіння Страсної седмиці присвячені здебільшого зраді Іуди та похвалі довготерпінню Божому, ніж співчуттю тілесним ранам Христа. Єдине богослужіння, яке згадує почергово тілесні рани, – це утренья Великого п'ятка. Проте відомо, що в православній Церкві є традиція на цій утрені не проголошувати проповіді, по-перше, тому що Його страждання красномовніші за будь-які слова, а по-друге, щоб ушанувати цей біль тишею. Можливо, ця традиція пояснює факт відсутності «страждальних» творів у давній та середньовічній літературі. Цю особливість православного сприйняття Страстей Христових зазначив протоієрей Сергій Булгаков: «не образ Христа распинаемого вошел в душу православного народа и более всего овладел ею, но образ кроткого и смиренного Христа, Агнца Божия, вземлющего грех мира и умалившего Себя до смиренного человеческого образа...»².

Але саме до образу розп'ятого Христа кличе проповідь епохи бароко: варто згадати твори Йоанікія Галятовського, Антонія Радивиловського,

¹ Статтю написано у співавторстві з В.В. Шуміло.

² *Булгаков Сергий, прот.* Мистика в православии // Православие: Очерки учения Православной Церкви. – Paris: YMKA-PRESS, 1989. – С. 320.

Кирила Транквіліона-Ставровецького та Дмитрія Туптала, який, на нашу думку, досягнув у висвітленні цієї теми виразної досконалості.

Для творів митрополита Дмитрія характерна напружена увага до Христових страждань як душевних, так і тілесних. Співстраждання Ісусові є головною ідеєю вказаних творів святителя, який нібито сам переживає весь цей біль, уявляючи криваві рани, посиніле обличчя, тремтяче від слабкості та холоду тіло, проколоти на Хресті руки та ноги Ісуса, а найбільше – страждання серця, яке не знаходить розуміння в людей.

«О, что я вижу? – вигукує святитель Дмитрій в одному з творів страсного циклу, «Плачі на погребіння Христове», – страшное, ужасное видѣніе! Вижу то, чего не видѣли праотцы отъ начала вѣковъ. Кто вѣдь когда-нибудь видѣлъ Бога обнаженнаго, избитаго, увѣнчанаго терніемъ, напоеннаго оцтомъ съ желчію, израненнаго гвоздьми и копьемъ и умершаго? [...] Вижу пречистое, преблагословенное тѣло Христа моего [...] – все окровавленное, все израненное, растерзанное, какъ вретисце, не имѣющее цѣлости съ ногъ до головы»³.

Зворушливі слова святителя Дмитрія про серце Спасителя: «Сильно разжено было сердце Христово, разжено же любовію, безмѣрно горящей къ человекѣ, а чтобы прохладиться немного отъ того жара, изволилъ принять внутрь сердца Своего холодное желѣзо, дабы холодный вѣтеръ прошелъ теплоту сердечную: ребра открылъ, какъ дверь, сердце же, принявъ рану, стало какъ открытое оконце. Поднимись же, съверъ, и приди, югъ, и повѣйте въ сердцѣ Любителя нашего, сторающаго смертно отъ безмѣрной любви къ намъ»⁴.

Зацікавленість темою Христових страждань підтверджується й деякими особливостями молитовної практики Дмитрія, про яку ми дізнаємося з його щоденника, так званих «Діаріушів»: іноді святитель подовгу лежав у позі хреста, згадуючи страждання Ісуса та промовляючи подумки молитву. Дослідник давньоруської святості ієромонах Іоанн Кологривов пише про це: «Страсти не были для него [святителя Дмитрія], среди всего прочего, предметом обычного поклонения. Вся его духовная жизнь протекала, росла и укреплялась под сенью Креста»⁵. Згадаймо слова самого Дмитрія: «Всякій христіанскій благочестивый человекъ есть цер-

³ *Дмитрій (Туптало), митр.* Плач на погребение Христова // Творения иже во святых отца нашего святителя Дмитрия Ростовского. – СПб., 1910. – С. 149-150.

⁴ Там само. – С. 151.

⁵ *Іоанн (Кологривов), ієром.* Очерки по истории русской святости. – Siracusa, 1991. – С. 294.

ковъ Христа Бога нашего. Въ этой церкви есть и крестъ. Имъ является [...] всегдашнее памятованіе о страданіяхъ Христовыхъ»⁶. До цієї постійної пам'яті й закликали християн церковні літературні твори Дмитрія Ростовського.

Отже, чому це сталося? У чому причина такої яскравої особливості, самотності творів Туптала?

Певний варіант відповіді на це питання зазначив сучасний вчений-медієвіст архієпископ Ігор Ісіченко: «Атмосфера православної Реформи, культура синтезу східної патристики й томістичного богослов'я, візантійського ісихазму й іспанської містики позначилися на всій духовній спадщині Святителя Дмитрія»⁷. Отже, джерело особливої страждальної містики Дмитрія полягає в характері епохи, у яку він жив та писав. Згадаймо й висловлювання Дмитра Чижевського про характерні риси епохи бароко: «Картини мук Христових або умученій святих ніколи ще не посідали такої досконалості, як у цей час»⁸.

Для припущення, що Дмитрій міг перейняти щось із католицької практики, є свій ґрунт: він навчався в Києво-Могилянській академії, для якої була характерна певна толерантність у ставленні до інших християнських конфесій. Її випускники володіли грецькою, латинською, єврейською мовами та могли вільно читати східних та західних богословів у першотворі. Читав їх і майбутній святий.

Варто, однак, пам'ятати, що Києво-Могилянська академія існувала в епоху гострого протистояння православного та католицького віросповідань, у період напруженої полеміки між західними та східними богословами, у зв'язку з чим можемо логічно припустити, що читання католицьких авторів було необхідно й у полемічних цілях. Уявити собі якесь прагнення до католицького богослов'я з боку Київських професорів у ту епоху, коли саме це богослов'я намагалося витіснити православ'я з українських земель, було б складно. Ми в цьому випадку говоримо не про догматичне богослов'я, з погляду якого київські проповідники завжди залишалися в руслі православної традиції, а про увагу до страсної теми,

⁶ *Дмитрій (Туптало), митр.* Слово в неделю святых жен мироносиц // Творения иже во святых отца нашего святителя Дмитрия Ростовского. – СПб., 1910. – С. 284.

⁷ *Ігор (Ісіченко), архієп.* Завершальна постать Могилянської доби: До 300-річчя упокоєння святителя Дмитрія Туптала // Наша віра (Київ). – 2009. – № 8-9 (256-257). – Серпень-вересень. – С. 3.

⁸ *Чижевський Д.І.* Поза межами краси: До естетики барокової літератури // Слово многоцінне: Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епоху ренесансу та в епоху бароко. – К.: Аконіт, 2006. – Книга друга: Література високого бароко (1632-1709 рік). – С. 42.

яка раптом спалахнула з великою силою в епоху розквіту українського бароко. Зацікавленість цією темою могла бути продиктована читанням західних отців, знанням католицького богослужіння, і як наслідок виникло бажання дати православне тлумачення цієї теми, увести її в коло православної проповіді та в православне молитовне правило.

Отже, епоха бароко, як і атмосфера Києво-Могилянської академії, могла бути джерелом певного настрою, який викликав у проповідників необхідність розкрити тему Христових страждань. Якщо ж ми досліджуємо конкретний текст Дмитрія Туптала, або, у нашому випадку, цикл текстів, то було б цікаво знайти їхнє літературне джерело, тобто інший текст, який вплинув на творчість Дмитрія та надав їй певну спрямованість. Пошуки привели нас до двох припущень.

Перше. Можна припустити, що літературним джерелом для Дмитрія було католицьке страсне богослужіння, яке дещо відрізняється від православного. За часів Середньовіччя в західній Церкві набула розповсюдження традиція особливих страсних богослужінь, зосереджених на співпереживанні Христовим мукам, на окремому спогаді кожного епізоду страсних днів, зокрема, підрахунок того, скільки разів Ісус упав, коли ніс Хрест, та хто обтер хустиною Його обличчя... Є в католицькій традиції й особливе шанування Христових ран (можна згадати так звані стигмати) та Христового серця, є навіть окреме свято Христового серця. У католицькому страсному богослужінні, на відміну від православного, не тільки дозволено проповідь про страждання, а передбачено порядком богослужіння проповідь про кожен із десяти епізодів Хресного шляху (служба *Via Crucis*). Ця традиція не могла не породити циклу страждальних проповідей та повчань, тобто введення теми Страстей в католицьку літературу. Можна припустити, що Дмитрій читав католицькі твори з цієї теми, тим більше, що він мав власну бібліотеку, книги в якій писані, зокрема, латинською та польською мовами. Навіть поверховий порівняльний аналіз *Via Crucis* та творів святителя Дмитрія дозволяє побачити певний перегук у змісті та зрозуміти, що Дмитрій ще пильніше, ніж католицьке богослужіння, вдивляється в кожний епізод, намагаючись подумки побачити всі подробиці смерті на Хресті.

Можливо, це свідчить про приватну своєрідність Дмитрія як письменника, особливості його авторського стилю. Стиль, як відомо, завжди є свідченням особливості письменницького світосприйняття, яке в Дмитрія було сформовано не тільки навчанням ув академії та духом православної Реформи, а ще й духом народних православних українських традицій. Тут ми можемо знайти ще одне можливе літературне джерело страждальних творів Дмитрія, що має суто українське походження.

Отже, друге припущення щодо літературного джерела. Повна назва цього твору – «Сказаніє о волномъ страданіи и о тайнѣй вечери Господа нашего Ісуса Христа, како волею Своєю нашего ради спасенія страсть претерпѣ», хоча популярність серед давніх читачів ця книга здобула під скороченою назвою «Страсті Христові». Це найцікавіша пам'ятка української літератури XV ст., яка є переробленим варіантом апокрифічного «Євангелія від Никодима», тобто дуже докладним історичним оповіданням про останні дні Ісуса Христа, яке написано з повчальними та молитовними інтонаціями. «Страсті Христові» виникли на українських землях в епоху Ренесансу, коли православному читачеві конче потрібно було мати власну релігійну літературу на протигагу розповсюдженій католицькій культурі. Імовірно, це обумовило швидке поширення «Страстей», які вже наприкінці XVI ст. потрапили до Московії, а в XVII ст. витіснили собою «Євангеліє від Никодима» (дуже популярне на Русі ще з XII ст. і яке дійшло до нас у багатьох списках)⁹. «Страсті» дійшли й до наших часів у багатьох примірниках у складі старообрядницької літературної спадщини. Книгу «Страсті Христові» традиційно читали в дні Страсної седмиці, про що є вказівка в самому тексті. Читали її також після того самого страсного богослужіння у Великий П'яток, яке за традицією залишалося без проповіді. Тобто «Страсті» замінили собою проповідь у цей день, і ця тема більше не залишалася в повному мовчанні.

У зв'язку з цим популярність «Страстей» на Україні можна пов'язувати з виникненням у XVII ст. чину Пасії, який став наступним кроком у розкритті «страждальної теми». Це чотири (за кількістю євангелістів) великопісних богослужіння, що цілком присвячені стражданям Христа, які були введені в богослужбове коло митрополитом Петром Могилою і відправлялися в чотири пісні п'ятниці або неділі¹⁰. Пасії, хоча й мають назву латинського походження, являють собою скорочення православного богослужіння на Великий П'яток¹¹. На відміну від п'ятничної служби, Пасії не мають довгих читань, складаються із двох найбільш скорб-

⁹ Вознесенский А.В. Страсти Христовы // Старообрядческие издания XVIII – начала XIX века: Введение в изучение. – СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1996. – С. 125.

¹⁰ Никольский Константин, прот. Великая Четыредесятница // Пособие к изучению устава богослужения Православной Церкви. – СПб.: Синодальная типография, 1907. – С. 585.

¹¹ Див.: Пассия, или Чинопоследование с акафистом Божественным Страстем Христовым. – М.: Издательство Московской патриархии, 2000.

них та мелодійних страсних гімнів, а головне – обов'язково закінчують-ся проповіддю.

Уведення Пасій до богослужіння при Петрі Могилі, як і розповсюдження книги «Страсті Христові», дозволяє твердити про якийсь особливий дух епохи, особливу зацікавленість темою страждань та хресної смерті Христа. Якщо до Могилі тема страждань Христових з'являлася у великописному богослужінні тільки в останній тиждень посту, то тепер, завдяки Пасіям, – майже кожного тижня. Чин Пасії не тільки був дуже поширеним ув епоху українського бароко, але й зберігся в Україні до сьогодні.

На наш погляд, є сенс пов'язувати цю глибоку зацікавленість темою Христових страждань не тільки з певною толерантністю щодо католицької культури та, відповідно, впливом західного богослов'я на східне, але й із попередньою епохою другого південнослов'янського впливу, яка несла в собі зацікавленість темою обоження, а, отже, – і співстраждання Богові, і взагалі була епохою розвитку православного богослов'я, що сприяло виникненню нових літературних творів, нових молитовних та богослужбових текстів. Цю епоху деякі вчені називають періодом православного Відродження, оскільки саме в ці століття, із середини XIV до кінця XV ст., православне богослов'я досягло своїх вершин та, завдяки святителю Григорієві Паламі, висвітлило одну з найважливіших та найглибших основ православного віросповідання. Григорій Палама та його послідовники розвинули вчення про пізнання Бога та обоження, тобто набуття святості через неперервну беззвучну молитву Ісусову, що висвячує людину та робить її подібною Богові за благодаттю. Це вчення про можливість спілкування з Богом та здійснення таким чином богопізнання, що отримало назву *ісихазм*, не було прийняте католицькою культурою, саме воно в XIV ст. стало питанням, що назавжди розділило західну та східну християнські традиції. Період після паламітських спорів став епохою розвитку православної культури, яка, ніби збагатившись новим знанням про богоспілкування та обоження, зазнала великого піднесення, що охопило не тільки Візантію та Афон, але й усі слов'янські країни. Саме в цей період на українсько-білоруських землях виникла книга «Страсті Христові», що відобразила основні тенденції своєї епохи.

Димитрій Туптало з дитинства був вихований в дусі зацікавленості темою Страстей, щороку він був присутній на Пасіях та ймовірно читав «Страсті Христові» за традицією в останній тиждень Посту. Формування його особистості відбувалося в атмосфері великої поваги до Христових страждань, і це відбилося на його світосприйнятті та аскетичній практиці. Вплинуло це й на художній стиль Димитрія.

Думку про те, що «Страсті Христові» є найбільш імовірним літературним джерелом «страждальних» творів Димитрія, доводить і порівняльний аналіз творів:

«Страсті Христові»¹²

Димитрій Гуптало
«Благодарственное
воспоминание
страданий Христовых»¹³

Беззаконніи же воины жидовскія начаша бити не милостивно Христа жезліемъ суковатымъ...

И гдѣ пречистое Его тѣло ударяху, ту отторгашеся святая плоть Его съ кровію и падаше на землю, яко мало не все тѣло Его святое отпаде...

И аще бы былъ простъ челоувѣкъ, то бы и смерть вкусилъ: но понеже бысть вкупе Богъ и челоувѣкъ, сего ради преизлишше и силнѣ страсти терпяше...

И биша по тѣсному вѣнцу, и отъ острія терновнаго святую главу Его пронзиша даже до мозгу...

...терновыми розгами остистыми, остроузловатыми бичьми и уздами желѣзными гаковатыми толь немилостивно біемъ...

...раны претерпѣлъ еси, яко Божественное тѣло Твое отъ костей отбіено висяше...

Отъ толикихъ ранъ и болѣзней умрети по естетству принужденъ былъ еси; но Божество безстрашно пребысть, бытіе всей твари даруя.

По терновомъ вѣнцѣ тростіями и палицами отъ всея крѣпости ударенный, и тѣмъ Твою честную главу и пресвятую глубочайше пронзоша терновыми остіи, отъ ниже остія въ мозгу Твоемъ унзоша.

¹² Страсти Христовы. – М.: Христианская типография при Преображенском богадельном доме, 7419 (1910/1911). – Л. 83 об.-84, 87 об.

¹³ Димитрій (Гуптало), митр. Благодарственное воспоминание страданий Христовых // Творения иже во святых отца нашего святителя Димитрия Ростовского. – СПб., 1910. – С. 144-145.

Такі подробиці Христових мук, як, наприклад, відділення тіла від кісток або пробиття голови Христа терновим вінцем, який дістав мозок, не могли бути відомі Димитрію із Євангелія, тому що в канонічних Євангеліях про це не йдеться. Але названі епізоди, як ми бачимо, достатньо докладно описані в книзі «Страсті Христові». Наведена ж цитата з роздумами про можливість смерті після жорстоких побоїв та неймовірне терпіння Христа як Бога показує, що не тільки зміст «Страстей» є джерелом для Димитрових творів – святий частково запозичує й стилістику твору. Так, у третьому із наведених фрагментів чітко можна простежити паралелізм синтаксичних конструкцій: дві синтагми, розділенні сполучником «но».

Ми демонструємо тільки маленьку частку порівняльного аналізу, але навіть із цих цитат можемо побачити, з одного боку, яскраво виражену спадкоємність, а з іншого – уже вказану особливість Димитрія Туптала як письменника: він не задовольняється подробицями «Страстей» та робить свої спогади ще більш зосередженими на стражданнях Христа. Наприклад, порівняємо опис зброї під час Христових мук: у «Страстях» це «жезлія суковатія», у Димитрія – «терновія розги остистія, остроузловатія бічи и узди железніи». У тому ж дусі витриманий весь «Страждальний» цикл, тобто святий Димитрій в описі страждань іде ще далі, ніж «Страсті Христові».

Таким чином, можна припустити існування культурно-історичного процесу введення «страждальної» теми в українську церковну літературу:

Перший етап – Середньовіччя – ушанування страстей Христових тишею після служби Великого П'ятка.

Другий етап – пізні Середньовіччя – переробка «Євангелії від Никодима» та виникнення самобутнього українського твору «Страсті Христові»; водночас – поява проповіді після служби Великого П'ятка на відміну від попереднього мовчання після неї.

Третій етап – Ренесанс – знайомство із традиційною для Заходу напруженою увагою до стигматів та хресної дороги.

Четвертий етап – Бароко – уведення Петром Могилою чину Пасій і водночас – виникнення проповідей на тему страстей Христових у творчості різних авторів, зокрема Йоанікія Галятовського, Антонія Радивиловського та ін.

П'ятий етап – творчість Димитрія Туптала, у якій тема Страстей та співстраждання Христові досягла найвищого розвитку.

Ми вказуємо на знайомство з католицькою традицією, але не наголошуємо на цьому як на головній причині розвитку в Православній Церкві

страсної теми. «Страсті Христові», як ми зазначали, виникають у XV ст., у зв'язку з чим не можна твердити, що до ренесансу, тобто до знайомства із західною традицією, цієї зацікавленості не було. Другий та третій етапи, указані нами, розташовані довільно, питання порядку виникнення цих етапів потребує додаткового дослідження. Можливо, якщо б не було знайомства із західною традицією, процес вивчення страждальної теми в літературі тривав би ще достатньо довго. Не виникло б потреби розгорнути цю тему в православній проповіді якомога швидше. Однак не можна залишити без уваги й те припущення, що поява «Страстей Христових» як самобутнього українського твору є наслідком епохи пізнього середньовіччя, для якої притаманний розквіт церковної літератури та заглибленість у тему поєднання з Богом, обоження, яке неможливе без співстраждання.

Отже, розвиток страсної теми в літературі бароко продиктований не стільки якимись конкретними католицькими чи православними творами, скільки самою епохою, стилем світосприйняття цієї многостраждальної епохи. Це закономірний етап загального розвитку людського мислення, розвитку світової філософської, етичної та естетичної думки. Це тема, яка стала трохи вище за розділення католицької та православної традиції в літературі; вона виникла набагато раніше, ніж процес поділу Церкви, але спалахнула саме в епоху найбільш гострої полеміки між католицизмом та православ'ям.

Для православного читача важливо з'ясувати, що сама тема Христових страждань, пильна увага до тілесних мук Спасителя і молитовне зосередження на них, не є проникненням католицької культури в православну. Доказом цього служить той простий факт, що книга «Страсті Христові», яка акцентує увагу на фізичних стражданнях Боголюдини, здобула щонайширше розповсюдження у старообрядницькому середовищі, дуже чутливому до будь-якого впливу ззовні, до будь-якої неправославної традиції. Понад те, саме завдяки старообрядцям та їх книжковим майстерням цей твір дійшов до нас. В екземплярах, що збереглися, можна побачити велику кількість пізніших приписок на берегах тих сторінок, де йдеться про побиття Ісуса, про несення Хреста або про плач Богородиці. Усі записи мають скорботний характер і дуже зворушливі за своїм змістом. Також і застигли на названих сторінках краплі воску свідчать про те, що саме ці глави вірники читали і перечитували з особливим благоговінням і співпереживанням. Про стародавність традиції співчування страстям Христовим свідчить і широке поширення на Русі «Євангелії від Нікодима», яка була перекладена слав'янською мовою ще в часи християнізації Русі і мала велике поширення, поки її не витіснили детальніші

за змістом «Страсті Христові». Цю традицію, що походить із глибин століть, і впадкував св. Димитрій, її він і втілює у своїх творах, присвячених настільки важливій темі.

Проаналізувавши ймовірні літературні джерела «страждальних» творів Димитрія, характер епохи та її вплив на формування письменницької особистості святителя, виокремивши можливі закономірності розвитку теми страстей Христових у українській літературі та її вплив на релігійно-естетичну свідомість, ми навмисно наголошуємо на творчості Димитрія Туптала як на найвищому етапі розвитку страждальної теми. Саме його страждальні твори назавжди увійшли в золотий фонд церковної літератури. Сучасний читач рідко звертається до проповідей Йоанікія Галятівського, Антонія Радивилівського та ін. Через особливості барокової стилістики – довгота проповіді, надмірна кількість складних літературних тропів, численність академічних алегорій, витіювата стилістика – тодішня проповідь відійшла в минуле. Цього не можна сказати про твори святителя Димитрія, які й зараз видають великими накладками. Отже, саме завдяки Димитрію, його глибокому співстражданню страстям Христовим та стилістичній легкості Тупталових текстів, завдяки якій він доносить це співстраждання читачеві, страсна тема не залишилася якоюсь особливою бароковою рисою, а стала однією із важливих тем церковної літератури.

Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка: Другі Кулішеві читання з філософії етнокультури. – Чернігів: ЧДПУ, 2010. – Вип. 75. – С. 111-115¹⁴.



Маргіналії на полях книги «Страсті Христові». Книга з архіву автора

¹⁴ У «Віснику ЧНПУ» представлено скорочений варіант статті.

АСКЕТИЗМ У ТВОРЧОСТІ ПАЇСІЯ ВЕЛИЧКОВСЬКОГО ТА ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ: досвід порівняльного аналізу¹

Епоха бароко – найбільш визначний період розвитку української культури та літератури. То був особливий час, коли вітчизняні мислителі-культурники, орієнтуючися на досягнення світу епохи Ренесансу, повернулися до витоків красномовства, досягнувши найкращих надбань минулих поколінь і відкрили нову епоху української літератури. Та навряд чи епоха бароко була б настільки універсальною, глибокою та повновагою, якщо б українська історія XVIII століття не була ознаменована з'явою двох геніальних особистостей: Григорія Сковороди та Паїсія Величковського.

І Величковський, і Сковорода народилися в грудні 1722 року на території сучасної Полтавської області, обидва були вихованцями Києво-Могилянської академії.

Два барокових генії національного духу зробили надзвичайно багато для розвитку культури в Україні та за її межами. Завдяки Паїсію Величковському були відкриті і стали доступними давні тексти релігійно-філософських творів святих отців Церкви. На Афоні та в Молдавії він став духовним отцем тисячі ченців, ознайомив їх із практично забутим до XVIII століття вченням про «умну» (розумову) молитву (ісихазм). Величковський уміло поєднував духовну та інтелектуальну діяльність, був не лише наставником багатьох ченців, але й умілим перекладачем з грецької мови, самобутнім письменником. Перекладаючи повчання святих отців Церкви, старець завжди прагнув передати зміст найбільш точно, якнайближче до оригіналу. Паїсій Величковський залишив по собі й чималу кількість авторських повчань, полемічних творів, листів. Величковського можна назвати відроджувачем практично забутої до його часів особливої духовно-аскетичної практики, у центрі якої була Ісусова молитва та традиції ісихазму².

Діяльність Паїсія Величковського мала велике значення для Православної Церкви не тільки на теренах України та Росії, але й у Румунії, Болгарії, Сербії і вплинула на світогляд багатьох українських і російських філософів та письменників: Василя Жуковського, Миколи Гоголя, Федора Достоєвського, Памфила Юркевича та інших. Вплив П. Величковського та відродженого ним ісихастського вчення сприяє зацікавлен-

¹ Статтю написано у співавторстві з О.В. Ільзіт та В.В. Шуміло.

² Див., наприклад, його працю: Об умной или внутренней молитве. – М., 1902.

ню світської культури ХІХ століття духовними цінностями православної віри.

Григорій Сковорода, рік народження і смерті якого збігається із роком народження і смерті Паїсія Величковського, походив так само, як і Паїсій, із Полтавщини, був надзвичайно обдарованою людиною. Сковорода – філософ-мислитель, письменник, поет-новатор, музикант, педагог, знавець античності та середньовіччя, володів латинською, старогрецькою, староеврейською, польською, німецькою, російською мовами. Важливим є і той факт, що Сковорода стоїть біля витоків нової української літератури, є її предтечею. Мова його творів синтезує тогочасну російську та старослов'янську на основі української. Творчість Сковороди значною мірою вплинула на світогляд його послідовників-земляків: Василя Капніста, Івана Котляревського, Петра Гулака-Артемовського, Євгена Гребінки, Тараса Шевченка та інших. За надзвичайну мудрість Сковороду в народі шанобливо називали старцем – як і Величковського. Хоча вони були різними старцями в духовному розумінні цього слова.

Г. Сковороду та П. Величковського насамперед об'єднувало те, що вони жили так, як учили інших. Величковський – автор уставу Паїсієвого братства, за яким жив кожен чернець Паїсієвого монастиря. Сам Паїсій невідступно дотримувався уставу і був взірцем для інших братів. Григорій Сковорода ж усе життя висміював надмірні багатства, високі чини, службову кар'єру, тому і жив він, не маючи ні домівки, ні статків. Над усе для нього була важлива соціальна і духовна свобода, саме тому видимий світ його так і «не впіймав».

Життя та творчість Григорія Сковороди, на відміну від біографії та спадщини Паїсія Величковського, досить глибоко та всебічно досліджені. Серед праць, присвячених вивченню світогляду Г. Сковороди, слід виділити монографію Дмитра Чижевського «Філософія Г. С. Сковороди», що була видана у Варшаві 1934 року. Ґрунтовною працею з вивчення поезії Г. Сковороди є збірка нарисів Д. Чижевського «Український літературний барок» (1941-1944 рр.). Життя та творчість Григорія Сковороди досліджували також М. Возняк («Грицько Сковорода – славний український мудрець (1722-1794)», 1922), В. Білий («Сковорода: Життя й наука», 1924), Д. Багалій («Український мандрований філософ Г.С. Сковорода», 1926), Л. Махновець («Григорій Сковорода: Біографія», 1972), І. Головаха та І. Стогній («Філософ-гуманіст Г.С. Сковорода», 1972), О. Мишанич («Григорій Сковорода і усна народна творчість», 1976), І. Іваньо («Філософія і стиль мислення Сковороди», 1983), В. Шаян («Лицар святої броні», 1984), Ю. Барабаш («Григорій Сковорода: Поезія. Філософія. Життя», 1989), Л. Ушкалов («Українське барокове бо-

гомислення: Сім етюдів про Григорія Сковороду», 2001 та «Нариси з філософії Григорія Сковороди» у співавторстві з О. Марченком, 1993), В. Шевчук («Пізнаний і непізнаний Сфінкс: Григорій Сковорода сучасними очима», 2008), М. Попович (Григорій Сковорода: Філософія свободи», 2008) та інші.

Варто також зазначити, що спадщину Григорія Сковороди вивчали дослідники народної творчості, зокрема Михайло Максимович, Ізмаїл Срезневський, Микола Костомаров, Федор Буслаєв, Олександр Потебня, Микола Сумцов тощо.

