ФГБОУ ВПО Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова (АлтГТУ)

ФГБУН Институт филологии Сибирского отделения Российской Академии наук (ИФЛ СО РАН)

Историко-архитектурный и художественный музей «Новый Иерусалим»

Алтайское отделение Научно–образовательного культурологического общества России (НОКО)

КУЛЬТУРА, ИСТОРИЯ И ЛИТЕРАТУРА РУССКОГО МИРА: ОБЩЕНАЦИОНАЛЬНЫЙ И РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТЫ

Сборник статей и материалов всероссийской научной конференции с международным участием «Человек и мир человека»

Издательство Алтайского государственного технического университета
Барнаул — 2014

ББК 63.3, 71.4, 79.0, 82.3 (4 Рос), 83.3 (4 Рос)
К43

Рецензенты:
доктор философских наук, профессор М.Ю. Шишин;
доктор филологических наук, профессор И.В. Силантьев

Редакционная коллегия:
член–корреспондент РАН, доктор филологических наук Е.К. Ромодановская,
доктор филологических наук, доцент С.К. Севастьянова (отв. редактор);
заслуженный работник культуры РФ Г.М. Зеленская;
кандидат философских наук, доцент М.Б. Красильникова;
кандидат философских наук, доцент А.Ю. Павлов

Рекомендовано к печати
Ученым советом ИФЛ СО РАН 17 июня 2013 года;
Советом Алтайского отделения НОКО России 21 декабря 2013 года

К43 **КУЛЬТУРА, ИСТОРИЯ И ЛИТЕРАТУРА РУССКОГО МИРА: ОБЩЕНАЦИОНАЛЬНЫЙ И РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТЫ:** Сборник статей и материалов всероссийской научной конференции с международным участием «Человек и мир человека» / Барнаул: Изд–во АлтГТУ, 2014. — 449 с.

ISBN 978-5-9631-0297-8

Очередной выпуск статей и материалов всероссийской научной конференции «Человек и мир человека», проходившей в сентябре 2014 года в Рубцовском индустриальном институте (филиале) АлтГТУ, посвящен теме, обозначенной в названии сборника — «Культура, история и литература Русского мира: общенациональный и региональный аспект». В сборнике представлены статьи, посвященные исследованиям общенациональному и региональному аспектам Русского мира, национальным особенностям культур младописьменных народов, русской и мировой культуре, литературе и искусства в теоретических и прикладных аспектах культурологии.

Книга предназначена для культурологов, историков, философов, филологов и всех интересующихся теоретическими и прикладными аспектами русской и мировой культур.

ББК 63.3, 71.4, 79.0, 82.3 (4 Рос), 83.3 (4 Рос)

На внешней обложке: Воскресенский собор Ново–Иерусалимского монастыря.
Вид с востока. Фото А.А. Савчука. 2014 год.

ISBN 978-5-9631-0297-8

© Составление, оформление Севастьянова С.К., 2014
© Издательство Алтайского государственного технического университета, 2014

Сборник «Культура, история и литература Русского мира: общенациональный и региональный аспекты» составлен на основе статей и материалов всероссийской научно-практической конференции «Человек и мир человека» с международным участием (2014 год) и продолжает тематику постижения культуры Русского мира. Проблематика представлена разделами, охватывающими различные теоретические и методологические подходы, философские, культурологические, исторические и филологические аспекты исследования русской культуры в её общероссийском и региональном компонентах.

В первый раздел сборника вошли работы, в которых анализируются концептуальные культурологические и философские основания Русского мира: проблемы осмысления истоков русской культуры, современного её состояния, перспективы становления нового человека и новой России. Здесь же исследуются механизмы функционирования отечественной культуры в кризисных ситуациях, предприняты попытки выявления логики и закономерностей социокультурной динамики.

Второй раздел объединяет статьи, в которых Русский мир показан в его региональном многообразии. В центре внимания авторов оказываются самобытные национальные и региональные культуры и особенности их включённости в общероссийский культурный контекст. В статье Т.А. Голованевой представлен образ русского мира в корякских исторических преданиях, автор говорит о неоднозначности его оценки в исторической ретроспективе, анализирует его значение в XIX и XX веках. Идея полифоничности культуры, значимая для современности, представлена авторами в разных аспектах: локализованное социокультурное пространство — это статьи В.Н. Матонина и Э.В. Осиповой, этнографический, фольклорный аспект — статья Т.В. Краюшкиной. В работах исследуется восприятие Русского мира национальными культурами, его оценочные характеристики и роль в возрождении национальных традиций и языков. Материалом для исследования послужили исторические предания, фольклор, нарративные источники.

Третий раздел составили статьи, посвященные культурфилософской проблематике художественного текста. Авторы выявляют национальную специфику поэтики, национальный образ мира в литературе. Текст рассматривается как отражение национальной мифологии, как репрезентация ментальных установок культуры. Авторы обнаруживают «следы» классического культурного наследия в творчестве писателей XX века.

В четвертом разделе рассмотрены памятники письменности и архитектуры в контексте культурно–исторических процессов. Внимания специалистов заслуживает описание редкого памятника покаянной литературы, представленное в статье А.Г. Авдеева и Г.Г. Донского. На основе анализа перевода «пророческой книги» «Хрисмологион» Т.А. Исаченко рассматривает темы пророчества, священства и империи. Художественное слово и памятники зодчества дают возможность авторам анализировать историческую действительность.

Впервые в сборник вошел раздел, посвященный историко–архитектурному и культурному комплексу Воскресенского Ново–Иерусалимского монастыря, где исследуется влияние мировых культурных традиций, воплощенных на разных этапах создания монастыря. В настоящее время монастырский комплекс реставрируется, что позволяет открывать ранние культурные слои. Уникальным археологическим находкам XVII века посвящена работа О.Н. Глазуновой; Е.В. Кузнецова составила каталог орнаментальных росписей Воскресенского собора; барочные мотивы, использованные при возведении шатра над ротондой

Воскресенского собора, описаны К.В. Акининым. Концепции современного оформления Гробницы Патриарха Никона и Кувуклии Гроба Господня в подмосковном Новом Иерусалиме составлены Г.М. Зеленской и А.В. Гамлицким. Классическим традициям иконописания в их современной интерпретации, использованным при создании образа «Святых Царственных Мучеников и Страстотерпцев», посвящена статья А.И. Якимова. В отличие от других разделов сборника, где расположение статей подчинено алфавитному порядку фамилий их авторов, последовательность составляющих данный раздел работ отражает хронологию строительства Нового Иерусалима под Москвой. Кроме того, внутри раздела сохранена авторская редакция написания строчных и прописных букв; при цитировании архивных документов и литературных источников здесь используется гражданский шрифт.

Составители сборника предполагают и в дальнейшем посвящать отдельные разделы памятникам культуры, наиболее ярко отражающим историю Русского мира в его самобытности и многообразии культурных связей.

Шестой раздел представлен публикациями малоизвестных, новонайденных документов и источников, раскрывающих разные грани историко–культурных особенностей бытования Русского мира — это прежде всего публикации Т.В. Панич и С.К. Севастьяновой. Взаимодействию документальной и культурной традиций посвящены работы А.В. Шункова и Н.Г. Великоцкой (Мозгуновой).

Заключительный раздел сборника включает статьи, посвященные методологическим аспектам изучения культуры: становлению русской философии права, экономическим детерминантам культуры, проблемам современного образования. Этот раздел отражает потребность современной науки в многогранном изучении феномена Русского мира и многообразие подходов его исследования.

Круг обсуждаемых проблем является открытым и предполагает дальнейшее исследование. Оргкомитет конференции благодарит всех участников и приглашает к дальнейшему сотрудничеству.

М.Б. Красильникова, А.Ю. Павлов

РАЗДЕЛ 1.

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ РУССКОГО МИРА

УДК 008

Е.И. Балакина

О «НОВОМ» ИСКУССТВЕ, НОВОМ ЧЕЛОВЕКЕ И НОВОЙ РОССИИ

Статья раскрывает общие проблемы культуры России на современном этапе, взаимосвязь культуры и духовных ценностей общества. На основе методологии гуманитарного знания показана системная взаимосвязь между уровнем развития отдельных личностей и системой культуры России в целом, возможности искусства в гармонизации личности и восстановлении системы духовных ценностей общества.

Ключевые слова: Возрождение культуры России, мировоззренческая матрица культуры, гуманитарная методология, понимание искусства, гуманитарный субъект–субъектный диалог с искусством, духовно-эмоциональное проживание искусства, «со–бытие» с текстом, формирование духовных ценностей, личная ответственность за мир.

Elena I. Balakina

ABOUT THE «NEW» ART, THE NEW MAN AND THE NEW RUSSIA

The article reveals general problems of Russian culture at the contemporary period, the relationship of culture and spiritual values of society. Based on the methodology of the humanities the systemic relationship between the level of the development individuals and the system of Russian culture in general, the possibility of art in the harmonization of personality and rehabilitation of spiritual values of society are shown.

Keywords: Revival of Russian culture, ideological matrix of culture, humanitarian methodology, understanding of art, humanities subject-subject dialogue with art, spiritual and emotional living through art, "co–existence" with the text, the formation of spiritual values, personal responsibility for the World

Наша традиция богата и славна, но она запылилась,
потускнела в сознании последних поколений.
Георгий Федотов

В разговоре о России стараюсь не касаться зияющих язв.
Не только потому, что это больно и России, и русскому народу
и мне самому, а потому, что это просто непрактично.
Я пользуюсь всяким случаем сказать о России только то хорошее,
что дало её прошлое и что может ожидать её в будущем.
О настоящем же я не хочу говорить не потому,
что оно этого не заслуживает, а именно лишь потому,
что всё настоящее говорит само за себя красноречивее всяких слов…
Можно сказать смело, что нет сейчас в мире страны,
живущей более сложной и более бурной жизнью
и обещающей наиболее захватывающее будущее, нежели Россия.
Георгий Гребенщиков

Не сетуйте: таков судеб закон.
Меняется весь мир вкруг человека,
Ужель один недвижим будет он?
Александр Пушкин

Вопросы возрождения культуры России, в какой бы сфере они ни звучали, имеют сегодня предельную степень остроты и актуальности. Эпоха духовного безвременья, идущие в разрез со здравым смыслом реформы, идеологическое безумие СМИ привели к тому, что на современном этапе в культуре России произошло резкое падение национального самосознания и качества жизни. Что же происходит в последние десятилетия с развитием страны и края, в которых руководители разных уровней власти словно утратили способность понимать очевидное? А последствия текущих перемен даже в масштабах края действительно удручающие.

В рейтинге экономического развития регионов России из 60 субъектов Федерации ещё лет пять назад Алтайский край занимал «почётное» предпоследнее место, уступив печальное первенство Калмыкии. В последние пару лет мы всё-таки смогли этого «первенства» «добиться», и в рейтинге 2013 года край переместился на последнее 60-е место в стране по уровню жизни. Даже в сводках по Сибири среди 60 её самостоятельных регионов Алтайский край занимает, опять-таки, последнее 60-е место, пропустив вперёд себя ближайшего соседа — Республику Алтай. Статистика, конечно, дело относительное, но что-то в нашей жизни заставляет поверить в большую близость этих цифр к истине. Нам важны порой сухие факты и цифры, чтобы увидеть общие очертания ситуации. Чтобы задуматься о своей роли в судьбе малой и большой Родины, о масштабности и значительности собственных жизненных целей, о личной причастности к Истории.

В условиях больших перемен необходимой становится самая активная созидательная и культурно–просветительская работа. Об этом говорит в одном из писем Е.И. Рерих: «Бывают времена, когда умаление и умалчивание проблемы губительнее самых злобных нападок и клеветы... они рассматриваются Великими Учителями как вид утончённого предательства». Сегодня насущной жизненной проблемой является для нас проблема будущего России, сохранения духовных основ национальной культуры.

Обвальное разрушение идеалов, нравственных норм и жизненных ценностей чревато серьёзными последствиями. «Родину мы понимаем не только как географическое место, но именно как источник нашей великой культуры, как обиталище нашего духа», – писал в 1930-х годах барнаульский писатель Георгий Гребенщиков.[1] Путь низших потребностей — это дорога в тупик. Ответы на вопросы будущего культуры лежат в сфере духа.

Духовные ценности являются мировоззренческой матрицей культуры. Это стержневая, исходная характеристика, от сохранения которой зависит и сохранение самой культуры. При всех трансформациях, *духовный стержень* ценностной системы культуры России важно сохранить неизменным. Именно он является гарантом её устойчивости, обеспечит узнаваемость и силу роста.

В мифологии наших предков мир представлялся органическим целым. А начинался он с рождения Любви — Лады-Матушки — источника неиссякаемой силы, что создаёт мир и оберегает его от гибели. Г. Гачев замечает, что «в России издревле упор не на закон, а на Благодать». В пантеоне славянских богов — три «треугольника», или «троицы», в каждой из которых обязательно присутствовал свой образ «Святого Духа». Один из носителей идеи Святого Духа — создатель мира — Род, с которым связаны понятия «родня», «родители», «родина». Все они и для современного человека вырастают в усилиях Духа и отношениях Любви. Именно на Любви строится формирование заповедей нравственной жизни древних славян.

В собрании славянских мифологических сказаний «Русские Веды» рассказывается о том, что в ходе творения мира произошла битва между Правдой и Кривдой, в результате которой Правда поселилась на небесах, а Кривда осталась на Земле. Что же такое «жить

[1] *Гребенщиков Г.* Сибирь как страна великого будущего. Публичная лекция к 350-летию присоединения Сибири к России. Рукопись. Из фондов ГМИЛИКА // Личный фонд Георгия Дмитриевича Гребенщикова. 16408/7 оф., 20 л., л. 3.

по Правде» для русского человека? Жить по законам высшего, Небесного порядка. Путь материальных потребностей и земных проблем — это путь Кривды.

Привести страну к достойному будущему может только сообщество людей высокой культуры. Русские мыслители П. Флоренский, Н. Бердяев, Н. Рерих, вся русская философская школа отчаянно взывали к пониманию, что без *культуры* не может быть *цивилизации.* Культура же, с её опорой на нравственность, этическое начало, способна развиться лишь в Человеке. А Человек — это явление Вечное! Универсального, постоянного, константного в этом феномене гораздо больше, чем разнообразного и изменчивого.

«Человеческая константа» — это та «постоянная структура», которая незримо присутствует в каждом представителе мирового сообщества и будет сохраняться от первого до последнего человека на Земле. Её составляют особые духовные образования, которые мы называем высшими, Вечными или экзистенциальными ценностями. «Своеобразие экзистенциальной ценности состоит не только в её *содержании*, но и в *механизме её порождения*. Дело в том, что духовному бытию индивидуального субъекта эта ключевая, наиболее обобщённая и наиболее интеллектуализированная ценность *не дана непосредственно* ни от рождения, ни в мистическом откровении»[2]. Она постигается человеком в сложном самодиалоге той «республики субъектов», которая составляет его личность.

Процесс формирования ценностей сложен и неоднозначен. В нём действуют законы самоорганизации, большую роль играют случайные факторы, следовательно, невозможно выделить причинно–следственную зависимость. Но можно создавать условия, максимально пригодные для вызревания важнейших жизненных ценностей внутри самого человека. Эту задачу способен решить *гуманитарный диалог с искусством* — форма личностного общения человека и произведения.

Сущность гуманитарных наук исчерпывающе раскрыта в трудах М.М. Бахтина: «Гуманитарные науки – науки о человеке в его специфике, а не о безгласной вещи и естественном явлении».[3] Такой подход к освоению мира предполагает ценностное проживание информации, что внутренне изменяет человека, формирует его способность самостоятельно мыслить и пробуждает потребность в преобразовательной деятельности.

Гуманитарная методология — это явление культуры переходного времени. В XX веке в российской науке и образовании была выдвинута *высшая гуманитарная задача* — понять «другого». Суть общения с «другим» — рефлексия. Она даёт и осмысление ситуации, и её оценку, и человеческие чувства, но более всего — понимание, которое является синонимом восходящего разума. Без научения человека пониманию культура жить не будет. Рефлексия над разумным опытом чтения, исследования, общения, каждого дня, развитие навыков личной интерпретации (высказанной рефлексии) позволит вывести человека к «сгущённым смыслам» жизни и отношений и тем самым будет способствовать его самоопределению в мире и судьбе. Человек вообще живёт в мире смыслов, а подлинное понимание себя и мира есть построение смысловых миров.

Гуманитарный способ освоения культуры как текста позволяет создать условия для формирования в человеке системы ценностного отношения к миру и самому себе, которая придаёт ему глубину и многогранность. Именно в такой личности испытывает насущную потребность современная культура. Высокие духовные интересы и стремление к личной выгоде чаще всего находятся в противоречии друг с другом, поэтому окончательный выбор при постановке жизненной цели зависит от личных предпочтений человека. Будущее российской культуры определит уровень духовных ценностей современной молодёжи и поколения, которое они вырастят как родители.

---

[2] *Каган М.С.* Философская теория ценности. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. С. 124.

[3] *Бахтин М.М.* Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках // *Бахтин М.М.* Литературно–критические статьи. М.: Худ. лит–ра, 1986. С. 477.

Формы диалогического общения уместны в сфере естественных, точных, гуманитарных наук и художественного цикла, в учебной и внеурочной деятельности школы. Но ключевую роль оно играет в сфере освоения мира искусства в процессе его восприятия.

Ни одна наука не может дать и сотой доли понимания человека, которое мы черпаем из произведений искусства, если подходить к нему диалогически. Поэтому, говоря о формировании нового человека, нельзя исключать из этого процесса «искусство как зеркало человека, в которое он глядится, с помощью которого познаёт себя, даёт себя совершенствовать».[4]

Вдумчивый и серьёзный разговор об этом ведёт С.М. Даниэль в книге «Искусство видеть». Она станет надёжным помощником для того, кто решится на трудное, но вдохновенное дело: научиться читать произведение таким образом, чтобы загадочное молчание его текста обернулось сокровенными смыслами и привело к открытию самого себя.

Умение понимать искусство — это проблема не столько научная, искусствоведческая, сколько мировоззренческая, духовная и нравственно-психологическая. В работе «Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству» К.Г. Юнг отмечает: «Давно известного поэта иногда вдруг открывают заново. Это происходит тогда, когда в своём развитии наше сознание взбирается на новую ступень, с высоты которой мы неожиданно начинаем слышать нечто новое в его словах. Всё с самого начала было уже заложено в его словах, но оставалось потаённым символом, прочесть который нам позволяет лишь обновление духа времени. Нужны другие, новые глаза, потому что старые могли видеть лишь то, что приучились видеть».[5]

Общение с искусством сегодня обращается больше к уму и к памяти, нежели к сердцу, хотя искусство может и должно воспитывать культуру чувств. Отзвук, рождаемый художественным текстом в сердце и душе человека, совершенно индивидуален, и только ради таких индивидуальных прозрений, открытий внутри себя и стоит диалогически общаться с искусством, учить этому детей и взрослых. Как считает М.М. Бахтин, в произведении нельзя найти такого смысла, которого там нет. Если данный смысл кто-то увидел, значит, он действительно присутствует в произведении.

В книге «Вечная радость» С. Соловейчик приводит слова учителя музыки К.П. Португалова: «Я хотел бы приучить ребят к сложностям жизни на примерах искусства, отучив их от категоричности суждений. Во всём, с чем вы будете сталкиваться в жизни, прежде всего попытайтесь разобраться. Избегайте поспешных, односложных, однозначных, лобовых, банальных решений… А ещё я учил их все явления в жизни связывать друг с другом, а искусство связывать с жизнью. Ибо именно умение связывать искусство с жизнью для меня и есть подлинное понимание искусства».[6]

Диалог с искусством имеет ряд особенностей:

— он переносит акцент с познания искусства на его духовно-эмоциональное проживание, что гармонизирует современную систему образования, дополняя таким образом главенствующие в ней логику и рационализм, развивая образность языка и гибкость в выражении чувств;

— в восприятии искусства как *страницы личной судьбы* у человека появляется глубокая мотивация для общения с ним. Духовно-ценностные вопросы имеют универсальную природу и проявляются в жизни каждого из нас весомее, чем мотивация профессиональная или образовательная;

---

[4] *Каган М.С.* Что должно быть в основе? // Вестник высшей школы. 1990. № 5. С. 19.

[5] *Юнг К.Г.* Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству // *Юнг К.Г.* Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. С. 255.

[6] См.: *Соловейчик С.* Вечная радость. Книга для учителей и родителей. М.: Педагогика, 1986.

— как известно, рациональное знание не меняет человека личностно. Внутренняя работа личности и её изменения происходят только в результате эмоционально пережитой ситуации или информации. Таким образом, субъект–субъектный чувственный характер диалога с искусством является максимально эффективным и бережным способом саморазвития личности, направление и характер которого определяют три фактора: характер произведения, особенности личности и творческий настрой. Диалог с искусством изменяет личность, её духовную и общую культуру.

Для того, чтобы состояться для человека в своей магической художественной сущности, внутренне изменить его личность и тем самым измениться самому в ходе взаимного общения, текст произведения должен быть воспринят *диалогически* — как равноправный субъект, задающий зрителю и читателю вопросы и отвечающий на вопросы, задаваемые ему. М.М. Бахтин писал: «Познание вещи и познание личности. Их необходимо охарактеризовать как пределы: чистая мёртвая вещь, имеющая только внешность, существующая только для другого и могущая быть раскрытой вся сплошь и до конца односторонним актом этого другого (познающего). Такая вещь, лишённая собственного неотчуждаемого и непотребляемого нутра, может быть только предметом практической заинтересованности. Второй предел — <...> диалог, вопрошание, молитва. Здесь необходимо свободное самооткровение личности. Здесь есть внутреннее ядро, которое нельзя поглотить, потребить, где сохраняется всегда дистанция, в отношении которого возможно только чистое бескорыстие; открываясь для другого, оно всегда остаётся и для себя. Вопрос задаётся здесь познающим не себе самому и не третьему в присутствии мёртвой вещи, а самому познаваемому. Критерий здесь — не точность познания, а глубина проникновения. Познание здесь направлено на индивидуальное. Это область открытий, откровений, узнаний, сообщений. Здесь важна и тайна и ложь (а не ошибка)».[7]

В диалоге мы уже теряем право обращаться с текстом как с пассивной формой или неким «немым объектом»: и в отношении с художественным произведением, как в реальном человеческом общении, требуются те же соблюдения интеллектуальной и духовной тактичности, чувства «со–бытия», в терминологии М. Бахтина — «вчувствования» в его настроение, атмосферу, мир ценностей и смыслов.

Создание собственного текста, пусть и не высшей степени художественности, но образно передающего характер и глубинную сущность, внутренний смысл явления, становится формой эффективного закрепления своих чувств и переживаний, перемещает их в ходе эмоционально насыщенного диалога во внутренние структуры личности. Это мнимый диалог «двух душ» человека – его прежней, исходной души, и новой, которая проявилась в нём после личного переживания и рассказа о событии. Понятно, что такие встречи человека и искусства в напряжённом ритме жизни удаётся устроить не так часто, но их эффективность и значимость от этого не снижается. Они становятся зримыми точками роста личности, расширяющей границы и углубляющей понимание мира и жизни.