Досліджень життя і духовного спадку Паїсія Величковського значно менше. Переважна більшість праць про Паїсія носить церковний характер, у літературознавстві ж його спадщина досі залишається білою плямою попри те, що він є видатним українським письменником.

Однією із найкращих російськомовних праць про Паїсія Величковського є книга протоієрея Сергія Четверікова «Молдавский старец Паисий Величковский: Его жизнь, учение и влияние на православное монашество», видана в Парижі в 1926 році. Єдина ґрунтовна українськомовна праця – дослідження митрополита Іларіона (Івана Огієнка) «Старець Паїсій Величковський: Його життя, праця та наука», уперше видана в Канаді в 1975 році. Цікавою є також стаття В. Михальчука «Паїсій Величковський та його “Добротолубіє”», надрукована в листопаді 1993 року у «Віснику Української Православної Церкви в Канаді» (Вінніпег). Загалом, на початок 1990-х років праць українською мовою про Паїсія Величковського практично немає³, недарма Василь Михальчук пише, що П. Величковський «мало відомий українській людині, навіть освіченій та ознайомленій з українською культурою, хоч Паїсій лишив незвичайно великий слід у філософії про духовне життя людини»⁴.

Ґрунтовна наукова праця, що містить повне перевидання «Добротолубія» прижиттєвого московського видання 1793 року, вийшла в Бухаресті в 1990 році, видання здійснив проф. Дан Замфіреску («Добротолубіє – слов'янська філокалія»). У передмові до головного твору старця Паїсія румунський науковець, відзначивши велич духовної постаті Величковського, зокрема пише: «Між тими діячами, що внесли вклад в орієнтацію духовного росту [...] знаходиться Паїсій Величковський, украї-

³ Можемо навести ще лише одну, відому нам, статтю, але не наукову, а науково-популярну: Білодід О., Вельбівець Г. («Земний Петро, святий Паїсій», 1989 рік), надруковану в № 50 літературно-мистецького журналу «Україна».

⁴ Михальчук В. Паїсій Величковський та його «Добротолубіє». – С. 5.

нець, нога якого ніколи не ступала на землі справжньої Росії, але учні якого запрудили цю Росію і найважливіше творіння якого – книга, названа “Добротолюбіє”, надрукована в Москві два століття тому, стала Біблією православного слов’янського аскетизму». І далі: «Паїсій Величковський безспірно українець. [...] українець, який зміг увійти у всесвітню культуру...»⁵.

Про значення старця Паїсія для Румунської Церкви досить докладно сказано в праці російського науковця Василя Савчука «Святой Паисий Величковский и возрождение исихастской традиции в Румынской Церкви в XIX-XX веках» (1999).

Починаючи з 1962 року, творчу спадщину Паїсія Величковського активно вивчає грецький науковець Антоніо-Еміліо Тахіаос, але його праці друкувалися переважно грецькою та англійською мовами. А.-Е. Тахіаос майже все життя присвятив вивченню та виданню творів Величковського: у 1964 році грецькою мовою вийшла його перша книга «Паїсій Величковський та його аскетико-філологічна школа», перевидана в 1984 році; у 1986 році під редакцією А. -Е. Тахіаоса побачила світ «Автобіографія» Паїсія та його життєпис, написаний учнем старця ієромонахом Митрофаном (обидва тексти церковнослов’янською мовою)⁶, а також листування грецькою мовою П. Величковського з видатним грецьким богословом XVIII століття Дорофеєм Вулімасом, датоване 1785 роком. У 1989 році «Автобіографія» та життєпис були перекладені англійською мовою і видані Гарвардським університетом, як зазначив А.-Е. Тахіаос, «на користь Українського дослідницького інституту, що діє при Університеті». Упродовж 1980-1990-тих років видано ряд статей Тахіаоса, присвячених діяльності Паїсія Величковського. 2003 року в Єкатеринбурзі російською мовою опубліковано праці А.-Е. Тахіаоса «Возрождение византийского мистицизма старцем Паисием Величковским (1722-1794)» та «Предварительный список полной библиографии о старце Паисии Величковском». У 2009 році грецькою мовою Антоніо-Еміліо Тахіаос видав повний бібліографічний перелік джерел про преподобного Паїсія.

Життя та вчення Паїсія Величковського також вивчали Л. Поляков («Схиархимандрит Паисий Величковский», 1954 та «Старец Паисий Величковский как учитель аскетики», 1956), І. Хібарін («Литературно-переводческая деятельность старца Паисия Величковского», 1956), І. Павлов («Старец Паисий Величковский и его духовное и литературное насле-

⁵ Цит. за: *Михальчук В.* Паїсій Величковський та його «Добротолюбіє». – С. 5.

⁶ Перевидана 2006 року в Москві.

дие», 1987), І. Кологривов («Паисий Величковский и начало духовного обновления», 1991), П. та М. Жгун («Прп. Паисий Величковский: Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII-XIX вв.», 2004 та «Прп. Паисий Величковский: Полемические произведения, поучения, письма», 2007).

Із досліджень українською мовою останнім часом опубліковано праці: А. Окара («Преподобний Паїсій (Величковський) та Григорій Сковорода в культурному оточенні XVIII століття», 2001), Роланд Піч («Святий Паїсій (Величковський)», 2002), І. Ісіченко («Аскеза прп. Паїсія Величковського в перспективі навернення секуляризованого світу», 2003), М. Пігош («Сихазм у творчості Паїсія Величковського», 2003), Р. Шибунька («Вчення про Ісусову Молитву за твором Паїсія Величковського “Об умной или внутренней молитве”», 2007). У 2009/2010 роках львівське видавництво «Свічадо» опублікувало двотомник Паїсієвого «Добротолубія» в перекладі на сучасну українську мову (упорядник перекладу В. Жуковський). Перекладу оригінальних, тобто авторських, творів Паїсія Величковського на українську мову досі не існує.

Отже, дві великі особистості, два видатних мислителі свого часу – Григорій Сковорода та Паїсій Величковський – заслуговують на увагу в порівняльному аспекті. Дуже різні, але водночас і однакові, вони залишили нам велику спадщину – багатющий матеріал для аналізу та порівняння. Як порівняльний аспект ми обрали концепт, що, на нашу думку, є найважливішим у світобаченні обох постатей та що загострює парадокс їхньої однаковості та великої різниці, – поняття аскетизму, уявлення про аскезу, викладене у творчості Григорія Сковороди та Паїсія Величковського.

Перша, досить цікава, спроба порівняти богословські ідеї Григорія Сковороди з висловлюваннями українських богословів епохи бароко належить Л. Ушкалову («Українське барокове богомислення...»), але це було зроблено на фоні загальної картини богословських поглядів тієї епохи. Нас же цікавить порівняння аскетичних поглядів Г. Сковороди з поглядами саме Паїсія Величковського, оскільки Величковський, як і Сковорода, являє собою, так би мовити, завершальну постать епохи бароко і з усіх представників «барокового богомислення» найближче стоїть до суто містичного аскетичного вчення та практики – сихазму.

Аскетизм (аскеза) – (з грецької «уміло обробляю, вправляюсь у чому-небудь») – це, за визначенням єпископа Варнави Біляєва, «отсечение сво-

ей воли, трезвение, внимание»⁷, тобто, це спосіб життя, що має характер самообмеження, насамперед на задоволення і розкіш; крайня скромність і стриманість, напружене зусилля людини до стягання благодаті Святого Духа як запоруки спасіння⁸. Саме розуміння аскетичності є однією з найважливіших проблем у творах Паїсія Величковського. Його рукопис «Крины сельные или цвѣты прекрасные» містить 45 аскетичних глав, корисних не лише для монахів-аскетів, але і для кожної людини.

Насамперед старець Паїсій закликає усіх «до святого покаєння, сердечного сокрушення і удовлетворенія»⁹ за гріхи, бо немає нічого гіршого для душі, аніж лінощі.

У Слові 40-му Паїсій Величковський дає відповідь на запитання «Что такое – инокъ?» Він пише: «Инокъ есть исполнитель заповѣдей Христовыхъ, совершенный христіанинъ, подражатель и соучастникъ страстей Христовыхъ, повседневный мученикъ, самовольный мертвецъ, добровольно утопающий въ духовныхъ подвигахъ. Инокъ есть столпъ терпѣнія, глубина смиренія, источникъ слезъ, сокровище чистоты, посмѣватель всего, что считается прекраснымъ, сладостнымъ, славнымъ, прелестнымъ въ мірѣ семъ [...]. Инокъ есть постоянное принужденіе природы и не послабное охраненіе чувствъ»¹⁰. Старець виводить образ справжнього ченця-аскета, який є взірцем смирення.

У роздумах про вадю людської душі Величковський найперше згадує про маловір'я, що є початком самолюбства. Самолюбство ж породжує немилосердя та сріблюбство: «несытую утробу, корень и причину всякому злу. Отъ сихъ двухъ – самолюбія и сребролюбія, происходитъ во всякомъ мѣстѣ всякое несчастье и жестокия злодѣянія»¹¹.

Паїсій Величковський, як вже було зауважено, залишив багату духовно-аскетичну спадщину. Найпомітнішою серед письмових праць старця є книга «Крины сельные или цвѣты прекрасные», у якій він дає духовні поради, називає чесноти справжнього аскета, наводить власні аскетичні ідеї. Варта уваги також праця старця Паїсія «Объ умной или внутрен-

⁷ Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости: Опыт изложения православной аскетичности. – Нижний Новгород, 2002. – С. 280.

⁸ Аскеты // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 86 тт. (82 т. и 4 доп.) – СПб., 1890-1907.

⁹ Паисий (Величковский), схиархим. Крины сельные или цветы прекрасные. – Одесса: Типография «Русской речи», 1910. – С. 1.

¹⁰ Там само. – С. 66.

¹¹ Там само. – С. 18.

ней молитвѣ», у якій Величковський, окрім теоретичного обґрунтування про «розумове ділання», дає практичні аскетичні поради.

Григорій Сковорода не був представником духівництва, не був ченцем, але не можна сказати, що він не був аскетом. Хоча аскеза Сковорода дещо інша, ніж аскеза Величковського.

У творі «Разговор, называемый алфавит, или букварь мира» Сковорода радить людям, які, за термінологією філософа, мають «природженість до богослов'я», тобто схильність до духовного життя: «Бегай молвы, объеми уединение, люби нищету, целуй целомудрие, дружи с терпением, учись священным языкам, научись хоть одному твердо и будь в числе наученных для царствия Божия книжников, о коих Христос [сказав]: “всяк книжник, научивыйся царствию Божию...” Вот для чего сии книжники учатся языкам»¹². Філософ переконаний, що людині, природженій до богослов'я, «голод, холод, ненависть, гонение, клевета, ругание и всякий труд не только сносен, но и сладостен [...]». Господь твой сила твоя»¹³ – тут думки старця Паїсія та старця Григорія збігаються. Сковорода алегорично, мовою символів трактує «занятие богословием», радячи своєму учневі поступове, поетапне духовне возростання: спочатку «Привитайся с древними языческими философами», адже і давні отці Церкви не тільки вивчали, а й використовували надбання філософської думки свого часу в богословських трактатах, потім «Побеседуй с отцами вселенскими», тобто вивчай уже безпосередньо богослов'я (зокрема – аскетичне), і лише після цього, будучи духовно готовим, ти «Наконец пойдешь в землю Израильскую, в самый Вифлеем, в дом хлеба и вина, в священнейший храм Библии, поя с Давидом: “возвеселихся о рекших мне...”». Зрозуміло, що йдеться тут не про паломництво до Єрусалима, – це символічне, алегоричне (у дусі Сковороди) зображення «дому хліба та вина», тобто християнського храму. І далі вже сказано безпосередньо про Таїнство Причастя: «Коль опасно входит в сей чертог (тобто приступати до головного Таїнства Христової Церкви без належної духовної підготовки – *Авт.*)! Имей одеяние. Омый руки и ноги. Потом садись за безсмертный стол сей. Но берегись! Не теснися в солонку с господином. Помни: не твоя плотская, но Господня есть трапеза (тобто – це не повсякденна їжа, а Таїнство, містична дія сопричастя Богу – *Авт.*). Сохрани тебя Бог! Умреш, если будешь есть кровь. Еж кров и плоть Господню, а не твою. “Да благо тебе будет и угодно будет пред Господом Богом твоим”.

¹² Сковорода Г.С. Сродность к богословию // Світ ловив мене, та не впіймав. – Харків: Фоліо, 2006. – С. 322.

¹³ Там само.

Понимай, но от Господа кушай, но для Господа насыщайся, но пред Господем». І далі застереження проти недостойного Причастя: «Коль многие жрут, но пред собою, не пред Господем. Не дай тебе Бог вкусить от древа смерти! “Разумей, яже глаголю...” Премудрость Божия безспорно, что на наших улицах и сердце наших стезь, будьто лествица утверждена на земли стоит, но на высоких горах и на острейших остнах и на горних горах почивает. [...] Коль о многих причастниках можно сказать с Иеремию: “близь еси ты, Господи, устен их, далече же от сердец их”»¹⁴.

Розмірковуючи про гідне причастя, Сковорода виступає як захисник ідеї внутрішньої людини – ідеї, що була важливою для ісихастів. Причастя, на думку Сковороди, може здійснитися зовнішньо, але не відбутися внутрішньо. Тонка психологія спостереження за внутрішнім духовним станом притаманна саме ісихастам. Їй приділяє багато уваги й Паїсій. «Не краемъ языка только произноси [молитву], – пише він, – но молись отъ всего сердца; соедини во одно: и тѣло и душу и умъ. Если кто и трудился безрассудно, то есть, не внимая себѣ, таковой не имѣетъ награды отъ Бога, но даже и прогнѣвляеть Его»¹⁵.

Сковорода розмірковує про пагубність нечистих думок так само, як Паїсій пише про гріховні помисли. Так, у Сковороди читаємо: «Началом вертоградных плодов есть семена. Семенами же злых дел – суть злыя мысли»¹⁶. У Величковського ж написано: «Внутреннее дѣланіе неприступно, страшно для бѣсовъ. Увлечение же худыми мыслями открываетъ имъ доступъ внутрь»¹⁷. Внутрішня праця людини над чистотою розума та серця, – центральне положення ісихастського вчення, – є важливішим і для Сковороди. Відчуття неправди, зовнішньої праведності при внутрішній нечистоті, котрі він спостерігав у сучасниках, вимучувало його душу та змушувало обирати для себе шлях самотнього мандрівного мислителя, що шукає істини та знаходить її в щирій вірі.

Сковорода пише: «Печись прежде всего уразуметь, что значит вера. Нет нужнее ея»¹⁸, бо взагалі, – і за часів Сковороди теж, – мало тих, хто прагнув би це збагнути. Далі філософ говорить: «Всегда бывает скудное число охотников к Божией истине. Сие да приводит тебе не в негодова-

¹⁴ Сковорода Г.С. Сродность... – С. 322.

¹⁵ Паисий (Величковский), схиархим. Крины сельные... – С. 45.

¹⁶ Сковорода Г.С. Беседа ангелская о клевете диавольской и о кознях, отводящих от истинного утешения // Світ ловив мене, та не впіймав. – С. 394.

¹⁷ Паисий (Величковский), схиархим. Крины сельные... – С. 69.

¹⁸ Сковорода Г.С. Сродность... – С. 323.

ние, но в сожаление»¹⁹, що перекликається зі словами Нового Заповіту: «Обаче Сынъ чѣловеческій пришедеъ убо обрящеть ли си вѣру на земли?» (Лк. 18:8). Але віра не дається без внутрішньої духовної роботи самої людини: «Но знай, что нигде ее [віру] не найдешь, если не выраешь искры ея прежде внутрь себе»²⁰. Що це, як не ісихастське розуміння того, що віра, духовне вдосконалення не можливе без внутрішнього аскетичного подвигу людини: «Узрев ее, ведай, что начал ты соединяться с тем: “Господи, очи твои зрят на веру” И если не больше оныя в тебе будет, как зерно горчичное, тогда щасливо внидешъ в седмистолпный дом *Премудрости Божия* и насладишся на горнем месте высоким умом божественнаго слова, плотию твоею облеченнаго, *от Его ж самаго* научаясь»²¹? Чи не маємо тут перегуку зі вченням отців-ісихастів про навчання ісихастом богослов'я безпосередньо від Бога? Валерій Лепакін, проаналізувавши вислови святих отців про богослов'я, зазначає: «по святоотеческому учению, богословие – это пребывание в Боге, это живая жизнь в Богообщении, это стояние в Церкви Христовой»²².

Григорій Сковорода різко засуджує срібллюбство: «Берегись сребролюбия [...]. Какой ты мне богослов, если сребролюбец?»²³ Паїсій так пише про срібллюбство: «Отъ сихъ двухъ – самолюбія и сребролюбія, происходитъ во всякомъ мѣстѣ всякое несчастіе и жестокія злодѣянія. Какъ въ мірянахъ, такъ и въ монахѣ, сребролюбіе порождаетъ гордость, черезъ которую бѣсы отпали отъ святой славы и свержены съ неба»²⁴. Застереження проти срібллюбства зазвичай мають місце у повчальних християнських творах, але їхня актуалізація саме у працях Сковороди та Величковського, кожний із яких у повсякденному житті був невибагливим, є не випадковою.

Хоча у Григорія Сковороди знаходимо мало традиційних церковних термінів, на відміну від Паїсія Величковського, очевидно, що він приймає всі християнські чесноти і тлумачить аскетизм подібно до тлумачення його Величковським, хоч і не завжди тотожно. Можна багато розмірковувати над тим, наскільки своєрідним, неординарним було ставлення Сковороди до релігії. Але, на нашу думку, головні засади православного

¹⁹ Сковорода Г.С. Сродность... – С. 323.

²⁰ Там само.

²¹ Там само.

²² Лепакін В. Богословие и поэзия // Церковные ведомости: Православная культура, литература. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.catacomb.org.ua>.

²³ Сковорода Г.С. Сродность... – С. 323.

²⁴ Паисий (Величковский), *схиархим.* Кринь сельные... – С. 18.

християнства, позбавлені їх традиційних обрядових рис та зовнішньої краси, є домінантою творчості Григорія Сковороди як філософа, так і письменника. Це був, по суті, богослов і чернець, але не схожий на звичних монахів і проповідників. Та за внутрішньою чистотою, можливо, він більший монах, ніж деякі ченці в рясах; ймовірно, саме тому він різко за-суджував тих, кому не варто називатися богословами. Підґрунтям цього незвичайного світобачення Сковороди ми вважаємо його глибоко правильне розуміння самої суті християнського аскетизму, джерелом цього розуміння (як і у Величковського) – науку святих отців, аскетів-подвижників (хоча прямих покликань на святоотцівські твори в працях Сковороди дуже мало); не випадково, даючи пораду, як правильно вивчати богослов'я, Сковорода пише: «Побеседуй с отцами вселенскими». Одним із головних мотивів його творчості є заклик до збереження чистої совісті, до життя по совісті: «Во всех науках и художествах плодом есть правильная практика. А ты, проповедуя слово истины Божия, утверждай оно непорочного жития чудесами», – тобто власним життям докажи істинність слова Божого: «Нельзя построить словом, если тое ж самое разорять делом. [...] Без святости жития корабельным мастером, может быть, можно сделаться, но проповедником никак нельзя, разве маргышкою его. Начало и конец званию сему, природная сила его и печать есть страх Божий, всю нечистоту изгоняющий. Сей есть дар Божий и ключ, данный от Господа. Он один отверзает вход в дом Давидов...»²⁵. Тому на прикладі особистості Сковороди і бачимо відречення від усіх життєвих марнот – те саме, до чого закликав і Величковський. «Сковорода та Величковський, – пише Леонід Ушкалов, – мабуть, нічого не знали один про одного, хоча народилися вони в один і той самий і померли в один і той самий рік. Обидва були родом з Полтавщини, обидва навчалися в Києво-Могилянській академії, обидва відчували гостру потребу в живому духовно-містичному досвіді й не знаходили його в схоластичному богослов'ї, обидва майже одночасно звернулися до святоотцівської традиції (так, Величковський перекладає “Філокалію” [“Добротолубіє”], а Сковорода цитує за грецьким текстом цієї книги, зокрема, Євагрія Понтійського)»²⁶. Слід звернути увагу на той факт, що в цих двох авторів практично водночас виникає інтерес саме до «Філокалії», збірника майже забутих до того часу аскетичних праць.

²⁵ Сковорода Г.С. Сродность... – С. 323.

²⁶ Ушкалов Л. Сковорода й Паїсій Величковський // Григорій Сковорода: Семінарії. – Харків: Майдан, 2004. – С. 300.

Філокалія – (з грецької буквально – «Добролюбіє») – збірник свято-отецьких повчань, складений Никодимом Святогорцем та Макарієм Корінфським, містить духовні твори християнських аскетів IV-XV ст., переважно ісихастського настрою, тобто присвячених внутрішній безперервній молитві. Переклад «Добролюбія» слов'янською, виконаний Паїсієм Величковським, актуалізував цей твір у церковному середовищі того часу та став причиною великих змін у монашому житті слов'янських країн. Як ми бачимо, актуалізація збірника – не просто вчасне виконання вдалого перекладу, а потреба тієї епохи, оскільки зовсім незалежно від праці Паїсія Сковорода звертається до тої ж «Філокалії» та саме за нею цитує отців.

Не варто забувати, що саме в цей час – XVIII століття – Церква в Російській імперії поступово стає одним з офіційних інститутів держави, фактично – державним міністерством зі світськими чиновниками на чолі, принаймні в її керівних сферах. Це не могло не викликати внутрішнього протесту в людей чутливих до духовного життя. Адже не випадково і Величковський, і Сковорода «втікали» від «казьонного православ'я» та далекого від аскетичного життя сучасного їм чернецтва, кожен розуміючи це по-своєму: Величковський заглибився в аскетичне святоотцівське богослов'я, взагалі покинувши терени України та Російської імперії, не знайшовши тут ані притулку, ані зрозуміння; Сковорода – у «внутрішню еміграцію», присвятивши своє життя бідності, мандрівництву («странничеству»), богослов'ю та світській філософії, дуже щільно пов'язаний із богослов'ям (зокрема, аскетичним).

На підтвердження цієї думки наведемо роздуми знаного російського філософа, автора фундаментальної праці «Святые Древней Руси» (1931) Г. Федотова, який, розмірковуючи про події кінця XV-XVI століття в Московській Русі, зокрема про протистояння двох ідеологій – «осифлян» та «нестяжателів», пише: «Но старая Русь не сдалась Московии без борьбы. Большая часть XVI столетия заполнена шумными спорами и залита кровью побежденных. “Заволжские старцы” и княжое боярство пытались защищать духовную и аристократическую свободу против [...] ханжества. Русская Церковь раскололась между служителями царства Божия и строителями Московского царства. Победили осифляне и опричники. Торжество партии Иосифа Волоцкого над учениками Нила Сорского привело к окостенению духовной жизни [...]. Мировоззрение русского человека упростилось до крайности; даже по сравнению со средневековьем – москвич примитивен. Он не рассуждает, он принимает на веру несколько догматов, на которых держится его нравственная и общественная жизнь. Но даже в религии есть для него нечто большее, чем дог-

мат. Обряд, периодическая повторяемость узаконенных жестов, поклонов, словесных формул связывает живую жизнь, не дает ей расползаться в хаос [...]. Христианство, с искоренением мистических течений “Заволжья”, превращается все более в религию священной материи: икон, мощей, святой воды, ладана, просвир и куличей [...]. Это ритуализм, но ритуализм, страшно требовательный и морально эффективный»²⁷.

Отже, Г. Федотов указав одну із суттєвих причин занепаду ісихастських (духовних) традицій у Руській Церкві та її поступове перетворення в державне «міністерство сповідань»: «Русская Церковь раскололась между *служителями царства Божия* и *строителями Московского царства*», яке згодом, у XVIII столітті, переросло в імперію. Паїсієві Величковському та Григорієві Сковороді довелося жити вже в імперії, для якої Церква (і взагалі християнство) була, скоріше, знаряддям політики та суто земних інтересів (принаймні, у XVIII столітті), аніж провідником «слова истины Божией» (Сковорода). У такій духовній атмосфері відбувалися духовні пошуки Паїсія Величковського та Григорія Сковорода.

Сковорода та Величковський були справжніми дітьми свого часу, але вони йшли далеко попереду цього часу. Саме тому Паїсій Величковський став батьком ісихастського чернечого життя в Росії та Україні, відродивши, а по суті, – поклавши початок академічного святоотцівського богослов'я в Православній Церкві XIX-XX століть, а Григорій Сковорода – започаткував релігійну філософію на теренах України та Росії, що прищепила інтерес «російської» інтелігенції до богословських проблем та безпосередньо до богослов'я. Своїм учителем Сковороду вважали О. Хомяков, В. Соловьев, М. Бердяев, навіть Г. Флоровський. Перший та останній були тісно пов'язані з відродженням, – через релігійну філософію, – академічного богослов'я на ґрунті святоотцівської спадщини. Отже, певною мірою Сковорода та Величковський виконували одну роботу, хоча й ішли до цього різними шляхами.

Таким чином, між Григорієм Сковородою та Паїсієм Величковським знаходимо багато як спільного, так і відмінного. Роздуми старця Паїсія щодо аскетичного життя стали справжнім надбанням Православної Церкви, а книга «Крины сельные или цвѣты прекрасные» і сьогодні є збіркою настанов для монахів-аскетів та небайдужих до духовного вдосконалення вірян. Григорій Сковорода, на відміну від Величковського, не створював спеціальних релігійних настанов щодо аскези, але всім своїм життям він нагадує нам такого собі аскета в мирському середовищі.

²⁷ Федотов Г.П. Россия и свобода // Новый град: Сборник статей. – Нью-Йорк, 1952. – С. 147, 150-151.

Поради Сковороди адресовані кожному, хто хоче позбутися душевних вад, поширених у тогочасному та, тим паче, сучасному суспільстві. У цьому аскетична та педагогічна спадщина Григорія Сковороди і Паїсія Величковського, певною мірою, перетинаються. І саме це робить твори П. Величковського та Г. Сковороди актуальними і сьогодні.

Ми здійснили порівняльний аналіз лише двох праць Паїсія Величковського та Григорія Сковороди. Але навіть невелике порівняльне дослідження спадщини таких різних та водночас схожих авторів свідчить про те, що в цій галузі є поле для літературознавчих, культурологічних, філософських та богословських наукових пошуків. Понад те, варто зазначити, що і в Паїсія Величковського, і в Григорія Сковороди спостерігаємо зацікавленість одним і тим самим святоотецьким джерелом – збірником «Філокалія», який містить корпус ісихастських текстів.

Вісник Чернігівського національного педагогічного університету
імені Т. Г. Шевченка: Треті Всеукраїнські Кулішеві читання
з філософії етнокультури. – Чернігів: ЧНПУ, 2011. – Вип. 95. –
С. 191-193²⁸.



²⁸ У «Віснику ЧНПУ» представлений скорочений варіант статті.

НАУКОВА СПАДЩИНА АКАДЕМІКА В.І. ЛАМАНСЬКОГО й теорія хазаро-руської місії Кирила та Мефодія

Академік В.І. Ламанський, що жив наприкінці ХІХ – початку ХХ століття, залишив нащадкам велику наукову спадщину, присвячену історії слов'янства. Широкий спектр наукових інтересів академіка та сміливість його гіпотез і висновків свідчить про неабиякий дослідницький талант ученого. Яким би не був широкий діапазон наукових досліджень В.І. Ламанського, не можна не відзначити доміанти його пошуків і праць: Ламанський був слов'янофілом, щиро любив історію слов'ян і вмів сумніватися в загальноновизнаних прозахідних теоріях, характерних для його століття. Мабуть, остання обставина і є причиною того, що творча спадщина Ламанського була незаслужено відкинута на периферію історичної науки і забутою. Мета даної доповіді бачиться нам в тому, щоб неупереджено переглянути праці В.І. Ламанського, опустивши історію його суперечок з Є.С. Голубінським та іншими істориками-норманістами. На даний час це тим більш можливо й актуально, оскільки прозахідні теорії в сучасності не є загальноприйнятими, а тема хрещення Русі при Київському князеві Аскольді відкривається нам зараз у новому світлі. Одним з важливих аспектів Аскольдової тематики є розгляд першого хрещення Русі у зв'язку з місією Костянтина-Кирила і Мефодія. Проблемам відновлення історичної правди про цю місію за різними давніми джерелами присвячена одна з найважливіших праць В.І. Ламанського «Слов'янське житіє Св. Кирила як релігійно-епічний твір (критичні замітки)». Ця робота і стала предметом нашого розгляду.

«Критичні замітки» щодо Паннонського Життя дозволяють В.І. Ламанському розробити окрему гіпотезу про місію Костянтина-Кирила, суть якої коротко можна переказати так: у 861 році візантійський патріарх Фотій відправив одного з найближчих своїх учнів Костянтина-Філософа до русів у відповідь на прохання русичів прислати їм «мужа книжна» для навчання у християнській вірі. Бажання провітитись світлом Христової віри у русів виникло після невдалого походу Аскольдова війська на Константинополь і пережитого там чуда, події від ризи Богоматері. Костянтин, який довгий час виношував мрію просвітити слов'ян і ще задовго до місії переклав слов'янською мовою деякі книги Святого Письма, узяв із собою в похід брата Мефодія і разом з руськими послами повернувся на Русь. Саме на території Київського каганату – якщо не в самому Києві, то десь на берегах Дніпра, – була здійснена проповідь проповідителів Русі. Там же був хрещений сам князь Аскольд і велика частина його війська.

Система аргументів Ламаського збудована за досить простим і водночас одному з найскладніших, науковому принципу, а саме – принципу дослідження достовірності джерел. Академік залучає величезну кількість найрізноманітніших давніх літературних, історичних, географічних, епістолярних джерел, зіставляє їх між собою, шукає найбільш давній текст, вивчає різні списки одного і того ж тексту, щоб розв'язати ту або іншу плутанину в датах або назвах.

Перш за все, Ламанський зупиняється на тих двох великих літературних пам'ятках, які лягли в основу загальноприйнятої гіпотези про місію Кирила і Мефодія і про хрещення Русі. Це Паннонське Житіє св. Костянтина-Філософа і «Повість минулих літ». Ці два тексти завжди були найбільш авторитетними історичними джерелами для дослідників, вони містять детальніші описи подій, що сталися, на них базуються наші підручники історії.

Подробиця описів, у тому числі дослівний запис різних бесід, характеристика тих або інших історичних діячів, проте, не є аргументом на користь достовірності тексту. Більш того, це свідчить про літературність тексту, його, так би мовити, «белетристичність», і Ламанський, оцінюючи з цієї точки зору Житіє Костянтина, говорить про нього як про свого роду середньовічний роман, витриманий в рамках агіографічного канону: «Це не хроніка і літопис, а літературна, частково художня, частково дидактична пам'ятка. Це житіє святого, що читається в церквах і монастирях у повчання. Є релігійна лірика, релігійна драма (містерії), є й релігійна поезія, словесність. До неї відносяться релігійні повісті і романи – життя святих. У авторів житій зовсім інше завдання, ніж у літописців»¹.

Справді, у світлі досліджень Д.С. Лихачова, написаних набагато пізніше за публікації В.І. Ламанського, давня агіографія лише досить умовно може визнаватися достовірним історичним джерелом. Д.С. Лихачов відносить агіографічний жанр до ліро-епічного роду літератури, коли твір пишеться зовсім не для того, щоб повідомити читачеві щось нове про ту або іншу цікаву людину, а щоб дозволити реципієнтові насолодитися процесом читання. Читач давно знає, чим закінчиться житіє, і читає не тому, що хоче довідатися, що буде в кінці, а тому, що читання для нього схоже з молитвою: текст, що повільно промовляється, дарує естетичну і молитовну насолоду, якої ніколи не подарує ні літопис, ні, тим більше, хроніка з їх сухою і точною оповіддю². Це одна з головних причин того,

¹ *Ламанский В.И.* Славянское житие Св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник: Критические заметки // Журнал министерства народного просвещения (далі – ЖМНП). – 1903. – Апрель. – С. 346-347.

² *Лихачев Д.С.* Исследования по древнерусской литературе. – Л.: Наука, 1986. – С. 32.

чому необхідно поставитися до тексту Кирилова Житія з достатньою мірою обережності і навіть підозрливості. У Кириловому Житті не історія введена на перше місце, а ідея, що полягає, з одного боку, в святості Кирила (це класика жанру), а з іншого боку – в патріотизмі автора, в ідеї первинності моравської місії братів і моравського перекладу Святого Письма. Патріотизм у жанрі житія, втім, теж є класикою жанру, оскільки будь-яке житіє повинне закликати слухачів не лише до наслідування святого, але й до патріотизму, служіння Богові й батьківщині. У цьому сенсі Житіє Кирила витримане в суворій відповідності до агіографічного канону.

Друга причина для сумнівів в історичній правді Житія для Ламанського полягає в тому, що текст, з яким працюють дослідники, – це список XV або, в кращому разі, XIV століття, тобто пізніша редакція твору. За чотири – п'ять століть переписування і редагування текст Житія неминуче змінювався, як внаслідок помилок переписувачів, так і в результаті редакторської діяльності писців. «Хто наважиться стверджувати, – пише академік, – що в найближче після написання його [Житія] час, наприклад, в X-XI столітті, та й пізніше, воно не виправлялося, доповнювалося; що в основі нині відомих списків лежить точний оригінал IX століття, а не виправлений, доповнений, отже, пам'ятка, що більш менш змінювалася протягом одинадцятого – п'ятнадцятого століть, яка переписувалася і поширювалася у болгар, сербів, хорватів і руських»³.

Що ж до другого авторитетного історичного джерела, то «Повість минулих літ», хоча на перший погляд і захищена від «белетристичності» та її наслідків, проте теж береться під сумнів академіком. Достовірним і точним може бути лише те історичне джерело, яке написано автором самостійно, незалежно, під дією власного бажання зафіксувати ті або інші події, причому зафіксувати їх неупереджено, холодно і безпристрасно. Навряд чи ми знайдемо серед вітчизняних літописів хоч би один, який би відповідав усім цим вимогам. А найменше їм відповідає «Повість минулих літ», яка, як було встановлено академіком А.А. Шахматовим, написана на замовлення київського князя Володимира Мономаха, Рюриковича, і редагувалася ще раз його сином Мстиславом, також Рюриковичем. Цей факт накладає своєрідний відбиток на пізніше сприйняття літопису: «Усе тяжіння вставок у “Повісті минулих літ” на північ, – пише академік Б.А. Рибakov, – усі проварязькі елементи в них і постійне прагнення поставити Новгород на перше місце, відтіснивши Київ, – усе це стає вповні зрозумілим, коли ми знайомимося з особою князя Мстислава Володими-

³ Ламанский В.И. Славянское житие Св. Кирилла... – С. 341.

ровича. Син англійки Гіти Гаральдівни (дочки англійського короля), одружений першим шлюбом на шведській, варязькій принцесі Христині (дочці короля Інга Стенкільсона), а другим шлюбом на новгородській боярині, дочці посадника Дмитра Завидовича [...], що видав свою дочку за шведського короля Сигурда, Мстислав усім корінням був пов'язаний з Новгородом і північною Європою»⁴. Історія Аскольда старанно замовчується в «Повісті», і, спираючись на дослідження А.А. Шахматова та Б.А. Рибакова, можемо стверджувати, що на замовчування Аскольдового вбивства у літописця були політичні підстави. Підсумовуючи міркування Б.А. Рибакова про новгородські інтереси князя Мстислава, замовника «Повісті минулих літ», можна викласти політичне підґрунтя замовчування про Аскольда таким чином: при новій династії, що силоміць та підступом захопила владу в Києві, літописець не міг хвалити стару династію, інакше легітимність нової влади виявилася б під питанням.

Отже, дві головні пам'ятки, на яких зазвичай базуються дослідження про Кирило-Мефодіївську місію і про хрещення Русі, охарактеризовані Ламанським як упереджені, неточні, як тексти, буквально прочитання яких неможливе. Академік пропонує читати ці твори, образно кажучи, «між рядків»: з урахуванням авторської позиції і можливих пізніших редакцій.

Однією з кульмінаційних тез гіпотези Ламанського є те, що учений спростовує твердження Паннонського Житія про відправку братів з місією саме до Хазарії. Як пише А.В. Карташов, «завдяки [гіпотезі Ламанського] темна і загадкова Хазарська місія святих братів стає яснішою, а текст Паннонських Житій із хаотичного стає осмисленим»⁵. Отже, анонімний агіограф стверджує, що Костянтин-Філософ відправився з благословення патріарха до Хазарії у відповідь на прохання хазар: «Від початку знаємо лише єдиного Бога, Який над усіма, – говориться у листі хазар у Житії, – і Йому кланяємося на схід, в останньому тримаючись своїх ганебних звичаїв. Євреї спонукають нас прийняти їх віру і звичаї, а сарацини, пропонуючи мир і дарів багато, змушують нас [прийняти] свою віру, кажучи: “наша віра – краща серед всіх народів”. Через це посилаємо до вас, [згадуючи] стару дружбу і зберігаючи любов, бо ви – великий народ, від Бога царство тримаєте. Вашої ради запитуємо і просимо від вас мужа

⁴ *Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и русские княжества в XII-XIII вв. – М.: Наука, 1982. – С. 301-302.

⁵ *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви: В 2 т. – М.: TERRA, 1992 – Т. 1. – С. 76.

книжного. Якщо переспорить євреїв і сарацин, то приймемо вашу віру»⁶. Цей лист, присланий нібито з Хазарії, викликає декілька питань: чому в Хазарії, де порівняно недавно юдаїзм став офіційною релігією, раптом виникло питання про віру? Навіщо було хазарам просити собі «мужа книжна», якщо на той час, про який йде мова, було відомо як мінімум сім християнських єпископій у Хазарському каганаті?⁷ Хто осмілився б пропонувати хазарам дари за прийняття тієї або іншої віри, якщо правляча верхівка поза сумнівом належала до юдаїзму? І ще одне питання, найважливіше: чи випадково цей лист і місія Кирила і Мефодія збігаються за часом з поразкою русичів під Константинополем і наверненням їх до християнства, про що свідчать візантійські хроніки і листи патріарха Фотія?

Ці та інші питання ставить академік Ламаський і, використовуючи історичні документи і листи, розплутує цей гордіїв вузол. Зокрема, він відзначає, що листи патріарха Фотія однозначно свідчать про навернення русів до християнства після походу Аскольдового війська в 860 р. Збереглися свідоцтва про хрещення під час місії близько 200 чоловік «простої чаді» з дружинами та дітьми і, що важливе, хрещення кагана (тобто князя). Патріарх, судячи з листів, надавав величезного значення справі поширення християнства серед слов'янських народів. У цьому він, на думку Ламанського, був єдиний з Костянтином і Мефодієм, які, як пише академік, «усвідомлювали суспільне безсилля Візантії і покладали свої надії на оновлення охлялого світу залученням до християнства свіжого і бадьорого, багаточисельного племені слов'янського: з мовою і правами його вони ознайомилися ще з дитинства. Вони знайшли собі сильну опору в мужеві великого розуму і твердого характеру патріарсі Фотії, який провидів прийдешнє зло для християнського просвітництва в зростаючому тяжінні римського єпископа до самовладдя римського самодержця, і який прагнув відвернути від його впливу й опіки слов'янське плем'я, яке заповнювало європейський схід»⁸. Місія, що ставила перед собою такі завдання, представляється набагато вірогіднішою і потрібнішою, ніж проповідь у Хазарії, яка давно значилася у візантійському синодіку як така, що має декілька єпископій. У світлі гіпотези Ламанського з'ясовується й питання про неймовірне осягнення Кирилом відразу декількох мов – чу-

⁶ Житие Кирилла и Мефодия: [факсимильное издание / под ред. О.А. Князевской]. – М.: Книга; София: Наука и искусство, 1986. – С. 104.

⁷ *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви... – С. 84.

⁸ *Ламанский В.И.* Славянское житие Св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник: Критические заметки // ЖМНП. – 1904. – Январь. – С. 170.

ді, що описується в Паннонському Житті немовби побіжно, без належного захоплення чудом. Виходячи з хазарської теорії і тексту Життя, доводиться визначити, що Костянтин-Кирило, прибувши в Хазарію, «абіє» («в той же час», «раптом») вивчив єврейську, самаританську, хазарську, руську (тобто, згідно зі скандинавською версією походження русів – скандинавську) і, якщо дотримуватися теорії Голубінського, готську. Ламанський дозволяє собі засумніватися в можливості, та й в необхідності, миттєвого вивчення стількох мов, нехай навіть таким незвичайним лінгвістом, яким був Костянтин-Кирило. Якщо ж припустити, що Кирило їхав не в Хазарію, а до Русі, і що слов'янський переклад Євангелія та Псалтиря був зроблений ним завчасно, і що готська мова взагалі не мала місця в цій місії за непотрібністю, а руси говорили на одній із слов'янських мов, і якщо додати до цього можливість спільної подорожі Костянтина з руськими послами, які поверталися з посольства на Русь і вірогідність їх бесід про мову у дорозі, то лінгвістичне чудо зводиться до того, що Костянтину у дорозі необхідно було лише з'ясувати відмінність живої руської мови від тієї, на яку він переклав Євангеліє і Псалтир. Диво ж полягало, ймовірно, у його завзятті проповідувати слов'янам і турботу про християнство. Що ж до єврейської та самаританської, то Ламанський сповна допускає знайомство з ними Костянтина задовго до місії – у Візантії, внаслідок досконалого вивчення Святого Письма і спілкування з численним єврейським населенням як в самій Візантії, так і в Багдаді, куди Костянтин був посланий у 855-56 рр. До речі, там же мало місце, на думку Ламанського, живе спілкування Костянтина зі слов'янами і перша проповідь серед слов'ян.

До всіх помилок, які можливі при багаторазовому переписуванні давнього тексту і при складанні літопису на замовлення, слід додати ще одну, обумовлену давністю часів, – це плутанина в назвах країн, народів і в літочисленні. Що до літочислення, то Ламанський прямо пише: не варто приймати за безперечний факт те, що давні літописці з великою відповідальністю ставилися до зазначення дат. Як відомо, у Повісті чорноризця Храбра, ще одному найважливішому джерелі про слов'янських проповідителів, практично кожен подальший список у вказівці тієї або іншої дати не збігається з попереднім. Й академік Ламанський знаходить серед величезної кількості списків той єдиний, у якому немає плутанини, і пише, що саме цей список, на жаль, завжди ігнорується вітчизняними славістами, оскільки знаходиться за кордоном. Саме у ньому дата складання слов'янської азбуки і проповідь слов'янам християнства повністю збігається з версією про хрещення русів Кирилом і Мефодієм наступного року після походу Аскольда на Константинополь. Ще один приклад плута-

нини з датами, найбільш важливими для нашого дослідження, можна привести відносно знаменитого «Бандурієва сказання». Ця пам'ятка, оповідаючи про князя Володимира, плутає його з Аскольдом, Кирила і Мефодія називає Кирилом і Афанасієм і розповідає одночасно про прийняття християнства слов'янами і про винахід «руської» азбуки. Первинність саме «руської азбуки», з якої пішла освіта всіх східних слов'ян, не влаштувала Паннонського агіографа, тому він так чи інакше затемнив це місце, надавши першість просвіщенню моравам. «Бандурієве сказання», таким чином, хоча й плутає дати та імена, проте досить однозначно вказує на обставини місії святих братів і на підтвердження навіть називає винайдені ними букви – всім відомі «аз», «буки», «веді», «глагол» і так далі. Крім того, як свідчить Ламанський, спираючись на давні писемні тексти, уже на початку десятого століття в Київській Русі була достатня кількість перекладачів з грецької на руську і навпаки, що говорить про сталість тут до цього часу писемної традиції. Плутанина в давніх текстах із найменуваннями народностей виявляється ще складнішою, ніж незбігання дат. Дійсно, розповідаючи про русів, пам'ятки старовини можуть ненавмисно підмінити їх ім'ям хазар, оскільки в 860-861 рр. Русь ще вважалася провінцією Хазарії і лише тому русів називали хазарами. Історія ж з дарами і звабленням цієї народності в юдейську або магометанську віру (див. лист до патріарха Фотія) вказують на те, що в Житії йдеться саме про провінцію, а не про самий Хазарський каганат. Приймаючи гіпотезу Ламанського, Карташов пише про це так: «[...] хазар недоречно було б підкуповувати, як якусь банду, “дарами багатьма”. Тим часом, до варягів-русів усе це личить. Вони, як бродячі кондотьєри, наймалися воювати у військах різних країн. Їх можна було купувати “дарами”. І зрозуміло, чому це могло мати місце в даному випадку. Напад на Константинополь у червні 860 р. був зрадницьки влаштований як тилловий удар царському війську проти арабів (сарацин) – абісидів. Союзниками абісидів були їх сородичі, араби-омайяди, які володіли островом Критом-Кандією, з якого араби робили грабіжницькі набіги на острови Егейського моря і допомагали слов'янам Пелопонеса боротися з греками. Звідси у них зв'язок і з слов'янами руськими. Як бандити по ремеслу, вони легко змовилися з бандитами варягами-русами для загальної стратегії проти Візантії. І ті виконали завдання: напали на Константинополь. Але цей “горішок” виявився їм “не по зубам”, і вони, морально розпавшись, понесли ноги геть. І змінили союзників. Мир із сарацинами проміняли на мир з

греками. Араби, заманюючи русів до своїх союзників проти греків, звичайно, хотіли схилити їх і до Ісламу»⁹.

Ламанський досить глибоко вивчає цей фрагмент історії русів і припускає, що сарацини, як це водилося в ті часи, виступали проти греків, сподіваючись на перевагу Аллаха над «грецьким Богом», і це переконання вони використовували, умовляючи русів. Руси ж, крім того, були підбурювані і хазарами-юдеями, які також говорили про перевагу своєї релігії над християнською. Піддавшись умовлянням і наважившись виступити з нечисленним в порівнянні з візантійським, військом, руси, як припускає Ламанський, понадіялися на релігійні вірування своїх союзників, а також на стратегічну хитрість походу: напали з тилу, коли імператор був зайнятий іншою війною на іншому боці імперії. І ось що вони знайшли всупереч своїм надіям: ні вірування союзників, ні стратегічний прийом не допомогли їх війську. Греки, не маючи в Константинополі на той момент ні війська, ні правителя, отримали перемогу, абсолютно несподівану і досить незрозумілу для русів.

Дозволимо собі продовжити роздуми Ламанського про умонастрої русів під час зняття облоги. Якщо уявити собі сприйняття Аскольда як руського кагана, то можна припустити, що він не лише переконався в той момент у перевазі греків як можливих військових союзників, але побачив ту силу, яка може бути стрижнем великої і міцної держави: на його очах у відсутність імператора жителі Константинополя, як один, слухалися патріарха, ніби він був їх правителем, і, не маючи війська, змогли захистити місто. Вважаємо, ідея прийняти християнство виокремилась тоді Аскольду відразу з декількох сторін: і з точки зору чисто релігійної, і як єдиний ідейний стрижень сильної держави, і як можливість стати союзником з греками й укласти з ними «договір миру і любові». Бандити-руси після хрещення ставали не лише єдиною державою, але й однією з митрополій непереможної імперії РOMEЇВ.

Про утворення цієї митрополії, відзначає Ламанський, свідчить і відомий вислів «Київ – мати міст руських», яке може бути звичайною калькою з грецького «митрополія», що дослівно означає «матір міст». Іншими словами, приведений вислів слід читати такими чином: «Київ – руська митрополія». Кальки з грецького – широко поширене явище початку християнізації Русі, як і процес пізнішої заміни деяких кальок запозиченнями: «матір міст» було замінено на «митрополію», як «риза» на «фелонь» або «любомудріє» на «філософію».

⁹ *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви... – С. 85.

Є ще дві важливі обставини, що підтверджують руський характер місії Кирила і Мефодія. Обидві вони пов'язані не з писемними свідочтвами про неї, а, навпаки, з фактичним умовчанням яких би то не було грецьких джерел, по-перше, про хазарську місію братів, а по-друге, про хрещення Русі при Володимирі. Якби місія, на яку Кирило був відправлений з великими почестями і про яку Фотій писав потім з явним захопленням, була дійсно хазарською, то свідочтво про цю місію як про просвіщення юдейської Хазарії невідмінно було б зафіксовано у візантійських хроніках. Те ж саме можна сказати і про Володимирове хрещення: якби воно було першим масовим хрещенням Русі, та ще і пов'язаним з початком писемності, як говорить про це «Бандуриєве сказання», описання настільки важливої події зайняло б не одну сторінку грецьких хронік. Проте Русь до часів Володимира, мабуть, вже давно усвідомлювалася греками як освічена християнською проповіддю і що має грамоту (алфавіт), тому хрещення при Володимирі не було сприйняте греками як подія великої важливості в порівнянні з хрещенням при Аскольдї.

Отже, Ламанський, дослідивши достатню кількість давніх текстів у їх всіляких редакціях і списках, робить наступний висновок: «Не відкидаючи достовірного свідочтва чорноризця Храбра про 855 рік як рік появи слов'янської азбуки і перших слов'янських богослужбових книг (Ламанський трактує цю дату як час першої проповіді Кирила в Багдаді серед слов'ян, що жили там, – прим. С.ІІІ.), настільки ж достовірного свідочтва патріарха Фотія про хрещення Русі і про призначення русам єпископа незабаром після відступу Русі від Царгорода і новознайдені Кюмоном звістки про навалу Русі не в 865, а в 860 р., не відкидаючи важливості щонайповнішого умовчання Фотієм про яку-небудь хазарську місію і про хазарського єпископа, не відкидаючи, що Фотій, а не хто-небудь інший, посилав Костянтина-Філософа з його братом Мефодієм в північну країну, де він й хрестив 200 душ “простої чадї” з дружинами та дітьми, не відкидаючи цих свідочств, не можна не признати, що апостолом і хрестителем Русі в 861 р. був ніхто інший, як Костянтин-Філософ. Від нього вона отримала і слов'янське письмо, і слов'янське богослужіння»¹⁰.

Не зупиняючись на цьому висновку, академік продовжує свої «критичні замітки» щодо Життя Костянтина-Філософа і розглядає його моравську місію, долю Мефодія, причини, що спонукали моравського агіографа до фальсифікації та ін. Свою теорію він інколи підкріплює роздумами А.С. Хом'якова про Візантійську і слов'янську держави, про долю хрис-

¹⁰ Ламанский В.И. Славянское житие Св. Кирилла... // ЖМНП. – 1904. – Январь. – С. 165.

тиянства в них. Ми навмисно не зупиняємося на цій частині роботи Ламанського, оскільки мали на меті освітити головну думку – про руську місію Кирила і Мефодія і про хрещення русів не десь в Хазарії, а на берегах Дніпра в 861 році.

Дослідження В.І. Ламанського з його чіткою системою аргументів, прекрасним знанням мов, давньої політичної географії, історії, текстології і щонайширшому діапазоні текстів, які приводяться в дослідженні, змушує по-новому подивитися на ту гіпотезу щодо місії Кирила і Мефодія, яка до цього дня є загальноприйнятою. Якби академік Ламанський жив хоч би на півстоліття пізніше, і його текстологічні знахідки могли б бути підкріплені розвинутою в ХХ столітті текстологією, якби його праці не були безжалісно розкритиковані таким авторитетним ученим-норманістом, як Є.Є. Голубінський, а західництво не стало пануючою ідеологією, то, думається, ми мали б зараз всі підстави називати гіпотезу В.І. Ламанського одним з найбільших відкриттів історичної науки ХІХ-ХХ століть.

Так або інакше, але хотілося б призвати дослідників-істориків звернутися до теорії В.І. Ламанського і переглянути її у світлі новітніх відкриттів історичної і філологічної наук.

Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років:
Матеріали міжнародної наукової конференції. –
Чернігів: Вѣра и Жизнь; Луцьк: Терен, 2011. – С. 162-169.



ПАМЯТНИК КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ КИЕВА начала XX века: поэтический альбом схиигумении Софии Гринёвой¹

Письменные памятники минувших эпох нередко приоткрывают завесу над целым пластом культуры. Таков поэтический альбом преподобно-исповедницы Софии (Гринёвой), схиигумении Киевского Покровского монастыря, жившей в конце XIX – первой половине XX века. Альбом хранится в личном архиве родственников одного из послушников игумении Софии, которые любезно предоставили его нам для изучения и публикации. В настоящее время находится в печати полное издание альбома, мы же предвараем его выход в свет обзорной статьей о преподобно-исповеднице Софии и созданном ею альбоме.

Впрочем, нельзя в полной мере назвать схиигумению Софию создательницей, творцом этого мозаичного сочинения. Альбом представляет собой сборник стихов разных авторов, собранных под одной обложкой игуменией Софией и объединенных размышлениями о Боге. Это цельное произведение словесного искусства, составленное заботливым собирателем в традициях русских салонных альбомов, которые велись дворянками как полудневник-полусборник автографов современных поэтов. Но настоящий альбом более приближен к поэтическому дневнику. Перелистывание этого альбома доставит читателю удовольствие тихого размеренно-молитвенного чтения и погружения в культуру конца XIX – начала XX века. Альбом является уникальным образцом этой, невозвратно ушедшей от нас культуры.

София Евгеньевна Гринёва родилась в 1873 году в Москве в семье юриста. Семья много раз переезжала, и когда Софии исполнилось семнадцать, Гринёвы жили в Киеве. Девушка росла общительной, веселой, очень одаренной и глубоко верующей. Она имела незаурядное музыкальное дарование, и профессора Киевской консерватории, в которой училась будущая игумения, пророчили ей блестящую карьеру оперной певицы. Но Господь судил иначе.

Однажды после занятий София не побереглась, простудилась, опасно заболела и вследствие этого совершенно потеряла голос. Горе молодой талантливой девушки было велико, сколько ни трудились самые лучшие врачи, пытаясь помочь обретению голоса, все было тщетно; более того, болезнь усугублялась, так что родные начали опасаться за жизнь Софии

¹ Статья написана в соавторстве с В.В. Шумило.

и по совету врачей решили отправить ее на лечение в Швейцарию. Перед дорогой девушка пожелала провести несколько дней в небольшой обители. Там здоровье Софии вдруг резко ухудшилось, и к ней пригласили священника для последней исповеди и Причастия...

Нам не дано знать, какие молитвы возносила тогда больная к Богу, но эти молитвы были горячи и искренни, ибо Господь сотворил с ней чудо: проснувшись на утро, София неожиданно обрела голос, заговорила, и после этого начала быстро поправляться. Однако о возвращении в мир после этого не было и речи – девушка избрала для себя иноческий путь.

Побывав в нескольких монастырях, желая найти тихую обитель, София и несколько ее духовных сестер поселились возле одной запущенной церкви в Калужской области. Они основали там обитель в честь находившейся в церкви иконы Богородицы «Отрада и Утешение». Матушка София обладала особым талантом привлекать людей к Богу, собирать их вокруг себя и устраивать жизнь приходящих по заповедям Божиим. За несколько лет обитель стала довольно известным монастырем с организованным при нем детским приютом и гостиницей для частых гостей и паломников. София Гринёва единодушно была выбрана настоятельницей этого монастыря. Сергей Нилус, переписывавшийся с матушкой Софией и питавший любовь Христову к ней и ее монастырю, оставил воспоминания о чудной настоятельнице и об обители.

«Не монастырь, – пишет он, – даже еще и не община. Смирненное это общежитие жен и дев, пожелавших увенчать себя Христу, а в нашем сердце ему отведено такое обширное место, что хоть бы и великой лавре впору. Такова сила и власть любви, живущей и управляющей этой обителью в лице ее настоятельницы, человека исключительной духовной красоты и разума Христова, и единодушных с нею и единомысленных сестер ей о Христе Иисусе»².

Во время жизни в обители «Отрады и Утешения» матушка София установила прочную связь с Оптиными старцами, особенно же – со старцем Нектарием. Сестры обители нередко бывали в Оптиной, обращались к старцам за советами, переписывались с ними. Часто приезжала в Оптину и сама настоятельница, считавшая Оптинских старцев своими духовными наставниками и руководителями.

В конце декабря 1912 года матушку Софию неожиданно для нее назначили настоятельницей большого общежительного Покровского мо-

² *Нилус С.А.* Полное собрание сочинений: В 5 т. – М.: Сибирская Благозвонница, Город, 2009. – Т. 4: На берегу Божьей реки: Записки православного. Часть I. 1910 год. – С. 631.