Очевидные разрушительные тенденции в культуре современной России — это гребень не одно десятилетие набиравшей силу волны, сметающей остатки прошлого сознания, стереотипов, исторически сложившихся форм. Можно, поддаваясь искушению, погрузиться в поиски её инициаторов, той событийной точки, когда процесс разрушения был запущен, но это не даст ответа на вопрос, что делать в нынешнем состоянии. Важно понимание, что естественный момент её обновления проявляется в сочетании двух встречных, но взаимно обусловленных линий движения: кардинального изменения прошлого и трудноразличимых, но уже ощутимо пробивающихся ростков нового типа культуры. В момент высшего подъёма разрушительной волны ей навстречу из глубин Духа, из недр «неприкосновенного запаса» высшего опыта мировой культуры

[7] *Бахтин М.М.* К философским основаниям гуманитарных наук // *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 306.

прорастают лучшие, прошедшие проверку Вечностью и приобретающие форму новых творческих практик, идеи.

Одна из них — вечная идея магического влияния искусства на эмоциональное состояние и душевный мир личности. Костры и буйство реальных магических ритуалов отошли в туманные дали истории, но нынешнее время открывает новые возможности преображающего общения человека с искусством. На решение этой задачи направлена методика гуманитарного погружения в текст, разработанная на основе современных научных теорий и проверенная многолетней педагогической практикой Е.И. Балакиной. Она выросла из теории гуманитарного знания М. Бахтина и творчески воплощает бахтинские идеи «со–бытия» с текстом в процессе его личного ценностного проживания. Подробное знакомство с методикой — тема отдельного разговора. Здесь же, в качестве примера гуманитарной работы со студентами по культуре России, приведу лишь несколько фрагментов их «писем», которые они писали известному русскому поэту Максимилиану Волошину в ответ на его вопрошающие строки о судьбе России:

«Кто ты, Россия? Мираж? Наважденье? Была ли ты? Есть? Или нет?»: «Для каждого из нас Россия имеет разное значение. Что же Россия представляет собой на самом деле? Конечно, есть места лучше и хуже, но я родилась именно здесь, может быть не просто так, по случайности, а как предначертано судьбой… И мы постараемся вырастить из нашей России могучую державу, которая будет идти вперёд, не зная преград! Ведь мы — те самые крупинки, которые не дают ей погибать!» (Елена К., физический ф–т).

«Каждая страна должна идти своим путём, одной ей предназначенным, и не превращаться в жалкое подобие другой страны, в чём-то сегодня преуспевающей. И у России есть свой путь, есть! Вот только мы, погружённые в какой-то гипнотический сон, за пылью, которую пускают нам в глаза и в душу, не можем её разглядеть» (Ксения О., филологический ф–т).

«Мне близка позиция тех людей, кто не только говорит о России, но и ежедневными делами старается понять её, разгадать, полюбить такой, какая она есть, и внести драгоценную толику своего труда, способного развенчать миф о её ослаблении» (Евгений Х., филологический ф–т).

«Россия — это страна парадоксов, страна непримиримых противоречий, непрерывного поиска ответов на вечные вопросы, страна с таким большим потенциалом, что нам может завидовать, наверное, весь мир! И все мы такие разные, но именно мы каждым своим делом создаём то, что весь мир называет именем «Россия» (Алёна С., лингвистический институт).

В этих фрагментах представлена малая часть размышлений, которые родились у студентов как отклик на страстные вопросы М. Волошина. В них есть и сетования по поводу сегодняшнего дня, и исторические аргументы. Но главное – в них есть личное отношение, эмоциональный посыл – к самому себе, к каждому, кто окажется рядом. Эти чувства вырастают из мира ценностей каждого студента и формируют в своём диалоге реальное поле патриотизма и личной ответственности, которыми только и творится мир.

Смысловую арку к студенческим работам составляют слова Н. Гоголя о России в годы её духовного кризиса: «Если только возлюбит русский Россию, возлюбит и всё, что ни есть в России… Но прямой любви ещё не слышно ни в ком, — её нет также и у вас. Вы ещё не любите Россию: вы умеете только печалиться да раздражаться слухами обо всём дурном, что в ней ни делается, в вас всё это производит одну только чувственную досаду да уныние. Нет, это ещё не любовь, далеко вам до любви, это разве одно слишком ещё отдалённое её предвестие. Нет, если вы действительно полюбите Россию, у вас пропадёт тогда сама собой та близорукая мысль, которая зародилась теперь у многих честных и даже умных людей, то есть, будто в теперешнее время они уже ничего не могут сделать для России, и будто они ей уже не нужны совсем; напротив, только тогда во всей силе вы почувствуете, что любовь всемогуща и что с ней возможно всё сделать. Нет, если вы действительно полюбите Россию, вы будете рваться служить ей: не в

губернаторы, но в капитан–исправники пойдёте, — последнее место, какое ни отыщется в ней, возьмёте, предпочитая одну крупицу деятельности на нём всей нашей нынешней бездейственной и праздной жизни».[8]

Как поразительно точно и сильно характеризует он состояние русского человека, растерявшегося перед слабостью своей всегда могущественной Родины! Как глубоко он понимает чувство Любви к Родине — в традиции «русской идеи»: Любовь — как сомопожертвование, самоотдача и преданнейшее служение Родине, способность видеть не поверхностные меты времени, говорящие об упадке и болезни, а её истинное прекрасное лицо, на время побеждённое испытаниями, но неизменно проглядывающее сквозь все перипетии времени — то мыслью, то человеком, то поступком. Сто лет прошло с этого проникновенного обращения Н. Гоголя к соотечественникам, но как свежо и современно звучат они и сегодня! И где найти уши, способные услышать, и сердце, способное откликнуться на высокий призыв?

«Громом и небесным огнём надо говорить к вялым и сонным душам!» — восклицал Ницше, живший во времена мирового кризиса начала XX века.

Что ещё должно произойти в нас или вокруг нас, что ещё должны мы потерять, какую трагедию испытать, чтобы пробудиться от сонного состояния блаженного неведения и нежелания посмотреть даже на ближайший горизонт вокруг себя!? Чтобы увидеть и понять, что сегодня закончилось время ожиданий счастливых перемен и наступил момент личной ответственности каждого за судьбу свою, своего края и своей страны. Чтобы, наконец, осознать предельную жизненность истины, высказанной в пьесе Джона Патрика «Странная миссис Сэвидж» устами главврача лечебницы для душевнобольных. Миссис Сэвидж говорит ему о своём нежелании возвращаться в общество, где она никому не нужна, о том, что она хотела бы остаться помогать больным в этой лечебнице, на что доктор ей отвечает: «Этим людям уже не помочь ничем. Их состояние постоянно, они замкнулись в своём мире и будут в нём жить независимо от обстоятельств. А вот *в том мире, где царит настоящее сумасшествие, каждый сознательный человек просто обязан хоть что-нибудь сделать!!!!*».

В культуре нет и не может быть периферии. Столица культуры России — «сердце каждого человека», живущего в согласии с известной идеей: «Хочешь, чтобы мир стал лучше? Начни с себя!». Только на исходе XX века наука смогла доказать её истинность посредством законов и логики.

Именно поэтому сегодня необходимо, вопреки обстоятельствам, отчаянно бороться за каждого человека. К этому побуждает его реальное положение, метафорически выраженное в повести Паоло Коэльо «Алхимик»: «Каждый человек на земле, чем бы он ни занимался, играет главную роль в истории мира».

[8] *Рерих Н.К.* Любите Родину! // *Рерих Н.К.* Избранное. М.: Советская Россия, 1979. С. 380.

УДК 130.2

М.Б. Красильникова

СИНКРЕТИЗМ КАК ПРИНЦИП ОРГАНИЗАЦИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ НАЧАЛА XX ВЕКА

В статье представлен анализ синкретических оснований культуры духовного ренессанса. В качестве основы культуротворчества эпохи рассмотрено учение В. Соловьева о всеединстве. Заданная Соловьевым идея теургии и его мифологема Софии репродуцируются и преломляются в художественно-философском творчестве начала XX века. Учение о всеединстве стало теоретическим обоснованием интегративного стиля культуры, в нем заложено начало поиска «срединного пути», представлена идея синтеза, ставшая стержневой для эпохи. Устремлением культурного ренессанса был синтез, но реальным основанием культуры остался синкретизм, сохраняющий рассогласованность отдельных элементов целого. В статье рассмотрены некоторые предпосылки и условия данной ситуации.

Ключевые слова: синтез, синкретизм, культурный ренессанс, теургия, религиозная философия, символизм.

Marina B. Krasilnikova

SYNCRETISM AS AN ORGANIZING PRINCIPLE OF RUSSIAN CULTURE OF EARLY XXth CENTURY

The article presents an analysis of syncretic cultural foundations of spiritual Renaissance. V. Solovyov's teaching on absolute unity is considered as a basis of cultural creativity of that period. Solovyov's idea of theurgy and the mythologeme of Sophia are being expanded in the artistic and philosophic works of the early XXth century. The doctrine of absolute unity has become the theoretical basis of integrative style of culture and the starting point of the quest for "the Middle Path". The doctrine contains the idea of fusion which became the core of that era. It was fusion that cultural Renaissance aspired toward but syncretism preserving misalignment of single elements of the whole remained the real basis of culture. The paper dwells on the key to and preconditions for that situation.

Keywords: fusion, syncretism, cultural Renaissance, theurgy, religious philosophy, symbolism.

Рубеж XIX—XX веков ознаменовался для русской культуры необыкновенной творческой продуктивностью. Особенностью этого периода стал тот факт, что философская и эстетическая рефлексия, общественная мысль предстали элементами единого смыслового поля. Границы между различными культурными областями оказались размытыми. Искусство вторгалось в сферу философии, стремилось подменить собой религию; философия заявила о синтезе религии и науки, мыслители реализовали свои идеи через художественное слово и публицистику; религия уходила в область социальных проблем. Формировался интегративный стиль эпохи, которая стремилась к синтезу как системообразующему началу. Вместе с тем эпоха «духовной напряженности» и «религиозной взволнованности» (Н. Бердяев) проявилась в синкретичности, в разломах, противоречиях, разрозненности элементов. Устремленность культуры к синтезу и реальное соответствие ее принципу синкретизма составляют коренное противоречие «канунной» эпохи.

Синкретизм предполагает слитность, неразделенность, если речь идет об архаичной культуре, т.е. это первичная нерасчлененность. Однако если выйти за границы первичной нерасчлененности, то доминантными характеристиками этого явления становятся эклектичность, рассогласованность элементов. Синкретизм определяется как «сочетание разнородных воззрений, взглядов, при котором игнорируется необходимость их внутреннего единства и непротиворечия друг

другу; смешение, неорганическое слияние разнородных элементов».[1] Синтез исходит из общего принципа, интегрирующего и определяющего общее поле. Синкретизм же представляет собой «простое рядополагание элементов различного происхождения, собранных… “извне”, без какого–либо объединяющего их более глубокого принципа».[2] Такое соединение не может составить целостной доктрины, считает Р. Генон, ровно так, как «груда камней не может стать зданием; и если при поверхностном рассмотрении порой и возникает подобная иллюзия, то она не может противостоять более серьезному анализу».[3]

Начало XX века названо Н. Бердяевым русским культурным ренессансом, который представлял собой не столько хронологический период и даже не сумму философских, этических направлений, сколько образ мышления и мироощущения.[4] Стоит отметить, что в этот период отчетливо проявились две противоположные тенденции. С одной стороны, именно в это время русская культура обретает чувство преемственности, соединяет в себе духовные откровения святоотеческой традиции, духовно–философский опыт XIX века. Но «собирание» истории соседствовало с переживанием современности как разрыва. «Ничего устойчивого больше не было. Исторические тела расплавились. Не только Россия, но и весь мир переходил в жидкое состояние»,[5] — писал Н. Бердяев. Это ощущение «разрывности» и неустойчивости во многом определило синкретические основания культуры.

Эпоха определялась в первую очередь творческим подъемом философии и поэзии, которые были внутренне связаны с интегративным стилем. Анализируя характер философского дискурса этого периода, С.С. Хоружий подмечает, что мыслители легко переступали границы как жанра, так и метода, а конституирование философского предмета в текстах, обладающих незаурядными литературными достоинствами, легко переходило в исповедь или проповедь.[6] Неслучайно Л.М. Лопатин, называя В.С. Соловьева «лучшим русским философским писателем», отмечает, что, кроме этого, он был «лучшим русским публицистом» и одновременно – поэтом[7]. Ярким примером универсального жанра, объединяющего в себе философские рассуждения, житейские афоризмы, литературно-критические заметки, является творчество В.В. Розанова («Уединенное», «Мимолетное» и др.). На грани литературы и философии формируется творчество Д. Мережковского и т.д. Устремленность эпохи к культурному синтезу сводила воедино вопросы философские, научные, моральные, религиозные. Но это соединение было сплавом разнородный идей.

Изначальная ориентированность религиозной философии преимущественно на православно-христианскую тематику не мешала мыслителям свободно интерпретировать ее в разных парадигмах. Стоит прислушаться к мнению Н.А. Бердяева, дающего оценку культурному процессу «изнутри». «Религиозное возвращение, — утверждает он, — было христианообразным, обсуждались христианские темы и употреблялась христианская терминология. Но был сильный элемент языческого возрождения… В известный момент произошло смешение разных духовных течений. Эпоха была синкретической».[8] И действительно, сам

---

[1] Философский словарь. [Электронный ресурс]. — Режим доступа**:** enc-dic.com/philosophy/Sinkretizm-2143.html/ (дата обращения: 19.02.2014).

[2] *Генон Р.* Заметки об инициации инициации. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: royallib.ru/book/genon_rene/zametki_ob_initsiatsii.html (дата обращения: 18.02.2014).

[3] Там же.

[4] *Бердяев Н.А.* Самопознание (опыт философской автобиографии). М., 1990. С. 152.

[5] Там же. С. 154.

[6] *Хоружий С.С.* Путем зерна // Вопросы философии. 1999. № 9. С. 143.

[7] *Лопатин Л.М.* Памяти Вл. Соловьева // *Соловьев В.С.* Смысл любви. К., 1991. С. 60.

[8] *Бердяев Н.А.* Самопознание. С. 152.

Н.А. Бердяев, уходя от исторического христианства, проповедовал идею «Третьего Завета» — Завета Духа; В.В. Розанов звал назад — к Ветхому Завету и даже язычеству («Попробуйте распять солнце, и вы увидите — который Бог»[9]); Н.Ф. Федоров учил о воскрешении умерших, давая свое прочтение Евангелия.

В этом сложном, противоречивом соединении разных идей, окрашенных «религиозной взволнованностью», проступала проблематика русской философии, «нового религиозного сознания», эстетики символизма, в формировании которых особую роль сыграло учение В. Соловьева. Мировоззрение философа выступает неким интегрирующим началом, обогащенным новыми идеями в исканиях духовного ренессанса. Преемниками его идей стали С.Н. Трубецкой, Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, А. Белый, А. Блок и др. Именно Соловьев разрабатывает основы синтеза, которым грезила эпоха, поэтому его учение стало привлекательным для творцов начала XX века. Оно было порождением порубежной эпохи и, в свою очередь, репродуцировалось в силу особого, порубежного мирочувствования. Учение Соловьева явило собой своеобразную «программу мысли» для его последователей как в области философии, так и в художественной сфере.

Основным принципом построения собственной религиозно-философской системы для В.С. Соловьева стало объединение философии, богословия и науки вследствие осознания неудовлетворительности существующих философских и богословских конструкций, о чем он заявляет уже в «Философских началах цельного знания» (1877 год). В завершенном виде эта идея представлена в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878—1880 годы). Лишь в утверждении синтеза веры, опыта и умозрительного знания, считает Соловьев, можно приблизиться к построению «всеобъемлющего мировоззрения», поэтому синтез выступает как методологическое основание, как почва для религиозной философии, стремящейся к разрешению вопроса о соотношении двух миров – временного и вневременного. Союз христианства и философии виделся Соловьеву не только возможным, но и исторически неизбежным. Еще раньше в письме, адресованном Екатерине Романовой и датированном 11 июля 1873 года, он писал: «…Все великое развитие западной философии и науки, по-видимому, равнодушное и часто враждебное христианству, в действительности только вырабатывало для христианства новую, достойную его форму. И когда христианство действительно будет выражено в этой новой форме, явится в своём истинном виде, тогда само собой исчезнет то, что препятствует ему до сих пор войти во всеобщее сознание, именно его мнимое противоречие с разумом. Когда оно явится, как свет и разум, то необходимо сделается всеобщим убеждением, — по крайней мере, убеждением всех тех, у кого есть что-нибудь в голове и в сердце».[10] Стоит отметить, что опыт построения религиозно-философских систем имел место в европейском философском процессе, хотя к этому времени отошел на периферию. Идея синтеза, ставшая привлекательной для переходной эпохи рубежа веков, объясняет внимание русской мысли к творчеству Шеллинга: поворот его философской системы к религии, к синтезу религии и философии делает творчество философа созвучным умонастроениям русской культуры этого времени.

Методологические основы синтеза, объединяющего разнородные элементы в единое органическое целое, были разработаны Соловьевым в контексте его учения о всеединстве, которое должно преобразить мир и преодолеть его разрозненность. Сама по себе идея всеединства, безусловно, не была

[9] *Розанов В.В.* Апокалипсис нашего времени // *Розанов В.В.* Уединенное. М., 1990. С. 436.

[10] Письма В.С. Соловьева. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: sd4.uchebalegko.ru/docs/94100/index (дата обращения: 6.03.2014). Фрагменты писем цит. по изд.: Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. Э.Л. Радлова. СПб., 1911. Т. 3.

оригинальной. «Идея (категория, символ, парадигма) всеединства менее всего может причисляться к изобретениям русской мысли, — считает С.С. Хоружий. — Под разными именами она присутствует в философии искони, начиная уже с эпохи мифологических истоков философского мышления. Однако это еще вовсе не означает вторичности, эпигонства русской метафизики всеединства, ибо суть и путь всеединства специфичны: оно принадлежит к разряду тех фундаментальных начал, которые не постигаются последовательно и до конца в некотором процессе прогрессивного познания, но всегда остаются новой, неисчерпаемой темой философского размышления».[11] В построениях русского мыслителя тема всеединства не просто обрела своеобразие, она стала притягательной для религиозно-мистических исканий и эстетических концепций эпохи, так как отражала основные интенции художественно–философской, общественной мысли.

Сам философ, жизненный и творческий путь которого завершился на пороге XX века, стал «рубежной» фигурой для «канунной» эпохи. Его творчество, соединяющее и разделяющее два века, оказалось симптоматичным для той культурной ситуации. Не лишенное противоречий, оно резонировало с общим мистическим, религиозным умонастроением.

Идея всеединства могла утвердиться только на основе синтеза. Соловьев говорит о необходимости соединения науки, философии, религии, но задача мыслителя не ограничивается созданием методологии. Он мыслит всеединство как творческое преодоление разрозненности мира, его преображение, соединение с Первоначалом. Всеединство, составляющее по Соловьеву содержание и цель мирового процесса, окончательно разрешает противоречия между временем и вечностью, так как представляет собой универсальный переход в новую историю, переход, связанный с преображением мира. По мнению мыслителя, разорванность мира, ее преобладание над единением и целостностью достигли опасного предела, поэтому спасением человечества может быть лишь качественный скачок, выводящий на новый уровень истории. Эта исходная ситуация диктует Соловьеву противопоставление идеи всеединства хаосу и деструктивным процессам. Вместе с тем заявленный Соловьевым синтез не снимал противоречий, а порождал их в самой метафизике всеединства. Так, В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, Е.Н. Трубецкой указывали на несоответствие соловьевской концепции всеединства традиционному христианскому вероучению в плане идеи взаимодействия Абсолюта и мира. Христианское вероучение исходит из онтологического разделения мира и Абсолюта, в учении Соловьева эта «онтологическая пропасть» преодолевается. Соловьев развивает христианскую концепцию, настаивая на взаимодополнительности мира и Первоначала. В этом «обновлении» христианства Г.В. Флоровский увидел попытку построить церковный синтез из внецерковного опыта.

Наиболее привлекательными в соловьевском учении о всеединстве для творцов начала XX века стали идея творческого преображения мира (теургии) и его мифологема Софии — мировой души, Вечной Женственности, звена, соединяющего две сферы бытия. «Облик Соловьева — и призрак его Софии — чудятся и мелькают всюду на всем протяжении этой уникальной поры в жизни русского духа. Своим всеединством он задал Серебряному веку серьезную (хотя все ж, увы, архаичную) тему и большую работу; своей Софией он не просто оказался созвучен слабостям и соблазнам этой эпохи, но доброй долей создал эти

[11] *Хоружий С.С.* Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 33.

соблазны», — считает С.С. Хоружий.[12] Исследователь рассматривает Софию как порождение античной Александрии, точнее, «александрийского духа», особого типа культуры — синкретичной, смешанной, соединяющей разнородные элементы, но не доводящей их до синтеза, и, по сути, культуры переходной. Русская культура Серебряного века также была синкретичной, стремилась к синтезу и при этом сохраняла рассогласованность своих элементов. Небезосновательными видятся заданные параллели: «Российский Серебряный век, как мир древней Александрии, — мир в преддверии и предчувствии катастрофы. Серебряный век — русская Александрия, и Соловьев с Софией — пророк ее».[13]

Учение о Софии, оформившееся и под влиянием мистического опыта самого автора, не было однозначным, в нем, по мысли Г.В. Флоровского, улавливается «муть двоящихся мыслей и двойных чувств, муть эротической прелести».[14] Эта двойственность сказалась на эстетике символизма, на творчестве поэтов и даже в определенной степени отразилась на их жизни. Поэтической реализацией философии Соловьева стало творчество А. Блока, А. Белого. Слово философа о «близком сошествии лика Вечной Жены» (А. Белый) предстало своеобразной программой символистов. Но не гармония всеединства, а почитание Софии как космической стихии было характерно для их творчества. Жажда красоты преображенного космоса вылилась у символистов в «космическое прельщение». Учение о двойственности Софии, ее способности свободным актом и «отпадать» от Бога, и свободно «низвергать» себя перед Богом нашло мистическое прочтение в эстетике символизма. Представление о двойственности души мира, ее принадлежности двум мирам становится основой мотива «прельщения», темы падшей Софии. А. Белый в письме к А. Блоку замечает: «Воплощая Христа, она – София, Лучистая Дева; не воплощая Христа — Лунная Дева, Астарта, Огнезарная Блудница, Вавилон. Встреча с господом необходима путем искания Лучезарной Подруги, которая в момент встречи явит Господа» (1903 год).[15] Блок признается, что грезит о Ней, как о Душе мира, которая пока лишь потенциально воплощена в народе и обществе, так как общество (народ) не является, по мысли поэта, в отношении к Ней «мистически-заинтересованным» («Это раннее утро, пусть и розовое, не позволяет голосу достигать туда, куда он стремится»). Поэтому Блок разделяет Ее и Христа: «Христос не разделен с обществом (народом). Придите ко мне все труждающиеся — есть знак доброты Христа… Христос всегда добрый, у Нее же это не существенно, ибо “Свет Немеркнущий Новой богини” есть не добрый, и не злой, а более. Я скажу, что люблю Христа меньше, чем ее, и в “славословии, благодарении и прощении” всегда прибегну к Ней. <…> Добр Христос, но не Она, потому что Она — Окончательна» (1903 год).[16] И немногим позже пишет: «Еще (или уже, или некогда) не чувствую Христа. Чувствую Ее, Христа иногда только понимаю… Боюсь еще (может быть перестану бояться) утратить Соловьевские костыли, подпиравшие меня сильно (при жизни Михаила Сергеевича). Не переставая “тянуться в голубоватую мглу”, рискую встретиться черт знает с кем…» (1903 год).[17] Г.В. Флоровский, характеризуя мироощущение эпохи, приводил слова Г.И. Чулкова, одного из наиболее значимых деятелей литературного творчества этого периода: «Вокруг «вечно–женственного»

[12] *Хоружий С.С.* Перепутья русской софиологии // *Хоружий С.С.* О старом и новом. СПб., 2000. С. 141—169.

[13] Там же.

[14] *Флоровский Г.В.* Время исканий и соблазнов // Пути русского богословия. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/fl (дата обращения: 19.02.2014).

[15] Александр Блок, Андрей Белый: Диалог поэтов о России и революции. М., 1990. С. 99.

[16] Там же. С. 103—105.

[17] Там же. С. 106.

возникали такие марева, что кружились не только слабые головы, но и головы достаточно сильные».[18]

Канунная» эпоха характеризовалась активизацией мифа, возрастанием роли мифологического начала. Н. Бердяев отмечал, что эстетика символизма вырастает в большей степени не из философских построений Соловьева, а из его поэзии, из мифа о нем, где мистика сплеталась с жизнью: По мысли Н. Бердяева, символизм выявил «ночную» сторону творчества Соловьева, в котором был притягателен мистический опыт, а не рациональные схемы: «влиял не дневной Вл. Соловьев с его рационализированными богословскими и философскими трактатами, а Соловьев ночной, выразившийся в стихах и небольших статьях, в сложившемся о нем мифе».[19] В творчестве А. Блока «ночной» Соловьев доведен до предельности и предельно выражены противоречия соловьевской софиологии. Мотив «собирания» мира, софийного мироустроительства в лирике Блока уступает место дионисийскими мотивами распада и разорванности мира.

Для символистов была привлекательна соловьевская идея теургического предназначения искусства, возможности и необходимости преображений мира силой искусства. Идея преображения имела разные преломления: здесь были искания духовного порядка и мистика, «ожидание зорь и видение зорь» (А. Белый) и предчувствие катастрофы. Преображение виделось в космических масштабах и могло быть достигнуто через соединение искусства с религией. Эта идея также вытекает из учения Соловьева, считавшего, что совершенное искусство «в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а в самом деле, должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь».[20] Философа не смущала грандиозность задачи, стоящей перед художником, так как само понимание искусства у Соловьева расширяет свои границы: «Если скажут, что такая задача выходит за пределы искусства, то спрашивается: кто установил эти пределы?».[21] Идея теургического предназначения искусства была подхвачена последователями мыслителя. Мысль о великом преобразовании мира, свершающемся средствами шагнувшего за свои пределы искусства, находит отклик в творчестве Е. Трубецкого, Вяч. Иванова, А. Белого. «Пока не завершился мировой процесс, мир еще не равен своему прообразу; а это должно служить непреходящим, неумирающим стимулом для искусства. Искусство должно предварять грядущее преображение Вселенной. Воплощение небесного в земном должно предвосхищаться не одним только умозрением. Чтобы наполнить собою душу человека, Абсолютное должно завладеть его воображением и чувством, стать песнью и симфонией, воплотиться в звуках, формах и красках. В этом заключается теургическая задача искусства»,[22] — писал Е. Трубецкой. В. Брюсов утверждал: «Искусство — это то, что в других областях мы называем откровением. Создание искусства — это приотворенные двери в Вечность…».[23] Религиозную подоплеку искусства признавали почти все символисты. А. Белый настаивал на «творящей» роли символизма, видя в нем не школу стиха, а энергию преображения.

В представлениях Белого о системе символизма отражена идея синтеза, которой грезила эпоха. Система виделась ему мировоззренческой пирамидой, гранями которой должны служить наука, религия, поэзия, естествознание,

[18] *Флоровский Г.В.* Время исканий и соблазнов.

[19] *Бердяев Н.А.* Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 140.

[20] *Соловьев В.С.* Красота как преображающая сила // *Соловьев В.С.* Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 89.

[21] Там же.

[22] *Трубецкой Е.* Миросозерцание В.С. Соловьева: В 2 т. М., 1995. Т. 2. С. 294.

[23] *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры: В 3 т. М., 1994. Т. 2. С. 356.

философия техники и философия искусства, познание и творчество. Систему «цельного мировоззрении» Белый связывал с категорией символа, выводя само слово от глагола «сюмбалло» и выбирая из множества значений наиболее важное для него — «соединяю». Белый видел в символизме «осуществленный до конца синтез», а не только соположение синтезируемых частей. Была задача и другого синтеза — объединения разноцветия культур во времени и пространстве, соединения истории: «То, действительно, новое, что пленяет нас в символизме — есть попытка осветить глубочайшие противоречия современной культуры цветными лучами многообразных культу; нынче мы как бы переживаем все прошлое: Индия, Персия, Египет, как и Греция, как и Средневековье, — оживают, проносятся мимо нас, как проносятся мимо нас эпохи, нам более близкие. Говорят, что в важные часы жизни перед духовным взором человека пролетает вся его жизнь; ныне перед нами пролетает вся жизнь человечества; заключаем отсюда, что для всего человечества пробил важный час его жизни».[24] Но главной задачей искусства виделось, конечно, преображение, теургия. Белый утверждает, что символисты разрушили границы творчества, открыв связь искусства и религии. Смысл искусства религиозен, религиозное отношение к миру, к человечеству есть условие искусства. Символисты ощущали себя пророками грядущей синтетической культуры, органической эпохи. Об этой роли эстетики символизма говорит В. Иванов. Он же отмечает начавшееся с конца XIX века тяготение к интеграции культурных сил, к их внутреннему воссоединению и синтезу.[25]

Вместе с тем нельзя не отметить, что стремление к универсальному синтезу, способному все общественные, культурные, философские, религиозные, эстетические проблемы, отражало, скорее, мечту эпохи и имело утопический характер. Религиозно-мистические искания символистов в большей степени были именно мистическими, экстатическими, далекими от христианской традиции. Творчество Блока, Белого, Вяч. Иванова пролегало «мимо» христианства. Флоровский писал о том, что мистика Блока не религиозна, в ней не просто недостает веры — она вся безбожественна. Поверившие в Софию, но не поверившие в Христа символисты создавали свою мистерию, стремясь в великом синтезе соединить земное и небесное. Религиозные искания, религиозная потребность вылились в мистическое мировосприятие, эстетическое начало подчинило себе этическое. Искусство в эстетике символизма стремилось заменить собой религию. Именно это обстоятельство подмечено Флоровским: «То и было главной опасностью «символизма», что религия здесь превращалась в искусство, почти что в игру, и в духовную реальность надеялись прорваться приступом поэтического вдохновения, минуя молитвенный подвиг».[26]

Разорванное мироощущение эпохи описывает Н. Бердяев: «Мы зачарованы не только Голгофой, но и Олимпом, зовет и привлекает нас не только Бог страдающий, умерший на Кресте, но и Бог Пан, бог стихии земной, бог сладострастной жизни, и древняя богиня Афродита, богиня пластичной красоты и земной любви... И мы благоговейно склоняемся не только перед Крестом, но и перед божественно прекрасным телом Венеры».[27]

Провозвестники «нового религиозного сознания» тоже жили в большей степени «религиозным брожением», чем религиозным миропониманием. Организованные Д.С. Мережковским религиозно–философские беседы выявили

---

[24] *Белый А.* Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 26.

[25] *Иванов В.* Родное и вселенское. М., 1994. С. 39.

[26] *Флоровский Г.В.* Время исканий и соблазнов.

[27] *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://prochtu.ru (дата обращения: 7.03.2014).

противоречия и разногласия между интеллигенцией, стремящейся к «мистическому познанию», примирению свободомыслия и религиозности, и традиционной церковью, представители которой утверждали: «Содержание учения церкви одно, а интеллигенция (лучше сказать: богоискатели) хочет видеть в нем другое, способ учения, который предлагает церковь, — один; тот, же, который предлагает интеллигенция, другой; Бог церковный один, а Бог интеллигенции другой…».[28]

Культуру порубежья пронизывают поиски целостного мироощущения, синтетического миропонимания. Потребность в синтезе, которым грезила эпоха, свидетельствовала о восприятии ее как некого поворотного периода в истории, как хаоса и распада, когда синтез должен был дать начало новой культуре, новому историческому «эону». Идея синтеза была возведена в принцип культуротворческой деятельности эпохи. Но заявленная Соловьевым и исповедуемая религиозной философией, сторонниками «нового религиозного сознания», эстетикой символизма идея синтеза не стала реальностью. Мир творческий, мир интеллигенции был представлен рядом противоречивых и порой противоборствующих направлений: декаденты, провозвестники «нового религиозного сознания», религиозные философы, символисты, марксисты. В предисловии к поэме «Возмездие» А. Белый писал об особой атмосфере начала XX века, в которой вырастало «трагическое сознание неслиянности и неразделенности всего — противоречий непримиримых и требовавших примирения».[29]

Реализация синтеза была проблематичной уже в силу его безмерности и всеохватности. Синтез искусств, соединение науки и религии, преодоление разрыва между небесным и земным, преображение мира — вся эта «программа» творцов порубежной эпохи могла возникнуть только в особом контексте мирочувствования, контексте переходной, «канунной» культуры, наполненной предчувствиями и ожиданиями. Вместе с тем идея преображения получала порой слишком разное преломление в мистических исканиях поэтов, художников, мыслителей, чьи пути странно скрещивались и расходились. Искусство ставило перед собой онтологическую задачу, но превращалось в игру. Эстетическое начало преобладало над этическим. Кроме того, духовная элита жила в обособленном мире. «Русская духовная элита существовала в своеобразной изоляции, фантосмагорическом мире, где наслаждались минутой в предчувствии неизбежной катастрофы»,[30] — справедливо замечает В. Кантор. Великий синтез оказался утопией. При всей устремленности культуротворчества эпохи к синтезу, оно осталось в границах синкретизма, культура предстала как «перекресток противоречий» в разнородности и рассогласованности отдельных элементов.

[28] *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. Т. 2. С. 196—197.

[29] Александр Блок, Андрей Белый: Диалог поэтов о России и революции. С. 129.

[30] *Кантор В.К.* Есть европейская держава. Россия: трудный путь к цивилизации. М., 1997. С. 419.

УДК 008

А.Ю. Павлов

О ВЕДИЙСКОЙ ПРАОСНОВЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье рассматривается проблема осмысления истоков русской культуры. Обращение к ведийским корням обусловлено выводами о глубокой связи русского и санскрита, имеющих индоевропейскую праоснову. Поскольку общие аспекты языка свидетельствуют об общих аспектах культуры, то можно говорить о сходстве ведийской культуры ариев (некоренного населения Индии) и культуры дохристианского периода Руси.

Ключевые слова: русская культура, санскрит, прародина славянства, ведийская культура.

Alexander Y. Pavlov

VEDIC FUNDAMENTALS AS THE BASIS FOR RUSSIAN CULTURE

The article deals with comprehending the origin of Russian culture. Reference to vedic roots is caused by a strong affinity of the Russian and Sanscrit languages belonging to the Indo-European family of languages. Since common linguistic aspects prove the availability of common features in cultures we may assert of the similarity observable in the vedic culture of Aryans (unnative population of India) and preorthodox culture of ancient Russia.

Keywords: Russian culture, Sanskrit, the Vedic culture.

В многочисленной литературе отмечается, что русская культура, несмотря на свою уникальность, не могла возникнуть и развиться на «пустом месте», вне взаимодействия с другими культурами. Довольно убедительно рассмотрены факты влияния на русскую культуру как со стороны западной, так и восточной, в той ее части, которая определяется византийским православием.

Но история Руси, написанная в эпоху «европеизации», говорящая, что наша культура начинается с Кирилла и Мефодия, исключает целый пласт культуры дохристианского периода Руси.

Обращение к ведийской культуре преследует цель посредством систематизации исследований разных областей наук продолжить реконструкцию истоков русской культуры.

Факты взаимоотношений с Востоком и его влияние фиксируются на протяжении истории «Государства Российского». Каждый из них может принести массу неожиданных открытий в области влияния Востока на Россию. Однако одним из самых убедительных фактов является, как считают специалисты, язык.

На сегодняшний момент выявляется всё больше связей русского языка и ведийского (санскрита), на котором написан древнейший памятник индийской литературы — Веды. Выявленные учеными моменты сходства языков позволяют говорить о генетической связи русской культуры с восточной.

При этом ставится вопрос о единой прародине языческой и ведийской культур, единой прародине носителей праславянского и ведийского (индоевропейского) языков. Так, рассматривая язычество, которое «христианство застало в VI—X вв. на славянских землях», известный специалист в области славянских древностей Б.А. Рыбаков отмечает, что «изучение славянского язычества следует понимать не столько в этническом плане, сколько в территориальном, учитывая в меру доступности и вопросы далекой индоевропейской общности, а также и взаимосвязи с соседними народами».[1]

В вопросе территориального определения общей индоевропейской прародины существует несколько точек зрения.

[1] *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1994. С. 4.

По одной из них, это Центральная Европа и бассейн Дуная.[2] Так, О.Н. Трубачев склонен рассматривать славян и индоарийцев как разные этнические группы, принадлежащие, все же, к одной индоевропейской семье.[3] Согласно приводимым им картам в III тыс. до н.э. славяне и индоарийцы соседствуют: первые — занимают Центральную (Центрально–Восточную Европу), а вторые — Таманский полуостров (синды и меоты), Крым и низовье Днепра (тавры). Синдов, меотов и тавров О.Н. Трубачев определяет как исконные индоарийские народы.[4]

Несмотря на неоднозначность подобных выводов, бесспорным можно признать доказательство О.Н. Трубачевым невыводимости праславянского из балтийского. Так исследования глагольных форм приводят его к мысли, что это индоевропейская модель, несводимая к балтийскому.[5] Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванов отмечают, что множество индоевропейских слов, обозначающих горы, возвышенности, вершины свидетельствуют об определенном ландшафте индоевропейского первоначального ареала. Данный факт позволяет им исключить «те равнинные районы Европы, где отсутствуют значительные горные массивы, т.е. северную часть Центральной Европы и всю Восточную Европу, включая и Северное Причерноморье.[6]

Таким образом, Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванов предполагают более южные области Средиземноморья, Балканы, северную часть Ближнего Востока, Малую Азию и горную часть Верхней Месопотамии. Хотя оговариваются, что в намеченном первоначальном ареале индоевропейцев IV—V тыс. до н.э. «не обнаруживается такая археологическая культура, которая могла бы быть явным образом соотнесена с индоевропейской.[7] Это естественно, наводит на мысль, что упомянутая область, скорее всего, не является прародиной индоевропейцев.

Есть в науке довольно устоявшаяся точка зрения, связывающая прародину индоевропейцев с Урало–Сибирским регионом России. Так, Фр.Р. Адрадос считает, что миграция индоевропейского ведет свое начало от племени или группы племен, которые переместились из-за Урала.[8] Он выделяет две миграционные ветви: одна перемещалась к западу, вдоль Черного моря; другая севернее — в сторону Балтики (славяне и балты). Подобных позиций придерживается Дж.Х. Гринберг (опираясь на данные Каугилла, Х. Педерсена). Он пишет, что уральские языки наиболее близки индоевропейскому и что родственников последнего следует искать в Восточной Азии (алтайские, юкагирский и даже эскимосский языки).[9] Ф. Кортланд допускает возможность считать индоевропейский языком уральского типа и говорить об общем праиндо–уральском наследии.[10]

---

[2] *Трубачев О.Н.* Языкознание и этногенез славян // Вопросы языкознания. 1984. № 2. С. 15–30.

[3] *Трубачев О.Н.* Языкознание и этногенез славян. Древние славяне по данным этимологии и ономастики // Вопросы языкознания. 1982. № 4. С. 10–26.

[4] *Трубачев О.Н.* Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоарийцы в Северном Причерноморье // Вопросы языкознания. 1977. № 6. С. 13–29.

[5] *Трубачев О.Н.* Языкознание и этногенез славян. Древние славяне… С. 10–26.

[6] *Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Древняя Передняя Азия и индоевропейская проблема. Временные и ареальные характеристики общеиндоевропейского языка по лингвистическим и культурно-историческим данным // Вестник древней истории. 1980. № 3. С. 8.

[7] Там же. С. 24.

[8] *Адрадос Фр.Р.* Индоевропейский, славянский, болгарский (Типологические заметки) // Вопросы языкознания. 1985. № 1. С. 34–41.

[9] *Гринберг Дж.Х. (Стэнфорд).* Предыстория индоевропейской системы гласных в сравнительной и типологической перспективе // Вопросы языкознания. 1989. № 4. С. 5–31.

[10] *Кортланд Ф.* Восемь индо-уральских глаголов? // Вопросы языкознания. 1992. № 1. С. 101–104.

Еще более конкретно связывают прародину ариев с территорией современной России Г.М. Бонгард–Левин и Э.А. Грантовский.[11] Анализируя эпические поэмы Индии, астрономические и географические сведения, лингвистический материал, авторы приходят к выводу о том, что «индоиранцы в эпоху общеарийского единства обитали в степных районах Юго–Восточной Европы до Поволжья и Зауралья. Отсюда они постепенно распространились к востоку и к югу вплоть до границ Индии и Ирана, расселились по обширным территориям Казахстана и Средней Азии…».[12]

Сторонники ещё одной, «Арктической» теории С.В. Жарникова,[13] Е. Елачич,[14] Н.Р. Гусева,[15] Б.Г. Тилак,[16] Е.П. Блаватская[17] связывают прародину славян и ариев с арктическим или приполярным регионом. «Так же как сравнительно светлокожие брамины — при их нашествии на Индию с ее темнокожими дравидами — пришли с Севера, а также и Арийская… Раса должна утверждать свое происхождение из Северных областей».[18] «Арийская Раса народилась и развилась на далеком севере, … племена ее переселились дальше на Юг, в Азию».[19]

Следующий важный шаг — это констатация факта огромного сходства (и, возможно, родства) русского и индийского языков. Язык, как известно, диалектически связан с мышлением, т.е. близость мышления, сознания и языка фиксируется диалектической связью. Язык — это «определенный, данным народом социально–исторически отработанный, национальный по своему характеру словарный состав и сложившийся у данного народа грамматический строй, выражающийся в особых правилах, закономерностях, построении предложений, соотнесения слов в предложении».[20] Возникает и развивается язык вместе с обществом, является общественной ценностью, связан органически с сознанием, духовной культурой и социальной действительностью общества.[21] Две основные функции выполняет язык: во-первых, это средство общения, во-вторых, — орудие мышления, поскольку «мышление всегда является умственной деятельностью на каком-либо языке».[22] И хотя зависимость мышления от языка не является абсолютной, исследователи отмечают интересную зависимость — стиль мышления различен в национальных философских культурах и, в некоторой мере, зависит от особенностей национальных языков.

Согласно гипотезам лингвистической относительности и детерминизма, о сути которых говорит, например, Б.Л. Уорф,[23] группы людей, говорящие на разных языках, по-разному постигают мир. А благодаря единству языка человек может быть сопричастен духовной культуре общества, накопленному им социальному опыту.

---

[11] *Бонгард–Левин Г.М., Грантовский В.А.* От скифии до Индии. М.: Мысль, 1983.

[12] Там же. С. 167.

[13] *Жарникова С.В.* Древние тайны русского Севера // Кто они и откуда? М., 1998.

[14] *Елачич Е.* Крайний Север как родина человечества. СПб., 1910.

[15] *Гусева Н.Р.* Славяне и арьи. Путь богов и слов. М.: ФАИР–ПРЕСС, 2002.

[16] *Тилак Б.Г.* Арктическая родина в Ведах. М.: ФАИР–ПРЕСС, 2002.

[17] *Блаватская Е.П.* Тайная Доктрина: В 2-х т. / Перевод с англ. Е.И. Рерих. Новосибирск: ИЧП «Лазарев В.В. и О», 1993. Т. 2.

[18] Там же. С. 970.

[19] Там же. С. 971.

[20] *Спиркин А.Г.* Сознание и самосознание. М.: Политиздат, 1972. С. 216.

[21] Там же. С. 215.

[22] Там же. С. 219.

[23] *Уорф Б.Л.* Наука и языкознание. О двух ошибочных воззрениях на речь и мышление, характеризующих систему естественной логики, и о том, как слова и обычаи влияют на мышление. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.philology.ru/linguistics1/worf-60a.htm (дата обращения: 15.03.2014).

Единицы языка, классифицирующие мир и правила комбинирования этих единиц (грамматика языка), связаны как с индивидуальными особенностями носителей языка, так и с особенностями культуры. То есть общие аспекты языка говорят об общих аспектах культуры. И поскольку факт родства языков индоевропейской семьи в науке не вызывает возражений,[24] то действительно, «вопрос сейчас не в том, что древняя история праславянского может измеряться масштабами II и III тыс. до н.э., а в том, что мы в принципе затрудняемся даже условно датировать «появление» или «выделение» праславянского или праславянских диалектов из индоевропейского именно ввиду собственных непрерывных индоевропейских истоков славянского. Последнее утверждение согласуется с указанием Мейе о том, что славянский — это индоевропейский язык архаического типа, словарь и грамматика которого не испытали потрясений в отличие, например, от греческого…».[25] Похожая точка зрения обнаруживается и у Фр.Р. Адрадоса, который отмечает, что славянский — это наиболее архаичная форма индоевропейского.[26] В.Н. Топоров приводит мысль о связи русского и персидского (иранского) языков, отмечая, однако, что это верхний слой взаимодействия, отсылающий «к существенно более раннему этапу — среднеиранскому, древнеиранскому, древнеиндийскому».[27] А тот факт, что праиндоевропейский в основном реконструируется на базе ведийского санскрита, тоже не вызывает особых возражений.[28]

Данные лингвистики позволяют опираться в исследованиях на выводы о глубокой связи русского (славянского) и санскрита (древнеиндийского) языков, что вкупе с философским видением диалектической взаимосвязи языка и мышления приводит, как минимум, к гипотетическому предположению сходства культур, менталитета славян и ариев (некоренного населения Индии). Русский язык продолжает жить и сохранять свое сходство с ведийским (санскритом). Об этом свидетельствуют, например, обширный словарь лингвоэтимологических соответствий, приведенных в разделе грамматики А.А. Зализняка «Санскритско-русского словаря» В.А. Кочергиной.[29] Или краткий свод совпадающих и сходных слов русского языка и санскрита (составитель Н.Р. Гусева), расшифровка через санскрит названий водоёмов русского севера (составитель С.В. Жарникова).[30] Такие же данные есть у О.Н. Трубачева, который находит большое число этимологических соответствий русскому языку именно в индийском (точнее санскрите), а не в иранском и греческом.[31]

Таким образом, указания исследователей на глубинную связь языков позволяют подтвердить гипотезу о том, что славянское язычество вполне может представлять собой разновидность, ответвление ведийских верований. А также по-новому взглянуть на гипотезы влияния Востока на культуру дохристианского периода Руси.