настыря в Киеве. Это назначение очень огорчило матушку, которая срослась душой со своей обителью, и стоило ей многих слез.

Покровский монастырь был одним из крупнейших в Российской империи. Его основательницей была Великая княгиня Александра Петровна, во инокинях Анастасия. Ею при обители был устроен целый комплекс благотворительных учреждений: больница с домовою церковью, церковноприходская школа для девочек, приют для сирот и бедных детей, приют для слепых и неизлечимых больных, бесплатная амбулаторная лечебница, аптека с бесплатной выдачей лекарств, странноприимная³.

Великокняжеская семья уделяла много внимания монастырю и нередко сюда приезжала. И этим монастырем должна была теперь управлять молодая, энергичная, но чрезвычайно горящая о своей маленькой обители матушка София.

Она быстро вошла в доверие сестер, ее полюбили «и капризные старушки, и приютские дети [...], ее приход вызывал всюду восторг и ликование», – вспоминает Елена Александровна Нилус, бывавшая у матушки в Киеве⁴.

На долю молодой игумении выпали самые тяжелые годы в жизни обители. Вскоре началась Первая мировая война, и незамедлительно монастырские больницы были преобразованы в лазарет для больных и раненых. После Февральской революции, вынужденного отречения от престола Императора Николая II и октябрьского переворота произошло крушение всех устоев монастырской жизни.

Предположительно в это время (но не позже 1930-го года) матушка София приняла постриг в великую схиму, но, к сожалению, точную дату пострига, а также информацию о том, кто его совершил, пока не удастся восстановить⁵.

В 1923 году советская власть передала Покровский монастырь обновленцам, а игумения София «была уволена от исполнения обязанностей»⁶

³ См. подробнее: Памяти Царственной Инокини Анастасии (в мире – Великая Княгиня Александра Петровна). – СПб.: Типогр. В.В. Комарова, 1901; Преподобная Великая княгиня Анастасия Киевская: Жизнеописание основательницы Киево-Покровского женского монастыря. – К.: Свято-Покровский женский монастырь, 2010.

⁴ Цит. по: *Концевич Елена*. Схиигумения София, Настоятельница Покровского Монастыря в Киеве. – Форэствилл, Калифорния: Свято-Ильинское издание, 1976. – С. 23.

⁵ В среде катакомбных христиан существовало предание, что постриг в схиму игумении Софии совершил епископ Дамаскин (Цедрик), но документального подтверждения этому пока не найдено.

⁶ ЦГАООУ, г. Киев. Автобиография схиигумении Софии (Гриневой): Ф. 263. – Оп. 1. – Д. 460. – Л. 18-22. (Далее – Автобиография).

настоятельницы монастыря. После этого матушка София, духовник обители протоиерей Димитрий Иванов и часть сестер Покровского монастыря переехали в поселок Ирпень под Киевом⁷, где обитель просуществовала до 1937 года, тайно совершая богослужения.

Многие люди, глубоко почитая матушку Софию, приезжали к ней из близлежащих киевских районов, из Гомеля, из Луганска и других областей за советом и назиданием.

Когда в 1927 году митрополит Сергей (Страгородский) обнародовал Декларацию о лояльности к советской власти, многие архиереи, священники, монашествующие и миряне отказались подписать ее. В Русской Церкви произошло разделение на «сергиан», подписавших Декларацию, и «иосифлян», последовавших за Петроградским митрополитом Иосифом (Петровых), не подписавшим Декларации и возглавившим духовную оппозицию. Начались гонения на «иосифлян», которым пришлось уйти в церковное подполье. Схиигумения София и часть монахинь Покровского монастыря, близких к матушке, примкнули к «иосифлянам» и с тех пор вынуждены были скрываться и служить тайно⁸.

Архиепископ Леонтий Чилийский, очевидец того времени, вспоминал: «Владыка Иосиф [Петроградский] принял на себя, как митрополит, всех отделившихся от митрополита Сергия и потому их стали называть иосифлянами, а оставшихся – сергианами. Как в Петербурге были отделившиеся, так были и в Киеве. Среди них протоиерей Димитрий Иванов, наш Покровский монастырь, мать игуменья София с приближенными 20 сестрами, о. протоиерей Виктор, настоятель Александро-Невской церкви, о. Анатолий Жураковский, о. Л., настоятель Покровской церкви, и один профессор Академии. Не откладывая, сестры Покровского монастыря себе избрали в игуменьи мать казначею, старицу 75-ти лет Антонию, а матушка София приобрела себе дачу вблизи Киева в дачном месте Ирпень, там устроила церковь и при ней находились сестры и о. Димитрий Иванов»⁹. Катакомбная община в Ирпене просуществовала несколько лет: днем дача имела вид обычного загородного дома, а ночью центральный зал превращался в храм, в котором совершалось богослужение. Настоятелем тайного храма был отец Димитрий, поселившийся там же со своей семьей.

⁷ Концевич Елена. Схиигумения София... – С. 23.

⁸ См. подробнее: Шкаровский М.В. Иосифлянское движение в Киеве в первой половине 1930-х годов: Священник Димитрий Шпаковский и епископ Дамаскин (Цедрик) // Труды Київської духовної академії. – 2011. – № 14. – С. 204-222.

⁹ Цит. по: Концевич Елена. Схиигумения София... – С. 25.

Первый раз схиигумения София была арестована еще в 1924 году сроком на шесть недель¹⁰. После 1927 года, когда начались гонения на «иосифлян», матушка, скрываясь от нового ареста, взяла себе чужой паспорт и без прописки поселилась в Ирпене по улице Толстовская, 10, у прихожанки Ирпеньской катакомбной общины Елены Бабенко. Второй арест последовал в 1928 году и продолжался семь недель. Настоятель храма в Покровском монастыре отец Димитрий Иванов разделил с матушкой горькую участь и также отбывал заключение¹¹.

В тюрьме матушка тяжело заболела и была отправлена для выздоровления в п. Ирпень. Здесь схиигумения София прожила до 1931 года, ежедневно опасаясь нового ареста. «Иосифляне» не посещали открытых «сергианских» храмов, молились по домам и старались поддерживать общение между собой. В доме на Толстовской улице, где жила матушка София, совершались тайные ночные богослужения, собирались верующие для бесед с матушкой, сюда приезжали многие гонимые священники и монахи, миряне, не признавшие Декларацию митрополита Сергия, здесь они окормлялись и имели возможность причаститься Святых Христовых Таин, как вспоминает об этом Елена Юрьевна Концевич¹².

В 1931 году накануне праздника Покрова Пресвятой Богородицы схиигумению Софию арестовали в последний раз. Это случилось в Ирпене в доме на Толстовской улице, 10. Живший в том же доме матушкин послушник, 17-летний юноша Михаил Нечитайленко, вспоминал, что вечером после богослужения матушка вдруг отправила его и еще нескольких обитателей этого дома, в том числе иеромонаха Савву, на ночь к разным знакомым. Каким-то чудесным образом ей удалось предвидеть, что в эту ночь произойдет арест, и спасти своих близких от этой участи. Уходя, они видели некий огненный столп, прошедший сквозь крышу дома, в котором оставалась матушка. А наутро от хозяйки дома узнали, что схиигумению арестовали, и все поняли, от чего она их уберегла¹³.

Матушке предъявили обвинение в контрреволюционной деятельности. На допросе схиигумения София отвергла это обвинение, но подчерк-

¹⁰ Автобиография: Ф. 263. – Оп. 1. – Д. 460. – Л. 18-22.

¹¹ В течение 1923-1929 гг. о. Димитрий несколько раз подвергался аресту. В 1929 г. «иосифлянским» архиепископом Димитрием (Любимовым) он был назначен благочинным г. Киева, занимался составлением и распространением воззваний ИПЦ. 15 января 1931 г. был арестован как руководитель Киевского и куратор Гомельского «филиалов ИПЦ». Скончался 17 марта 1933 г. в Архангельской ссылке.

¹² См. *Концевич Елена*. Схиигумения София... – С. 35.

¹³ Воспоминания Михаила Даниловича Нечитайленко, послушника схиигумении Софии (Гринёвой): Аудиозапись, 1998 г. – Архив В.В. Шумило.

нула, что «на коммунистическое течение [она] смотрит как на течение антихристианское, которое враждебно христианским идеям»¹⁴.

Преподобноисповедницу первоначально приговорили к высылке в Казахстан, но потом смягчили наказание, разрешив ей жить в центральной части России, однако запретив проживание в Украине и в столичных городах¹⁵. По воспоминаниям членов Ирпеньской общины, смягчение приговора произошло стараниями одного прихожанина. Сохранилось лишь его имя – Калинин. Он со своей женой собрал довольно крупную сумму денег и заплатил одному из чиновников, чтобы приговор был смягчен¹⁶. Так поступали древние христиане, подкупая стражников, пронося мученикам еду, лекарства, выкупая их тела после мучений и т. п.

До 1933 года схиигуменья София жила в Путивле, лишённая общения со своими сподвижниками. Она многократно писала письма в органы ГПУ с просьбой разрешить ей вернуться на прежнее место жительства¹⁷. Письма оставались без ответа. В досрочном освобождении из высылки матушке отказали.

Ирпеньская община просуществовала без схиигумении Софии еще несколько лет, окормляемая разными священниками. Но как бы потаенно они ни жили, в июле 1937 года община была раскрыта, семь ее членов арестованы. Одного из них приговорили к расстрелу, остальным шести 4 сентября того же года дали срок 8-10 лет лагерей. Их отправили под Магадан, в лагерь Могла¹⁸. «Бабенко прислала об этом телеграмму Покровским монахиням, проживавшим потаенно в Киеве. [...] Они написали туда и послали ей денег, но больше ничего от нее не получили»¹⁹. По-видимому, все они погибли.

Схиигуменья София выехала в село Покров Ростовского (ныне Жуковского) района Московской (ныне – Калужской) области. Со свойственной ей дружелюбностью и привлекательностью матушка быстро расположила к себе общину верующих в этом селе. С их помощью был обретен дом для проживания схиигумении и выехавших с нею сестер. Природная доброта преподобноисповедницы настолько располагала к себе

¹⁴ ЦГАООУ, г. Киев. – Ф. 263. – Оп. 1. – Д. 460. – Л. 18-22.

¹⁵ Там же. – Л. 43.

¹⁶ Воспоминания Михаила Даниловича Нечитайленко.

¹⁷ ЦГАООУ, г. Киев. – Ф. 263. – Оп. 1. – Д. 460. – Л. 46.

¹⁸ ЦГАООУ, г. Киев. – Ф. 263. – Оп. 1. – Д. 33122. – Л. 82-87. Д. 66902. – Т. 1. – Л. 6-82. См.: *Шкаровский М.В.* Иосифлянское движение в Киеве... – С. 220.

¹⁹ *Польский Михаил, протопресв.* Покровский женский монастырь в г. Киеве // Новые мученики Российские. – Джорданвилл, Нью-Йорк: Изд. Свято-Троицкого монастыря, 1957. – Т. 2. – С. 170.

окружающих, что в любом месте своего пребывания матушка оказывалась в кругу доброжелателей и проповедовала Христа.

Преподобноисповедница преставилась в 1941 году, мирно отойдя ко Господу на 69-ом году жизни. В последние свои минуты на земле матушка, как и всегда, была окружена любящими ее людьми. Русская Зарубежная Церковь в 1981 году причислила игумению Софию (Гринёву) к лику Святых Новомучеников и Исповедников Русской Церкви, Украинская Православная Церковь Московского Патриархата канонизировала преподобноисповедницу Софию в 2012 году.

Матушка оставила потомкам свой архив. В тридцатых годах она, опасаясь новых арестов, передала его одному из прихожан катакомбного Ирпеньского храма, семнадцатилетнему юноше, своему послушнику Михаилу Нечитайленко, будущему священнику Катакомбной Церкви. Михаил Данилович, после ареста и ссылки схиигумении Софии, поддерживал с нею связь по переписке. От него и попал к нам альбом матушки. Можно предположить, что альбом был для святой игумении постоянным спутником, и она очень дорожила им; недаром, опасаясь ареста, позаботилась о его сохранности.

В 1998 году В.В. Шумило, собирая материалы о приходах Катакомбной Церкви на Украине, обнаружил в архиве Михаила Даниловича этот альбом, после чего началось изучение рукописи и подготовка ее к публикации.

Прежде чем рассказать о содержании альбома, сделаем несколько предварительных замечаний общего характера. Альбом писался приблизительно с 1904 по 1911-13 годы. Начиная записи, схиигумения София сделала указание: «Несколько стихотворений, написанных мною в 1902-м, 1903-м, 1904-м годах». Первые страницы, таким образом, – это ретроспективная запись написанных ранее произведений. О том, что альбом был начат именно в 1904 году, может свидетельствовать выгравированный на обложке год: «1904». Очевидно, поначалу матушка не собиралась записывать сюда чужие стихи: на первых страницах помещены только ее оригинальные произведения. Затем более размашистым почерком, то есть быстро, сделаны записи чужих стихотворений. Именно в этот момент авторский поэтический сборник превращается в традиционный альбом XIX века, в который заносится все интересующее, и свое, и чужое. Сложно установить точные даты написания тех или иных стихотворений, большей частью схиигумения София не подписывает их. Рассчитанный на личное пользование, альбом не нуждался в таких условиях, как датировка. Приблизительно с 1910 года автор начинает дати-

ровать свои стихи и, более того, тщательно подписывает авторов, а под своими стихотворениями ставит собственную подпись. Круг авторов, чьи стихи появляются в альбоме, к 1911 году становится очень широким, и матушка сама чувствует необходимость оригинальные стихи подписывать и датировать.

Тем не менее, вопрос об авторстве некоторых стихотворений остается открытым. Неоднократно в альбоме встречаются стихотворения, которые никак не подписаны, но на самом деле являются произведениями малоизвестных авторов XIX-XX веков. Среди друзей матушки Софии были поэтически одаренные люди, стихи которых она записывала в альбом. Имена этих людей не всегда удастся восстановить, поэтому при публикации стихов мы лишь предположительно некоторые произведения указываем как сочиненные преподобноисповедницей Софией.

Перелистывая поэтический альбом матушки Софии, с самой первой его страницы, с эпитафия, ловишь себя на странном ощущении: вдруг начинают всплывать в памяти стихи известных русских поэтов. Читаешь эпитафия – а вспоминается Лермонтов... Эпитафия к альбому звучит так:

*Так я прошу Твоей любви
С слезами жаркими, с мольбою.
Так чувства лучшие мои
Я изливаю пред Тобою.*

Это четверостишие очень близко к последней строфе известного стихотворения М.Ю. Лермонтова «Нищий»:

*У врат обители святой
Стоял просящий подаюня
Бедняк иссохший, чуть живой
От глада, жажды и страданья.*

*Куска лишь хлеба он просил,
И взор являл живую муку,
И кто-то камень положил
В его протянутую руку.*

*Так я молил твоей любви
С слезами горькими, с тоскою;
Так чувства лучшие мои
Обмануты навек тобою!²⁰*

²⁰ Лермонтов М.Ю. Полное собрание сочинений: В 5 т. – М., Л.: Академия, 1935-1937. – Т. 1: 1828-1835. – С. 142.

Стихотворение Лермонтова посвящено девушке, отвергшей любовь лирического героя. Для описания внутреннего состояния героя поэт использует сюжет из Евангельской проповеди – камень, данный вместо просимого хлеба: «Кто есть от вас человек, егоже аще воспросит сын его хлеба, еда камень подаст ему?»²¹ Лермонтовский герой как бы отвечает на этот риторический вопрос: да, нашелся такой человек, который дал камень вместо хлеба, – это моя возлюбленная. Пылкий юношеский ум не скупится на сравнения.

Схиигумения София берет за основу своего эпитафия последнее четверостишие лермонтовского произведения и переделывает в нем одну – последнюю – строчку: «Обмануты навек тобою» – «Я изливаю пред Тобою». Кроме того, она вносит еще одну едва заметную поправку: пишет слово «Ты» с заглавной буквы. В итоге стихотворение становится обращенным к Богу, меняет свой смысл. Матушка София как бы прочитывает дальше евангельский подтекст: «Аще убо вы, лукави суще, умеете даяния блага даяти чадом вашим, кольми паче Отец ваш небесный даст блага просящим у Него?»²² Схиигумения словно говорит: люди бывают отвергнуты, подобно лермонтовскому герою, потому что не у того просят. Нужно просить у Того, Кто всегда любит и не отвергает никогда. Эта мысль прочитывается в эпитафии благодаря двум возникающим за ним подтекстам: лермонтовскому и Евангельскому. Она становится основной идеей всего поэтического альбома: все самые лучшие, чистые чувства человеческого сердца здесь посвящены Богу и никогда не бывают отвергнуты Его любовью.

Таких стихотворных уподоблений и переделок в альбоме очень много, именно из-за них возникает странное ощущение постоянного припоминания чужих стихов, своеобразного просвечивания через одно произведение – другого.

Ярким примером этого «просвечивания» может служить стихотворение, адресованное Всеволоду Александровичу Верховцеву. Верховцевы (глава семьи Верховцевых был строителем знаменитой Екатерининской железной дороги) были очень набожны и особенно почитали Покровский Киевский монастырь, где и заповедал себя похоронить Александр Аполлонович Верховцев, отец Всеволода. Знакомство же с матушкой Софией продолжалось еще со времен ее пребывания в обители «Отрада и Утешение». Стихотворение, адресованное Всеволоду Александровичу

²¹ Матф. 7:9; Лук. 11:11.

²² Матф. 7:11; Лук. 11:13.

вичу, очень коротко и является почти дословным воспроизведением нескольких строк А.Н. Апухтина. У матушки оно звучит так:

*Скажи, когда из вражеского стана
Ты убежишь, израненный боец,
Из власти тьмы прельстившего обмана
Полуживой спасешься, наконец?
В твоей груди ни злобы нет, ни лицемерья,
На труд любви и жертвы ты готов...
Обитель Чистого, святого Утешенья,
Прими разбитого под свой Смиранный Кров!*

По сравнению с апухтинскими строками изменения здесь очень невелики. У Апухтина в поэме «Год в монастыре» читаем:

*О, наконец! Из вражеского стана
Я убежал, израненный боец...
Из мира лжи, измены и обмана
Полуживой я спасся наконец!
В моей душе ни злобы нет, ни мщенья,
На подвиги и жертвы я готов...

Обитель мира, смерти и забвенья,
Прими меня под твой смиренный кров!²³*

Схиигумения София совсем иначе воспринимает монастырь, нежели А.Н. Апухтин, для нее это не «Обитель мира, смерти и забвенья», а «Обитель чистого, святого утешенья». У преподобноисповедницы был совсем не тот опыт знакомства с монастырем, что у лирического героя Апухтина, и все же сходство с апухтинским произведением настолько сильное, что, думается, в этом есть свой смысл. Читая такое произведение, В.А. Верховцев, его адресат, не мог не вспомнить содержание поэмы Апухтина.

Поэма написана в виде дневника молодого человека, который вдруг, ничего не сказав родным, пришел в монастырь и ревностно взялся за послушания. На первых порах он воодушевлен, весел и искренне радуется монастырским распорядкам и общению со святыми старцами. Но через некоторое время выясняется, что не святые побуждения подвигли его оставить мир, а сложные взаимоотношения с любимой женщиной. Мысли об этом все сильнее овладевают умом несчастного послушника, и через год, накануне своего пострига, он получает письмо от этой женщи-

²³ Апухтин А.Н. Сочинения. – М.: Типогр. А.С. Суворина, 1896. – С. 2.

ны и решает позорно бежать из монастыря. Совесть останавливает его, но теперь уже монастырь кажется ему какой-то жуткой карой, мертвенным склепом, в котором он будет обречен доживать свои дни, не живой и не мертвый. Автор хорошо описывает помутненное страстное сознание героя, его душевные муки, страдания от неверия. Они кажутся еще страшнее оттого, что несколькими строками выше герой был упоен чистотой монастырской жизни и восхищался своей новой обителью.

Эта печальная история из модной в то время поэмы Апухтина должна была живо припомниться Всеволоду Александровичу, когда он получил матушкино стихотворение. Оно призывало молодого человека вернуться в Церковь, от которой он отпал в юношеские годы и теперь мучается, как герой апухтинской поэмы. История Всеволода Александровича очень трогательна и знаменательна для раскрытия характера преподобной Софии.

Всеволод Александрович рос благочестивым и очень веселым человеком. В юношестве общение с высшим светом, увлечение «передовыми» идеями и начало стремительной карьеры совершили переворот в душе Всеволода. Он стал исповедовать атеизм, порвал отношения с глубоко верующей матерью и постепенно превратился в замкнутого, душевно страдающего и, наконец, нервно больного человека. Его мать, тяжело переживая отпадение сына, однажды решила вместе с дочерью провести зиму в обители «Отрада и Утешение». В это самое время приехавший домой Всеволод Александрович никого не застал и был вынужден для встречи с родными поехать в монастырь. Там он познакомился с игуменией Софией. Последняя, узнав историю Всеволода и увидев на его лице отображение тяжелых душевных переживаний, очень жалела молодого человека и горячо молилась о его обращении. Молились об этом и все сестры обители, которые со временем также узнали о его душевной трагедии и успели полюбить за порядочность и доброту. У матушки Софии даже стояла на столе фотография Всеволода Александровича, которую ей подарила его мать для усугубления молитв о сыне. Однажды, призвав Всеволода к себе в келью, матушка София при нем приложила губами к его фотографии и после этого попросила исполнить одну ее просьбу. Всеволод, умиленный таким поступком матушки, сразу же согласился. Тогда игумения попросила его на всенощной приложиться к святому образу преподобного Серафима Саровского так же, как она сейчас приложила к его фотографии. Всеволод был расстроен этой просьбой, но отказать не смог. Во время всенощной весь храм был свидетелем его глубочайшей внутренней борьбы, с которой он то подходил к иконе, то в неуверенности отступал. На его лице отражались сильнеешие муки совес-

ти, внутренняя борьба была очень велика, и все с замиранием сердца ждали и надеялись на благополучный исход этой борьбы. И все же сила Божия перемогла, он перекрестился и приложился к образу. С этого момента началось его медленное возвращение в Церковь. Со временем он стал послушником в одном из мужских монастырей и скончался очень рано, в возрасте 35-ти лет, завершив свой жизненный путь благочестиво, с радостью о Господе²⁴.

Вопрос об уходе в монашество и о светской жизни не единожды становится темой стихотворных размышлений схиигумении Софии, ее стихов-наставлений, стихов-утешений и стихов-писем друзьям и близким. В альбом помещено, как минимум, два стихотворения, адресованных родной сестре преподобноисповедницы Марии Евгеньевне Гринёвой-Поповой и являющихся ответом на недоуменные вопросы сестры о выборе Софией иноческого пути. Одно из стихотворений так и называется «Ответ»:

*Прости меня! Поведать мне
Моей больной души волненья
И дух молитвы передать
Мне не велит мое смиренье.
Ты поняла – я умерла,
И всё покинувши в том мире,
Я Богу в жертву принесла
И сердца жизнь и звуки лиры.*

*Прости! Я пред Тобой молчу...
Благослови мое молчанье!
И дай мне Господу принести
Мое безмолвное страданье.*

Сестры Гринёвы были очень близки в детстве и всю жизнь, до отъезда Марии Евгеньевны в эмиграцию, поддерживали связь. Когда в тридцатых годах матушка София чудом получила весточку о сестре через Елену Концевич, она бесконечно радовалась об известии и скорбела о разлуке с любимой Машенькой²⁵. Скорбела она и о том, что сестра избрала иной путь. Мария Евгеньевна опубликовала одно из стихотворений матушки

²⁴ См. подробнее: Милосердие Божие: Из воспоминаний Н.А. Верховцевой // Даниловский благовестник. – 1998. – № 9. – С. 102-106.

²⁵ Игуменья София Покровского монастыря города Киева: Воспоминания родной сестры Марии Евгеньевны Поповой (урожденной Гринёвой) // Православная жизнь (Джорданвилль, США). – 1956. – № 1. – С. 10-15.

Софии, адресованное ей. Это стихотворение матушка не стала записывать в альбом в том виде, в каком отдала его сестре. В публикации Марии Евгеньевны оно звучит так:

МОЕЙ СЕСТРЕ

*Любила ль Ты Христа всей силой помышленья?
Стремилась Ты к нему в надежде и с тоской?
Просила ль Ты Его в слезах и умиленьи
Той силою любви, высокой и святой?
Тобой любимый свет Тебя втянул без спора,
Ты не смогла понять в нем жизни пустоты,
И над Твоей головкой непокорной
Летели мимо лучшие и светлые мечты.
Ты сознавала ли, что у Тебя две силы
Боролись трепетно в измученной груди:
Одна – на небеса к Нему Тебя манила,
Другая – не смогла подняться от земли.*

Думается, это стихотворение было написано до 1902 года, поскольку, начиная записи в альбоме, схиигумения София первым записывает именно его, но – в расширенном и переделанном варианте. В альбоме это уже не просто обращенное к сестре стихотворение, а стихотворение-размышление о сути монашеской жизни. В альбоме в этом произведении матушка не столько сожалеет об избранном сестрой светском жизненном пути, сколько утешает ее словами о Господе, о Его спасительной силе:

ДРУГУ

*Любила ль ты Христа? Всей силой помышленья
Звала ль Его к себе слезами и тоской,
Молилась ли Ему порывом восхищенья,
Всей радостью любви высокой и святой?
Искала ль ты Его везде под небесами:
В мерцании луны за дальнею горой,
В глубокий ночи час под кроткими звездами,
В румянном блеске зорь вечернею порой?
Глядя на чудный Лик Господень на иконе
Божественный, благой... ты в сладостной мольбе
Вверяла ли Ему души смиренной долю
И преданность назначенной судьбе?*

*Ты сознавала ли, что у тебя две силы
Боролись трепетно в измученной груди –
Одна на небеса к Нему тебя манила,
Другая не могла подняться от земли?*

*Рыдала ль ты пред Ним, в тоске сжимаемая руки,
Несла ль к Его ногам восторги и цветы
И забывала ли свои земные муки,
Когда младенчески Ему вверялась ты?*

*О, да! Он нес тебе всегда успокоенье,
Дарил тебе любовь, отраду и покой,
И горе тяжкого и горького сомненья
Блаженно отводил спасительной рукой.*

Стихи Матушки Софии просты и бесхитростны, мы не найдем в них каких-то особенных изысков словесного искусства, столь популярных в поэтической среде начала XX века. Мы не найдем в них и того бережного отношения к авторскому праву, к точности написания и воспроизведения, которые характерны для людей, профессионально занимающихся поэзией. Очевидно, поэзия преподобноисповедницы далека от притязаний на то, чтобы «сказать свое слово в искусстве», стихи для матушки – это способ размышлений, написания писем и изящных посланий друзьям, тип дневниковых записей. Именно поэтому авторское право в поэтическом альбоме не играет никакой роли: стихи переделываются, заимствуются у других поэтов, редактируются, переадресовываются, получают новое название. Автор может быть не всегда подписан под стихотворением... Но именно этот способ «свободного стихотворного мышления» придает особое благоухание альбому, делает его законченным поэтическим произведением.

Можно предполагать, что этот способ поэтического мышления, когда одно произведение «просвечивает» через другое, записывается в разных вариантах, редактируется, схиигумения София позаимствовала из православного богослужения. В средневековье, когда создавались основные богослужебные тексты, отношение к авторству принципиально отличалось от современного. На первом месте было создаваемое произведение и его польза для спасения души. За всем этим было совершенно неважно, кто является создателем произведения и кто и сколько раз его переписал, переделал в соответствии с назначением. Так возникали произведения поучительного, толковательного и литургического значения. Их авторство большей частью условно, каждый новый переписчик считал воз-

можным исправить неудачный или не подходящий по ситуации фрагмент.

То же самое делает со стихами схиигумения София. Так, в стихотворении Алексея Степановича Хомякова «Вечерняя песнь», аккуратно переписанном в альбом матушкиной рукой, авторское слово «братья» зачеркнуто и исправлено на «сестры», что вполне соответствует реальности женского монастыря. В стихотворении Владимира Сергеевича Соловьева, чьи стихи матушка не раз вписывает в свой поэтический дневник, слова «милый друг» исправлены на «нежный друг». Это небольшое исправление так хорошо показывает настроенность матушкиной души, готовой, как Серафим Саровский, всех приходящих любить и всем говорить: «Радость моя», «Мой нежный друг». Через исправление одного только этого слова проглядывает нежная женская душа; автор-мужчина, наверное, не вписал бы такого трогательного слова в серьезное стихотворение.