---

[24] *Мельничук А.С.* О всеобщем родстве языков мира // Вопросы языкознания. 1991. № 1. С. 27.

[25] *Трубачев О.Н.* Языкознание и этногенез славян. Древние славяне… С. 18.

[26] *Адрадос Фр.Р.* Индоевропейский, славянский, болгарский… С. 34–41.

[27] *Топоров В.Н.* Из «русско–персидского» дивана. Русская сказка *30 1А, В и «Повесть о Еруслане Лазаревиче» — «Шах–наме» и авестийский «Зам–язат–яшт» (этнокультурная и историческая перспективы) // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М.: Индрик, 1995. С. 172.

[28] *Лубоцкий А.* Ведийская именная акцентуация и проблема праиндоевропейских тонов // Вопросы языкознания. 1991. № 1. С. 20–48.

[29] *Кочергина В.А.* Санскритско-русский словарь: около 28000 слов / Под ред. В.И. Кальянова. С прил. «Грамматического очерка санскрита» А.А. Зализняка. М.: Русский язык, 1978.

[30] *Гусева Н.Р.* Славяне и арьи.

[31] *Трубачев О.Н.* Лингвистическая периферия древнейшего славянства. С. 13–29.

УДК 378

М.Н. Фроловская

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТЕКСТА КУЛЬТУРЫ[1]

Автор раскрывает знаковый характер понятия «текст культуры» на основе философской герменевтики. Показывает разнообразие текстов культуры в высшей школе: проекты содержания образования, педагогические задачи, тексты, которые «пишут» участники педагогического процесса в высшей школе. И сам педагогический процесс рассматривает как текст культуры, построенный во взаимодействии «Преподаватель – Студент». Поиск смыслов связывает с движением в герменевтическом круге, в диалоге голосов автора, педагога, ученика.

Ключевые слова: текст, герменевтика, герменевтический круг, педагогика понимания.

Marina N. Frolovskaya

PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF CULTURE TEXT

The author reveals the symbolic nature of the concept of «text culture on the base of philosophical hermeneutics. Shows a variety of texts of culture in the higher school: the draft of the content of education, pedagogical tasks, texts «write» the participants of educational process in higher school. Himself pedagogical process considers the text of culture, built in interaction «Teacher – Student». The search for meanings links with the movement in the hermeneutic circle, in a dialogue of votes of the author, teacher, student.

Keywords: text, hermeneutics, hermeneutics circle, pedagogy understanding.

Кто хочет понять текст, тот всегда делает предположение.
Он предполагает смысл целого, который кажется ему
первым смыслом в тексте.
М. Хайдеггер

Культура, включающая в себя искусство и науку, наша жизнь, в целом, представлены текстами. Что мы понимаем под словом «текст»? Обратимся к некоторым толкованиям. Текст (от латинского textum — связь, соединение, ткань) в семиотике и лингвистике трактуется как последовательность знаков (языка или другой системы знаков), образующая единое целое. П. Рикер понимание текста называет искусством постижения знаков, передаваемых одним сознанием и воспринимаемых другим сознанием через их внешнее выражение (жесты, позы и, разумеется, речь). По определению А.А. Брудного, «текст — связная, компактная, воспроизводимая последовательность знаков или образов, развернутая по стреле времени, выражающая некоторое содержание и обладающая смыслом, в принципе доступным пониманию».[2]

Поскольку текст носит знаковый характер, то это не только словесно запечатленный феномен культуры. По мнению М.М. Бахтина, «знак может возникнуть лишь на межиндивидуальной территории, причем эта территория не «природа» в непосредственном смысле этого слова. Необходимо, чтобы два индивида были социально организованы, — составляли коллектив: лишь тогда между ними может образоваться знаковая среда».[3] Он отмечает, что «значение может принадлежать только знаку, оно есть функция знака, чистое отношение».[4]

Значит, при обмене формами знаков (нотный знак, слово, цвет, жест, мимика, интонация, поза, взгляд…) говорящие в действительности обмениваются

[1] Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 13-06-00010а).
[2] *Брудный А.А.* Психологическая герменевтика. М., 1998. С. 19–20.
[3] *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 67.
[4] Там же. С. 68.

их значениями, и чем меньше дистанция между субъектами диалога, тем большим объемом общих значений они обладают, тем глубже становится понимание. Общение ведется не на уровне обмена значениями, а стремится к уровню обмена смыслами, где из каждого знака вычитывается нечто субъективное, принадлежащее только тому, кто осуществляет декодирование. «Люди ищут и находят знаки, стремятся понять их значения и благодаря этому приходят к взаимопониманию», — пишет М.М. Бахтин.[5]

Такую же позицию, как мне представляется, занимает В.П. Зинченко: «Для того чтобы понимание произошло, текст, высказанный или прочитанный на каком-либо языке, должен быть воспринят, а его значения — осмыслены, то есть переведены на собственный язык смыслов».[6] Если объяснение предполагает установление связи между значениями, то понимание — поиск смысла. Вместе с тем, в «объяснении понимания» означивание и осмысление взаимосвязаны: означивание смысла — осмысление значения.

Педагогический процесс наполнен «текстами», понимание текстов культуры — это и есть одновременно понимание человеком самого себя. Понимание текста как способа существования культуры, равно как и того, что культурный текст потенциально бесконечен, то есть может быть истолкован и перетолкован, стало общепризнанным. Его интерпретация не знает временных, пространственных, смысловых границ. Борис Пастернак любил повторять, что великие произведения искусства всегда имеют своим предметом рассказ художника о том, как он стал художником, как он создает свои произведения, о том, как его произведения создают и преображают самого автора.

Текст культуры — это текст, «написанный» в процессе общения с Другим (художником, композитором, скульптором, архитектором, писателем, учеником, учителем). В нем используются различные знаки, которые несут определенные смыслы. Для этого необходимо ощутить себя частью мира и увидеть себя в других. Это приглашение к общению, наверное, даже больше, чем к общению. М.К. Мамардашвили, говоря о жизни «читателя», называл процесс «вычитывания» смыслов произведения актом «жизнесложения». Ему вторит В.Л. Рабинович: «Мир книги и мир жизни взаимообратимы. Жизнь текста оборачивается текстом жизни (и наоборот). Книга — жизнь… Книга оживает, делается, жизнь становится книгоподобной, и потому — универсально живой, изначальной». Это высказывание справедливо для любого текста культуры, в том числе и текста, который «пишут» участники взаимодействия в образовательном процессе.

По Ю.М. Лотману, «текст жизни» — это не просто метафора, «это выход понятия «текст» за узкие для него феноменологические границы. Дело заключается в том, что культура вообще тяготеет к тому, чтобы рассматривать созданный Богом и Природой мир как Текст, и стремится прочесть его сообщение, в нем заключенное».[7] Педагогический процесс (как текст культуры) разворачивается в круге: преподаватель организует процесс понимания предметного содержания, в ходе которого происходит понимание Другого, себя, переосмысливается и предметное содержание. Круговая структура педагогического понимания составляет герменевтический круг (круг понимания), который имеет онтологический характер.

Герменевтический круг называют своеобразным парадоксом. Святой Августин, один из отцов христианской церкви, сформулировал этот парадокс

---

[5] Там же. С. 71.

[6] *Зинченко В.П.* Живое знание. Самара, 1997. С. 67.

[7] *Лотман Ю.М.* Об искусстве. СПб., 2000. С. 10.

следующим образом: для понимания святого писания необходимо в него верить, но для того чтобы верить, необходимо понимание. Сходным образом сформулировал проблему Ф. Шлейермахер в XIX веке: для понимания целого необходимо понимать смысл частей, его составляющих, а чтобы понимать их как части некоего целого, нужно иметь представление о его смысле.

Этот ряд формулировок можно и продолжить: понимание текста возможно только при понимании личности автора, но достигнуть понимания личности автора нельзя иначе, кроме как посредством восприятия текстов; понимание автора невозможно без понимания эпохи, но достичь понимания эпохи можно только через восприятие произведений различных авторов, принадлежащих этой эпохе.

Парадокс, тем не менее, преодолевается в практической деятельности интерпретатора: ряд последовательных приближений позволяет добиваться приблизительного понимания, дает возможность интерпретатору как бы воссоздать творческий акт автора в контексте его культуры. Герменевтика, таким образом, есть, по словам В. Дильтея, искусство понимания письменно зафиксированных жизненных проявлений.

Представим особенность герменевтических кругов понимания текстов разными философами:

М. Хайдеггер писал, что это круг предвосхищения, «понимание того, что содержится в тексте, заключается в разработке предварительного наброска, который подвергается постоянному пересмотру и углублению в смысл текста».[8] Основным элементом предпонимания, по М. Хайдеггеру, является «пред–рассудок», входящий в его структуры (пред–мнения, пред–видения, пред–восхищения). Философ показал возникновение «горизонта ожидания» при пересечении мира текста и мира читателя. В акте «чтения» происходит пересечение ожиданий автора и надежд «читателя», осуществляется акт интерсубъективного общения. Понимание текста есть внутренняя работа читателя; соединение с «даром» текста, стимулированная им: тема тонет в памяти читателя и зовет к продуктивному воображению. В процессе понимания текста перед человеком высвечиваются новые перспективы отношений к истории, обществу, собственному бытию.

Герменевтический круг Ф. Шлейермахера — это перенос «в душевное наитие автора и с его точки зрения разрешение загадки текста».[9]

Х.–Г. Гадамер убежден в исключительной важности феномена понимания для разработки актуальных проблем гуманитарного знания. В книге «Истина и метод» философ вводит понятие «предструктуры понимания». Его образует совокупность мнений о смысле текста. Понимание достигается открытостью по отношению к смыслу текста, т.е. установлением связи того, о чем говорит текст, с совокупностью мнений интерпретатора. Х.–Г. Гадамер также указывает на диалогический, ориентированный на другого, характер понимания: «…в ходе разговора собеседник с его мнениями делается для нас понятен после того, как мы выяснили его точку зрения и горизонт, и мы уже не нуждаемся в том, чтобы понимать вместе с ним себя самих».[10]

Герменевтический круг в процессе понимания текста как раз и демонстрирует расширение и углубление явлений духовной жизни, произведений культуры. Каждый читатель вносит нечто свое в понимание, раскрывает новые, неизвестные даже самому автору смыслы и значения в их интерпретации, а тем

---

[8] *Гадамер Х.–Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 318.
[9] Там же. С. 347.
[10] Там же. С. 359.

самым, как подчеркивал М.М. Бахтин, не только открывает их «наличный смысл», но делает к нему «прибавление путем творческого созидания».

Понимающий идет к ситуации взаимопонимания. Вводя с самого начала точку зрения другого в контекст того, что он собирается ему сказать, он сообщает своей точкой зрения недосягаемость. Феномен понимания затрагивает самую существенную сторону человеческих отношений к миру. Понимание текстов — не самоцель, в их содержании отражены отношения вещей (предметов), имеющих значение для образа мыслей, поступков, намерений людей. Именно эти отношения существенны для людей, желающих понять тексты.

При пересечении культуры преподавателя и культуры студента, текста «ставшей» культуры возникает «горизонт ожидания» (пред–понимание, по М. Хайдеггеру), пересечение ожиданий педагога и надежд ученика, осуществляется акт интерсубъективного общения. Понимание текста есть внутренняя работа всех участников педагогического процесса, соединенная с «даром» текста, стимулированная им, тема тонет в памяти «читателя» и зовет к продуктивному воображению. В процессе понимания текста перед каждым высвечиваются новые перспективы отношений к истории, обществу, собственному бытию. В таком случае текстом становится и Человек, с которым нас свело образование. «Я понять тебя хочу, смысла я в тебе ищу», — писал А.С. Пушкин. Иными словами, индивидуальное бытие становится бытием, «задетым за живое»: понять себя — значит понять себя до текста и получить от текста условие иного «Я» (П. Рикер).

«Полифоничность» бахтинского диалога в такой трактовке предполагает диалог голосов преподавателя и ученика, ученого и художника. Это выводит еще на один уровень понимания текста — герменевтического, диалога с «текстом», способности преподавателя к «вычерпыванию» педагогической задачи из монографии, учебника, жизненной ситуации, то есть способности опять–таки к выражению позиции «вненаходимости» — бескорыстного, бережного созерцания «человека в человеке», «доминанты на собеседнике».

Образование сводит друг с другом людей, стремящихся обнаружить смыслы как в предметном содержании, так и во взаимоотношениях, ощутить себя частью мира и увидеть себя в других. Всякая образовательная ситуация — проблема, текст, из которого необходимо «вычерпать» смыслы, сформулировав педагогическую задачу. В ходе такой педагогической деятельности взаимодействие с тем или иным фрагментом содержания образования можно рассматривать как предмет понимания, рождения образа и «встречный» текст, создаваемый участниками диалога. Созидание образа, обнаружение смысла текста носит полифоничный характер, поскольку предметом понимания — обнаружение смысла — в каждом конкретном случае могут быть и сам, зафиксированный в проектах содержания образования, текст, и авторский замысел, и культурологический контекст, и множество встречных текстов.

Чтобы это произошло, педагогу необходимо «выйти» за пределы ситуации, а сама ситуация приобретает характер «текста» становления педагога: его нахождение в ситуации, выход за пределы этой ситуации в сознании учителя и его действии. «Смыслочувственное поле» текстов объединяет все смысло–несущие реалии человеческого бытия, которое представлено в текстах обращений людей друг к другу. Звуки речи, музыки, разнообразие природы, архитектурный облик городов и селений… Это тексты, прежде всего, обращений людей друг к другу. Они пришли к нам из прошлого, но, тем не менее, творимы нами (понимаемы и создаваемы) здесь и сейчас. Тексты, с одной стороны, окружают нас извне, но, с другой, — их восприятие и обнаружение в них смыслов переживается нами внутренне, через обращение к самим себе. Ф.Т. Михайлов, подчеркивая смысловую наполненность текста, отмечал, что каждый индивид —

Homo sapiens — жив лишь ответственными обращениями другого человека (тем самым — и всего очеловеченного мира).

«Сочувственное понимание — не отображение, а принципиально новая оценка, использование своего архитектонического положения в бытии вне внутренней жизни другого. Сочувственное понимание воссоздает всего внутреннего человека в эстетически милующих категориях нового бытия в новом плане мира».[11] Обращаясь к этой выдержке в книге «Живое знание», В.П. Зинченко замечает: читателя не должно смущать, что характеристика сочувственного понимания текста заимствована из искусствоведческого контекста. Ведь педагогическая деятельность как текст не только сродни эстетической. В своих лучших проявлениях она — искусство.

[11] *Бахтин М.М.* Проблематика поэтики Достоевского. М., 1979. С. 91.

РАЗДЕЛ 2.

РУССКИЙ МИР: РЕГИОНАЛЬНОЕ И ОБЩЕРУССКОЕ

УДК 398.22

Т.А. Голованева

РУССКИЙ МИР: ВЗГЛЯД ИЗВНЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ КОРЯКСКИХ ИСТОРИЧЕСКИХ ПРЕДАНИЙ И АВТОБИОГРАФИЧЕСКИХ РАССКАЗОВ

Коряки (аборигенный этнос Камчатки) впервые столкнулись с русским миром в первой половине XVIII века. Автор статьи показал, что в корякских исторических преданиях русские казаки предстают как жестокие убийцы. В семейных преданиях поднимается тема алкоголизма, распространение которого среди коряков непосредственно связывается с русским миром. Такое крайне негативное отношение к русским исторически оправдано. В автобиографических рассказах приобщение к русской культуре связано с отрывом от родного дома, жизнью в интернате, тотальной несвободой. Стремление приблизиться к русскому миру, стать русским было характерно для коряков во второй половине XX века. В начале XXI века впервые с момента прихода на Камчатку русского мира стало престижно быть коряком, знать корякский язык.

Ключевые слова: коряки, исторические предания, семейные предания, автобиографические рассказы, взаимодействие этносов, этническая самоидентификация, корякский язык, сценическая культура.

Tatyana A. Golovaneva

RUSSIAN WORLD FROM OUTSIDE VIEW (BASED ON THE MATERIALS OF KORYAK HISTORIC TRADITIONS AND AUTOBIOGRAPHICAL STORIES)

Koryaks, aboriginal ethnic group of Kamchatka, faced the Russian world for the first time in the first half of the 18th century. Koryak historic legends used to represent Russian Cossacks as murderers. Koryak family legends raised the issues regarding alcoholism, the spread of this problem among them was associated with Russian world. Such extreme negative attitude to Russians is historically justified.

In the autobiographical stories of some representatives of this nation introduction to Russian culture is associated with parting from home, living in boarding schools and total lack of freedom. On the other hand, in some Koryaks' autobiographical stories Russian culture is represented as fascinating and exciting world. Desire to be involved in the Russian world, to be like Russians, was true to the Koryaks in the second half of the 20th century. The new tendency appeared after total Russification of Koryak ethnic group. For the first time it has become prestigious to be a Koryak, to know native Koryak language. Therefore, nowadays, staged Koryak songs and dances capture everybody's mind.

Keywords: Koryaks, Koryak language, historic traditions stories, autobiographical stories, family stories, the interaction of ethnic groups, ethnic identity.

Русский мир вездесущ, он проникает в самые отдаленные уголки Российской империи. Для русских нет преград: Сибирь, Дальний Восток, полуостров Камчатка. Для коряков, коренного населения Камчатки, первые встречи с русскими — этически сложная тема, которая отразилась в исторических преданиях и автобиографических рассказах.

Коряки — хорошие воины, но встреча с русскими, имеющими огнестрельное оружие, не оставляет никаких шансов корякским воинам. Владение оружием-огнем — самое поразительное, самое устрашающее в русских, именно поэтому русский по-корякски мелгытанӈын 'огонь=враг' (огненный враг).

Исторические предания ретроспективны. Минувшие события изображаются как драматичная, полная трагических деталей история покорения русскими. В корякских исторических преданиях русские изображены как безжалостные убийцы, что, к сожалению, имеет свои основания:[1]

Таблица 1. Стебницкий, с. 29—30

8. Alotaŋ ɣelqəllinew ruskьjaw.[2]	В Алюторку[3] пришли русские.
9. Gelelinew, giwlinew Alotal'əŋ.	Пришли, сказали алюторцам:
10. — Ənьnnьpallamьk melьngiŋ.	— Дайте нам хорошую сеть.
11. To ganɲьpallen gigьngiŋ.	И дана была сеть.
12. Jeqqec'am gajo'əlenaw gьmleŋ janmьŋьnvьŋ nьmьl'u ruskьjata.	Что ж, снова настигли русские нымылан[4], чтобы убить.
13. To kamlelьŋ gengiŋьlin wujwьn.	И по кругу окружили сетью поселок.
14. To ŋajen gigьngiŋ əmьŋ lьlalŋьn ginenillilin qoŋqoŋa.	И по всей сети повесили колокольчики.
15. To aktəka miŋkьje ŋajejo nьmьl'u <…>	И плохо было тем нымыланам.
31. To jeqqe gen'ejŋewlinew qoŋqoŋo vьjantanma.	И что ж, зазвенели колокольчики от шевеления травы.
32. To galgallenaw gьntevьl'u.	И настигнуты были убегающие.
33. To jeqqe gapenɲьlenaw ruskьjata.	И напали русские.
34. To jeqqe ŋajen inellec'ən ŋьnvьqlaŋa gakьltьtkulin, to jaqam wojwьpajaŋ ga'elqapьtkolenat mьngьt.	И того вожака крепко связали, проткнули руки.
35. To gapelalen.	И оставлен был

Сам жанр исторического предания предполагает достаточно вольную трактовку исторических событий, а значит, позволяет восстановить историческую справедливость. В историческом предании, записанном от Лилии Александровны Аймик, коряки смогли защитить свою землю, добившись подписания мирного договора:

Таблица 2. Аймик, т. 10, п. 10—17

10. Г'оптымыŋ ŋаей *казаки*, тэг'и аму мыллыŋэн, ыннанмыллыŋэн, мынгытык, тэг'и	Все те казаки, сколько, наверно, пять, шесть десятков пришли,

[1] В статье используются тексты, записанные в ходе научных экспедиций в корякские поселения, переведенные на русский язык и вводимые в научный оборот для дальнейших исследований. Для обозначения источников приняты следующие сокращения: Аймик, т. 3, 5, 10, 11 (Рассказала Аймик Лилия Александровна, 1971 г.р., уроженка верховий р. Пахачи. Тексты записаны Т.А. Голованевой и А.А. Мальцевой в ходе экспедиции в г. Петропавловск-Камчатский в 2010 году. Аудиозаписи расшифрованы и переведены на русский язык Т.А. Голованевой и А.А. Мальцевой при участии Л.А. Прониной); Дедык, т. 2, 13 (Тексты представляют собой образцы самозаписи на корякском языке Дедык Екатерины Ивановны, 1932 г.р., уроженки Воямпольской тундры. Рукописи расшифрованы и переведены на корякский язык Т.А. Голованевой и А.А. Мальцевой); Симонова, т. 6, 1 (Рассказала Симонова (Кергыльхот) Александра Алексеевна, 1951 г.р., уроженка с. Ветвей. Тесты записаны Т.А. Голованевой и А.А. Мальцевой в ходе экспедиции в г. Петропавловск-Камчатский в 2010 году. Аудиозаписи расшифрованы и переведены на русский язык Т.А. Голованевой и А.А. Мальцевой при участии Е.П. Прониной // *Голованева Т.А., Мальцева А.А., Пронина Е.П.* Тексты на корякском языке, записанные от А.А. Симоновой // Экспедиционные материалы по языкам народов Сибири (1995—2012 гг.) / Отв. ред. Н.Н. Широбокова. Новосибирск, 2012. С. 3—72); Стебницкий, с. 29—30 (Текст записан С.Н. Стебницким 19 января 1934 года от алюторца. Сведений о рассказчике и месте записи нет // Чавчувенские и нымыланские сказки. Собраны С.Н. Стебницким. М.; Л., 1936. С. 29—30).

[2] Здесь и далее национальный текст дается в соответствии с той графической системой, которая принята в источнике.

[3] Поселок береговых коряков.

[4] Корякский народ делится на два субэтноса: оленные, кочевые коряки (чавчувены) и береговые, оседлые коряки (нымыланы).

аму гэеллинэв’, муйкэкылг’э ганмылэнав’ г’оптымыӈ, ыннэн гапэлалэн, ыннэн.	наши всех убили, одного оставили, одного.
11. Нэкив’ӈын:	Сказали ему:
12. «Эчги гыччи мыччапэлагэ Ӄыйым мыннынмылагэ.	«Сейчас тебя мы оставим, не убьем тебя.
13. Ӄылӄытги, ӄыёг’ыгын *Екатерина*, ӄикв’ын:	Иди, дойди до Екатерины, скажи ей:
14. Кытыл ӄойыӈ мэки анӈивыка кытыл, еккинэв’ ӄойыӈ мэлгытанӈо».	Не надо никого сюда посылать, не нужны здесь русские».
15. Айӈон инет гыг’эн … гыг’энӄэв’лин нымйычг’ын мучгин, инет г’энӄэтык, тит, амин, ӄойыӈ мэки нэелӄивын мойыкнотайтыӈ.	Давно еще не мог наш народ, до того не хотел, чтобы сюда кто-то пришел бы на нашу землю.
16. Наконмыӈнав’ г’оптымыӈ *и* ыннэн ганӈивылин, кив’ӈынин:	Убили всех и одного послали, он ей сказал:
17. «Мыннэкала, амин, *мировой договор* мын… *подписываем*, *подпишем*, тит чемот ӄитги ӄойыӈ энанмачыт … энанматылг’о мэлгытанӈо кунӈивыӈнав’».	«Мы подпишем мировой договор, чтобы прекратила ты сюда убийц, русских убийц посылаешь».