Традиция проникновения одного текста в другой, напоминания и редактирования произведений играет большую, можно даже сказать, принципиальную роль в богослужении. Все православное богослужение построено на таких текстуальных и музыкальных уподоблениях, восходящих в своей сути к самому акту создания человека: «И рече Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему»²⁶. По подобию с важнейшими праздничными песнопениями пишутся и поются песнопения менее значительных праздников, новые святые в таких богослужбных произведениях намеренно уподобляются древним, известным святым: Иоанн Креститель – Господу Иисусу Христу, святые преподобные жены – Марии Египетской и так далее. Уподобление намеренно вводится в службу, когда то или иное песнопение Иоанну Крестителю, например, кондак рождеству Предтечи, по содержанию, структуре и напеву почти полностью, с небольшими изменениями, копирует кондак Иисусу Христу на Рождество Христово. Точно также песнопения Кириллу и Мефодию отчасти позаимствованы, но с редактурой, из богослужения апостолам Петру и Павлу. Это своеобразная подсказка автора службы: относитесь к Иоанну Крестителю как к самому близкому сподвижнику Христа, а к его рождеству как к прообразу Рождества Христова. Или: относитесь к святым братьям Кириллу и Мефодию, проповедникам и просветителям славян, как к проповедникам Древнего мира апостолам Петру и Павлу. Они также велики и едины, как святые Петр и Павел. Уподобления и напоминания, выраженные на музыкальном уровне богослужения,

²⁶ Быт. 1:26.

имеют и термин для своего обозначения – «подобен», так называется напев, указывающий, что послужило образцом для данного песнопения на музыкальном и смысловом уровне. Так, стихиры на Рождество Пресвятой Богородицы подобны стихирам на Благовещение, что указывает на истинный смысл Ее рождества и на Ее великое предназначение; стихиры на погребение человека подобны песнопениям Страстной Пятницы и Великой Субботы, что указывает ближним на грядущее воскресение всех умерших и на Того, благодаря страданиям Которого мы имеем упование на это воскресение. Примеров можно приводить множество. Вся средневековая литература, все богослужение пронизано уподоблениями, прообразами, напоминаниями, и держится на них. Прообразование и уподобление является одним из основополагающих принципов православного мировоззрения.

Думается, матушка София в альбоме использует тот же принцип уподобления, «подобна», когда берет за основу чужое стихотворение, переделывает его в соответствии с обстоятельствами своей жизни. Нередко стихи, адресованные каким-либо поэтом любимой женщине, матушка переделывает в стихи, обращенные к Богу, изменяя при этом лишь написание слова «Ты» (матушка пишет с заглавной буквы) и внося небольшие поправки в текст, как это было показано на примере эпитафии. Этим преподобная как бы указывает на истинную Любовь – на ту, что подобна земной любви между мужчиной и женщиной, но во много раз выше, чище и значительнее. Как бы подчеркивая параллель и прообразовательность между земным браком и тем, как она уневестилась Христу, схиигуменья София использует известные стихи великих поэтов для создания новых – о монашеской любви и небесном чаемом браке.

Так, например, схиигуменья София берет за основу стихотворение Алексея Константиновича Толстого, обращенное к женщине:

*На нивы жёлтые нисходит тишина;
В остывшем воздухе от меркнущих селений,
Дрожь, несётся звон. Душа моя полна
Разлукою с тобой и горьких сожалений.*

*И каждый мой упрёк я вспоминаю вновь,
И каждое твержу приветливое слово,
Что мог бы я сказать тебе, моя любовь,
Но что внутри себя я схоронил сурово!*

Известно, что А.К. Толстой посвятил эти строки своей жене, Софье Андреевне Миллер. Очень трогательное стихотворение передает тончай-

шие оттенки чувств искренне любящего сердца: лирический герой упрекает себя за неумение любить и ненужную суровость к любимому человеку, из-за которых он переживает разлуку с возлюбленной. Это тонкое чувство вины и самоукорение очень близко к тому, в каком отношении к Богу обычно оказывается верующий человек: и хочет любить, да не умеет, и рад бы слезно молиться и благодарить, но лишь сурово и сухо твердит слова молитвы. Взаимоотношения между мужчиной и женщиной в этом случае очень похожи, опять же, прообразовательно, на взаимоотношения между Невестой Христовой и ее Небесным Женихом – между душой человеческой и Христом. Вероятно, именно поэтому схиигумения София переписывает данное стихотворение Толстого в альбом, но не просто переписывает, а изменяет, как она это обычно делает, прописную «Т» в слове «ты» на заглавную и, таким образом, адресует стихотворение Богу.

Конечно, для прочтения этих поэтических подтекстов: Лермонтова, Соловьева, Мережковского, Толстого – нужны определенное литературное чутье и хорошее знание русской и мировой литературы. Но это не означает, что прочтение подтекста обязательно и что стихи схиигумения сколько-нибудь сложны для восприятия. Нет, они просты и легки, даже без знаний о прототипе стихотворения, о том, что за эпитафией скрывается Лермонтов, за поэтическим посланием – Апухтин и так далее. Стихи в альбоме доступны любому читателю и настраивают на мирный и молитвенный лад. То же можно сказать и о церковном богослужении, которое имеет бесконечную глубину, множественную символичность и для понимания этого требует колоссальных познаний в области истории, богословия, патристики, искусства и так далее. Но даже без всех этих познаний любого зашедшего в храм богослужение умиляет и настраивает на молитву. Иными словами, альбом матушки Софии – это тоже одна большая молитва, в которой на задний план отошли вопросы авторства, точности, редакции. Это общечеловеческое благодарное возношение всей земли к небесам, выраженное, благодаря заботливой собирательнице и поэтессе, в стихотворной форме. Такой альбом могла собрать только непрестанно молящаяся душа, для которой весь мир – как храм, все стихи – как молитва, все человечество – как единое воззвание к Богу, вся жизнь – как большое богослужение.

Для XX века такое «богослужбное» отношение к стихам, рассмотрение всего стихотворного мирового опыта с позиции богослужбной молитвы, является уникальным и делает альбом схиигумения Софии неповторимым и единственным образцом ушедшей от нас навсегда культуры дореволюционной России.

В произведении любого автора, как и в речи любого человека, есть несколько индивидуальных ключевых и частотных слов. Эти слова выражают самую суть человеческой души и способны охарактеризовать главные устремления человека. Если мы задумаемся над тем, какие слова в нашей речи являются наиболее употребительными, мы увидим свой словесный портрет и поймем, что для нас главное в этой жизни. Для заботливой матери таким наиболее частым окажется слово «ребенок», для увлеченного ученого такими словами будут определенные термины, для крестьянина – наименования каких-то предметов его хозяйства, для опустившегося человека – соответствующие, может быть, бранные слова. И каждый раз эти ключевые слова будут отражать самое главное, что есть в мыслях и в душе человека. В поэтическом альбоме Софии (Гринёвой) тоже есть одно слово, которое присутствует буквально на каждой странице и, следовательно, является главным предметом ее душевных забот. Это слово – Любовь. Матушка почти всегда пишет его с заглавной буквы. Все ее основные стихотворные молитвы – либо о стяжании любви, либо излияние этого небесного чувства. Монашество для нее неразрывно связано с любовью к Богу, к Его творению – человеку, ко всему мирозданию. Она постоянно исполнена чувства благоговейной благодарности Господу за это святое блаженство – любить.

БОГУ

*Люблю Тебя, как солнца свет,
Как радость жизни и блаженства,
Как то, чему сравненья нет
В святыне вечной совершенства.*

*Как утра нежное дыханье,
Когда, сверкая и горя,
В победном свете ликования
Встает красавица заря.*

*Люблю Тебя, Великий Боже,
Отец людей, Царю миров.
Твой Суд и правда мне дороже,
Чем слава тленная рабов.*

*Тебе души моей стремленье
И думы чистые мои.
В блаженном чувстве откровенья
Как близок сердцу, сладок Ты!*

*Отраднo мнe с Тобой сливаться,
Тобой дышать, Тобою жить,
Надеждой светлой восхищаться
И без конца любить, любить!*

«И без конца любить, любить!» – вот то самое главное, к чему стремится святая и о чем радуется ее душа. Это высокое чувство сопряжено у нее с необыкновенной простотой и ощущением близости Господа и Его святых: «Как близок сердцу, сладок Ты!», – пишет матушка София. Кто из нас может вот так просто и искренне сказать, как она: «Люблю Тебя, как солнца свет...». Как бы при жизни находясь среди небожителей, святая игуменья с необыкновенной открытостью и, можно сказать, с родственным чувством обращается и ко Христу, и к угодникам Божиим, например, к святой Великомученице Варваре:

СВ. ВЕЛИКОМУЧЕНИЦЕ ВАРВАРЕ

*Ты моя сладкая, чистая, нежная,
Светлая зорька моя!
Ранней весной Тебя лишь узнала я,
Сердцем скорей полюбила Тебя.*

*Что в Тебе было, скажи мне, родимая,
Свет ли божественный жил,
Или Жених Твой, Христос и Спаситель наш,
Душу Твою полюбил?*

*Только с тех пор за тобою, желанная,
Тихо, покорно иду,
Ручкой лелейною твердо управлена,
Может быть, к Счастью приду.*

*Там всё любовь и покой совершенства,
Дивные песни небес,
Ликов бесплотных восторг и блаженства,
Тайны высоких чудес.*

Живя в Киеве, матушка София часто бывала у мощей Великомученицы Варвары, покоящихся во Владимирском соборе, и относилась к Варваре как к своей небесной наставнице и руководительнице, ощущала ее постоянное незримое заступничество, ее присутствие где-то рядом, ее понимание и поддержку. Иначе как объяснить этот настоящий порыв нежности и сладкого благоговения: «Ты моя сладкая, чистая, нежная, светлая зорька моя!» Родственное чувство к святой Варваре было на-

столько сильно, что София называет Варвару «моя», «родимая», «желанная». Сколько умиления и чистой простоты в этих обращениях. С одной стороны – совершенно неземное ощущение родства с Великомученицей, а с другой – абсолютное отсутствие высокопарности и экзальтации.

Отсутствие экзальтации, простота, умеренность и изящество – вот главные черты, которыми можно было бы охарактеризовать святую игуменю, прочитав ее альбом. Но эта характеристика не будет отражать внутренней сути, если не добавить сюда самого главного – любвеобильность. Матушка жила стремлением к познанию любви, ее мысли были прикованы к этому, она будто бы всю жизнь искала ответа на вопрос: «Что такое любовь?» Не есть ли это заповеданное нам святыми отцами непрестанное богомыслие и богопознание? Ибо Бог есть Любовь.

В альбом включен отрывок (по-видимому, из одного письма), который лучше всего отражает искания святой исповедницы. Перед нами своего рода поэтическая проза, эссе, в котором Бог или иносказательно скрыт за словом «Любовь», или, что вероятнее, наречен одним из Своих имен – по Дионисию Ареопагиту, – назван Любовью.

ЛЮБОВЬ

Как часто я просила тебя – расскажи мне о любви, и ты, наконец, исполнила мое желание. «Любовь, – говорила ты, – это нежная неуловимая гостья на Земле. Ее одежды блестящие и сотканы, как лепестки хрупких цветов; ее уборы просты, но исполнены самого тонкого изящества; вся она – чистое духовное благоухание, в котором соединился аромат природы и нежные волны всех лучших стремлений. Ее взор, сразу проникающий, очень глубок; редкий кто выдержит ее могущественные токи; ее форма непременно прекрасна, и нежные руки, будто слабые в своих объятиях, бесконечно сильны в безграничной работе; ее взоры светятся, как радостные лучи солнца.

Мои святые книги говорят мне, что живет она очень высоко, там, куда не может и не смеет проникнуть неосвященное, неподготовленное сердце, но я чувствую, дитя, как светла, тепла, благоуханна ее родина и как полна непередаваемых звуков дивной музыки. Во всей силе царит она там одна, и никто, поднявшись к ней, не может передать всего очарования, принести сюда все ее величие... Кроме Одного... Кроме Одного...

Однако на Земле и в других лучших мирах чувствую ее живоносное веяние, ее духовно-гармоничный образ и ее глубину. Люди о ней всегда мечтают, воспевают ее в радужных тонах, другие стремятся передать ее Царство в сложных, невыразимо грациозных созвучиях, как ты, ее

жадно ищут и ждуют в жизни все (и тонко-нежные, и грубые души); одни стремятся дать форме хоть искру ее взгляда, и многие, многие бессильно бьются, подымая залитое слезами лицо к небу... Она неуловима, эта любовь... Она далека от всех вне Христа – Великого Бога, явившегося к людям как полное божественное откровение Любви и Истины.

Зачем же она не спускается к слабым людям, это будто эфемерное создание, эта их бесконечная мечта? Разве она сказка или действительный бред обманутого больного сердца? Разве боится она запачкать свои блестящие одежды, измять свою лилейную белизну небесного происхождения или сомневается в силе и власти своего бездонного взгляда?

Милое дитя, она никого и ничего не боится... Она все переносит, во всем возмогает. Покидая свое блаженное Царство, где все напоено ее дыханием, она забывает гармонию непередаваемых звуков, теплый оживляющий свет своей Сферы, богатые разнообразные краски, безмятежное счастье высшего существования, она все оставляет, и сходит с высоты...

Посмотрите! Ее руки любовно протянуты, глаза напоены лазурью бесконечного участия и снисхожденья, походка остается легкою, прикосновенья нежными. И люди встречают ее...

Ее встречает хор насмешек, жестоких слов и унижений, суровые руки безумцев небрежно раздирают ее одежды, не щадят ее стыд, не щадят ее терпенье и ее гибкую покорность, ее красивая форма не останавливает легкомысленных, они бывают довольны и спокойны, когда забрасывают ее пылью и грязью своего пути. Мало этого! Они преграждают ее царственное шествие, ей роют ямы, наполняя их острыми колями, ей сплетаются колючие терния и усыпают дорогу камнями. Униженная, оплеванная и израненная, она тихо поднимает голову и продолжает свой путь. Ей подносят яды в напитках, на нее обрушивается дождь метких стрел, она царственна в своем страдании, не замечая ран, забывая об оскорблениях, исполнена все тех же сладких звуков, благоуханных молитв и неистощимой энергии вдохновенья. Отчего же так случается, что ее, божественную посланницу, так встречают люди, о которой просили, плакали и пели? Или перестало струиться к ним ее очарованье, как только она подошла к ним близко? И они позабыли ее святую область? Нет, дитя, люди по-прежнему славят, ожидают и тоскуют о ней, и никто, никто не замечает, что она на земле, что вняла она мольбам исстрадавшегося сердца. Но сходя в чуждый ей мир, она скрыла свои царские покровы

под самой простой одеждой, умерила силу своего взгляда, она стала маленькой, тихой, незаметной, нежной, кроткой гостьей и сохранила только высокую идею и святое стремление. Когда пишут, говорят о ней, когда поют и страдают, она становится пред ними и с бесконечной лаской, доверчиво протягивает свои объятия, но ее отталкивают, ненавидят и иногда чуть не проклинают [как] самозванку.

Она же истинная Царица, дитя!

Ей нельзя явиться к нам в царской одежде, т.е. в полной красоте и силе своего духовного образа. Она является нам такой, какой мы можем ее понять, какой мы ранее хотели ее около себя видеть, но всегда она божественная посланница.

Если мы поймем, оценим, приютим ее у себя в смиренном образе, тогда мы почувствуем ее неземное благоухание, постигнем мудрость ее взгляда, великодушие ее сердца и могущество ее благодетельного присутствия.

Она поднимает наши усталые сердца, наполняет и ободряет измученные пустые души, очищает измятую земную одежду и утешает надеждой на лучший исход.

Она целует и закрывает наши раны своими легкими прикосновениями. И теперь она с нами, ибо она приходит не в буре и смятении жизни, не в горящем пламени, не в роскоши, не в забвении, она всегда в тишине, в кротости, в восторженном обожании, в прощении, в нежной ласкающей дружбе, в духовном смирении, в проникновенном участии и в твоих раскаянных слезах!

Она с Нами, дитя!»

23 декабря 1911 года.

Вот этими мыслями и жила святая исповедница, этими чувствами было преисполнено ее сердце: любовь ко всем и скорбь о мире, отвергшем Божию любовь, не умеющем увидеть ее и жить с нею в блаженстве. Отсюда, очевидно, и постоянное желание матушки утешить, приободрить, согреть. Современники вспоминают, что вокруг созданной матушкой обители «Отрады и Утешения» быстро образовалось целое поселение простого народа, перебравшегося поближе к полюбившейся настоятельнице, к восстановленному ею храму и помогавшего обители кто чем может. Небольшая молодая обитель, «нищая», как откровенно пишет о ней С.А. Нилус, просуществовав буквально пару лет и даже не успев еще оформить все необходимые бумаги о владении землей, храмом и о своем существовании, была вынуждена быстро построить гостиничные корпуса. Значит, был большой приток паломников-богомольцев, которых сроч-

но нужно было где-то размещать. Что же так сильно привлекало людей к этой удивительной игумении, если не излучаемая ею любовь и не утешение, которое она умела дарить людям?

Вот еще одно небольшое прозаическое сочинение, помещенное в альбоме, которое можно было бы назвать «Утешением всех скорбящих и ободрением всех унылых». Это отрывок из пьесы А.П. Чехова «Дядя Ваня», последний монолог Софьи. Напомним, что в пьесе Софья произносит эту речь, обращаясь к своему дяде, главному герою пьесы, и успокаивая его и себя после того. Как обоим становится ясно, что их самые светлые мечты о любви несбыточны, им обоим предстоит скучная и нелегкая уединенная жизнь. Они оба остаются в полупустом доме и видят впереди лишь одинокую старость. Оба плачут во время этого монолога, который звучит не столько утешительно, сколько грустно и безысходно. Однако в момент безысходности Софья вдруг, впервые во всей пьесе, начинает говорить о вечности, о Боге, о Небесном царстве. Именно этот отрывок привлек внимание схиигумении, однако, переписывая его, она оформляет речь Софьи как отдельное произведение, дает ему название, убирает из нее обращения к дяде Ване. Вырванный из произведения, этот монолог утрачивает оттенок безысходности и звучит утешительно и жизнеутверждающе.

МЫ ОТДОХНЕМ

Надо жить! Надо жить! Мы будем жить!

Проживем длинный-длинный ряд дней, долгих вечеров; будем терпеливо сносить испытания, какие пошлет нам жизнь, будем трудиться для других и теперь, и в старости, не зная покоя... А когда наступит наш час, мы покорно умрем, и там за гробом мы скажем, что мы страдали, что мы плакали, что нам было горько!

И Бог сжалится над нами, и мы с тобою, милый, увидим жизнь светлую, прекрасную, изысканную, мы обрадуемся и на теперешние наши несчастья оглянемся с умилением, с улыбкой и отдохнем. Я верую, я верую горячо, страстно...

Мы отдохнем! Мы отдохнем! Мы услышим ангелов, мы увидим небо в алмазах, мы увидим, как всё зло земное, все наши страдания потонут в милосердии, которое наполнит собою весь мир, весь мир, и наша жизнь станет тихую, нежную, сладкою, как ласка.

Я верую, верую, бедный, бедный, ты плачешь... Ты не знал в своей жизни радостей, но погоди...

Мы отдохнем! Мы отдохнем! Отдохнем!

Такие слова утешения складывала в своем сердце святая игумения для скорбящих и унылых. И не только утешить и приободрить, но совершенно изменить душевный настрой человека, превратить его из атеиста в глубоко верующего, из тепло-хладного – в горячего ревнителя о Боге могла матушка София. К ней обращались с просьбами вразумить, поговорить, переубедить: матери – неверующих сыновей, жены – мужей-атеистов; известен случай, когда матушка так благодатно подействовала на присланного к ней в обитель священника, страдающего пристрастием к спиртному, неблагоговеиною, священника по профессии, а не по призванию, что он совершенно переменялся после одного разговора с матушкой. А она лишь от души посочувствовала несчастью, случившемуся с ним. И этого искреннего сочувствия было достаточно для того, чтобы человек коренным образом переменял свою жизнь. Сколько же любви было в этом сочувствии?..

Случаи обращения матушкой Софией к вере неоднократны. Один из них заслуживает особого внимания, тем более что он получил отражение в альбоме.

Схиигумения София как-то познакомилась с известным спиритом Владимиром Павловичем Быковым. Он долгое время являлся одним из теоретиков модного в то время спиритизма, написал несколько книг об этом, выпускал регулярные спиритические журналы, состоял в масонской ложе. Иными словами, в возможность обращения такого человека, казалось бы, сложно поверить. Но в результате бесед с матушкой Владимир Павлович обрел православие и не только отвратился от спиритизма, но издал труд «Спиритизм под судом науки, общества и религии». Впоследствии Владимир Быков стал священником и написал еще несколько книг о православии, в частности, об Оптиной пустыни²⁷. Надо думать, это обращение стоило немалых душевных сил матушке Софии, в память о нем она переписывает в альбом часть стихотворного письма Владимира Павловича. Оно дышит благоговением к милостивой наставнице, восторгом перед вдруг открывшейся Истиной и радостью о Господе. Завершая письмо, новообращенный пишет: «Вот как я живу, о чем думаю и куда стремится мое сердце. Туда, туда в голубую высь...», – и вдруг снова переходит на стихи:

*Где в безбрежном просторе
С родною и близкою душой
Все выше и выше взлетать,*

²⁷ См., например, его воспоминания: *Быков В.П. Обращение спирита // Православная жизнь (Джорданвилль, США). – 1976. – № 7. – С. 32-40.*

*Как в нежно ласкающем море,
Спасаясь в той песни святой;
«Помилуй нас, Боже!» – за ней повторять...*

Эти немного экзальтированные, но бесконечно искренние стихи, очевидно, дороги преподобной благодетельнице, поскольку выстраданы взыскующей Бога запутавшейся душой. Матушка прощает Владимиру Быкову его экзальтацию, не обращает на нее внимания, но аккуратно переписывает письмо в альбом со всеми сложными эпитафиями, полустихами-полупрозой.

Так любовно она относится ко всем людям, именно этой любовью она приводит их к Богу. Послушник схиигумении Софии Михаил Данилович Нечитайленко, о котором написано выше, вспоминает: «Я очень любил матушку Софию – как Ангела Божия, и она, конечно, этого заслуживала»²⁸.

Отдельно стоит сказать о тех стихах в альбоме, которые не принадлежат схиигумении Софии и не переделывались ею, а просто были переписаны по памяти или с листа. Таких стихов очень много. Особенно во второй части альбома, когда он перестает быть ретроспективным и становится своеобразным поэтическим дневником матушки. Среди поэтов, стихи которых переписывает преподобная, встречаются Михаил Юрьевич Лермонтов, Яков Петрович Полонский, Алексей Константинович Толстой, Алексей Степанович Хомяков, Константин Константинович Романов, малоизвестные современному читателю духовные поэты конца XIX – начала XX века Елена Федотова, Константин Фофанов, Виктор Жуков и многие другие. Обращение к стихам великих русских поэтов свидетельствует о хорошей интеллектуальной и эстетической грамотности матушки и соответствует ее биографии: из аристократической семьи, студентка консерватории, подававшая большие надежды. Гораздо удивительнее тот факт, что в альбоме неоднократно встречаются те поэты, которые во времена монашества и игуменства преподобной только начинали становиться популярными, едва успевали напечатать свои первые стихи в литературных журналах. В начале XX века восходит на пик своей славы В.С. Соловьев, становится популярным Д.С. Мережковский, печатает свои первые произведения Т.Л. Щепкина-Куперник. Иными словами, уже будучи монахиней и игуменией, матушка София продолжала интересоваться литературным процессом, читала популярные литературные журналы, общалась с пишущими людьми (давала им альбом для

²⁸ Воспоминания Михаила Даниловича Нечитайленко.

автографа). Так, в альбоме помещены стихи, в начале века печатавшиеся в журнале «Нива», газете «Утро России» и в других изданиях. В альбом переписан ранний вариант стихотворения «Слова» Поликсены Соловьевой, которого нет в доступных печатных изданиях, поскольку автор в другие сборники давал сокращенную редакцию произведения. Нужно было находиться внутри поэтической жизни, чтобы стать обладательницей ранней редакции стихотворения знаменитого автора, какой тогда становилась П.С. Соловьева. Таким образом, перед нами вырисовывается замечательный портрет преподобноисповедницы: активной, энергичной, нежной, любящей, непрестанно молящейся, заботливой и дорожающей своими близкими.

Может быть, этот образ не вполне сочетается с классическими представлениями о монашеском аскетическом житии, о смиренном и самоуглубленном молчании, о неспешности упразднившегося от мира инока. Это ощущение не случайно.

Действительно, к началу XX века в России сформировался некий новый тип монастырей, который, если бы не случилось революции, мы могли бы со временем увидеть во всем блеске благочестия. Сейчас же можно лишь констатировать, что к рубежу эпох монашество, особенно женское, вышло в Российской империи на новый этап развития. Монастыри прекратили быть сугубо отшельническими аскетическими заведениями для молитвенников и нестяжателей, обители начали нести активное социальное и миссионерское служение, живо участвовать в жизни своего народа. Самым ярким примером такого служения может быть знаменитая Марфо-Мариинская обитель преподобномученицы Великой княгини Елизаветы Феодоровны. При обители Великая основательница устроила приют для бездомных, лечебницу, лазарет, курсы для девочек. Обитель занималась тем, что подбирала на улицах бездомных детей. Иначе говоря, была организована деятельная христианская помощь всем несчастным и обездоленным, требовавшая от основательницы огромного физического и душевного труда. Елизавета Феодоровна, ощущая некоторую новизну, привнесенную ею в монашеское устройство обители, заботилась о возрождении древнего чина диаконис, который наиболее соответствовал такому активному образу жизни и общения с миром²⁹.

Преподобномученица Елизавета была в этом не одинока: целая волна подобных преобразований охватила тогда русскую монастырскую жизнь. При монастырях создавались дома трудолюбия (вспомним опыт святого

²⁹ См. подробнее: *Миллер Любовь*. Святая мученица Российская Великая княгиня Елизавета Феодоровна. – Frankfurt am Main: Посев, 1988.

праведного Иоанна Кронштадтского), лазареты, школы для сирот. Чаще всего это касалось именно женских монастырей, и чин диаконисы действительно стал необходимостью для них. О возрождении этого чина писала еще одна молодая и деятельная игумения – преподобная Екатерина Леснинская (графиня Ефимовская; прославлена во святых Русской Зарубежной Церковью). Она также при монастыре создала приют для сирот, организовывала детские праздники, ввела в традицию монастыря заботу об обездоленных детях³⁰.

В 1909 году в Сергиевом Посаде вышла работа игумении Екатерины Леснинской «Диаконисы первых веков Христианства»³¹. Игумения Екатерина посвятила работу одной главной идее: чин диаконис необходим нынешнему обществу, он превосходит собой монашеский подвиг и является более высокой степенью совершенства. Автор довольно резко критикует монастыри тогдашней России за их бездействие, необразованность руководства и насельниц. «Россия, дорогая великая Россия, – пишет игумения Екатерина, – [...] неужели в чадолюбивом лоне твоём не окажется ни одной истинно-православной дочери наподобие тех, которых нам уже подарила Церковь (автор имеет в виду диаконис первых веков христианства – *Аем.*) [...] Нет, много их, [...] знают они, что наступили решительные времена, что теперь, может быть, так же, как и тогда, нужны мирносицы, нужны диаконисы»³². Сама игумения Екатерина создавала свой монастырь именно как древнюю обитель диаконис – по образу деятельности и социальной активности.

По тому же типу создавала свой монастырь и Великая княгиня Анастасия (Романова) Киевская. Она явилась инициатором создания в Покровском монастыре лечебницы, которая вскоре стала одной из лучших в тогдашней Российской империи, приюта и прочих богоугодных заведений. Схиигумения София продолжила это дело, активно трудясь над образованием девочек из приюта (они заканчивали земледельческую школу при монастыре), оборудованию больницы по последнему слову медицинской техники. Деятельный подвиг помощи всем нуждающимся стал стержнем монастырской жизни.

Всех названных святых: преподобномученицу Елисавету, игумений Екатерину Леснинскую, Анастасию Киевскую и преподобноисповедни-

³⁰ См. подробнее: Преподобная Екатерина Леснинская: Наставница современного женского монашества. – Provemont: Свято-Богородицкий Леснинский монастырь, 2010.

³¹ П.Е. [Послушница Екатерина]. Диаконисы первых веков христианства. – Сергиев Посад: Типогр. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1909.

³² П.Е. [Послушница Екатерина]. Диаконисы... – С. 49.

цу Софию – объединяет несколько черт. Это аристократическое происхождение, прекрасное интеллектуальное и эстетическое воспитание, тяга к красоте природы и слова, забота об обездоленных, особенно же о детях, и активная деятельная монастырская жизнь, каким-то чудом сочетающаяся с подвигом молитвы, поста и уединения. Поясняя суть жизненного принципа диаконисы, Екатерина Леснинская писала: «Монашество для диаконисы было первым условием, необходимым для посвящения в этот сан. Вторым условием было известное образование, известные познания, без которых она, при всем желании, не могла бы не только нести налагаемых на нее рукоположением многочисленных обязанностей, но не сумела бы и приступить к ним (очевидно, игумения Екатерина имеет в виду обязанность диаконисы проповедовать и воспитывать и обучать детей – *Авт.*). Третьим условием была полная невозможность вести обособленную, затворническую жизнь, в силу этих же обязанностей...»³³.

Работа игумении Екатерины, разошедшаяся по Российской империи большим тиражом, новые «деятельные» обители – Марфо-Мариинская, Леснинская, Покровский монастырь, Трудовой дом Иоанна Кронштадтского – готовили определенный переворот в жизни русского монашества, которой, может быть, оказал бы значительное влияние на русскую культуру. Этот новый тип женского монашества лишь начинал расцветать в начале XX века и, не успев достигнуть вершины – возродить чин диаконис, войти в традицию Русской Церкви – он погиб из-за политических катаклизмов³⁴. Мы могли бы увидеть, какие великие плоды принесет такая деятельность, скольких людей спасет и приведет к Богу, если бы революция не разрушила самые основания той жизни.

Вместе с монастырской традицией погиб и тот пласт культуры, отголоском которого является альбом преподобноисповедницы Софии. Недаром в нем так много стихов религиозных мыслителей: что бы сейчас ни говорили о сомнительности их мировоззренческих установок, но в наше время не найти ни одного подобного философа, который бы так привлекал внимание людей к Богу и одновременно писал бы такие глубокие религиозные стихи. Рядом с этими глубокими произведениями альбом изобилует простыми, почти сельскими стихами на духовные темы. Все это: и религиозная философия, и сельские идиллии, и монашеское одеяние и

³³ П.Е. [Послушница Екатерина]. Диаконисы... – С. 49.

³⁴ Номинально проект о возрождении чина диаконис был одобрен Святейшим Синодом в 1908 году и рассматривался на Поместном Соборе 1918 года, но по политическим причинам указ о возрождении чина не был приведен в исполнение. Исключением стала Марфо-Мариинская обитель, проведшая в жизнь служение диаконис, иногда даже без монашеского пострига, еще до решения Синода.

обеты, и экзальтированное письмо Владимира Быкова – как-то уживается в любящем сердце матушки Софии, которое вмещает в себя очень многое и очень многих. Здесь нет места холодной и чопорной аскезе, но в воспоминаниях о схиигумении сохранились указания на ее строжайшие посты. Нет места холодности, но с ранней юности она дала обет безбрачия. Нет места скудости красок, но с молодости она в черном монашеском одеянии. Ее сердце намного больше и выше всех этих внешних строгостей, оно где-то очень близко к Богу, ко всевмещающей Любви.

Приведенные сочинения схиигумении Софии цитируются по единственной дошедшей до нас рукописи, о которой говорилось вначале. За помощь в составлении биографической справки о преподобной Софии мы искренне благодарим инокиню Киевского Покровского монастыря Наталию (Кацаренко). За помощь в компьютерном наборе стихов выражаем благодарность Юлии Одинец.

Національна та історична пам'ять: Збірник наукових праць //
Видання Українського інституту національної пам'яті. –
К., 2012. – Вип. 5. – С. 206-218³⁵.



³⁵ В сборнике «Національна та історична пам'ять» опублікован скорочений варіант статті.

ИССЛЕДОВАНИЯ КАТАКОМБНЫХ РУКОПИСНЫХ И ПЕЧАТНЫХ КНИГ: к постановке проблемы¹

Катакомбная Церковь, оказавшись в условиях гонений, также, как и старообрядческая, создала собственный корпус рукописных памятников. До настоящего времени, к сожалению, не существует ни одного систематического или какого-либо другого исследования этого наследия. Памятники лежат, никому не известные, у престарелых катакомбников, расходятся по рукам, погибают от хранения в неподходящих условиях, одним словом, находятся на грани полного забвения. Редкие памятники, такие как автобиография схиепископа Петра (Ладыгина), статьи и автобиографические заметки архиепископа Андрея (Ухтомского), заслужили интерес историков и используются как исторический источник. Так, труды архиепископа Андрея частично опубликованы в книге М. Зеленогорского «Жизнь и деятельность Архиепископа Андрея»². Научного освещения, однако, некоторые из таких текстов до сих пор не получили. Например, автобиография схиепископа Петра была опубликована лишь на церковных сайтах, причем, в недостаточно отредактированном варианте; печаталась она также в некоторых приходских газетах и журналах, но научная публикация полного текста автобиографии, с учетом всех имеющихся списков, еще ни разу не была предпринята³. С точки зрения текстологии корпус катакомбной литературы еще ждет своего исследователя, медленно уменьшаясь и оскудевая под действием времени. Вместе с памятниками теряются навсегда и известия о некоторых талантливых каллиграфо-катакомбниках, писателях, священниках и об их деятельности. Думается, настало время, когда вопрос об архивировании корпуса катакомбной литературы и о текстологическом исследовании ее произве-

¹ Статья написана в соавторстве с В.В. Шумило.

² *Зеленогорский М.Л.* Жизнь и труды архиепископа Андрея (князя Ухтомского). – Москва – Иерусалим, 2011.

³ Опыт исторического осмысления автобиографии отражен в работе В.В. Шумило «Автобиография схиепископа Петра (Ладыгина) как источник по истории Пантелеимонова монастыря и Андреевского скита на Афоне» (Афон и славянский мир: К тысячелетию присутствия русских на Афоне. Материалы международной научной конференции. Белград, 16-18 мая 2013 г. – Сдано в печать). См. также: *Шумило В.В.* Автобиография схиепископа Петра (Ладыгина) как источник по истории Русской Православной Церкви XX века // Схиепископ Петр (Ладыгин): Непокосимый столп Церкви Катакомбной (1866-1957 годы). – Глазов, 2013. – С. 5–19.

дений должен стать настоящей научной проблемой для текстологов и историков.

Целью настоящего исследования является первая приблизительная систематизация катакомбного рукописного наследия и описание наиболее выдающихся памятников.

В настоящий момент сложно оценить катакомбное письменное наследие в количественном отношении, поскольку, повторимся, еще не проделана архивация этих памятников. В связи с этим наша оценка большей или меньшей распространенности того или иного памятника пока может быть только условной и гипотетической.

Все дошедшие до нас катакомбные тексты можно разделить на две группы: 1) копии библейских, богослужебных и святоотеческих книг; 2) оригинальные тексты. Оригинальных текстов, по предварительным исследованиям, было немного, но отдельные, такие как Поэтический альбом игумении Софии (Гринёвой), заслуживают внимательнейшего изучения. К нему мы обратимся позже.

Копии книг, сделанные в Катакомбной Церкви, в свою очередь следует разделить на богослужебные, библейские, святоотеческие и поэтические или песенные. Кроме того, следует различать четыре вида копирования, которыми пользовались катакомбники. Во-первых, это использование старинной, дореволюционной книги с частичной заменой утраченных листов рукописными вставками. Катакомбники с особенной бережностью относились к дореволюционным церковным изданиям и рукописям, потому что для них такие книги были не только печатной редкостью, но и свидетелями благоденственных времен Российской империи, до-большевицкой, до-атеистической, до-репрессивной, а значит – благословенной, мистически освященной. В личных архивах катакомбных священников или монахов находят некоторые старинные рукописи (см. рис. 1, 2), старопечатные молитвословы, требники (рис. 3, 4), минеи Екатеринбургской эпохи, Минеи Четии Димитрия Ростовского XVIII-XIX вв. (например, в Архиве игумении Макарии (Чеботарёвой), г. Воронеж), богослужебные издания конца XIX – начала XX вв. Порой встречаются книги, в которых рукописные листы преобладают над сохранившимися печатными, что также свидетельствует об особенно благоговейном отношении к старинным книгам, из которых сохранялись даже отдельные листы (рис. 5, 6, 7, 8, 9). Хранились как некая святыня не только книги, но также отдельные листы, напоминавшие их владельцам о дореволюционном прошлом. Так сохранялось и передавалось по наследству *Письмо сенатора Лентоуса*, выполненное на отдельном большом листе бумаги аккуратным, едва различимым с книгопечатным, кирилличным

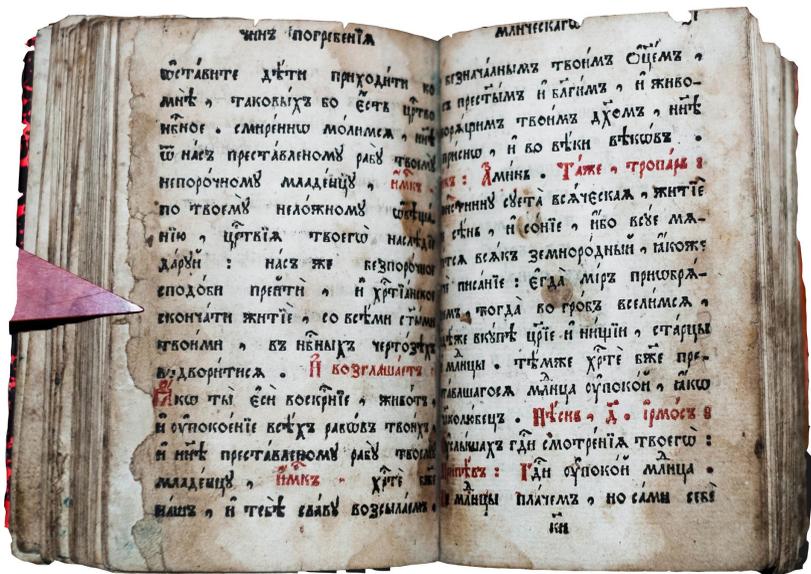


Рис. 3

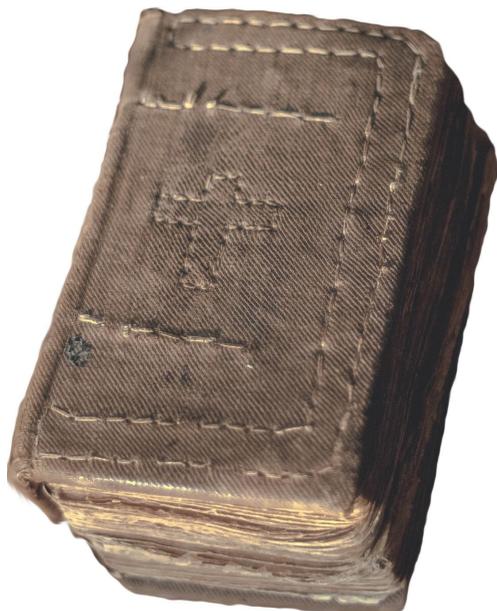


Рис. 4



Рис. 5

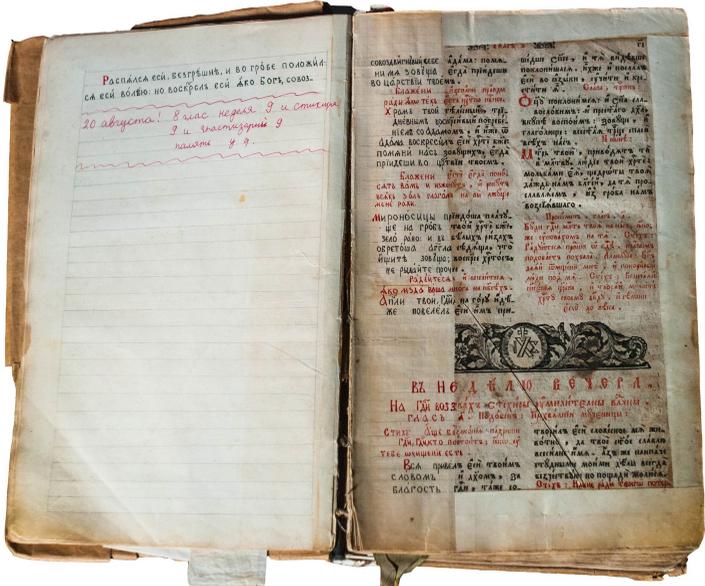


Рис. 6

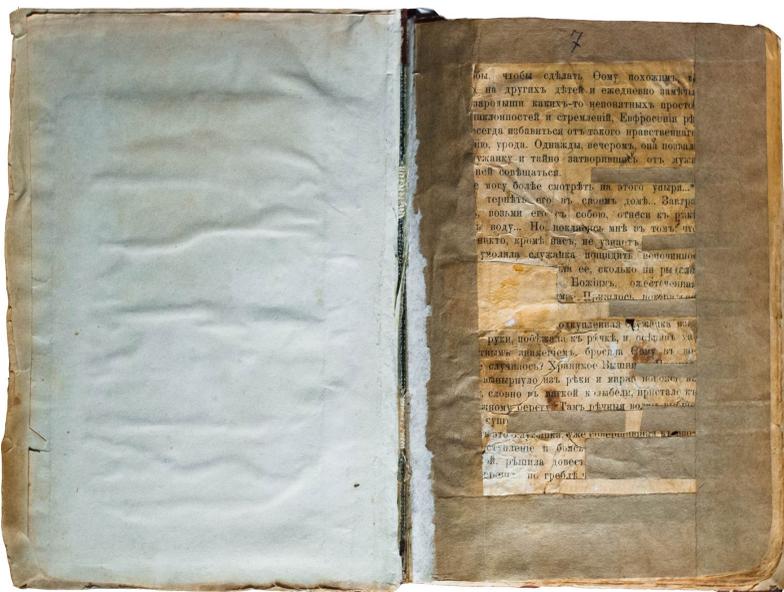


Рис. 7

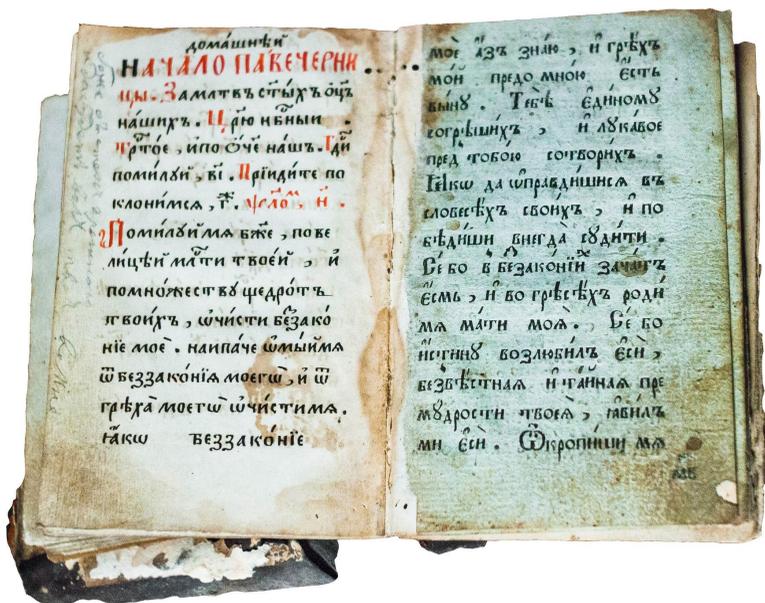


Рис. 8

почерком. Лист имеет орнаментальную рамку и инициал, исполнен двумя цветами: черным и красным – в традиции древнерусского книгописания⁴.

Вторым способом копирования является использование копировальной бумаги. Размноженные таким образом акафисты, каноны и отдельные службы во множестве встречаются в архиве Харьковской общины Катакомбной Церкви, управлявшейся иереем Никитой Лехан. Как правило, такие тексты написаны обычным письменным шрифтом в обычной школьной тетради. Использование копировальной бумаги свидетельствует о широком хождении такой литературы и о просветительской и миссионерской деятельности катакомбных общин (рис. 10). Через копирку размножались и машинописные рукописи. Машинописный текст, как правило, набирался на обычных – формата А 4 – листах, затем обкладывался полиэтиленом и по краю прошивался на швейной машине, после чего листы либо сшивали в тетрадь, либо вкладывали в специально изготовленные для этого картонные или кожаные конверты (рис. 11).

В-третьих, копирование богослужебной, святоотеческой и оригинальной литературы производилось путем фотографирования написанных от руки или напечатанных на машинке листов, иногда фотографировались готовые дореволюционные издания. После этого фотографии сшивались в книгу. Такова фотокопия произведения Никодима Святогорца «Невидимая брань», сохранявшаяся в катакомбной общине в Воронеже (рис. 12). Такова копия «Пяточиленных молитв», к которым присовокуплено предсмертное духовное завещание иеромонаха Александра (Орлова), сохранявшаяся в Омской общине катакомбников (рис. 13), таковы многие духовные наставления и письма священника Никиты Лехан (рис. 14).

В-четвертых, это полное копирование книги, создание книги как предмета, с нуля. Копировались как Евангелия, так и богослужебные книги, книги для келейного чтения, в основном, акафисты. Одной из самых красивых и впечатляющих находок в катакомбном наследии является несколько книг, принадлежащих перу выдающегося талантливого каллиграфа монаха Феодосия (в миру Ивана Яковлевича Штадченко). Некоторые из его произведений сохранились в Харьковской катакомбной общине, некоторые, очевидно, вместе с эмигрантами, выехавшими во время Второй мировой войны вместе с иеромонахом Серафимом (Загоров-

⁴ Письмо сенатора Ленгуса сберегается в личном архиве М.В. Ольховик. Именно в семье Ольховик оно передавалось по наследству. Точную дату написания и имя первого владельца пока установить не удается.

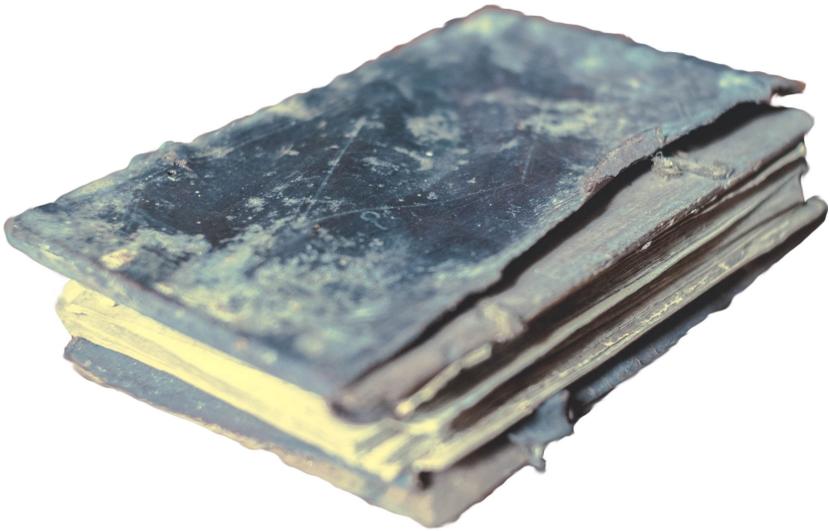


Рис. 9

и царствіе земное на царствіе небе-
сное добре изменише, миролюбиве
Елисае и святого Савво, Сербская
похвало и Хиландарских обителей кти-
тори изрядни: также Христе пуде-
ся преславнии Вас прослави, и вше-
сто временных благ, вами оставлен-
ных любви во роци, благиши нежен-
ными и ветхими Вас обогати; Емуже
мошеть приложити, отцы добохвалит-
ни, спасити о Христе учурити и нах-
решити, благоумилно Ему зову-
щима: Аминь.

Указ 4^й.

Слышавше о подвигах ваших, ди-
вилы, преподобни отцы Арсений,
гору святую жителы, вам Вашим
небо дръзче соделавши, и оу нас на
гору невену удобъ воеткши, иде-
же училом вашими в Иерусалиме

10

Рис. 10



Рис. 11



Рис. 12

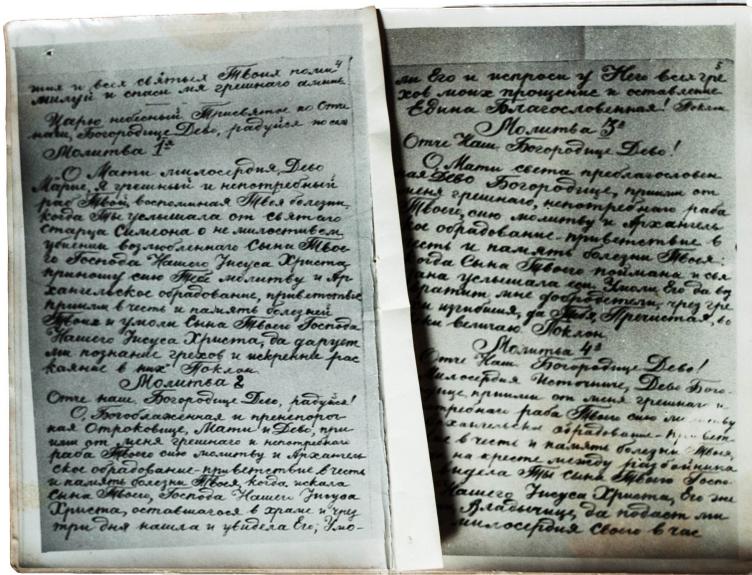


Рис. 13

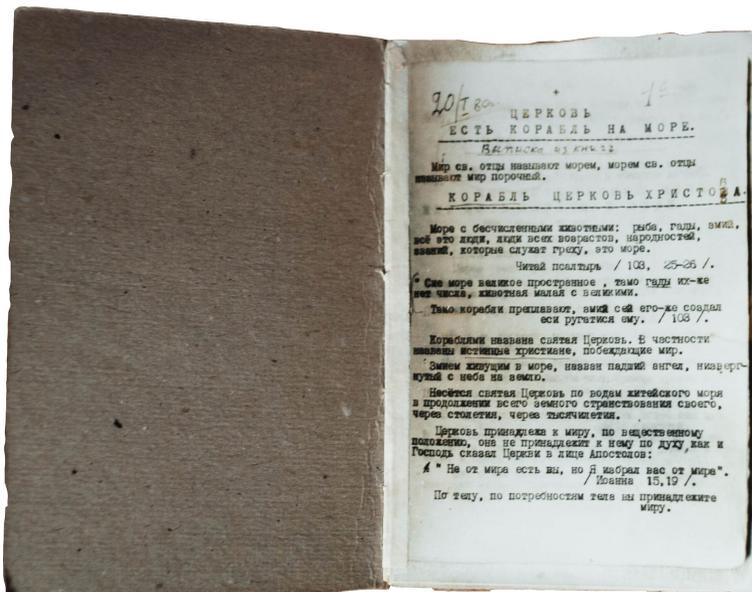


Рис. 14

ским), попали за границу и сейчас хранятся во Франции в Леснинском Богородицком монастыре. Особенного внимания заслуживает Евангелие, принадлежащее перу этого каллиграфа, выполненное по всем правилам древнерусской письменности. Используются красные и черные чернила, сделаны вставки-буквицы, также, по правилам древнего книгоделания, выполнен переплет и сделана бархатная обложка книги. При быстром просмотре создается впечатление, что держишь в руках дорогую книгу сувенирного издания, рукописный характер книги заметен лишь при пристальном рассмотрении (рис. 15, 16).

Еще один прекрасный образчик такого копирования – рукописный Канонник, выполненный немного менее старательным почерком, но также с соблюдением всех правил кириллических книг. Канонник сохранялся в катакомбной общине на Донбассе, содержит графические вставки, выполненные красными и черными чернилами перед началом каждого молитвословия (рис. 17, 18).

Вероятно, в Катакомбной Церкви сохранялась память о переписывании книг как о богоугодном деле не только в смысле распространения литературы, а и в мистическом древнерусском смысле. Этому немало могли служить и сохранявшиеся у катакомбников древние и старообрядческие книги.

Далее рассмотрим катакомбную литературу, классифицированную по жанрам.

Богослужебные книги, и, в частности, книги для келейного молитвенного чтения, по-видимому, составляют самую многочисленную часть наследия. Богослужебная литература в советское время была практически недоступной, а для катакомбных служб, прежде всего, были необходимы такие книги, как Часослов и Октоих – именно они переписывались чаще всего.

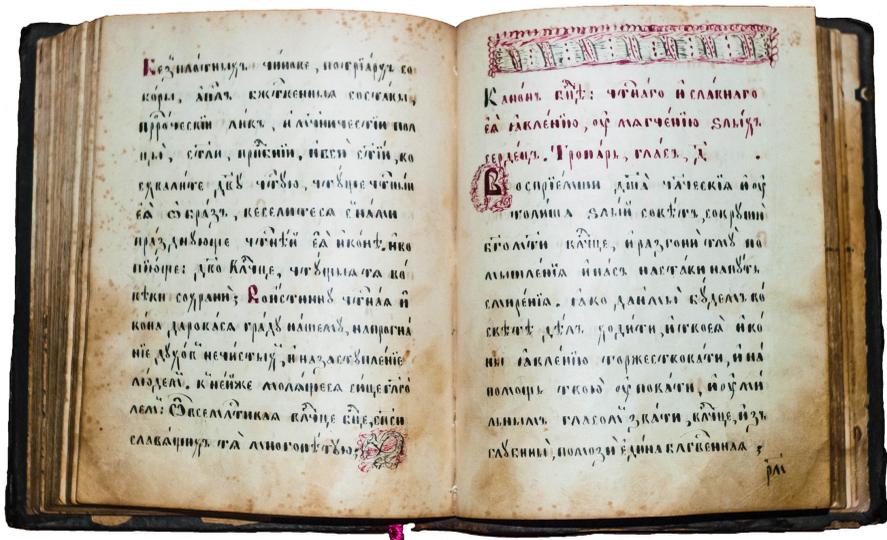
Образцом старательного, приближенного к древнерусскому, стиля письма среди богослужебных книг может служить часослов игумении Макарии (Чеботаревой) (рис. 19, 20). Он написан на обычной бумаге формата А 4, образ письма выдержан в древнем кириллическом стиле. Листы переплетены вручную в небольшие тетради, из которых и состоит вся книга. Обложка книги ничем не украшена, кроме наклеенного бумажного креста, который не заметен с первого взгляда. Следует отметить эту особенность – не украшать обложки – как отличительную черту многих катакомбных книг – книги делались неброскими, с первого взгляда похожими на обычные школьные тетради, альбомы (рис. 21, 22), счетоводные книги (рис. 23) и т. д. в целях конспирации. В тех же целях к свя-



Рис. 15



Рис. 16

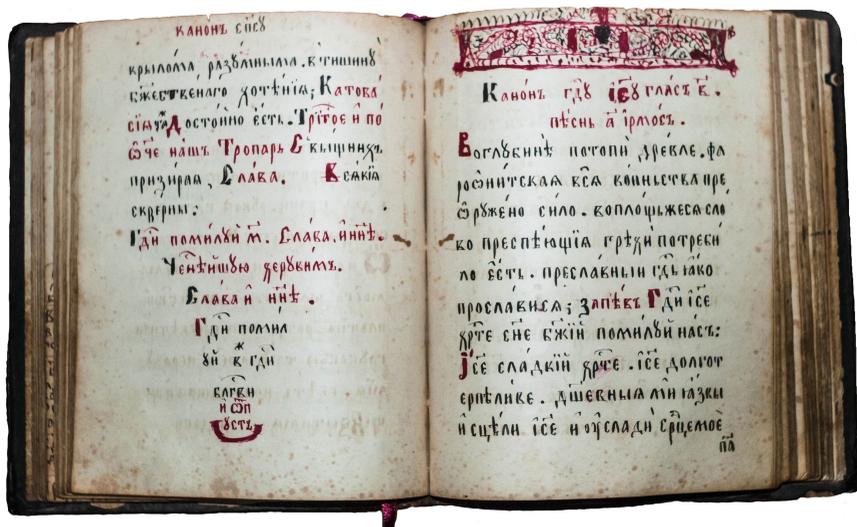


Козначиши же чиниши, поугрду со
 коры, алаз, крестенна сослужа
 протески дикъ, и ачичеости пол
 пръ, сган, прикии, неси ети, ко
 едланге див чрво, чиче чини
 ед едразъ, келелгеса енаам
 праздище чичи ед неон, не
 пйше: дсо кдце, чичица ко
 ети соуани; **В**остини чина и
 кона дарокаса градъ напелъ, напоти
 не дуоу нечичи, и назавлене
 аздеу, к неже алоацеа дичеа
 леа; **В**селелгика кдце ед, и
 славашиу га ачичеости

Канонъ свѣтъ: чинаго и славаго
 ед ачленно, оу ачичеости салъ
 ед едъ. **Т**ропарь, глазъ: **Д**

Восприемши дна члвческа оу
 волниа салъ свѣтъ, свѣтъ
 еро мчи кдце, и разрон глазъ во
 ачичеости и насъ нагачи нагачъ
 елчленно. едко дачилъ ед едъ ко
 ед едъ дѣлъ, родити дичеа ико
 ни ачленно и оуже свѣтъ, и на
 волниа едко оу волниа, оу ач
 дичица, главоу едкати, кдце, и зъ
 едчени, полозъ едина едчениа

Рис. 17



Канонъ свѣтъ
 крылоа развличаа, к чини
 едчичеости дичица; **К**ачока
 сган ачичеости едчичи. **Т**рѣго и по
 едче налѣ **Т**ропарь **В** кичичица
 призираа, **В**лака. **В** сакиа
 скверни;
Гди помилуй м. **В**лака, и нѣ.
Четичица дичица.
Влака и нѣ.
Гди полна
 и к гди
Влака
 и сѣ
Влака

Канонъ свѣтъ **В** глазъ к.
 пѣнь ачичеости.