Ни о каком подписании мирного договора в реальности и речи быть не могло, но жажда восстановления исторической справедливости важнее истины: «В первые два десятилетия XVIII в. война русских с коряками шла с переменным успехом. С большим трудом к 1720-м гг. удалось привести в ясачный платеж оленных коряков. Но пешие, “береговые”, коряки оружия не сложили и продолжали вести борьбу против строительства русских острогов. Наиболее крупные бои шли в 1730-х, второй половине 1740-х и в 1950-х гг. <…> К 1760-м гг. сопротивление корякского народа было сломлено. В боях с русскими коряки понесли невосполнимые потери, сил на борьбу уже не осталось».[5]

Рассказчики не являлись свидетелями давно минувших событий, но сопереживают этим событиям с особенным чувством обиды на русских. Русские виновны не только в покорении корякских племен, но еще и в том, что начали привозить на Камчатку водку и целенаправленно спаивать коряков, тем самым лишая их человеческого достоинства, морально уничтожая:

Таблица 3. Аймик 2010, т. 5, п. 7—12

7. Коӄояӈтаӈ, ку…куньнюгэг’ыӈ, ныкита ковэтатыӈ, г’ыло ковэтатыӈ, гымлэ ныкита ковэтатыӈ.	Днем [отец] пасет оленей, ночью сторожит, ночью работает, день работает, снова ночью работает.
8. Тыг’ичеӈ аму гэ … гэникэлин, гэткив’лин, вэтатык амынан.	Несколько раз ночевал, работая совсем один.
9. Ӄуччев’ тумгу мыев’ гыг’эӄэв’линэв’ нэкайтыӈ *чемлянка*йтыӈ, *и* мыев’ витку мэльгытанӈын г’уеви, то муйкэкылг’у, мучгинэв’ ынней амин мучгинэв’ ынпыӄлаволо…	Потому что другие товарищи отправились, как же, в поселок, потому что только русские появились, и наши старики…
10. Айӈон, нэкама, тойыльг’анма, унмык гэникэлинэв’, ганмитытваллинав’ икв’ичик.	Давно, в молодости (наших стариков), сильно научили пить (водку).
11. *И* тойг’оячекпэлляӄо ӄуччев’ вэтанма кыг’аӄав’лаӈ *чемлянка*йтыӈ *и* коӈволаӈ ӈанко икв’ичик, *и* копкав’лаӈ г’эӄэв’ык	И молодые пареньки во время работы отправлялись в поселок (букв.: в землянку) и начинали там пить, и не

[5] *Зуев А.С.* Сибирь: вехи истории. Новосибирск, 1999. С. 132—133.

ӈэлвылг’этыӈ.	могли отправиться в табун.

Шведский исследователь Стен Бергман в ходе камчатской экспедиции 1920—1922 годов посетил корякское стойбище. Стен Бергман записал в своем путевом дневнике: «За бутылку спирта коряки охотно закалывают многих оленей. Коряки испытывают сильное влечение к спирту, и они привыкли, что все, кто их посещает, везут с собой этот товар. Поэтому они вначале были очень недовольны, что мы поломали эту традицию и не воспользовались случаем, чтобы напоить их. Однажды один старый коряк долго собирался высказаться и, наконец, сказал мне: “Ты, который молод, должен бы знать, что нужно старику. Я не могу прожить без спирта”».[6] Русский мир несет зло. В исторических преданиях запечатлелись портретные изображения русских:

Таблица 4. Симонова, т. 11, п. 5—8

5. *Потом* титэ яллай … ӈыволай етык ӄойыӈ илгылэв’тылг’у, иктылыляв’ *их называют.*	Потом когда-то приехали … начали (приезжать) сюда белоголовые, ледяные глаза их называют.
6. *Русские* — иктылыляв’ *или* илгылэв’тылг’у, *ага.*	Русские — ледяные глаза или белоголовые, ага.
7. Наӈвон в’уччин нучельӄын вийиӈчитык.	Начали вот эту землю отбирать друг у друга.
8. То лепонав’, то мэриканцэв’, то мэлгытанӈо то ичвыпэӈкэлг’у тайкы*ӄлево*паӈкалг’о имыяӄин валг’о г’уемтэв’илг’у.	И японцы, и американцы, и русские, и острошапочники, и лепешечношапочные — разные люди.

В историческом предании отразились особенности зрительного восприятия коряками русских: белоголовые, ледяноглазые, острошапочники (красноармейцы), лепешечношапочные (белогвардейцы). Японцы, американцы, русские — чужой мир, бесцеремонно захватывающий жизненное пространство камчатских аборигенов.



Илл. 1. Переносная каркасная яранга (яяна) оленных коряков.
Фото начала XX века из коллекции В.И. Иохельсона[7]

[6] *Бергман С.* По дикой Камчатке. Петропавловск-Камчатский, 2000. С. 123.

[7] Фото для илл. 1-3 заимствованы с сайта «Кунсткамера.ru». [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://web1.kunstkamera.ru/exhibition/ioh/stoib/korjaky/826-1106.shtml (дата обращения: 17.07.2014).

Мир коренных народов Камчатки до прихода русских был иным. В исторических преданиях этот мир изображается как расцвет корякской культуры, где все решала сила, ловкость, выносливость корякских мужчин:

Таблица 5. Аймик 2010, т. 11, п. 16—19

16. Амин, в’ыёта наконмыӈвоӈнав’ ымыӈ кытэпав’, кайӈу, пычиӄав’, имыяӄин валг’ын галлэ, амв’ыёта то ыйыта … *и* пойг(а), в’ала(та) г’опта, ычгин айӈон уйӈэ, амин, милгыый атвака.	(Коряки) пращой убивали горных баранов, медведей, птиц, всяких уток, только пращой и из лука, и копьем, ножом тоже, у них в древности ружий не было.
17. Мэлгытаньӈо еппы апкийка, эеткэ … ӄун, ӄэйли.	Русские еще не прибыли, не привезли … ну, верно.
18. Мэлгытаньӈа еппы аёг’ыка мучгин нучельӄын, уйӈэ ӈанко милгыыю атвака.	Русские еще не достигли нашей земли, не было тогда ружий.
19. *И бегают*, койыкчав’челлаӈ, титэ, амин, коӈволаӈ ячв’ыӈык, то коӈволаӈ амин уйӈэ миӈки, айыг’эткылаӈӄо коӈволаӈ йыкчав’четык, тит, амин, ымыӈ гыткав’ *и*, никэ, ныкэтгуӄинэв’ ныг’ытванав’ *и* нинг’эӄинэв’.	И бегают (коряки), бегали, когда начинали соревноваться, и начинали по бездорожью бегать, чтобы ноги были сильными и быстрыми.

С приходом русских все изменилось. Показательно повествование, записанное от Александры Алексеевны Симоновой. Рассказчица передает слова своего дедушки, который считал, что русские противопоставляют себя самой природе, миру как таковому:

Таблица 6. Симонова 2010, т. 6, п. 1—10

1. Айӈон, мучгин апаппо Г’иппын еппы куюнэтыӈ, *а* мую ныппулюмую, гыммо ӄун ныппулюйгым, эвыӈ:	Давно, наш дедушка Иппын еще жил, а мы (были) маленькими, ну, я маленькая была, говорил:
2. «Титэ ямайӈаллаӈтык тучгинэв’ кмиӈу ӄун ятоӈваллаӈ, кытол г’ат титэ нучельӄын энчикйымӈэв’кэ, мыев’ ӈэвэӄ мытӄу ятколаӈ нутэчикукинэв’, мучгин нотапэль япылӄатыӈ.	«Когда вырастете, ваши дети появятся, не нужно никогда над землей издеваться, потому что если жиры закончатся в земле, наша земля утонет.
3. Кытол титэ … мэлгытанӈо алваӈ коёналлаӈ, ымоӈ йынны накунчимав’ӈын.	Никогда … русские неправильно живут, все ломают.
4. *И* нутэчыку *и* мытӄымыт наяӈвон йытолг’атык то мую мыччапылӄаллаӈ».	И из земли жир начнут постоянно вытаскивать, и мы утонем».
5. *И* эчги тыкуюнэтыӈ, *и* ынней ымоӈ тыкугитэӈнэв’, еӄин кэллаӈ нымйычг’у.	И сейчас я живу и смотрю на всё это, какие люди (сейчас).
6. Мучгин нучельӄын мильгыльӄыкин.	Наша земля на огне находится.
7. На огне наша земля стоит.	
8. Ӈэвэӄ ынно наяӈвоӈын йывитӄивык мэлгытанӈычгыйык, ӄыгит утгыкэ, ынно кокамакъяӈ и коӈвоӈ амин никэк… мэлгыӈток.	Если над ней начнут издеваться русские, смотрите, легко она шевелится и начнет огнем исходить.
9. *И* ӈано, мойыкӄал, нотэ … айгытӄыӈӄал амин тынупу ымыӈ нэкупйыӈнэв’, накунчимав’ӈынав’.	И там, на нашей стороне, на севере, сопки с землей ровняют (букв.: снимают), ломают.
10. Игыньӈиник амин ӈанэнӄал ӈывой нутэнут камакъяк и мэлгыӈток.	Поэтому в той стороне начала земля шевелиться и исходить огнем.

В корякских исторических преданиях отчетливо сохраняется предельно негативное отношение к русским. Русский мир уничтожающий и пренебрегающий. Русский мир жесток в своем покорении местных племен. Ему невозможно противостоять.



Илл. 2. Корякская женщина за выделкой оленьей шкуры. Фото марта 1911 года

Жанр исторического предания предполагает крайнюю позицию рассказчика. Историческая память отчасти поддерживается чувством национальной несправедливости, где основой мировосприятия является резкое противопоставление: мир мой / мир чужой. Уже ставшие полумифическими события допускают резкость противопоставления.

Историческим преданиям как жанру, обладающему ограниченным спектром оценочных суждений, противопоставлен жанр автобиографических рассказов. Реальные ситуации и взаимоотношения сложнее, многооттеночнее тех, которые в исторических преданиях изображаются как непримиримое противостояние.

Для многих наших рассказчиков первая встреча с русским миром произошла в детстве. Школа для маленьких нымылан (береговых коряков) и чавчувенов (оленных коряков) – это первое погружение в русский мир, чужой, непонятный, больше пугающий, чем притягивающий. Обучение коряков из отдаленных сел ведется в интернатах. Причем с середины XX века обучение только одностороннее — коряки учатся русскому языку, но не наоборот. Приведем один из типичных автобиографических рассказов о первой встрече маленькой корячки с русским миром:

Таблица 7. Аймик, т. 3, п. 4—36

4. Тымэйӈэтык *школа*ӈӄалайтыӈ, наӈвогым ивык: «Амин якалэйтыӈ».	Я выросла к школе, начали мне говорить: «Ну, пойдешь учиться».
5. Тыкив’ӈынэв’ гымнин ылла:	Я говорила им, моей маме:
6. «Йынны г’ам ӈаен якалэйтыӈ, йынны г’ам ӈаен калечетгыйӈын?	«Что же это (значит) пойдешь в школу, что же такое учеба?
7. Еккин г’ам ӈаен калэчетгыйӈын?»	Зачем же эта учеба?»
8. Ӄонпыӈ тыкупыӈлоӈын.	Всегда спрашиваю ее.
9. «Тыкуг’энӄэтыӈ калэйтык».	«Не хочу ходить в школу».
10. Ылла эв’ыӈ:	Мама сказала:
11. «Мэлгытанӈо кэв’лаӈ: ӄыкаличитики, г’оптымыӈ кымиӈыпилляӄу якалечеллаӈ.	«Русские говорят: учись, все детишки будут учиться.
12. Г’оптымыӈ кмиӈыпилляӄу кокалэчеллаӈ, гыччи г’опта ӄыкалэйтыгэ».	Все детишки учатся, ты тоже иди учиться».
13. *Школа*йтыӈ тыпкийык то нэллэгым.	В школу я пришла, и меня повели.

14. *И* ынняӈ эньпич эв’ыӈ:	И вот отец сказал:
15. «Пыче мыпэлагэ в’утку».	«Пока я оставлю тебя здесь».
16. Эньпич эв’ыӈ:	Отец сказал:
17. «Ӷыкаличитики, мыев’ г’оптымыӈ кокалэчеллаӈ».	«Учись, потому что все учатся».
18. Тыкалэйтык, уйӈэ йинны ыннэн мэльгытанӈычг’энаӈ в’аняв’ лыги мылӈыгэг’ын, мыев’ ятан амыньӈыг’ан наконв’аняв’ламык.	Я пошла учиться, ни одного слова по-русски не знала я, потому что только так (на корякском языке) с нами разговаривали.
19. Гымнин эньпич ыньӈыг’ан в’этгав’ыльг’ын, гымнан ыньӈыг’ан в’этгав’ыльг’ыт ныеролегым.	Мой отец так говорящий (на чукотском языке), я так говорящих понимаю.
20. Ылла ыньӈыг’ан ков’аняв’атыӈ.	Мама так говорит (по-корякски).
21. *И* гымнин эньпич, ыньӈыг’ан в’этгав’ыльг’ын, гымнан ныеролегым.	И моего отца, так говорящего (по-чукотски), я понимала.
22. Тыков’аняв’атыӈ тэӷын ылла.	Говорю, как мама.
23. *И* кинивыӈын ыллаг’а:	И сказала мне мама:
24. «В’утку *неделя* ятвагаг’ыӈ, *пятниц*ак тыеетыӈ, калитг’ул наякалиӈын то нэеччилги, ӈыечеӈ яяк еткивыӈ *и* гымлэ якалэйтыӈ».	«Тут неделю побудешь, в пятницу приеду, расписку напишут и отпустят тебя, дважды дома переночуешь и опять пойдешь на учебу».
25. Мытыпкэйля *интернат*этыӈ, наллаламык *баня*йтыӈ, мытэлгытав’ла.	Мы прибыли в интернат, нас отвели в баню, мы помылись.
26. Найылламык кимитг’ав’, мучгин пылаку, пэӈкэв’, кэю напел(а)… миӈкые аму нэйылнэв’ ыллаг’этыӈ, *и* льгэяйтыӈ йылэнин кимитг’ав’: кэйкэй, пылакыт *и* пэӈкэн.	Нам дали одежду, наши торбаза, шапки, комбинезоны оставили, отдали маме, и (мама) домой отвезла одежду: комбинезон, торбаза и шапку.
27. Калеченма гымнан милгыӈэву *учител*ю уйӈэ аеёлка, уйӈэ, яӷам уйӈэ.	Во время учебы я русских женщин, учителей не понимала никак, прямо никак.
28. «Ею накотвыӈнав’?»	«Что они говорят мне?»
29. Яӷам уйӈэ.	Прямо никак.
30. Тэӷын амин *инопланетян*эгым тыкотваӈ *класс*ык.	Как инопланетянин я была в классе.
31. Тыкэв’ӈывоӈ:	Я думала:
32. «Ытлён ею гымкыӈ накотвыӈнав’?»	«Что же она говорит мне?»
33. «Еӷин … еӷин мытвыгаг’ын мэльгытанӈычг’энаӈ?»	«Как… как я скажу ей по-русски?»
34. Гымнан ыньӈыг’ан тыконв’аняв’ав’ӈынав’ милгыӈэву.	Я так (на своем диалекте) говорю русским женщинам.
35. Уйӈэ аеёлка титык.	Я не понимала.
36. *Урок… ведет, а я ее не понимаю, на чукотском говорю, она меня не понимает.*	

Русский мир представлен в этом фрагменте как мир авторитетный: «Русские говорят, учись, все детишки должны учиться» (Аймик, т. 3, п. 11). Родители Л.А. Аймик, не понимая смысла учебы, ориентируются на поведение русских. Русский мир не предоставляет альтернатив. Одежда, тело, слова, мысли маленьких коряков — все постепенно подменяется русским.



Илл. 3. Вид селения Куэл. Фото начала XX века

Символично, как происходит приобщение коряков к русскому миру: первое и неизбежное — баня. Для коряков немыслимо было раздеться перед другими. Первый поход в интернатовскую баню помнят практически все. Ощущение полной беззащитности, стыда, ужаса перед всем происходящим: холодно и страшно. Корякам запрещено ходить в интернате в национальной одежде — только в русской. Впервые на детей надевают русскую одежду: колготки, халаты. И никакого выбора. Как говорить, чтобы тебя поняли? Только по-русски. Как понять, как сказать? Полное непонимание, что происходит, чего от тебя хотят, что это за русские женщины, что это за одежда, что за еда? Все пугает и (самое важное!) не предоставляет альтернативы. К своему вернуться нельзя. В такой ситуации не принять русский мир невозможно.

Беседуя с аборигенами Камчатки, мы слышали рассказы о том, как, будучи детьми, они убегали из интерната. Но от русского мира не убежишь. Александр Иванович Вантин, 1954 г.р., уроженец с. Вывенка, убегал несколько раз. Один раз он прошел по тундре 20 километров. Но сторож интерната (сам коряк) догнал его на лошади, нашел и вернул обратно. И вот прошло почти пятьдесят лет. Александр Иванович получил отличную профессию (он связист), прекрасно знает русский язык. Рассказывая о своих страданиях в интернате, о том, как хотелось убежать, смеется и шутит. Теперь русский мир — это уже его мир.

Встреча с русским миром могла быть и не столь жесткой. Это происходило в тех случаях, когда корякская семья жила в поселке, где была школа. Тогда приобщение к русскому миру не означало полный разрыв со своей семьей. И тогда маленьких коряков русский мир не столько пугал, сколько притягивал, а иногда просто поражал воображение. Екатерина Ивановна Дедык, 1932 г.р., уроженка Воямпольской тундры, вспоминает свою первую встречу с русской женщиной — первой учительницей:

Таблица 8. Дедык, т. 2, п. 34—41

34. Кытав’ут пычгычгэти ӷоӈӄоӈ.	Вдруг зазвенел звонок.
35. Елӄиви митг’айин тэӄын ляӈэ, г’алёчеӈ гэнайлялэн.	Вошла красивая девушка, на куколку похожая.
36. Мую в’итэвык акумӈымчыка мытыӈволан гитэк елӄивылг’ын.	Мы с удивлением молча (пораженные) начали смотреть на вошедшую.
37. Нюв’тиӄен, митг’алав’тыпиль, тэӄин г’элючин гатоплэн лыгэ метг’апэпыткокычв’иё.	Худенькая, с красивой прической, как будто у куколки, очень красиво волосы причёсаны.
38. Амъяйвачёӈ ынин нилгыӄинэв’ кычвию?!	Боже мой, у неё белые волосы?!
39. То лылат, тэӄын г’игыкин нэчгыӄэнат.	И глаза, словно небесные, светлые.

40. Ам урвақ метг’аң гамалкалилин.	И платье красивое, все разрисованное (цветное).
41. Ымоң мытмалгэталлан елқивылг’ын.	Все мы внимательно смотрели на вошедшую.

Екатерина Ивановна Дедык, воскрешая свои первые впечатления, создает особенный портрет: портрет завораживающей, небесной женщины. (интересно сравнить с историческим преданием: фрагмент 4). Волосы, глаза, одежда — все иное, не такое как у мамы и бабушки, и все поражает необыкновенной красотой. Русский мир становится притягательным, хочется приблизиться к нему. Е.И. Дедык вспоминает, как корякские девочки на уроке сами (!) решили выбрать себе русские имена:

Таблица 9. Дедык, т. 2, п. 70—72

70. Қолэн г’ылвыек наңвонав’ калик мучгин фамилияв.	На другой день начали записывать наши фамилии.
71. Ымоң лиги нэкулңыңнэв’ фамилияв.	Все знали фамилии.
72. Ятан аму гэеқлинэв’ Авакка кытав’ут ныг’эли *Вера*но, Кававңа — *Елена*но.	Только почему-то Авакка вдруг стала Верой, Кававна — Еленой.

Русский мир проникает в сознание маленьких коряков по-разному: жестко и тотально, как в интернате, или, напротив, с любовью и заботой, как альтернативный обыденному миру.

Русский мир — понятие абстрактное и неоднозначное. Конкретные люди несут в себе разный русский мир. Е.И. Дедык вспоминает, как русская учительница приобщала маленьких коряков к русской культуре. Эти воспоминания пронизаны светом, теплом и любовью, хотя, казалось бы, речь идет тоже о бане, о непривычной еде, о чужом мире, но этот мир не подавляет ребенка, а очаровывает:

Таблица 10. Дедык, т. 2, п. 84–98

84. Малета *Александра Петровна*нак *Лонгинов*ынак (*Живодеров*ынак) нанметытвалламык г’ымың яқың.	Потихоньку Александра Петровна Лонгинова (Живодерова) научила нас всему.
85. Нанметытвалламык илгытэвык элгытавынвык, гамга г’ылв’ыек илгытэвык.	Научила нас мыться в бане, каждый день умываться.
86. Чинин мойкың урвақав’ тынинин, ынык яяң наколламык г’опты ейгучев’ңылг’ымую, наконав’ъянңыволамык.	Сама нам одежду штопала, шила платья, к себе домой водила, всех нас учеников кормила.
87. Чамъяк экскурсияв’ котайкыңвоңнэн.	Настоящие экскурсии нам делала.
88. Ыннеңчең мытлала ав’ъеяң.	Однажды мы пошли в столовую.
89. *Александра Петровна* иви:	Александра Петровна сказала:
90. «Вото русскикухня».	«Вот русская кухня».
91. Эв’ъяйлэ унмык в’итэви, ыннену котвыңнэн «русски кухня».	Эвьяйле сильно удивился, постоянно говорил "русски-кухня".
92. Ынно мытыңвола қонпың тивык “*русски*кухня”.	За ним мы все начали беспрерывно повторять “русски-кухня”.
93. *Школа*к ялқэвынвык ганнёпалэн в’аняв’ “школа”.	В школе на входе висело слово “школа”.
94. *Учителя* нэв’ламык эмг’у игынңинив’ гэмгэ ынки ветатяяк ганнёпалэнав’ — ңано накотвыңвоңнав’	Учитель объяснила нам, что такие (слова) повешены на каждом работающем здании — их называют

*вывеска*но.	вывесками.
95. Титэ витку ӈывома ейгучевӈык, кытавут *русски*ӈав’ ӈывой в’аняватык мойкакычг’энаӈ.	Когда только начали учиться, русская женщина начала говорить с нами по-нашему.
96. Мую унмык мытъег’ала, мыев’ эӈиньмыкэ омакаӈ *учител*ык ваняватык чененкечг’энаӈ.	Мы очень радовались, потому что интересно было вместе с учителем говорить по-своему.
97. Ав’нып эмэлкэ еёлык паненатвын *учител*ын.	К тому же хорошо понимали рассказ учителя.
98. Выг’аёк ынан наллаламык ынык яяӈ.	Потом она повела нас к себе домой.