Вогадичица негачи дичеа, фа
 росническа ед ко чичеости пре
 едчичеости едло. ко чичеости едло
 ко преслѣчичица гдѣ потреси
 ло едчичица. преслѣчичица едко
 преслѣчичица; **З**апѣкъ **Г**ди ісе
 хрѣ едчичица помилуй насъ;
Ісе сладки дичеа. ісе долгот
 ерпѣлике. дичица мн дичица
 и сѣчичица ісе и оужа дичица едчичеости

Рис. 18

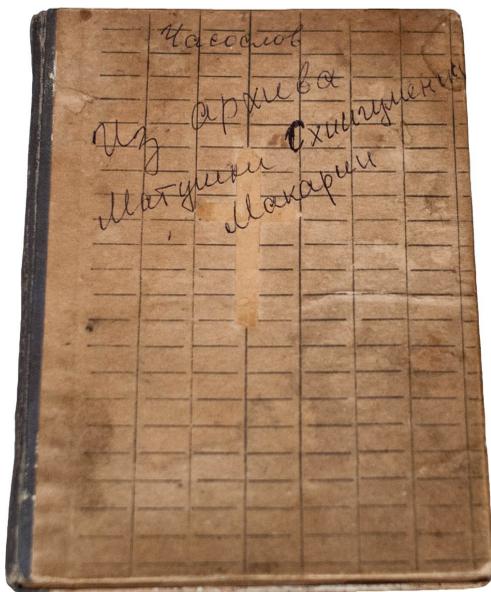
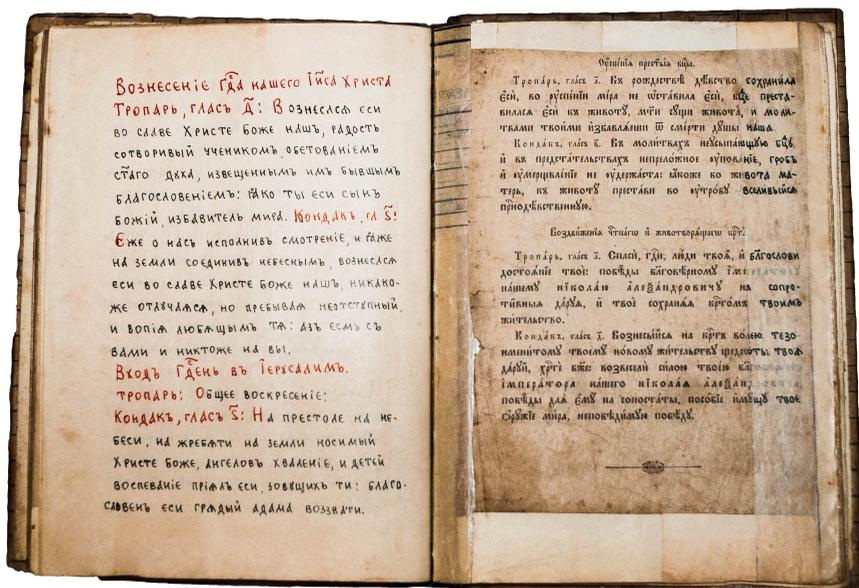


Рис. 19



Вознесение Гдѣ нашего Исуса Христа
Тропарь, гласъ Д: Вознеслася еси
 во славе Христе Боже нашъ, радость
 сотворивый ученикомъ обетованіемъ
 сѣлаго Духа, извещеннымъ имъ бывшимъ
 благословеніемъ: яко ты еси сынъ
 Божій, избавитель міра. **Кондакъ, глѣ С:**
Бже о маѣ исполнивъ смотреніе и фаже
 на земли соединивъ нерескимъ, вознеслася
 еси во славе Христе Боже нашъ, никако-
 же отлучалася, но арсывамъ неостыжливый,
 и вопіа любезнымъ тѣмъ: азъ есмь съ
 вами и никтоже на вы,
Входъ Гдѣнь въ Іерусалимъ.
Тропарь: Общее воскресеніе:
Кондакъ, гласъ С: На престоде на не-
 беси, на жревати на земли носимый
 Христе Боже, дигеловъ хваленіе, и дестъ
 воспеваніе пріять еси, зовущихъ ти: благо-
 савенъ еси градиъ адѣма въззвѣти.

Оушнѣ прѣбѣ еси.
Тропарь, гласъ Г: Къ воздѣтеи дѣяство сохранила
 еси, ко рѣшѣніи міра не шѣбѣла еси, еѣ прѣста-
 вилася еси къ животу, мѣи еси животъ, и мола-
 твали твоими изъяслани шѣ свѣрти души наша.
Кондакъ, гласъ Г: Къ молитвахъ неизлѣчимъ еѣ
 и къ предѣлѣтвѣтвухъ непременою оупокии, грѣшъ
 и оумирѣлѣніи не оудѣржѣла: еѣкоже ко живота ма-
 тери, къ животу прѣгѣлаи ко оуѣтроу осамѣлѣса
 прѣодѣствѣнѣи.

Воздѣлѣнѣ еѣнѣи и животоуѣрѣнѣи оуѣтѣ.

Тропарь, гласъ Г: Спаси, Гдѣ, мѣи твоѣ, и благослови
 достроіи твои: поѣдѣи благоуѣрѣнѣи тѣмъ оуѣтѣ
 нашѣиу нѣколіиу лѣдѣндрокнѣу на сопре-
 тѣнѣиу мѣла, и твоѣ сохранила оубола твоими
 житѣлѣтвѣи.

Кондакъ, гласъ Г: Вознеслася на вѣрѣ боіе тѣзо-
 нимитомъ тѣлоу нѣколіиу житѣлѣтѣу предѣти твоѣ
 мѣи, оуѣтѣ еѣи: воззвѣи оіаю твоѣи еѣ оубо
 тѣмъ оуѣтѣ нѣколіиу лѣдѣндрокнѣу: еѣкоже
 поѣдѣи ја еѣи на тоіоуѣтѣ, поѣсѣи поѣдѣи твоѣ
 събѣти мѣи, и поѣдѣнѣи поѣдѣи.

Рис. 20



Рис. 21



Рис. 22



Рис. 23



Рис. 24

тоотеческим и богослужебным книгам иногда приклеивались абсолютно противоречащие содержанию советские обложки: с советским гербом, от советских учебников или сделанные из открыток с поздравлениями с советскими праздниками (рис. 24-31).

В Катакомбной Церкви очень распространенным было переписывание Октоихов. Катакомбные рукописные Октоихи, как правило, включают в себя не полный круг гласовых служб, а только воскресные службы на восемь, а иногда – на некоторые из восьми, гласов. Это соответствует катакомбной практике совместных молитв, которые не могли совершаться ежедневно, на что рассчитан полный Октоих, а совершались только по субботам и воскресеньям, потому переписывалась только необходимая для этого часть Октоиха (рис. 32). Также в катакомбном книжном наследии практически отсутствуют рукописные минеи в полном объеме, но встречается праздничная минея, что также соответствует особенностям катакомбного служения – встрече молящихся раз в неделю и только на великие праздники (рис. 33, 34, 35).

При рассмотрении богослужебной литературы особенно бросается в глаза большое количество текстов, приспособленных или для келейного чтения, или для служб мирским чином. Так, подавляющее большинство молитвенных текстов – это акафисты на двенадцатые праздники: на Пасху, Рождество, Вознесение и т. д. Акафисты в такие великие праздники при регулярном церковном служении обычно не читаются, поскольку в условиях священнического служения для акафиста просто не хватает времени. В мирском богослужении обычно используется акафист, который помогает заполнить «пустоту», возникающую на службе при отсутствии священника (рис. 36, 37, 38). Наличие акафистов на двенадцатые праздники свидетельствует о реалиях катакомбного служения мирским чином, которое приходилось даже на Рождество или Пасху.

Отдельно следует сказать о катакомбных Псалтирях. В среде катакомбников, наряду с собственно Псалтирью, популярностью пользовалась так называемая Псалтирь Богородицы (рис. 39). Это не собственно богослужебная книга, вероятно, ее также следует назвать келейной.

Очевидно, что при вынужденной не востребовавности богослужебной литературы годовичного круга, рассчитанной на ежедневную монастырскую или священническую службу, катакомбные общины испытывали необходимость в литературе для домашнего чтения. Недостаток храмовой молитвы восполнялся домашней молитвой: чтением акафистов, Псалтири, в том числе Богородичной, Пяточисленных молитв и Воспоминаний о Страстях Христовых св. Димитрия Ростовского и прочих молитвенных текстов, которые не рассчитаны на храмовое богослужение.

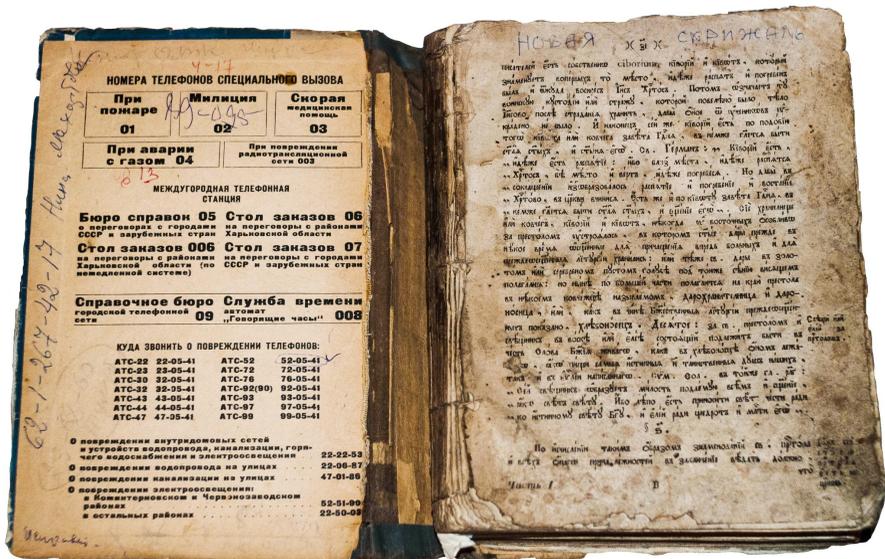


Рис. 25

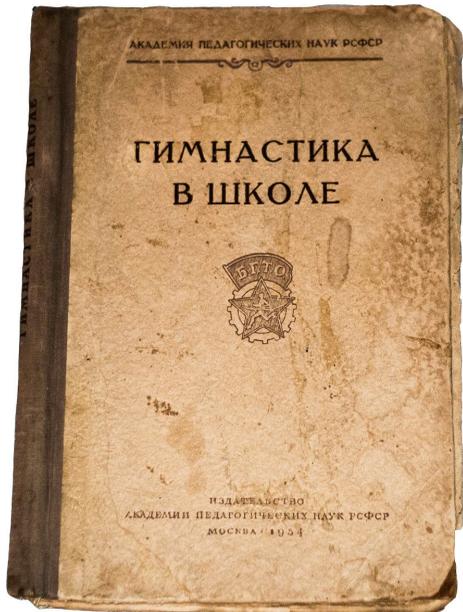


Рис. 26

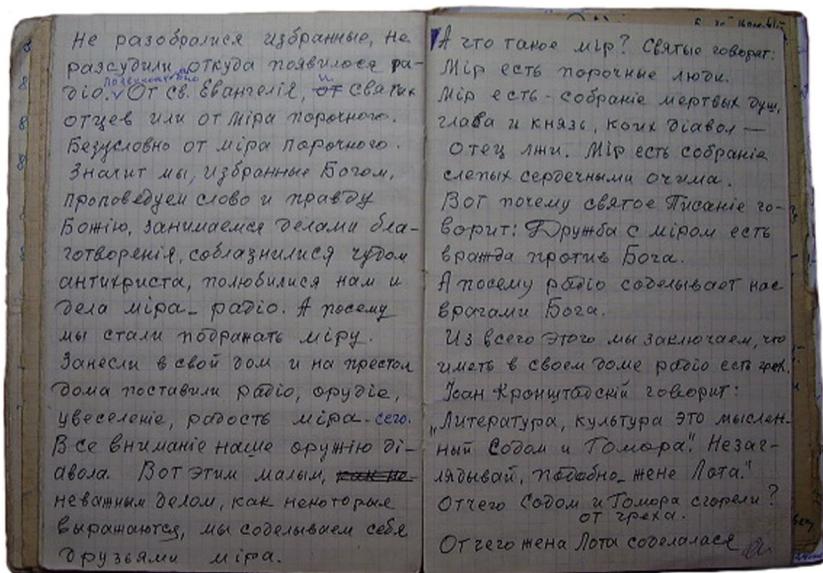


Рис. 29



Рис. 30

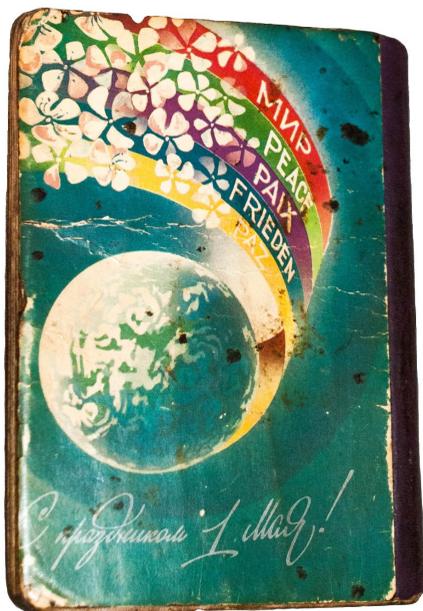


Рис. 31

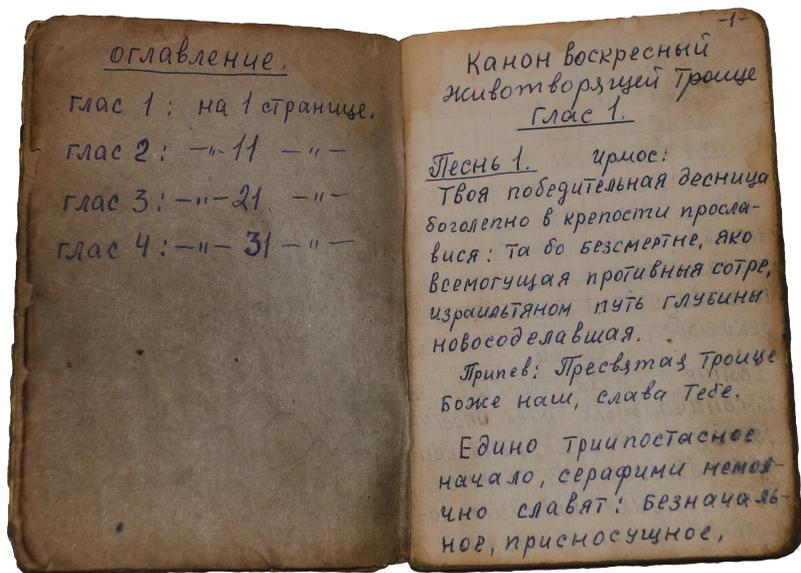


Рис. 32

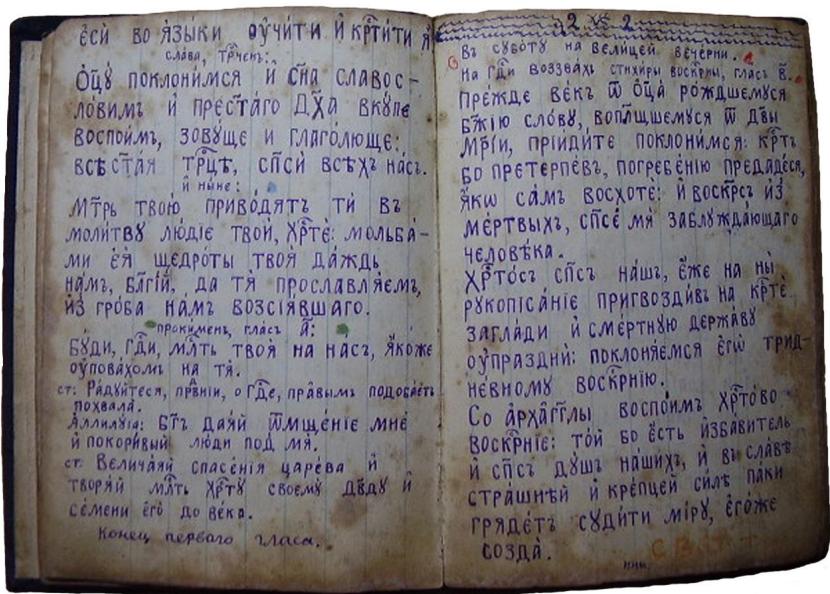


Рис. 33

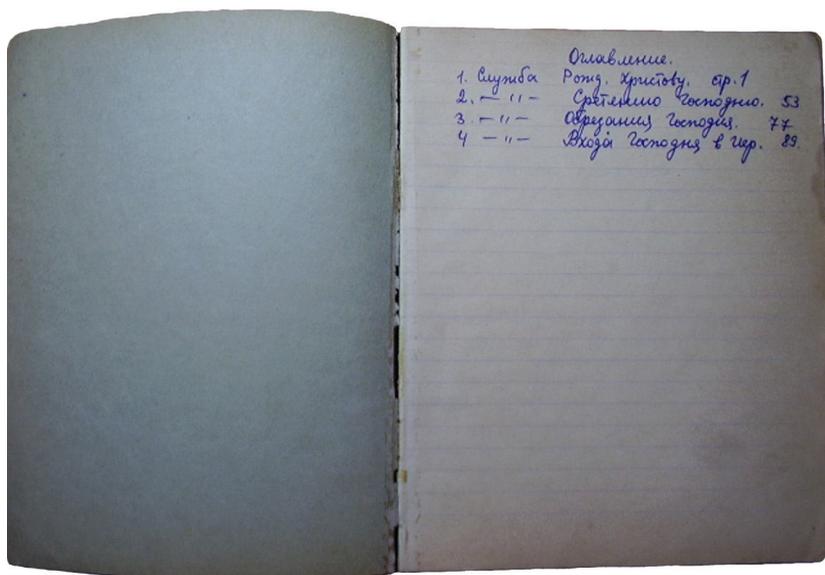


Рис. 34

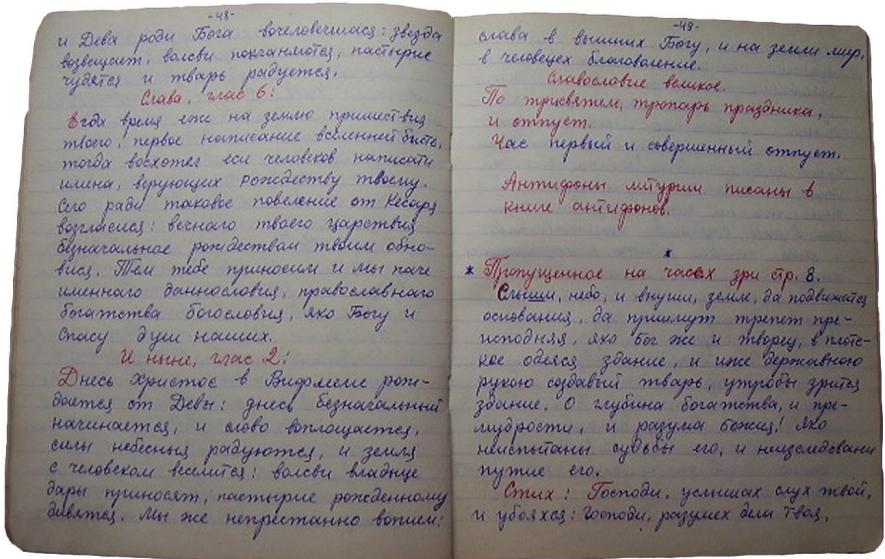


Рис. 35

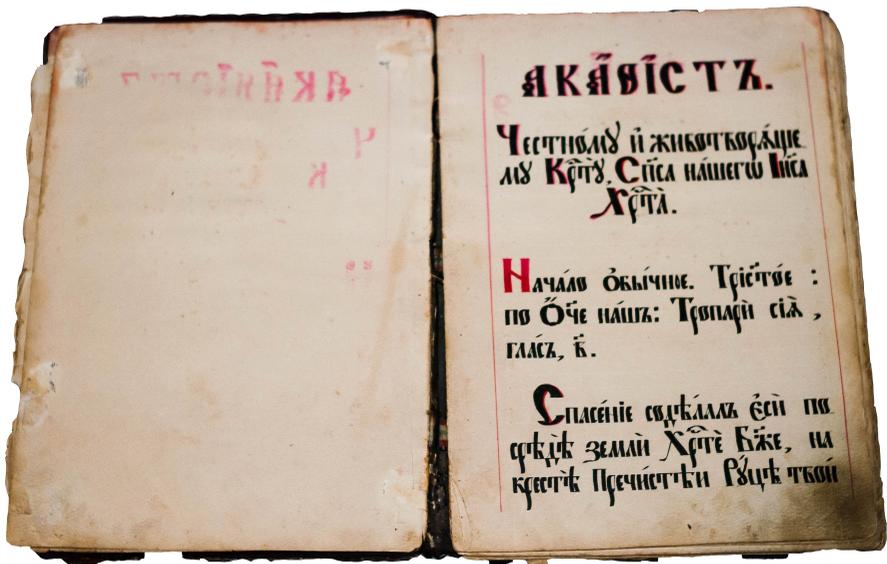


Рис. 36



Рис. 37



Рис. 38

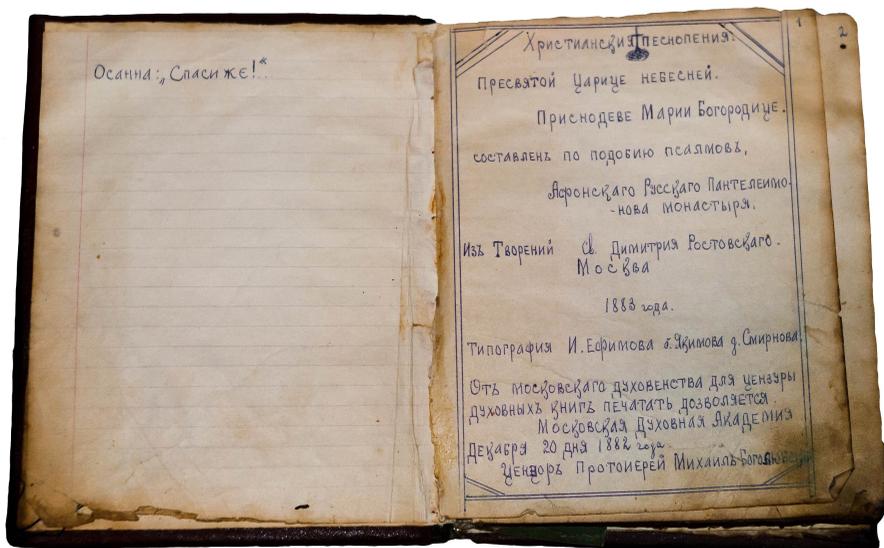


Рис. 39

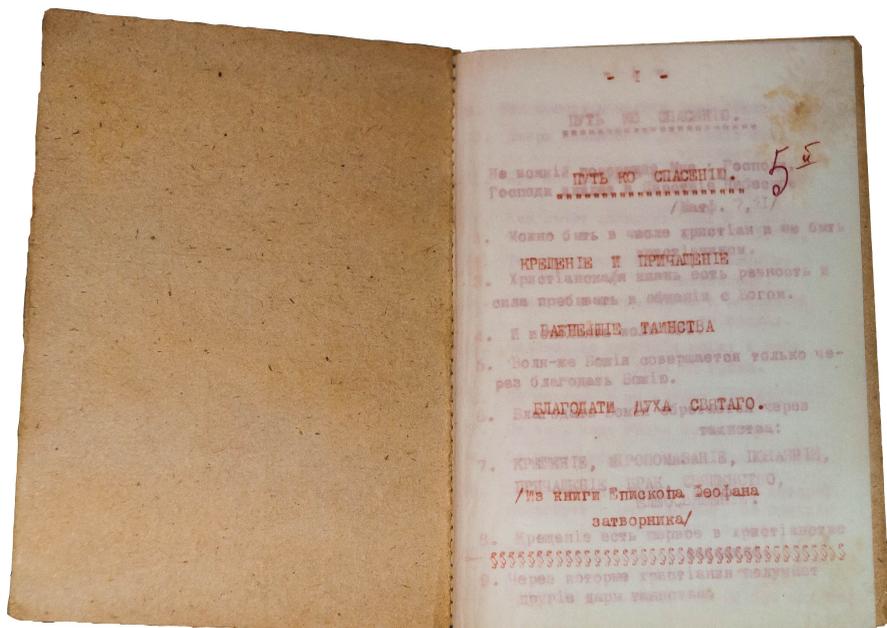


Рис. 40

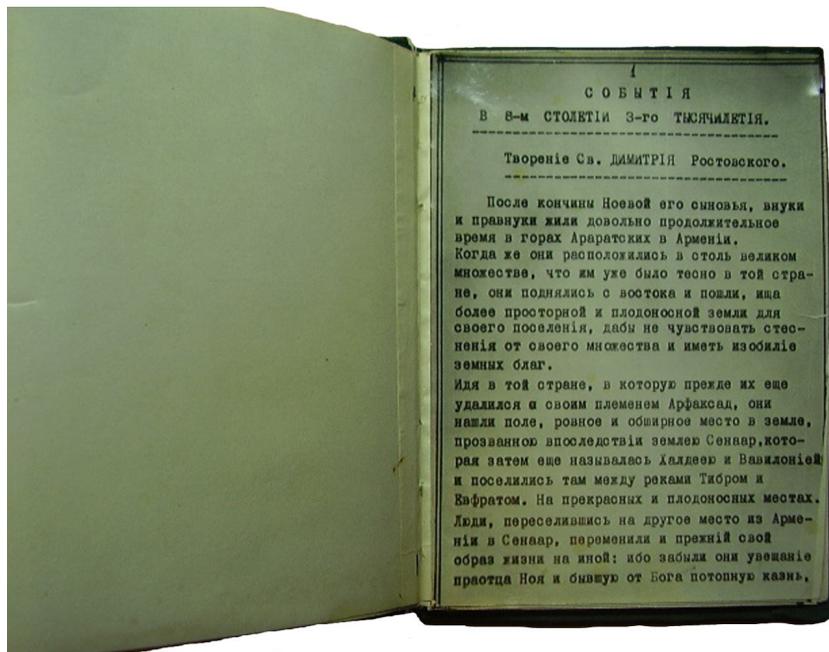


Рис. 41



Рис. 42

К таким выводам приводит подсчет основных дошедших до нас катакомбных памятников.