Интересно, что в воспоминаниях Е.И. Дедык русский мир 1940-50 годов был открыт северной культуре. В этот период русский мир позиционировал себя как постигающий другие этнические миры. Первая учительница — русская женщина, знающая корякский язык. Первый хореограф — тоже русская женщина, увлеченная национальными танцами северян:

Таблица 11. Дедык, т. 13, п. 193, 246, 250

193. Муйык омакаӈ яйгочавӈылай ымыӈ айгытӷываято то ымоӈ ыччу ныг’аллай мылав’иччетык, меӈин тэйкынин виткуг’ат Татьяна Федоровнанак.	С нами вместе учились все северные народы, все они начинали в танцевальном коллективе, который впервые создала Татьяна Фёдоровна (Петрова-Бытова).
246. Ымыӈ ёнатгыйнын тилинин лыгэ метг’аӈ нычг’ыльӈуг’эв’ мойкыӈ, тыттель мелу лыӈнин айгытӷываят.	Всю жизнь она провела в заботе о нас, очень любила она северный народ.
250. *Татьяна Федоровна*нак яӷам еёлнэн мэтг’агыйӈын мылавылг’эн.	Татьяна Фёдоровна сразу поняла красоту наших танцев.

Такая альтернативная, открытая позиция делает русский мир не тотальной ограничивающей зоной, а миром без границ. Очаровывая или подавляя, русский мир захватывает этническое пространство. Русский язык становятся родными для северян, что неизбежно в условиях тотальной русификации населения нашей страны в течение второй половины XX века. Очень показателен фрагмент из семейного предания, рассказанного Александрой Алексеевной Симоновой о перерождении своего отца-шамана в образе русской девочки:

Таблица 12. Симонова, т. 9, п. 1—12

1. Еппы аппа вама, мучгин эньпич, ӷонпыӈ … мую ӈыёчгаёмоё ӈавакыкамоё.	Еще при жизни папы, нашего папы, всегда … трое мы, три дочери мы.
2. Гыммо Мамак, в’уччин Маммучг’ын то йичг’амйитумгын мучгин Лёвык.	Я Мамак, это Маммучъын и брат наш Лёвык.
3. На…на…нанытвагалламык то накэв’ламык: <…>	Поставил нас и говорит нам: <…>
8. Ятан гыммо Мамакынак нэнайтон.	Только Мамак меня родит.
9. Мыев′ ынно инг′э ныкъев′ӷин то ныв этӷэн.	Потому что она рано встает и работящая.
10. Ӷыём нинэнпилгэвын.	Не будет меня морить голодом.
11. Мэтг′аӈ тыемэйӈэтыӈ.	Хорошо вырастит.
12. То тыеетыӈ ӷойыӈ милгыӈэву гыммо то тыенг′элыӈ мэйӈыг′уемтэв′илг′ынэӷу.	И приду сюда русской девочкой и стану большим человеком.

Поразительно, насколько влияет жанр на оценочные высказывания рассказчика. Русский мир, который в исторических преданиях изображается как абсолютное зло, в автобиографических рассказах является частью *своего мира*.

К концу XX века русификация аборигенного населения Камчатки завершилась. Русский язык стал для большинства коряков моложе 50 лет не просто родным, но единственным языком. Русский мир перестал быть пугающим или притягивающим, он стал естественным, обыденным, повседневным. И в этих условиях вдруг происходит неожиданный, но, на самом деле, совершенно закономерный поворот: теперь завораживающим и притягивающим становится корякский мир.

Сейчас Камчатку захватила волна возрождения национальной культуры: корякские и ительменские праздники, пусть и в постановочном варианте, становятся культурным событием на полуострове. Русские зрители с восхищением смотрят выступления национальных коллективов. Молодежь объединяется в танцевальные группы. На Камчатке впервые с начала русификации становится модно быть коряком, быть ительменом. Национальная самоидентификация – это уже повод для гордости: *я другой*, *я ценный для мира*, *я связан со своими корнями*, *у меня корякская фамилия*, *у меня есть корякское имя*. Но, к сожалению, утрачена национальная языковая культура. Этот пробел пока восстановить не удается. Знание исконно родного языка – главный повод ощущать причастность своему этносу:

Таблица 13. Аймик 2010, т. 3, п. 52—58

52. Йилыйил в’ыйин-ван уйӈэ антыгэватка *и* ымыӈ ею амин кали … тыӈвок вэтатык Эчг’эйык.	Язык, к счастью, не забыла и все что … я начала работать в Ачайваяме.
53. Кмиӈын ынпычг’ын тэтогаг’ын, тыӈвок вэтатык ӈэлвылг’ык, ӈанко имыею тыникэнэв’ тыйыгулэннэв’ этг’у.	Сына старшего родила, когда начала я работать в табуне, и там все разное узнала еще.
54. Ыллыг’а ӷонпыӈ кэнэв’ӈывоӈ, имыеӄин имыею ва… ячыко валг’о, инанмитытвати.	Мама все время говорила мне, всему в доме научила меня.
55. Анам эчги ӷыйым эв’ын тав’аняватык, ӷыйым эв’ын тав’аӈэк, ӷыйым эв’ын имйынны гэйгулэллин, тыг’ытвын мэльгытаньӈэтыӈ.	Сейчас бы я не говорила (на своем языке), не шила, ничего не узнала, говорила бы только по-русски.
56. Эчги еӄӷэ накэв’ӈвогым:	А сейчас говорят мне:
57. «Гыччи амин *антикварият*эгэ, мыев’ нымитыйги в’аӈэк, нымитыйги в’аняватык».	«Ты антиквариат, потому что умеешь шить, умеешь говорить».
58. Тэӷын *антикварият*.	Как будто антиквариат.

Представленный фрагмент из автобиографического рассказа Л.А. Аймик отражает ощущение этнической уникальности рассказчицы. Наши лингвистические экспедиции, работа с аборигенами Камчатки, публикация материалов способствуют поддержанию в них чувства национальной гордости.

Сейчас русский мир не только не требует тотального подчинения, но, напротив, интересуется, изучает, восхищается иноэтническими мирами. Роль русского мира в возрождении национальных традиций и языков принципиально важна. Театр жив в равной степени и актерами, и зрителями. Интерес русских к национальным праздникам, танцам, языку коренных этносов служит мощным импульсом для их сценического возрождения.

Мы не можем изменить прошлое, но мы будем благодарными зрителями и внимательными исследователями национальных культур. Может быть, в этом и состоит миссия русского мира в XXI веке.

УДК 398.21(=82)(571.63)

Т.В. Краюшкина

РУССКИЕ НАРОДНЫЕ ВОЛШЕБНЫЕ СКАЗКИ КАК ЗЕРКАЛО ТРАДИЦИОННОЙ РЕГИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ: МЕЖЛИЧНОСТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ ПЕРСОНАЖЕЙ В ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКЕ И В СОПУТСТВУЮЩИХ ЕЙ ДЕЙСТВИЯХ

В статье на материале русских народных волшебных сказок, записанных в Сибири и на Дальнем Востоке в XX веке, рассматриваются межличностные отношения персонажей. В качестве поля для анализа были выбраны родильный, свадебный и похоронный обряд и сопутствующие им действия. Делается вывод об особой модели поведения: межличностные отношения персонажей во время проведения обрядов не имеют ярко выраженного эмоционального фона, сопутствующим же действиям, напротив, в том или ином проявлении свойственно эмоциональное сопровождение. В зависимости от типа обряда отбор участников имеет в своей основе функциональный, родственно–массовый или родственно–территориальный принцип. Межличностные отношения персонажей определяются прежде всего их социальным статусом, половой принадлежностью, возрастной категорией и функцией, которую они выполняют в конкретном обряде.

Ключевые слова: региональная культура, русская народная волшебная сказка, межличностные отношения.

Tatyana V. Krayushkina

RUSSIAN FOLK FAIRY TALES AS A MIRROR OF TRADITIONAL REGIONAL CULTURE: THE INTERPERSONAL RELATIONS OF CHARACTERS IN CEREMONIAL PRACTICE AND IN ACTIONS ACCOMPANYING IT

In article on a material of the Russian national magic fairy tales which have been written down in Siberia and in the Far East in the XX century, the interpersonal relations of characters are considered. As a field for the analysis the maternity, wedding and funeral ceremony and actions accompanying them were chosen. The conclusion about special model of behavior is drawn: the interpersonal relations of characters during carrying out ceremonies have no the pronounced emotional background, on the contrary, in this or that manifestation emotional maintenance is peculiar to accompanying actions. Depending on ceremony type selection of participants has a functional, related and mass or territorial factor in the basis. The interpersonal relations of characters are defined first of all by their social status, a sex, an age category and function which they carry out in a concrete ceremony.

Keywords: regional culture, Russian folk fairy tale, interpersonal relationships.

Русские народные волшебные сказки по праву можно считать сокровищницей традиционной культуры. Как в зеркале, в фольклорных текстах отражены все возможные ее аспекты: верования языческие (в большей степени) и христианские (в меньшей степени), обычаи и обряды, система ценностей, среди которых ведущей обозначена семья. Именно так, с позиции семьи и семейных ценностей (и семьи как ценности), в русской народной волшебной сказке и позиционируются представления нашего этноса о человеке. Развиваясь на протяжении столетий, сказка впитала в себя модели межличностных отношений между представителями разных или идентичных социальных статусов, полов и возрастных категорий: персонажи ведут себя в тех или иных ситуациях именно так, как это свойственно (или считается свойственным) представителям (и представителями) нашего этноса в конкретной ситуации. В качестве материала для анализа были выбраны тексты, зафиксированные на территории Западной и Восточной Сибири и на Дальнем Востоке России в XX веке, привлекались только опубликованные источники.

В обрядовых действах и связанных с ними действиях, используемых в русских народных волшебных сказках, акцент делается именно на совершении

этих самых обрядов (или, что встречается чаще, об упоминании о них). Так, родильная обрядность практически остается за рамками повествования, лишь в семьях персонажей высокого социального статуса она имела особое сопровождение: на роды приглашают специалистов в родовспоможении. Если же женщина рожает детей без помощи повитух или врачей, то она сама производит с новорожденным необходимые действия: *«Родила она мальчика, обмыла его, завернула в пеленки, положила»* (**300A** *Бой на калиновом мосту*, **301A, B** *Три подземных царства* и **302$_1$** *Смерть Кащея в яйце*) (Сказки волшебные, с. 54).[1] О крещении детей в сказке упоминается на уровне констатации. При этом важным компонентом крещения представлено имянаречение. Сказка отражает и специфику имянаречения у особой категории детей – подкидышей: в имени отражено происхождение ребенка и имя его приемного отца. *«Когда вышел священник на улицу — стоит корзинка, в корзинке ребенок, притащил его священник в избу. И стали его крестить. Дали ему имя Найди–Попович»* (**650A** *Иван медвежье ушко*).[2] Как правило, о крестных родителях в текстах не упоминается. Но если о них все-таки говорится, то делается акцент или на их высоком социальном статусе (царь становится крестным отцом крестьянского сына, крестит сына бедняка купец Марко Богатый), или сообщается о поиске крестных, о приглашении в крестные родители первых встречных, что соответствовало традиционной практике: когда в семье умирали дети, то в крестные звали случайно встреченных на улице людей (считалось, что это действие поможет детям в получении долгой жизни). Если женщина рожает детей вне брака и во время родов находится далеко от других людей, то она сама крестит своих младенцев.

Компоненты свадебной обрядности, несомненно, являются самыми популярными в русских народных волшебных сказках Сибири и Дальнего Востока. Сказки сохранили до наших дней такие элементы свадебной обрядности (и находящуюся в связи с ней систему наследования), в том числе и архаические, как добывание или похищение невесты, получение невесты в обмен на выполненные задачи царя или самой царевны, смотрины, сватовство, обмен подарками, обручение, венчание, свадебный пир и пр. На руку царевны может претендовать представитель любого сословия, главное, он должен выполнить задачи царя: проявить богатырские навыки (на коне допрыгнуть до царевны, сидящей высоко в тереме, сразиться со змеем и освободить отданных антагонисту в жертву старших сестер царевны и ее саму или защитить от противника целое царство). Мотив обручения в сказках на сюжет **530** *Сивко-Бурко* связан с мотивом выполнения задачи царя — допрыгнуть до царской дочки, сидящей в высоком тереме. *«Заскочил его конь на двенадцатый етаж, и она стречу ему перснем по лбу ударила и лоб проломила. Он ее обнял, поцоловал и с руки персень у ей сорвал»* (Сказки о коне, с. 36).[3] Затем этот перстень будет служить своего рода опознавательным знаком: по нему царевна узнает своего жениха, прячущегося среди других претендентов на ее руку. При этом жених будто и не пытается взять в жены царевну: он прячет перстень под тряпицею, вводя царевну в заблуждение. На ее вопрос, почему у него палец завязан, он отвечает:

---

[1] Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: волшебные и о животных / Сост. Р.П. Матвеева, Т.Г. Леонова. Новосибирск: Наука: Сиб. издат. фирма, 1993. Здесь и далее ссылки на страницы этого издания в тексте в круглых скобках с пометой «Сказки волшебные».

[2] Русские волшебные сказки Тункинской долины / Сост. Р.П. Матвеева. Улан–Удэ: Изд–во БНЦ СО РАН, 2001. С. 168.

[3] Русские народные сказки Сибири о чудесном коне / Сост. Р.П. Матвеева. Новосибирск: Наука, 1984. Здесь и далее ссылки на страницы этого издания в тексте в круглых скобках с пометой «Сказки о коне».

«— Да кобылу зауздывал, да укусила.

— Ну-ка, развяжи его.

Стали развязывать. Иван туда-сюда не дается, все-таки развязали и царевна с балхону его увидала, что у ей есь за жених» (Сказки о коне, с. 37). Весьма любопытна модель поведения царевны: она или смиренно принимает свою судьбу и выходит замуж, или противится, герой получает все новые и новые задачи, и все-таки в конце-концов женится на царевне. В этой же сказке царевна ведет себя иначе: она не сопротивляется замужеству, не испытывает в адрес жениха негативных эмоций, но проявляет себя как активный персонаж, что не совсем характерно для подобного рода царевен на выданье: *«Приказала быстро истопить баню, вести его лакеям и вымать его и в чистую одёжу одеть»* (Сказки о коне, с. 37). Ее энтузиазм все-таки преодолевается Иваном. Она два дня прогуливается с героем в саду, но результат прогулок был весьма печален: *«<…> и сколь она с ём об чем-нибидь разговаривала, никаких речей не могла добыть. Так и в третей день ходила в прогулку — ничо опеть не добыла»* (Сказки о коне, с. 37). Грязный, но отмытый жених не вызвал у нее неприятия, но жених, не проявивший своего разума, царевне пришелся не по нраву. Она говорит своему отцу: *«Папаша, разошлите афиши, что ето за муж такой дурак достался. Может, кто найдется за чесь моей красоты постоять, хто меня перебьет, того я невестою и буду»* (Сказки о коне, с. 37).

Сватовство в русской народной волшебной сказке представлено большей частью в комическом варианте (надо отметить, что этот элемент свадебной обрядности не является в сказке популярным). Так, вдова отправляется сватать царскую дочку за своего сына, при этом невесту выбирает сам герой, а не его мать. Вдова сначала сомневается в выборе сына, потому что отец невесты знатен и богат, мать же смущает их бедность: *«Ондас ее гусударь за тебя? Он на дачу-то приезжал, видал ведь нашу худеньку избушку каждое лето»* (**560** *Волшебное кольцо*) (Сказки волшебные, с. 227). Но сын продолжает стоять на своем. И мать, разодевшись, отправляется сватать царевну. При этом она соблюдает старинный обычай: во время сватанья невесты необходимо помолиться и встать под матней, чтобы точно получить согласие родителей. *«Заходит она в помешение, Богу помолилась, на все четыре стороны поклонилась и наверх смотрит: где тут матня — не ошибиться бы, прямо под матней встать»* (Сказки волшебные, с. 227). Царь и его жена верно считывают поведение пришедшей старушки, их реакция на происходящее выражается в действии: *«Гусударь сам со стула подскакиват и гусударыня тоже, но она все свое: ету матню ишшет, чтобы не ошибиться ей»* (Сказки волшебные, с. 227). После старушку начинает сватать, при этом в сказке приводится характерная для обозначенного действия формула: *«Наш петушок, ваша курочка. Наш петушок желает потоптать вашу курочку! Мой Петр Иванович желает на Елене Ивановне законный брак принять»* (Сказки волшебные, с. 228). Государь не может сдержать смеха, но он понимает, что подобная реакция в данной ситуации неуместна: *«Государь тогда захохотал и убежал в кабинет, что вовсе ето сдурела старушка»* (Сказки волшебные, с. 228). Гостья продолжает сватать царевну уже у оставшейся в горнице государыни, но она переносит ответственность в принятии решения на своего супруга: *«Я не знаю. Вот знат сам отец — над дочерью волен»* (Сказки волшебные, с. 228). При этом и государь понимает, что отказать без причины нельзя, поэтому он дает невыполнимую, как ему представляется, задачу: *«Бабинька, я тебе скажу, чтоб от моего дворца и до вашего дому был мост хрустальный и по етому мосту ходило двенадцать троек <…>. Кучера чтоб сидели на козлах, сверху бы летели конфеты и орехи — не простые, а золотые <…>»*(Сказки волшебные, с. 228).

Герой с помощью кольца выполняет задачу, и его мать вновь отправляется в царский дворец. Царь испытывает противоречивые чувства: *«<…> в силу необходимости просватовать надо и дочь-то жалко <…>»* (Сказки волшебные, с. 229). Но необходимость сдержать слово побеждает жалость к дочери: *«Вот что, Елена–царевна, заручаю я тебя за Петра Ивановича — я своему слову хозяин — что я бабушке сказал, она исполнила»* (Сказки волшебные, с. 229). Далее следует традиционное для обрядовой практики русского народа действие: заручины подкрепляют винопитием: *«И вот все-таки он заручил дочь, выпили винца <…>»* (Сказки волшебные, с. 229). Государь, недовольный будущим зятем, не хочет большой огласки: *«Се-таки вы свадьбу быстрей налаживайте, чтоб не было лишних разговоров»* (Сказки волшебные, с. 229). Но старуха оговаривает необходимое ей условие — отсрочить ненадолго день свадьбы, что объясняется различным финансовым состоянием персонажей: *«Ваше царское величество, у вас все готово — вам хоть кажный день можно свадьбу сыграть, а нам нужно подладиться. Дайте строку неделю, а потом я побываю у вас, подвенешное платье невесте принесу»* (Сказки волшебные, с. 229).

Затем мать и сын начинают подготовку к свадьбе, которая состоит из двух моментов: приготовление пищи для свадебного пира и подарка невесте — подвенечного платья. Для проведения широкой свадьбы нанимали людей, этот мотив также отражен в сказке: *«И вот так нагнали скота, давай делать побойку, давай людей наймывать»* (Сказки волшебные, с. 230). При этом именно мать думает, где достать платье для невесты, и останавливает свой выбор на заграница, сын же решает эту задачу весьма просто: он ищет платье в принадлежащих ему магазинах.

Государь ставит еще одно условие — чтобы свадьба была многолюдной: на смотренье должно прийти не менее сорока пар крестьян. Тысяцкий, которым вынужденно согласился стать крестный отец героя, да и то после длительных уговоров, приглашает на свадьбу гостей, но все они отказываются, ссылаясь на плохую одежду и обувь. И сказка в свадебную обрядность вплетает еще такой элемент: герой одаривает одеждой не только свою невесту, но и гостей. Он ведет их по своим магазинам и сам озвучивает, какую именно одежду крестьяне должны выбрать для себя (следует отметить, что по крестьянским меркам, одежда была лучшей — по городской моде): *«На первый случай одевайте брюки, одевайте сапоги с калошами, одевайте жилеты, одевайте пинжаки!»* (Сказки волшебные, с. 230). Жены крестьян в свою очередь получают от героя юбки и ботинки с калошами (хотя изначально герой не планировал переодевать и крестьянских жен, но они отказались идти в старой одежде к царю). Мать героя приносит невесте подвенечный набор, поражающий не только своей красотой, но и стоимостью: *«<…> в коробке лежит маслетановый платочек, стоеросова материя, черепахова гребелка, всяки разны духи и помада»* (**560** *Волшебное кольцо*) (Сказки волшебные, с. 230).

Затем, после смотрин, следует сама свадьба. Описывается важный элемент — покупка косы. Косу покупает тысяцкий, он интересуется ее стоимостью*: «Там стоят два мальчика, отвечают:*

— Недорога коса — один мильён.

Он дает за косу мильён. Понятно, государь благословил свою дочь и нареченного зятя и отправил к венцу» (Сказки волшебные, с. 231). Свадебный пир, который устроил жених, превзошел свадебный пир во дворце царя, при этом у царя негативных эмоций это не вызывает: *«<…> и на столе очень хорошо налажено: мяса много, всяких разных напитков, наедков. Че у гусударя не было — у Пети указалось ишо лутче <…>»* (Сказки волшебные, с. 231).

Другая сказка (сюжет близок к **425С** *Аленький цветочек*) венчание представляет причиной изменения облика персонажа. При этом компоненты свадебной обрядности представлены достоверно, свадьба играется многолюдно: *«Далеко где-то колокольцы зазвенели. Поезд едет. Летят тройки, колокольцы звенят, песни поют! На передней тройке медведь едет в сапогах, при шляпе, брюки в роспуск, тросточка в руке! Вся деревня вывалила, встречают этот поезд свадебный. С вином, с рюмками»* (Сказки Забайкалья, с. 185).[4] Медведь заходит в купеческий дом, где живет его невеста, там его встречают с почетом, никакого неприятия жениха–зверя не наблюдается: *«Повели его за столы. Посидели, постоловались: выпили, закусили хорошо — все по-людски»* (Сказки Забайкалья, с. 185). Но истинные чувства отца, выдающего свою дочь замуж за медведя, не афишируются: *«Но купец, отец-то, переживат. Чё, дескать, дальше будет?»* (Сказки Забайкалья, с. 185). После молодые едут венчаться. В обозначенном сюжете венчание выполняет еще одну функцию: *«<…> поп молодым на пальцы обручальны кольца надел, венец надел. И вот, когда венец-то на медведя надели, вдруг он сделался молодым парнем. Здоровый, бравый!»* (Сказки Забайкалья, с. 185). Это превращение жениха вызывает у отца невесты (именно у него в первую очередь) и у самой девушки радость: *«Отец обрадовался, невеста того боле»* (Сказки Забайкалья, с. 185). Любопытно, что о реакции других родственников невесты (например, ее сестер) и гостей не говорится вовсе: видимо, согласно логике сказки, она не столь значима.

Царские зятья, вступив в браки с царевнами, обязаны продемонстрировать свои навыки добытчиков (они ездят на охоту, стреляют для царя лебедей; лишь истинный наследник царства способен добыть редких животных: свинку золотую щетинку, гуся–самограва, жар–птицу). Старшие зятья оказались неспособны выполнить задачу царя, они видят богатыря, добывшего чудесных животных, и стремятся купить у него их. Так сказка отразила одну из черт менталитета русского народа: не сумел сделать сам — купи, при этом первое качество приписывается положительным персонажам, второе — отрицательным. Богатырь, в котором старшие зятья не узнают мужа младшей царевны, предлагает купить добытых им животных, но не за деньги, а за части тела — мизинцы рук и ног, вырезанные со спины ремни. И зятья соглашаются, они думают, что об их покупке никто не узнает. Но обман раскрывается: на пиру в честь старших зятьев Иван прилюдно сообщает, что на самом деле именно он выполнил все задачи царя, и доказательством его слов служат отрубленные пальцы старших зятьев. Наказание следует незамедлительно, его производит сам царь: он выгоняет зятьев из царства, лишает их наследства. Хотя в некоторых вариантах это право предоставляет Ивану как пострадавшему от зятьев: *«Ну, царь рассердился.*

— Что хошь, то и делай с имя, я даю тебе право.

Ну, он ничо не стал, простил имя» (**530** *Сивко–Бурко* и **530** *Свинка золотая щетинка*) (Сказки о коне, с. 162).

Выбор невесты, если она не имеет высокого социального статуса, строится по другому принципу: царевич женится на той из трех девушек, что пообещала родить чудесных сыновей, а две другие (обещавшие одеть все государство и накормить всех) его как потенциальные супруги не интересуют (**707** *Чудесные цветы*). Любопытно, что решение принимает не сам жених, а его отец. Царский сын, выслушав сестер, возвращается домой и пересказывает слова девушек своему отцу. Царь рассуждает следующим образом: хлеб и одежда у них есть, но

[4] Русские сказки Забайкалья / Сост. В.П. Зиновьев. Иркутск: Вост. –Сиб. кн. изд–во, 1983. Здесь и далее ссылки на это издание в тексте в круглых скобках с пометой «Сказки Забайкалья».

«не нажить нам с тобой трех сунувей» (Сказки Асламова, с. 25).[5] Именно поэтому женой царя становится младшая из сестер, обещавшая родить чудесных детей.

Если же женские персонажи уже вступили в брак (в этом случае, как и с царскими зятьями, вошедшими в семью своих жен), царских невесток тоже ожидают испытания: они должны проявить свои хозяйственные навыки (как швеи и стряпухи) и умение вести себя в обществе (показать себя на царском пиру). Как и в рассмотренном выше сюжете, отбирается вошедший в семью человек, обладающий уникальными навыками (сшить лучшую для царя рубаху, испечь лучший хлеб, сотворить на пиру сад с чудесным озером и лебедями) (**402** *Царевна–лягушка*). Такой невесткой оказывается Царевна–лягушка, над которой все изначально смеются, как смеются и над Иваном–дураком. Но именно она становится любимой невесткой царя, что помогает ее мужу наследовать царство отца.

Первое задание, которое получают невестки, — испечь пирог для царя. В сказке Дм. Асламова становится женой младшего сына не Царевна-лягушка, а Царевна–старушка. Две старшие снохи держатся парой (в противопоставление младшей снохе), они вместе покупают и продукты для пирога: *«Вот пошли две снохи по магазинам, забирают, што имя надо. Испекчи стараются как бы полутче гля свекра, гля батюшка»* (Сказки Асламова, с. 38). Старушка же ведет себя иначе: *«Ванюшкина старушка ни об чем не пекется и не думает об етом»* (Сказки Асламова, с. 38). Старушка отправляет своего мужа в магазин — купить лишь муки. Затем она имитирует печение пирога, невестки же отправляют служанку подсмотреть, что будет делать Царевна–старушка, их волнует только один вопрос: *«<…> может испечь лучше нас?»* (Сказки Асламова, с. 38). Девушка, подсмотрев за старушкой, рассказывает, как та ставит тесто: *«Ничего особного у ей нету. Взяла криночку, положила всяко просто муки, развела холодной водой»* (Сказки Асламова, с. 38). Любопытно, что подсмотренный навык старушки невестки воспринимают как верный и превосходящий их собственный кулинарный навык: *«Вот на то те снохи глупые так же по-старушкиному сё сделали»* (Сказки Асламова, с. 39). Но поскольку у них ничего не вышло, они наспех пекут другие пироги.

Наступает время сыновьям нести пироги своих жен отцу. Старушка завязывает свою выпечку в платочек, поэтому Иван и не знает, что именно он подарит отцу. Демонстрация пирогов проходит в одном и том же локусе: все братья по очереди подносят пироги своих жен отцу. Царь смотрит на пироги старших сыновей и отказывается их пробовать, советует отнести их скотине. Пирог же младшего сына вызывает у отца восторг: *«<…> скажи своей старушке глубокое большое бла-адарение. Хорошо она доспела. Молодые велиможи не могли ничего доспеть. Старушку хоть на навоз брось, а она, оказывается, лежит у муёй души. Люблю за етот пирёжок, очень доволен я»* (Сказки Асламова, с. 40).

Герой возвращается домой. Любопытно, что он сам не хвалит свою жену, но на вопрос о результате его визита к отцу передает ей отцово восхищение, при этом дословно не воспроизводит слова отца, что, в общем-то характерно для сказки, но обобщает его речь, передавая самое главное, при этом главным считая восхищение старушкой и недовольство знатными женами старших братьев: «Очень доволен твоим пирёжком, благодарение отдает, похвальбу и сказал: *«У души муёй лежит старушка, а те велиможи [другие невестки] ни к чему»*

[5] Сказки Дмитрия Асламова: сборник / Сост., предисл. и комм. Е.И. Шастиной. Подготовка текстов Е.И. Шастиной и Г.В. Афанасьевой. Иркутск: Вост. –Сиб. кн. изд–во, 1991. Здесь и далее ссылки на страницы этого издания в тексте в круглых скобках с пометой «Сказки Асламова».

(Сказки Асламова, с. 40). Следует обратить внимание на такой момент, характерный для взаимоотношения мужа и жены, выполняющей задачи: муж, видя, что его жена справилась с первой задачей, не надеется, что она так же легко справится и с другими: *«Да вот он велел вам сошить по сорочке в подарок»* (Сказки Асламова, с. 40). Старушка спешит успокоить своего мужа, при этом и его самого привлекая к выполнению задачи, как это было и в первый раз: *«Ничего, Ванюшка, утро вечера мудренее. Сходи, Ванюшка, в первой большой магазин, возьми аршин первого сорта полокна, больше ничего не надо»* (Сказки Асламова, с. 40).

Старшие невестки и в этот раз отправляют служанку подсмотреть за старушкой. Те же, как и младшая невестка, изрезали полотно для рубашек и выбросили лоскутки в окно. И невестки второпях шьют государю сорочки. Как и в первый раз, Иван не видит, что именно он несет отцу: сорочка, как и пирог, завязана в платочек. Если в первый раз об ожидании сыновьями реакции отца на подарки не говорится, то во второй раз этот момент становится весьма важным во взаимоотношениях отца и сыновей. *«Со старшего просит отец подарок. Развязывает припечальный, думает своей голове: «Што, как я подам, плохо и плохо за етот подарок мне батюшка скажет»* (Сказки Асламова, с. 41). Т.е. старший сын ожидает отрицательную реакцию на подарок не в адрес своей жены, а в свой собственный адрес. Происходит несколько иначе: негативное восприятие есть, но оно направлено не на старшего сына, а на его жену: *«Не могу я одеться в ету сорочку, очень плоха она. <…>. Унеси вобратно. Отдай совей супруге. Едак штобы она не делала, што не следует!»* (Сказки Асламова, с. 41). Те же мысли, что посещали старшего сына, приходят в голову и среднему сыну. Реакция отца в этот раз несколько лучше, но при этом акцентируется внимание на ожидаемой реакции на подарок других персонажей: *«Што ето такое? Могу я ету сорочку тольки как-набить надеть, продтися одному, штоб люди не видали»* (Сказки Асламова, с. 41). Доходит очередь до подарка младшей невестки. О размышлении Ивана об эмоциях, которые вызовет подарок его жены, не сообщается. Похвала царя превосходит ожидаемое: он считает, что в этой рубашке можно причащаться тела и крови Христовой: *«Могу только одеть гля тела Христова — больше не могу носить его, пожалею одеть пойти-прогуляться. Чересчур дорогой»* (Сказки Асламова, с. 41). И здесь снова упоминаются другие персонажи как оценивающие одежду царя: *«Может, тольки меня увидать Божьем храме добрые люди»* (Сказки Асламова, с. 41). Как в первый раз, царь вновь передает старушке благодарность за подарок и ставит третью задачу — показать своих жен в обществе. Иван со смирением принимает задачу, он и не пытается перечить отцу или отказываться от выполнения задачи. Интересно, что о реакции старших братьев в сказке не говорится.

Старшие невестки вновь отправляют служанку подсмотреть за старушкой. Они и в третий раз воспроизводят ее действие, которое, впервые, вызывает осуждение посторонних лиц: *«Сяли, давай петь, роветь, орать в окошко, што не следует. Услыхали протчие лица, межу собой тихонечко переговаривают. Что у государя невестки самасшествуют, орают во всю глотку»* (Сказки Асламова, с. 42).

Настает время пира, герой приходит на пир без жены, она появляется через два часа. Царь радостно встречает невестку, ставшую любимой, и стремится показать гостям заповедный сад. Но невестка сада не хвалит, говорит, что там чего-то недостает. Царь на это печалится. Невестка тут же восполняет недостачу — машет белым платочком, и в саду зацветают прекрасные цветы. Любопытна реакция на действие младшей невестки со стороны присутствующих. Если старшие невестки осуждались шепотом, то младшая невестка хвалится всеми и

прилюдно: *«Вся публика в етот раз «ура» скричала, довольны все как есть»* (Сказки Асламова, с. 44).

Невестки стремятся прилюдно повторить действия младшей невестки, но и в этот раз терпят неудачу: обливают из рукавов всех гостей щами и забрасывают костями. Сейчас над ними смеются все гости (о смехе царя, его сыновей и царевны–старушки речи не идет) и делают это открыто: *«Ну, вся публика в ладошки забила и захохотала. Позор над имя доспела»* (Сказки Асламова, с. 44). Важной оказывается оценка со стороны посторонних, не имеющих отношения к царской семье.

Упоминание о свадебном пире — самый популярный финал русских народных волшебных сказок Сибири и Дальнего Востока. Свадебный пир проходит в мире и согласии, в нем участвуют все: пир так и называется – *«пир на весь мир»*. В одних текстах подготовленность к пиру является основанием для свадьбы: *«У государя была собранная свадьба (он дело-то свое знат <…>). И Иван был с царевной повенчаной»* (**530** *Сивко–Бурко* и **532** *Незнайка*) (Сказки о коне, с. 38). Т.е. за венчанием обязательно следует свадебный пир. Иногда не только присутствует упоминание о венчании, но и описываются его детали: проведение венчания вне дома и поездка туда на особом виде транспорта: *«Поехали на тройке венчаться с царской дочерью. Повенчались. Царь устроил такой пир на весь мир. Я на том пиру был»* (**530** *Сивко–Бурко*) (Сказки о коне, с. 94). Даже задачи, как оказывается, могут быть связаны с будущим заключением брака. Так, герою ставят задачу от генеральского дома построить хрустальный мост. *«И по этому мосту поехал Иван венчаться с генеральской дочкой»* (**530** *Сивко–Бурко*) (Сказки о коне, с. 24). Достоверным подтверждением всему рассказанному представлено пребывание на пиру и самого сказочника: *«А расскашшик Емельян на свадьбе был, мед, горилочку пил, по усам бежало, а в рот ему не попало»* (**530** *Сивко–Бурко* и **532** *Незнайка*) (Сказки о коне, с. 38). Для свадебного пира важна не только его масштабность, но и положительная оценка со стороны участников: *«<…> повенчали и свадьба хорошая была»* (**531** *Конек–горбунок*) (Сказки о коне, с. 198), т.е. венчание — это еще не свадьба, свадьба — это пир.

Любопытно, что неугодный зять и его жена могут быть лишены царем настоящей свадьбы, которая, согласно логике русской сказки, заключается в проведении свадебного пира. Только после того как Иван доказывает, что он достоин руки царевны (побеждает трех змеев), царь устраивает настоящую свадьбу: *«Сделали они настоящую свадьбу. Все пели, гуляли, веселились»* (**530** *Сивко–Бурко* и **300$_1$** *Победитель змея*) (Сказки о коне, с. 137).

В русских народных волшебных сказках Сибири и Дальнего Востока упоминается и о таком элементе семейной жизни, как развод. Причиной развода в сказке становится только недостойное поведение одного из супругов (да и то не всегда, обиженный супруг может простить изменницу и снова жить с нею в законном браке). Если же этого не происходит, то жену–изменщицу или жену–убийцу ждет развод или казнь, иногда прилюдная. Так, сын поведал *«отцу всю историю и просил не сердиться на его мать. Но все же купец прогнал жену и стал один жить <…>»* (**532** *Незнайка*) (Сказки о коне, с. 254). Царевны разводятся с недостойными мужьями, обманувшими их отца–царя: *«<…> а ети дочери разошлись с имя [с мужьями]. Царь сдерживать не стал вовсе»* (**530** *Сивко–Бурко* и **530** *Свинка золотая щетинка*) (Сказки о коне, с. 162).

Похоронная обрядность и ее составляющие, как и родильная обрядность, имеют незначительное отражение в сказочных текстах Сибири и Дальнего Востока. Естественно, упоминание об этих мотивах находится в прямой зависимости от сюжета сказки. Например, подробно о похоронах в сказке на

сюжет **530** *Сивко–Бурко* не говорится, лишь констатируется (*«Старика схоронили»*) (Сказки о коне, с. 24), но важным компонентом сюжетной линии становится обряд охраны могилы: поочередно старший, средний и младший сыновья в течение трех ночей должны приходить караулить могилу отца. Старший и средний братья силой или подкупом вынуждают младшего брата выполнить эту задачу отца за них. После третьей ночи Ваня, отдежуривший за братьев и за себя на могиле отца, приказывает матери устроить поминки (возможно потому, что братья сами отдали ему наследство, оставшееся от отца, в обмен на ночевку на могиле вместо них, и теперь он стал полновластным хозяином в доме). При этом любопытно, что акцент смещен: упоминается не об обязательной необходимости справить поминки, а о сильном чувстве голода Ивана. Герой говорит матери: *«Ведите бычка лет трех, жарьте и помянем отца.*

Привели бычка, зарезали, жарят.

— Надо, мама собрать ближающих соседей. А ты, Максим, неси вино, чтоб было что выпить и закусить» (Сказки о коне, с. 81—82). Поминки устраивают вне дома – в ограде. Поминки описываются следующим образом, как констатация, при этом важно то, что проводятся они в соответствии с принятым у сибирских крестьян обычаем: в теплое время года поминки устраивали на улице: *«Наделали кобылин, набросали плах, чтобы поместить гостей в ограде»* (Сказки о коне, с. 82). Сами поминки также проходили в соответствии с принятым у сибирских крестьян обычаем, межличностные отношения на них не выходят за рамки принятых норм: *«Это все устроили, все собрались, начали закусывать и выпивать, поминать тятеньку. Выпили, закусили. Народ стал расходиться по домам. Народа осталось мало»* (Сказки о коне, с. 82).

В сказке на сюжет **307** *Девушка, встающая из гроба* повествуется о царевне-мертвеце. Как и в рассмотренном выше сюжете, персонажи (в этом случае родные дяди) покупают у племянника его услугу — вместо них отчитывать царевну. Помощник советует Сереже, что ему следует делать, при этом отчитывание мертвеца представлено с позиции сказочной фантастики: *«Вот тебе лучина. Когда придешь в храм, ты кругом отчерти круг. А вот тебе книга <…>. В двенадцать часов ночи она вылетит из гроба, эта царска дочь. Вылетит и будет летать по храму, ей надо обязательно сожрать человека»* (Сказки волшебные, с. 129). Герой преодолевает нечистую силу и становится мужем царевны.

Таким образом, проделанный анализ межличностных отношений персонажей русских народных волшебных сказок Сибири и Дальнего Востока в обрядовой практике и сопутствующих ей действиях позволяет прийти к следующим выводам. Обрядовые действия представляют собой специфическое поле для реализации межличностных отношений (в сравнении с необрядовыми действиями). В них участвуют члены семьи и приглашенные гости. Посторонние персонажи, случайные гости в обрядовую практику и, соответственно, в возникающие межличностные отношения не включаются. Типы персонажей распределены в том или ином обрядовом действии в соответствии с выполняемыми ими функциями: на родах, естественно, присутствует мать ребенка (и изредка персонажи, участвующие в родовспоможении) (т.е. налицо функциональный фактор отбора персонажей); на свадьбе — жених и невеста, их близкие родственники и неопределенная группа приглашенных гостей (или определенная группа, принадлежащая конкретному сословию) (т.е. работает фактор, который условно можно обозначить как родственно–массовый); на поминках — ближайшие родственники покойного, с которыми он проживал, и их соседи (т.е. действует родственно-территориальный фактор отбора персонажей).

Межличностные отношения, как правило, не имеют ярко выраженной эмоциональной составляющей, свойственной обозначенным явлениям в

традиционной культуре: роды, появление ребенка на свет не вызывают радости; похороны и поминки не сопровождаются плачем. Главное в межличностных отношениях, проявляемых во время этих обрядов, — проведение обрядовых действий в соответствии с установленной народной традицией нормой. Сходное проявление системы межличностных отношений присутствует и в свадебной обрядности: очень важно, чтобы свадебный пир был на весь мир, надолго запомнился гостям, при этом запомнился как правильно проведенное мероприятие. Другие элементы свадебной обрядности встречаются в сказках Сибири и Дальнего Востока крайне редко (сватовство, рукобитье и пр.), межличностные отношения строятся в рамках модели взаимоотношения *принятие — непринятие* (или *одобрение — неодобрение*) данного события участниками действия: сватание царской дочки бедной вдовой вызывает у царя смех, царевна недовольна женихом–дураком и пр.: т.е. негативное восприятие ситуации, противостояние ей, попытку изменить ситуацию русская народная волшебная сказка приписывает персонажам, имеющим высокий социальный статус (при их изначально пассивном участии). Персонажи же низкого социального статуса, когда активность исходит не от них, ведут себя иначе: если они не принимают ситуацию, то они не противятся ей открыто, не идут на конфликт, но при этом прибегают к обману как самому верному способу изменить ситуацию так, как им хочется.

Обращает на себя внимание следующий момент: разница в поведении персонажей (при учете половых характеристик) во время обрядового действия зависит не от социального статуса, а от функции, которую данный персонаж выполняет в обряде (так, сватающая за своего сына царскую дочку бедная вдова не страшится высокого социального статуса царя и не ждет отказа; богатая наследница и бедняк, вступающие в брак, выполняют обрядовую функцию жениха и невесты, при этом во время обряда конфликтных ситуаций в традиционно развивающихся сказках между персонажами не возникает и пр.). В действиях же, сопутствующих обрядовой практике, межличностные отношения строятся с учетом социального статуса персонажей.

УДК 130.2+811.161.1”373.21+398:81”373.232(045)

В.Н. Матонин

КОНСТРУИРОВАНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА ПОМЕЗЕНЬЯ В ТОПОНИМИКЕ, В «УЛИЧНЫХ ФАМИЛИЯХ» И ФОЛЬКЛОРЕ

В статье исследована технология конструирования локального социокультурного пространства на примере сел и деревень Помезенья. Наименования природных объектов определены их назначением, принадлежностью, визуальными характеристиками. Прозвища подчеркивали особенности внешности или поведения крестьянина, его промысловую роль или ремесло.

Ключевые слова: Социокультурное пространство, топонимика, фольклор Помезенья, прозвища, идея места, локальное и универсальное.

Vasilii N. Matonin

THE DESIGNING THE LOCAL SOCIO-CULTURAL AREA OF THE MEZEN VILLAGES IN THE TOPONYMY, IN THE NICKNAMES AND IN THE FOLKLORE

The article explores the technology of the designing the local socio-cultural area as exemplified by the villages on the Mezen river. Names of natural objects were defined by their purpose, the adhering to, visual data. Nicknames emphasized the distinctive features of the appearance or the behavior of a peasant, his adhering to the commercial role or to the craft.

Keywords: the socio-cultural area, toponymy, folklore on the Mezen, nicknames, the message of the place, local and universal.

Северный характер русской культуры определяет актуальность исследования Помезенья как ее границы и последнего рубежа, за которым начинаются тундра, Северный Ледовитый океан и арктическая пустыня. Изучение механизмов конструирования социокультурного пространства Мезенского уезда Архангельской губернии опирается на исторический, фольклорный и аналитический материал, представленный в трудах Н.М. Теребихина, А.В. Новикова, В.В. Дранниковой, Н.А. Окладникова, Ю.М. Плюснина, а также на этнографические данные, полученные автором в ходе комплексных полевых исследований 2010—2013 годов.[1]

«В каждой деревне — своя пор***е***дня»: особый порядок, приметы ландшафта, характер жителей, их диалект и внешний вид. Принадлежность к локальной общности требует самоопределения, предполагающего разделение на «своих» и «чужих» по принадлежности к семье, родовым именам и природным ресурсам. Стремление к единству предполагает потенциальную готовность к расколу по множественным признакам. Рассмотрим технологию пространственного конструирования на примере топонимики, «уличных фамилий» (прозвищ) и мезенского фольклора. Пространственный образ Помезенья ярко выражен в ритуальной песне, жанровый характер которой менялся в зависимости от места и времени исполнения: перед младенческой колыбелью, на свадьбе или на вечерке.

[1] *Теребихин Н.М.* Метафизика Севера. Архангельск: ПГУ, 2004; *Окладников Н.А.* Мезенские деревни. Исторические очерки. Архангельск: Правда Севера, 2012; *Новиков А.В.* Деревни Лешуконья. Исторические очерки. Архангельск: Правда Севера, 2007; *Дранникова Н.В.* Локально–групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Архангельск: ПГУ, 2004; *Плюснин Ю.М.* Мезень: реальность натуральной жизни // Отечественные записки. 2006. № 5.

*П**а**луга — зелён**а**,*
*Кесл**о**ма — ворон**а**,*
*Коп**ы**лиха — на боку,*
Полна трубка табаку,
*А**з**апола — др**о**зды,*
*М**е**логора — катыш**и**,*
*Ц**е**легора — рекоставы,*
*Ч**и**рсогора — горцы,*
*Погор**ё**ла — к**у**ропти,*
Жердяне — кукушки,
*Дорог**о**ры — совы.*
*Кильцан**а** — дрын**ы**,*
*Кимжан**а** — чернотропы.*[2]

«Палуга зелена». Палуга, по словам Анны Васильевны Рошмаковой, — «небольшая, чистая деревня», расположенная на правом берегу Мезени, недалеко от впадения речки Палуги. Это кустовое поселение. Палуга появилась в конце XVI века. В Палуге имелись земская и почтовая станции. Деревня была мастеровая. В 1897 году в ней насчитывалось 217 жителей. Среди них были плотники, столяры, каменщик, портниха, казенный лесник, охотник, содержатели станций. В 1885 году построена часовня в честь Великомученика Георгия. Деревня входила в состав Юромского прихода.[3] Образ деревни, выраженный в характеристике *«зелена»,* отражает ее визуальное восприятие со стороны реки по отношению к глинистому и песчаному берегу красного и желтого цвета. Бинарные цветовые оппозиции, одна из которых может не озвучиваться, но всегда подразумевается, наиболее древнее средство описания пространственной и ценностно-смысловой семантики.