Копии библейских книг не составляют такого большого корпуса, как богослужебные тексты. По-видимому, некоторое время катакомбники пользовались теми Евангелиями и книгами Апостолов, которые остались с дореволюционных времен. Известно, что до революции во множестве издавались так называемые «Евангелия для народа», стоившие дешево и очень распространенные среди простых людей. Вероятно, эти Евангелия использовались катакомбниками, и потому не было необходимости в переписывании их от руки. В рукописном варианте встречаются красивые напрестольные Евангелия в очень небольшом количестве. К тому же хранение у себя рукописного Евангелия, вероятно, было слишком очевидным преступлением в годы советской власти, и этим обусловлено малое количество рукописных библейских книг.

Копии святоотеческой литературы фиксируют наиболее распространенное среди катакомбников почитание таких святых отцов, как Димитрий Ростовский, Феофан Затворник (в частности, книга «Путь ко спасению»), Серафим Саровский, Иоанн Тобольский, Игнатий Брянчанинов. Можно встретить рукописные и машинописные копии книг Сергея Нилуса, которые также распространялись среди катакомбников. Особенной популярности заслужили в катакомбной среде толкования Апокалипсиса, что отражает апокалиптические настроения катакомбников. Копии святоотеческой литературы, как правило, выполнены при помощи печатной машины или фотографии (рис. 40, 41).

Отдельным предметом для исследования могут стать катакомбные сборники духовных стихов. Обычно они списывались с дореволюционных сборников, которые включали в себя как литературные произведения (например, «Ангел» М.Ю. Лермонтова, «Отцы пустынники...» А.С. Пушкина), так и фольклорные стихи (например, «Плач Иосифа Прекрасного»), неизменно в таких сборниках присутствует «Коль славен наш Господь в Сионе», мелодия которого до революции игралась в Москве курантами и потому для катакомбников имела особый смысл. Очевидно, духовные стихи и песни, как и акафисты, восполняли недостаток храмовых богослужений для катакомбников. По воспоминаниям некоторых старых катакомбников, пением духовных стихов занимались члены общины, ожидая приезда своего священника. Передвижение катакомбных священников было затруднено, и порой ожидание затягивалось на несколько часов. Духовные стихи и песни отчасти заменяли и храмо-

вую службу в эти часы ожидания. Сборники стихов переписывались от руки в обыкновенных тетрадах⁵.

Небольшой корпус памятников составляют нотные рукописи. Как это обычно бывает в условиях гонений, музыкальная церковная культура погибает очень быстро. Примером может служить музыкальная византийская культура XIV-XV веков, достигшая наивысшей точки своего развития, но исчезнувшая после падения Константинополя. Отсутствие возможности обучаться церковному пению на академическом уровне, передача певческой практики «на слух», совершение служб шепотом и прочие особенности катакомбной церковной жизни очень скоро уничтожили практику пения по нотам. Однако, в отдельных общинах, в качестве исключительных случаев, существовали нотные книги. Чаще всего это дореволюционные книги, дополненные рукописными нотами. Примером может служить Сборник нот, сохранившийся в Харьковской общине, что, вероятно, связано с особенной музыкальной атмосферой, характерной для Харькова уже в дореволюционное время. Сборник включает большое количество песнопений, написанных композиторами XIX века. Дописанные от руки страницы также фиксируют композиторские песнопения, что свидетельствует о хорошем музыкальном образовании переписчика. Нотные вписки выполнены пером частично на нотной, частично на обычной бумаге. Дополнительные пометки на полях говорят о том, что Сборник использовался при богослужении и что регент, вероятно, он же – писец, – обладал музыкальным образованием (рис. 42).

Оригинальные произведения катакомбных авторов – предмет будущего детального изучения историков, текстологов и филологов. Несмотря на немногочисленность, они составляют наиболее интересный корпус катакомбного наследия. Наверняка, многие из них еще не раскрыты и ожидают своего исследователя. Некоторые оригинальные произведения не дошли до нас из-за строжайшей конспирации, соблюдавшейся катакомбниками. Так, по рассказам очевидцев, все книги и записи иеромонаха Пимена (Вахрушева) после его смерти были положены вместе с ним в гроб – во избежание их обнаружения милицией. Весь архив иеромонаха Пимена погиб. К счастью, многие катакомбники, как священники, так и их паства, напротив, заботились о сохранении архива. Богатейший архив оригинальных произведений – проповедей, поучений, толкований, писем, размышлений о Церкви и прочего – сохранился в Харьковской об-

⁵ В 2013 году в Москве вышел в свет диск катакомбных духовных стихов: «Духовные песнопения в исполнении истинно-православных христиан села Старая Тишанка» (М., 2013), записанных в Воронежской области в 1999-2000 гг.

щине, управлявшейся иереем Никитой Лехан. Одаренный литературным талантом, отец Никита сам заботился о сохранении и распространении своих произведений. Сейчас его архив насчитывает несколько десятков различных текстов. Особенного внимания заслуживают его размышления об особенностях жизни в Катакомбной Церкви, о грехе, об антихристе, о современной ему советской действительности, о покаянии и проч. Кроме прочего, эти рукописи ценны еще и тем, что в них дается конкретное указание на название «Катакомбная Церковь» как на общеупотребительное среди катакомбников, откуда следует, что они идентифицировали себя именно так и вероятно сравнивали с раннехристианской Катакомбной Церковью. Размышления отца Никиты, написанные хорошим литературным языком, печатались на машинке и распространялись в виде фотокопий, сброшюрованных в небольшие книжечки (рис. 43). Архив отца Никиты содержит большое число проповедей или тезисного изложения их, написанных рукой самого иерея. Особенностью этих записей является их четкое оформление в виде пронумерованных тезисов. Интересны «Сотницы», составленные отцом Никитой и содержащие сто коротких – в две строки – душеполезных высказываний на определенную тему. Сотница, то есть сто небольших поучений о спасении души, является своеобразной жанровой разновидностью учительной литературы, еще ожидающей своего исследователя. Однако в нашем контексте немало важно отметить, что сотницы – это типичная форма изложения аскетической и исихастской литературы (см., например, оформление «Добротолюбия»), и использование этой формы в Катакомбной Церкви свидетельствует об очень высоком уровне духовной жизни внутри нее. Миссионерская деятельность отца Никиты и его паствы была достаточно широкой: сделаны копии с некоторых личных писем священника, содержащих душеполезные поучения, отдельные небольшие наставления распечатаны в виде открыток и предназначены для распространения между верующими. Это не единственный случай, аналогичное распространение поучений мы встречаем во многих катакомбных общинах. В частности, в Архиве Леснинского Богородицкого монастыря хранится апологетическое сочинение «О сергианстве», написанное московским катакомбным священником Владимиром Криволицким в 1950-х годах (рис. 44).

После смерти иерея Никиты было написано его Житие в традициях древнерусских житий: с похвальным словом, указанием на личное знакомство, в очень торжественном стиле, выполненное старательным крупным почерком – вероятно, для чтения после богослужения или за трапезой (рис. 45). Автор Жития, к сожалению, пока не установлен.

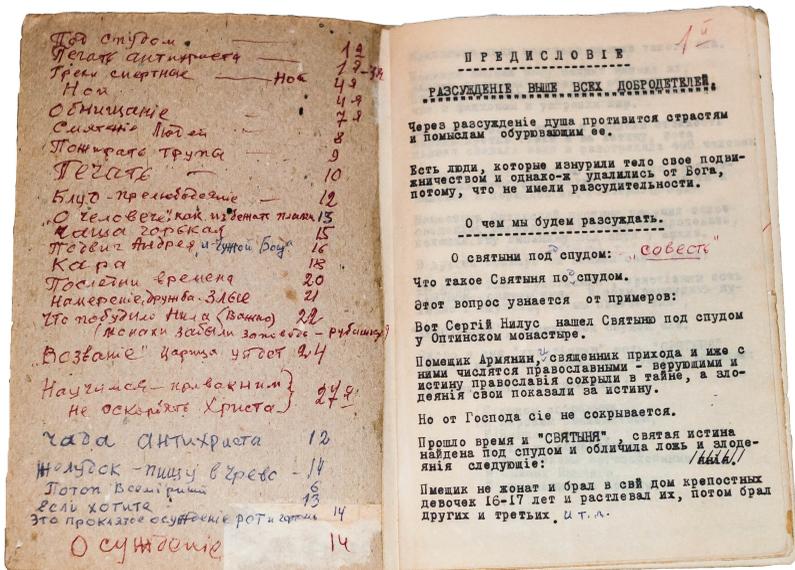


Рис. 43

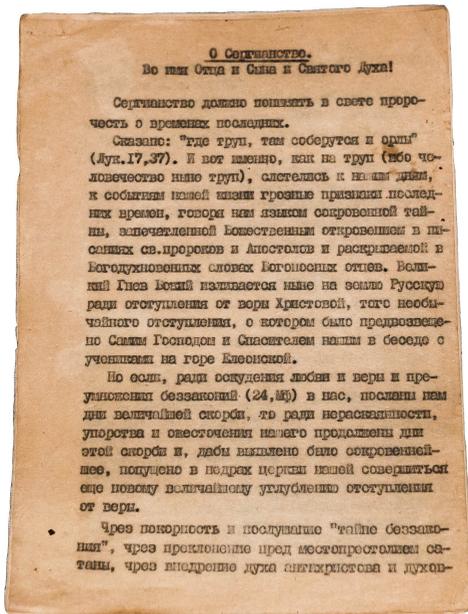


Рис. 44

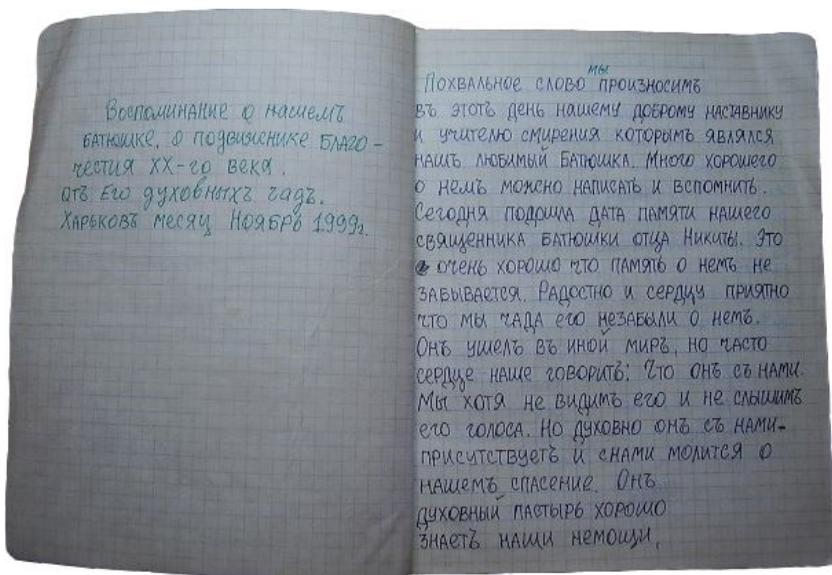


Рис. 45

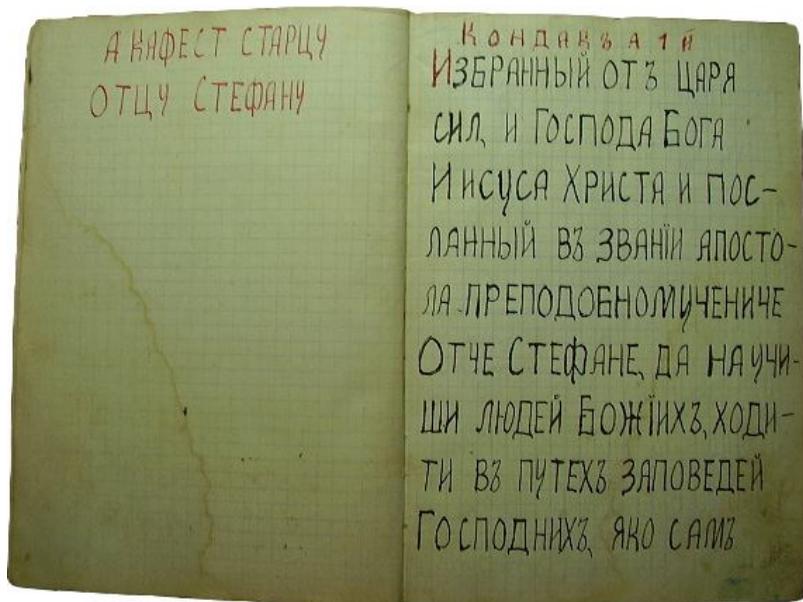


Рис. 46

Катакомбное оригинальное наследие включает и литургические произведения. Так, был найден акафист старцу Стефану Подгорному, почитатели которого являются одним из течений внутри Катакомбной Церкви. Акафист написан в обычной общей тетради очень крупным тщательным печатным шрифтом, возможно, для клиросного употребления. По состоянию тетради видно, что акафист читался часто (рис. 46).

Катакомбники сохранили ряд личных писем дореволюционных и катакомбных священников друг ко другу и к пастве. Эпистолярное наследие также пока мало изучено, некоторые письма, однако, представляют большой интерес с точки зрения истории. Так, в одной из катакомбных общин на Донбассе сохранилось письмо старца Нектария Оптинского к протоиерею Димитрию Иванову, духовнику катакомбной общины, в которой подвизалась схиигумения София (Гринёва) (рис. 47, 47.1). В катакомбной общине на Кубани сохранились высказывания старца Нектария, записанные с его слов монахиней Антонией (Злотниковой). Сохранились и высказывания старца Стефана Подгорнова, записанные кем-то из его последователей (рис. 48, 49).

Особенного внимания заслуживает поэтический альбом схиигумении Киевского Покровского монастыря Софии (Гринёвой). В настоящий момент альбом сберегается у потомков одного из катакомбных священников иерея Михаила Нечитайленко в частной коллекции. Однако альбом полностью ксерокопирован, и некоторые стихи и прозаические отрывки из него уже опубликованы в различных изданиях. Впервые отдельные стихи схиигумении Софии были опубликованы за границей в изданиях Русской Зарубежной Церкви. Недавно вышла из печати полная публикация альбома с предварительной биографической статьёй о схиигумении Софии и системой ссылок и комментариев к альбому⁶. Альбом написан рукой схиигумении Софии в предреволюционные и первые постреволюционные годы в красивой тетради с бархатной обложкой; состоит из нескольких десятков страниц. Большая часть размещённых в альбоме стихов и эссе принадлежат схиигумении Софии и представляют собой ценность как художественные произведения, некоторые стихи принадлежат авторству различных русских поэтов: схиигумения переписывала в альбом понравившиеся ей произведения. Альбом даёт представление о характере предреволюционной монашеской жизни, об отношениях между монахинями монастыря и помогает ярко представить себе эпоху ухо-

⁶ Так я прошу Твоей любви: Поэтический альбом схиигумении Софии (Гринёвой) / сост., вступ. ст. и комм. С.М. Шумило, В.В. Шумило. – Чернигов-Сидней: Вера и Жизнь, 2014.

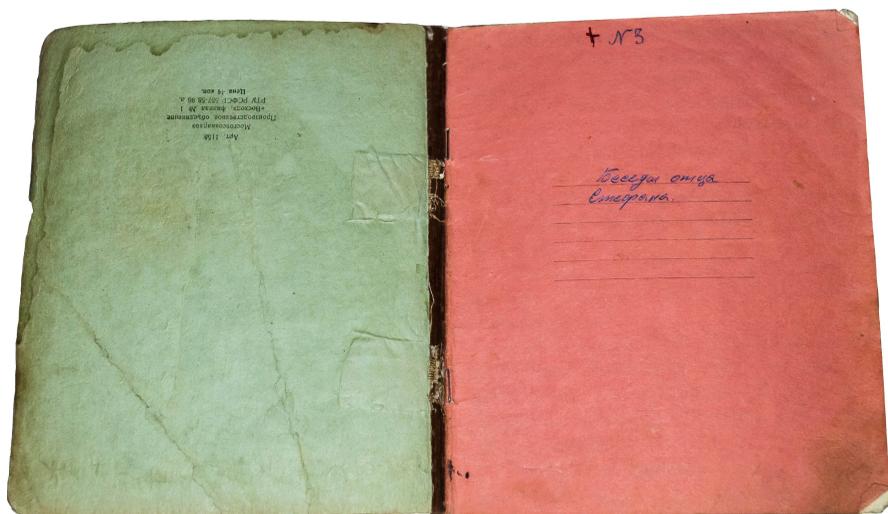


Рис. 48

Одежда духовная, это Крещение, а после Крещения, если человек испрешит, то спяткают эту одижду. А покаянием может оыстить и стереть.

Всем кто тебя гонит, кивещет, а ты у него проси прощенья, да еще постаршая сделать еще добро.

О ПОСТЕ.

Про пост не сказано нигде. Пост и целодурге без любви и других добрых дел никто.

Всем и такие, что постились по 40 дней и больше, а таюку мало. Это когда дано, и когда нужно.

Всем гонят, то знай, что это дело Божие, а если хвалят почитают, на земли награда

Христос произошел от колена Иудина, а Иуды Сын Иакова. Иуду обманула жена его сына, оделась в платья свекрухи и обманула Иуду свекра. И сказала: дай перетен и он сошелся сней, и она забеременна, и показала перетен от кого зачала. Из него же все стали шлеться и почитать, и от него произошел Спаситель.

А Иуду хотели убить, да Бог его сохранил.

О Постах.

Петровка-это пост установленный апостоли, после сошествия Святого Духа, перед тем как отправитья на проповедь. Постились и молились, что бы

Рис. 49

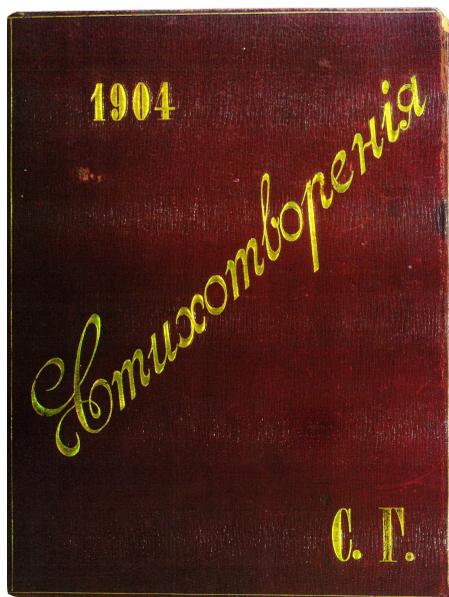


Рис. 50

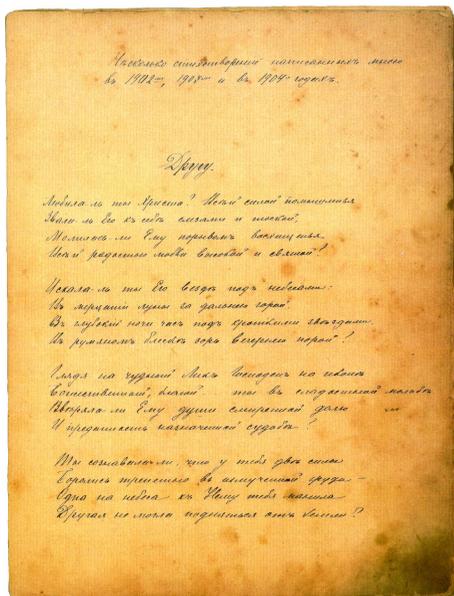


Рис. 51

дящей Российской империи (рис. 50, 51). Альбом на протяжении века передавался по наследству в семье катакомбников, лично знакомых со схиигуменьей Софией в годы ее катакомбного пребывания в поселке Ирпень под Киевом.

Настоящий краткий обзор катакомбного литературного наследия является лишь очень приблизительной систематизацией дошедших до нас памятников. Хотелось бы привлечь внимание ученых, особенно текстологов, к этому большому неисследованному корпусу литературы, а также призвать всех хранителей катакомбных памятников к объединению усилий по их архивации. Очевидно, что должен существовать определенный единый архив памятников Катакомбной Церкви, который мог бы в будущем стать основой музея и служить свидетельством о существовании Катакомбной Церкви в СССР, о ее деятельности, церковной идеологии и общинном быте. Отдельные памятники, такие как письма и автобиографии, а также жизнеописания, сделанные паствой, должны быть исследованы, опубликованы и введены в научный оборот⁷.

Голос эпохи (Москва). – 2013. – № 4. – С. 218-226.



⁷ Все упомянутые в статье рукописи и печатные книги собраны авторами статьи и берегаются в их личном архиве, за исключением специально оговоренных в статье текстов, таких как *Альбом схиигуменьи Софии* или *Письмо сенатора Лентоуса*.

З М І С Т

Передмова	8
Художественный стиль и стиль мировоззрения древнерусского книжника	11
Изменения в восприятии категории времени в Древней Руси, произошедшие после принятия христианства (на примере фактов языка и древнерусских литературных произведений)	20
Исихастское учение в культуре Киевской Руси: переводные произведения Ефрема Сирина и особенности их восприятия	32
Оповідання про Миколу Святошу у Києво-Печерському патерику: досвід прочитання	44
Источники стиля в ораторском красноречии Киевской Руси: на материале торжественных слов Кирилла Туровского	53
Духовный стих «Плач Иосифа Прекрасного» и его сирийский литературный источник	59
К вопросу о русском восприятии идей исихазма и их отражении в древнерусских литературных памятниках	66
Принцип подобия в древнерусской музыкальной культуре и агиографии	75
Метафори-символи у творах митрополита Григорія Цамблака	83
The system of divine service quotations in the Life of Stephen of Perm	94
Страсті Христові у творчості митрополита Димитрія Туптала	114
Аскетизм у творчості Паїсія Величковського та Григорія Сковороди: досвід порівняльного аналізу	124
Наукова спадщина академіка В.І. Ламанського й теорія хазаро-руської місії Кирила та Мефодія	137
Памятник культурной жизни Киева начала XX века: поэтический альбом схиигумении Софии (Гринёвой)	147
Исследования катакомбных рукописных и печатных книг: к постановке проблемы	176



У першому випуску наукового альманаху «Чернігівські Афіни»
вперше після 336-річної перерви вийшла у світ
книга митрополита Димитрія Туптала
«**Чуда Пресвятої і преблагословенної Диви Марії**».

*Підготування тексту, вступна стаття канд. філол. н.,
ст. наук. співроб. відділу давньоруської літератури ІРЛІ РАН
М.А. Федотової. – Чернігів, 2013. (наукове видання)*

Широко знаний за «Життями святих» митрополит Димитрій Туптало є також автором багатьох праць, деякі з яких донині залишаються відомими лише зберігачам музеїв і вузькому колу вчених. Видання однієї з найрідкісніших книг митрополита Димитрія відгортає завісу над його творчістю і дозволяє читачам побачити образ барокового письменника Димитрія Туптала більш повно.

«Чуда Пресвятої і преблагословенної Диви Марії» – це публікація першої книги Димитрія Туптала, яка побачила світ у 1677 році в Новгород-Сіверській друкарні за архієпископа Лазаря Барановича і більше не перевидавалася до здійснення нашого випуску. У книзі описуються чудеса, що сталися від Чернігівсько-Іллінського образу Пресвятої Богородиці, написаного в 1658 році іконописцем Григорієм Костянтиновичем Дубенським, у чернецтві – Геннадієм. Кожна розповідь про чудо доповнюється повчанням святителя Димитрія. Чудеса описані прекрасною поетичною мовою, яку повністю збережено у виданні, зокрема, відтворені правопис і лексика оригіналу.

Публікація містить ілюстрації, які були в першому виданні, у тому числі давню літографію Чернігівської чудотворної ікони Іллінської Божої Матері, нині втраченої. Ікона названа Іллінською за місцем перебування в Іллінській церкві міста Чернігова.

У додатку до видання вміщений твір митрополита Іоана Максимовича (святителя Іоанна Тобольського) «Богородице Діво», написаний в поетичній манері.

Книга митрополита Димитрія Туптала «Чуда Пресвятої і преблагословенної Диви Марії» буде цікавою науковцям, аспірантам, студентам і всім, хто цікавиться-



ся історією середньовічної та барокової думки. Видання здійснено спільно Чернігівським національним педагогічним університетом імені Тараса Шевченка та Відділом давньоруської літератури Інституту російської літератури (Пушкінського дому) Російської академії наук (Санкт-Петербург).

Замовити книгу можна за адресою:



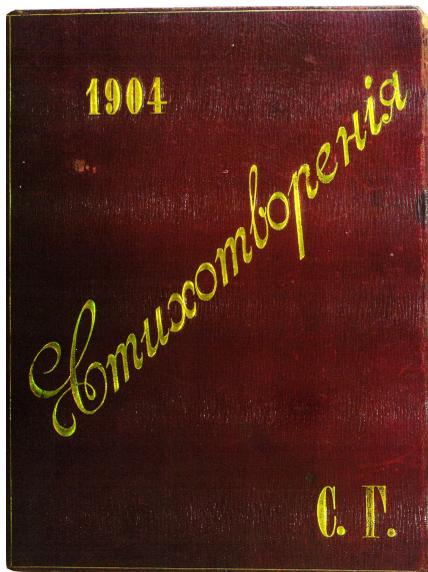
В издательстве «Вера и Жизнь» вышла в свет новая книга:

**«Так я прошу Твоей любви»: поэтический альбом
схиигумении Софии Гриневой»**

Подготовка текста, вступительная статья и комментарии
С.М. Шумило, В.В. Шумило. – Чернигов-Сидней, 2014. (научное издание)

Новосвященноисповедница София (Гринева) была верной защитницей православия и катакомбной игуменией. Ее скорбный путь – от игуменства в большом и процветающем Киевском Покровском монастыре через аресты, заключения, катакомбное служение и ссылки к исповедничеству во Христе. Будучи образованным и эстетически очень чутким человеком, схиигумения София вела поэтический альбом-дневник, куда записывала собственные стихи и произведения понравившихся ей классических и современных поэтов. Альбом представляет собой большую культурную ценность как памятник дворянской и монашеской культуры начала XX века. Покровский монастырь под мудрым управлением схиигумении был похожим на Марфо-Мариинскую обитель преподобномученицы Елизаветы (Романовой) и Хоповский монастырь преподобной Екатерины Леснинской: с больницами, приютами, аптеками, училищами для сирот и прочими богоугодными заведениями.

Вступительная статья содержит биографию новосвященноисповедницы Софии, проиллюстрированную многими фотографиями и выдержками из следственных дел, подробный искусствоведческий анализ альбома, описание особенностей Покровского монастыря. Издание снабжено содержательными комментариями и пояснениями, богатым справоч-



ным аппаратом. Книга небольшого формата оформлена как подарочный вариант, воспроизведена оригинальная обложка альбома.

Книга будет интересна всем православным христианам, любителям поэзии, а также историкам Церкви и литературы. Издание осуществлено Черниговским национальным педагогическим университетом им. Т.Г. Шевченко совместно с Украинским институтом национальной памяти (г. Киев), Отделом древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского дома) Российской академии наук (г. Санкт-Петербург) и Центром исследования истории религии и Церкви (г. Чернигов).

Заказать книгу можно по адресу:



Наукове видання

Шуміло Світлана Михайлівна

Поетика церковної прози (XI – XX ст.)

Збірник статей з літературознавства

Українською, російською та англійською мовами

Відповідальний редактор: Шуміло В.В., Ромашов Д.А.
Технічний редактор: Гладченко О.О.
Літературний редактор: Баран Г.В., Євтушенко Н.М.
Комп'ютерна верстка: Гладченко О.О., Шуміло В.В.
Коректура: Шуміло В.В.
Обкладинка: Шуміло С.М., Шуміло В.В., Гладченко О.О.

Набір комп'ютерний.

Підписано до друку 18.12.2013 р.

Формат 84x108/32. Папір офсетний № 1. Друк ризографічний.

Умовн. друк. арк. 9,65.

Наклад 300 прим.

Альманах «Чернігівські Афіни» та іншу літературу
видавництва **Вєра и Жизнь**
можна замовити за адресою:
14010, Україна, Чернігів, а/с 240
E-mail: veraizhizn@mail.ru

Видавництво приймає замовлення на виготовлення друкованої продукції:
монографій, авторефератів, навчально-методичних посібників,
збірників наукових статей та ін.