*«Кеслома — ворон**а**».* «Вороной» — черный. А.Я. Ефименко различала на севере два коренных этнографических типа. «Один – низкорослый, приземистый, черноволосый. Другой тип — высокий, русый, голубоглазый, с правильным овальным лицом».[4] Сближение народов происходило на основе православия (иногда в форме старообрядчества), но при этом и славянское население усваивало обряды, приметы, суеверия аборигенов. Помезенье было территорией актуализированного диалога русских, ненцев, ижемских коми, мезенских зырян. На Кольском полуострове, например, Н.Н. Харузин обратил внимание на отсутствие в конце XIX века законных брачных союзов между русскими и лопарями. Между тем, внебрачные отношения поморов с лопарками во время мурманских промыслов постепенно стирали внешнее различие между ними.[5] По мнению А.Я. Ефименко, со временем «инородческий элемент был всецело поглощен русским».[6] Кеслома расположена на правом притоке Мезени в устье речки Большая Кеслома. Возникла, примерно, в 30–е годы XVI столетия. В 1897 году в деревне проживало 274 человека, стояло 40 дворов.[7] В деревне жили четыре плотника, столяры, горшечник, два сапожника, охотники, земледельцы. Кесломская часовня, построенная в 1886 году, названа именем Праведника Прокопия. Деревня входила в Юромский приход. Возможно, в Кесломе преобладали черноволосые жители.

---

[2] Рошмакова Анна Васильевна, 1924 г.р. Родилась в Мелгоре. Живет в Азополье.

[3] *Новиков А.В.* Деревни Лешуконья. С. 390—392.

[4] *Ефименко А.Я.* Крестьянское землевладение на Крайнем Севере // Исследования народной жизни. Вып. 1: Обычное право. М.: Изд. В.И. Касперова, 1884. С. 188.

[5] *Харузин Н.Н.* Русские лопари (Очерки прошлого и современного быта). М., 1890. С. 262.

[6] *Ефименко А.Я.* Крестьянское землевладение на Крайнем Севере. С. 188.

[7] *Новиков А.В.* Деревни Лешуконья. С. 394—399.

«Копылиха — на боку, полна трубка табаку». Название Копылиха происходит от слова *копылья*. Местные жители заготавливали копылья для саней, карбасов, розвальней. Расположена деревня на левом берегу Мезени. Когда топились печи, дым, поднимающийся из печных труб, напоминал о табачной трубке. Деревня расположена таким образом, что запах дыма при преобладающем ветре был слышен прежде, чем открывался вид на дома. Второе название деревни — Лындовская — связано с ручьем Лындный. Название ручьев и притоков переходило в наименование сел и деревень, расположенных на берегах. Помимо основной крестьянской работы, все жители владели каким-либо ремеслом. Среди них были плотники, столяры, валенщики, сапожники. Здесь шили карбасы, плели домашнюю утварь и посуду из бересты.[8]

«Азапола — дрозды». Название села происходит от словосочетания *«а за полем»* и предполагает характеристику местоположения деревни с точки зрения соседей. Азаполье известно в XVI веке. По переписи 1623 года, на погосте в Азополье было два деревянных храма: Святого Пророка Илии и Чудотворца Николая (1605 год). В 1724 году староверы, «не хотящие быть у присяги», «зажглись», и погибло 108 человек. В 1762 году построена новая Никольская церковь, имеющая форму корабля, а в 1844 году — часовня во имя Сретения Господня. Азаполье — центр прихода, куда входили деревни Целегора, Мелогора, Черсова. Основные занятия азаполов — рыбный и морской зверобойный промыслы, охота на птиц и пушных зверей, земледелие. Выращивали ячмень, репу, картофель, редьку, лен, коноплю и в небольших количествах — рожь. Картофель начали выращивать в 30–е годы XIX века. В 1865 году в Азаполье проживали 296 человек.[9] Соседи называли азополов *дроздами*. Дрозд — птица важная и степенная, но стая дроздов создает состояние переполоха. *«Дать дрозда»* — означает набедокурить, сотворить что-либо из ряда вон выходящее. Это было свойственно азаполам. По словам Рошмаковой Анны Васильевны, ее дед, уроженец Азополья, — Михайло Гаврилович, 25 лет в Питере служил и привез с собой генеральскую дочь. Говорит: «Не кот — с ноги не сопнешь». Есть еще одна характеристика местных жителей — кам***а***ши.[10] Азополы шили обувь. В 1865 году среди них были два плотника, кузнец и маляр.

«Мелогора — катыши». Катышами называют шарики, скатанные из мягкого материала (из хлебного мякиша или из овечьей шерсти). Местные крестьяне специализировались на изготовлении катанцев (валенок). Слово *катыши* означает также прибрежные камни овальной формы. В любом случае основанием для прозвища жителей Мелогоры были признак местности и указание на характер деятельности. Мелогора впервые упоминается как урочище в 1619 году. На Мелогоре стояла деревня Флоровская, приписанная к Азапольскому приходу. Была часовня во имя Иконы Божьей Матери Путеводительницы. В 1858 году здесь насчитывалось 18 дворов. Основные занятия местных жителей — рыбный и зверобойный промыслы, охота, скотоводство, земледелие. Выращивали ячмень, репу, редьку, картофель, лен, коноплю.[11] В небольшом количестве сеяли рожь.

«Целегора — рекоставы». Деревня расположена на правом берегу реки Мезени. В писцовой книге 1623 года сказано: *«На Целегоре деревня Целогорская да к ней же припущен в пашню починок Пянтин…».* «Рекоставом» в Мезени именовали северо–восточный ветер. Петрова Антонида Егоровна объяснила происхождение названия старинным преданием: «Говорят, река пошла, а много

[8] Там же. С. 402.
[9] *Окладников Н.А.* Мезенские деревни. С. 33—40.
[10] Ружников Владимир Васильевич, 1942 г.р. Родился и живет в д. Погорелец.
[11] *Окладников Н.А.* Мезенские деревни. С. 129.

сена было за рекой не вывезено. Так мужики раньше кушаки носили. Давай, говорят, мужики, кушаками свяжем льдины-то да реку-то поставим снова и сено вывезем! Вот их рекоставами и прозвали».[12] Еще один рассказ процитирован в монографии Н.В. Дранниковой: «Когда приходило время вывозить сено, река еще не замерзала, и целегорам приходилось самим ставить реку. А потом по льду можно было уже и лошади с возом проехать».[13] В 1865 году в деревне проживали 148 человек.[14] Построена часовня Сретения Господня. Основные занятия местных крестьян – морские промыслы и сельское хозяйство.

«Чирсогора — горцы». Деревня раскинулась на высоком холме. Расположение населенных пунктов на возвышенности объясняется широким весенним половодьем, а также зависимостью от приливов и отливов. «Жизнь по воде» подразумевает необходимость учитывать условия, которые диктовала река. В районе Семжи, например, приливы достигают 12 метров.

«Погорела — куропти». Деревня Погорелец расположена на правом берегу Мезени. В писцовой книге 1623 года записано: *«Деревня Погорелец Грушевская тож».* В переписях XVII века — *«деревня Погорелец Трушниковская тож».*[15] По словам Владимира Васильевича Ружникова, «сначала деревня называлась Трушкино, потом — Сергеевка, а потом — Погорелец, а жители — погорелы. В 1896 году и позднее в деревне неоднократно случались пожары, что и определило происхождение названия *Погорелец*. Идея места нашла выражение в «огнеопасных» именах местных жительниц — Зармира (зарево мировой революции) и Электра. В 1865 году в Погорельце проживали 137 государственных крестьян. Среди них были плотники, столяры, сапожники, рыбаки, зверобои, мастера по выделке кож. В первой половине VIII века построена часовня во Имя Введения Пресвятой Богородицы. Местные жители рассказывают: «Погорелы были строителями, тружениками. В совхозные годы приезжали работать в Городки, а тамошние мужики еще чаю не напились, и контора закрыта». Происхождение прозвища *куропти* (куропатки) объяснила Петрова Антонида Егоровна: «Петрогоры (из деревни Петрова) варили куроптя (куропатку), а купленная лошадь у них домой убежала. Пока петрогоры искали лошадь, погорелы съели у них куроптя. Так погорелов стали звать куропти».[16] У Н.В. Дранниковой находим иной рассказ: «Когда-то очень давно кочевали около Погорельца ненцы. У нас даже ручей есть самоедский. Остановились они около деревни, стали птицу варить. И в это время один из погорел, охотившийся около ненцев, подкрался к котлу и вытащил оттуда куроптя. Да уж обратно не подумал отдавать его самоедам. Отсюда и стал Погорелец зваться *куропти*».[17] Легенды могут быть поливариантными, но всегда напоминают о реальных исторических событиях, по-разному понятых и объясненных потомками.

«Жердь — кукушки». Поселение возникло на правом берегу Мезени не позднее второй половины XVI века. В писцовой книге 1623 года его называют *Большая Жердь.* Жердь — это длинный ствол дерева, очищенный от сучьев и ветвей. Жерди нужны для изготовления изгородей, при строительстве крыши дома. Березовые жерди («ч***и***пчики») использовали для установки сетей. *«Жердина»* — высокий человек. В 1865 году здесь проживали 278 человек государственных крестьян. В 1711 году построена одноглавая одноименная церковь Всемилостивейшего Спаса с приделом Петра и Павла. Образован

[12] Петрова Антонида Егоровна, 1921 г.р. Родилась и живет в д. Дорогорское.
[13] *Дранникова Н.В.* Локально–групповые прозвища... С. 320.
[14] *Окладников Н.А.* Мезенские деревни. С. 150.
[15] Там же. С. 129.
[16] См. сн. 12.
[17] *Дранникова Н.В.* Локально-групповые прозвища… С. 319.

Жердинский приход.[18] Можно предположить, что комплекс визуальных характеристик (высокий рост мужчин, темные с желтизной глаза, длинный нос) определяет название деревни и прозвище местных жителей. У кукушек глаза и края век жёлтого цвета, а клюв черноватый и чуть загнутый вниз.

«Дорогоры — совы». Село Дорогоры первоначально называлось Дорогая Гора, и возникло не позднее второй половины XVI века. Стоит на правом берегу Мезени. В 1865 году в Дорогорской проживали 361 человек.[19] Это были государственные крестьяне. Они занимались морскими промыслами, охотой, земледелием, ремеслами. В 1728 году построена небольшая часовня во Имя Рождества Иоанна Предтечи. 1875 году поставлена одноглавая деревянная одноименная церковь. На выгоне, в версте от Дорогорского, в 1872 году на выгоне старообрядцами поставлена молельня, которую церковные власти в 1876 году предложили убрать. По словам Вешняковой Марии Андреевны, 1927 г.р., прозвище *совы* дорогоры получили за активную ночную жизнь. Дорогоры — гармонисты. Не допивали, не доедали, а вечером вся молодежь — в клубе. Пели: «Дорогоры — девки вольницы, приломали все окольницы». Керосина не было, так при лучинах плясали. Краковяк, танго, фокстрот танцевали. Какое-то веселье было у людей. Есть нечего, а по деревне с песнями ходили. Сейчас — одна пьянка».[20] На Мезени славились дорогорские гармошки. Их изготовлял Петр Васильевич Кузнецов, прозванный Петя–Сумочка. Как сказал Ружников Владимир Васильевич, «в Дорогорском знаешь прозвище, — найдешь человека, не знаешь — не найдешь».[21] Есть еще три версии происхождения прозвища *совы*:

— Жители Кимжи хотели вырубить лес на окраине Дорогорского, но, чтобы кимжанам ничего не досталось, дорогора ночью вырубили весь лес. Ночью не спали — *совы!*

— Один мужик вместо дичи убил сову и съел ее.

— Ловить семгу запрещено, и дорогоры ловили ее по ночам. Ночь живут — день спят.[22]

«Кильцана — дрыны». Кильцана — жители Кильцы. В писцовой книге 1623 года так определено местоположение деревни: *«Кильзя на реке Кильзе».* В 1865 году здесь проживали 229 человек государственных крестьян.[23] Занимались рыбным и зверобойным промыслом, сельским хозяйством и ремеслами. В деревне была часовня во Имя иконы Казанской Божьей Матери, где староверы молились перед промыслом и по возвращении домой. Поставлен обетный крест. По словам Окуловой Антонины Андреевны, 1926 г.р., *дрынами* кильцан называли из-за того, что они хвастались много. «Среди них было много высоких мужчин».[24] Иногда прозвище усложнялось — *дрыны с колоколами*. Когда местные жители ездили на лошадях, у них под дугой всегда колокольчики звенели. Северный писатель, уроженец Мезени, В.В. Личутин пишет о кильчанах: «Модный народ был, в галошах ходили. Часов если нет, то цепочка из кармана обязательно свешивается, от того и прозванье — дрыны с колоколами».[25] *Дрынами* также называли пустозвонов: людей, которые много и попусту говорят.

«Кимжана — чернотропы». Село Кимжа расположено на правом берегу речки Кимжи, впадающей в Мезень. Это одно из самых древних поселений Помезенья, датируемое началом XVI века. Название реки объясняется финно–

[18] *Окладников Н.А.* Мезенские деревни. С. 60.
[19] Там же. С. 56.
[20] Вешнякова Мария Андреевна, 1927 г.р. Родилась и живет в с. Долгощелье.
[21] См. сн. 10.
[22] *Дранникова Н.В.* Локально-групповые прозвища… С. 316-317.
[23] *Окладников Н.А.* Мезенские деревни. С. 82.
[24] Окулова Антонина Андреевна, 1926 г.р. Родилась в д. Печище. Живет в с. Кимже.
[25] *Окладников Н.А.* Мезенские деревни. С. 87.

угорским словом kiima — токовище. В окрестностях водилось много глухарей и тетеревов. В переводе с языка саамов Кимжа означает ««река, у которой много следов».[26] Топонимическая легенда связывает происхождение названия с первопоселенцем по имени Ким — *«тут Ким жил».* Кимжу населяли старообрядцы. Они занимались рыболовным и зверобойным промыслами, охотой, сельским хозяйством, медным литьем. В 1709 году на месте сгоревшей Одигитриевской церкви с пределами преподобных Зосимы и Савватия Соловецких построен одноименный храм, сохранивший древнюю форму.[27] В 1914 году поставлена старообрядческая часовня во имя явления иконы Смоленской Пресвятой Богородицы. По словам Окуловой Антонины Андреевны, чернотропы — это «черные люди, темные. Муж у меня был — Тропа по прозвищу…». «Стариков звали чернотропы. В Кимже говорили протяжно. Не крутой разговор, певучий: куда пое-ха-ха-а-л?».[28] Староверы сохраняли обычай париться в черных банях. Держались особняком, нелюдимо. Про них говорили, что они владеют искусством ворожбы. Кимжу окружают глухие леса с черными тропами. По меньшей мере, есть четыре варианта, объясняющие происхождение характеристики *чернотропы*, и все они не отрицают, а дополняют друг друга.

Уроженцев города Мезени называли «мещанами» и «кофейниками». Признаком материального благополучия было кофе, которое пили в каждом доме. «Кофе по-мезенски» варили в кофейном самоваре объемом в два — три литра. В него добавляли «пареное» (топленое) молоко. Кофе пили с черным (ржаным) мезенским пряником. Задернутая в доме занавеска была знаком того, что пора пить кофе. На второй день после праздника звали гостей «на переварки»: переваривали кофейную гущу.

На языке коми «Мезень» — «удачливая река». Поселения группировались по течению. Для верхнего течения реки характерны длинные узкие лодки — «зырянки». На берегах Мезени и в тундре сосуществовали русские, ненцы и коми. Среди русских особняком держались староверы. Неприязненно относились друг к другу коми печорские, коми ижемские, зыряне мезенские. Ненцы нередко становились батраками у ижемцев. У коми было семь или девять родов, между которыми складывались сложные отношения, но при этом русские, ненцы и коми осознавали свою общность. Бытовала поговорка: *«До Тюмени — все мезенцы».* Стада оленей до сих пор кочуют по Канинской тундре, Тиманской тундре, Большеземельской тундре. Мезенские поморы в прошлом ходили с зимовкой на Шпицберген, а без зимовки — на Новую Землю, ставили рюжи на Канине.

Мы на Канино поедем.
Мы и там не пропадем!
Пешни к пролубам поставим,
Сами к дролечкам пойдем.[29]

Социокультурное пространство формируется как система коммуникаций, включающая в себя семантические, топонимические и фольклорные характеристики, традиции, ландшафтные и природные особенности территории, ресурсы, транспортные средства. Для пространственных представлений на берегах реки Мезени характерно измерение пути не километрами и верстами, а временем, которое потребуется на дорогу.

— Сколько километров до Долгощелья?
— Здесь дорогу не километрами меряют, а часами. Часа два.
— Бабушка, сколько верст от Погорельца до Городка?

[26] Там же. С. 88.
[27] Там же. С. 101.
[28] Софронов Михаил Васильевич, 1930 г.р. Родился и живет в с. Кимже.
[29] Малыгина Елизавета Михайловна, 1926 г.р. Родилась и живет в с. Койде.

— Было пятнадцать, а ноне две остались: остальные пали.

В Койде, расположенной на зимнем берегу Белого моря, на левом берегу реки Койды, жили староверы. Село возникло в первой половине XVIII века. Местные жители занимались зверобойным промыслом и прибрежным ловом семги. В 1850 году построена часовня во имя Николая Чудотворца, а позднее — одноименный храм. Иконы для него были приобретены в Соловецком монастыре. В 1847 году закрыт Ануфриевский старообрядческий скит, расположенный в верховьях реки, и старообрядцы стали переселяться в Койду.[30] Местная жительница Малыгина Елизавета Михайловна, 1926 г.р., рассказывает: «Койдян называют «гуляшами», так как на каждый праздник они устраивали гуляния со смехом, с танцами под гармонь. А еще говорят — *«куропы»,* потому что любит народ куроптей стрелять и ловить».[31] Койдян отличала от соседей легендарная бережливость. Однажды во время «зверобойки» койдянина зажало льдинами. Ногу он успел вытащить, а обувь — не смог.

— Хрен с ней, — с ногой. Бахилы-то новые!

Местоположение Койды удобно для захода в гавань судов, идущих с моря *(«Койда, Майда, Ручьи – три портовых города»),* но от мезенских поморов можно было услышать поговорку: *«В К**о**йду — не п**о**йду, в М**а**йду — не з**а**йду, а в Несь — не залесть».*[32] Койда и Майда изолированы водными преградами и тундрой. Территориальная удаленность Койды и Майды отвечает стремлению староверов поморского согласия к бегству от мира.

О характере отношений между соседними селами и деревнями говорит, например, такое неласковое обращение: *«Соянцы уроды — городите огороды. Ваши кони пропадают, наши травы объедают».*[33]

У крестьян из деревень Печище и Городок причиной взаимных обид и споров был общий луг, который они не могли поделить так, чтобы никто не был обижен. За многолетнюю вражду жителей деревни Печище стали именовать «лондонцы», а Городка — «французы».

Деревню Долгощелье называли Турция, а долгощельцев — турки. Объяснение происхождению этого топонима долгощельцы видят в бытующей здесь истории, которую рассказывают во множестве вариантов. Рассмотрим рассказ, записанный нами:

— Кто-то из священников плыл здесь. Всех жителей выгнали на берег и велели кричать «ура!». Они как увидели лодку, закричали «Караул!»

— Ну и турки!

Название Долгощелья происходит от словосочетания «долгая щель». «Щель» в местном диалекте — «угор вдоль реки». В Долгощелье был сослан Климент Ворошилов. Бежал. «Мужик его в бочке увез». В 30–м году именем Ворошилова назван местный колхоз, позднее переименованный в «Север».[34] Характер долгощельской молодежи образно передают местные частушки.

Долгощельская деревенка
Дугой, дугой, дугой.
Долгощельский ягодиночка
Не нужен никакой.
Долгощельска молодежь
Серы кепки носит.
Один вечер погуляет —

[30] *Окладников Н.А.* Мезенские деревни. С. 308-313.
[31] *Дранникова Н.В.* Локально–групповые прозвища… С. 318.
[32] См. сн. 20.
[33] Там же.
[34] Широкая Ульяна Егоровна, 1921 г.р. Родилась и живет в с. Долгощелье.

На другой отбросит.
Долгощельские ребята
Ходят все в калошах.
Мимо окон ходят боком,
Думают — хороши.

Жители деревни Лампожни — кибасники. «К***и***бас» — это глиняное грузило. Местные крестьяне отличались умением изготавливать необходимые для рыбного промысла кибасы.

Крестьян из сел Волость и Подгорье, отличающихся материальным достатком, называли верхохонами:[35]

Чай пила, лимоны ела,
Позабыла, с кем сидела.
Чай пила с лимонами.
Сидела с верхохонами.

Бинарные пространственные категории «верх — низ» несут в себе оценочную оппозицию «богатый — бедный».

В ходе Всероссийской переписи населения 2002 года 6524 жителя побережья и островов Белого моря назвали себя «поморами».[36] В представлении жителей древних поморских старообрядческих сел Койды и Долгощелья «помор» — это мужская и профессиональная характеристика. На вопрос «считаете ли вы себя поморами?» жители Долгощелья отвечали неоднозначно:

— Поморы здесь живут. На море ходили.[37]

— Не знаю. Как хочешь, считай. Все мужики-то вымерли.[38]

Каждая семья в деревнях и селах на берегах Мезени имела свою «уличную фамилию», необходимую для различения однофамильцев. Истоки этой традиции прослеживаются у восточных славян еще в дохристианские времена. Прозвища происходили от имен родоначальников. Род объединял несколько семей со своими фамильными именами.[39]

В Азополье было девять местных фамилий: Шмаковы, Борисовы, Дьячковы, Ловцевы, Казаковы, Шульгины, Юдины, Кожевниковы, Башловкины и все семьи имели прозвища. Дети и внуки Шмаковой Александры Никоноровны — Корешки. Казаковы — Вагановы — Казаковщина. Казаковы родом из деревни Пеши.[40]

Вешняковы — одни. Поэтому у них нет прозвища.

По именам отцов Фофановы стали Васиными. Ловцевы — Романовыми. Поповы — Нечаевыми. Нечаевы — Налимовыми.

В Долгощелье — местные фамилии: Широкие, Буторины, Медведевы, Поповы. Нечаевы — Манесины. Одна пожилая женщина вместо имени Манефа произнесла «Манеся», и появилось прозвище Манесины.

Нечаевы — Синегины. Эту бабушку прозвали Синегой. Ее внуки — Синегины. Нечаевы – ***А***рсины, потому что у них был дед Арсений.

У Гаврилочевых уличная фамилия Шмаковы. Шмаковых также называли «кычки» (собаки). Дьячковы — Выи. Прялухины — Поконеевы. Прадед Вешняковой Марии Андреевны говорит Ивану:

— Куда, Ванька, пошел?

— По коней!

---

[35] Она же.

[36] *Лукин Ю.Ф., Дрегало А.А., Залывский Н.П. и др.* Северное регионоведение в современной регионологии. Архангельск: Высшая школа делового администрирования ИУППК ПГУ им. М.В. Ломоносова, 2005. С. 100.

[37] См. сн. 20.

[38] См. сн. 34.

[39] *Суперанская А.В.* Имя через века и страны. М.: Наука, 1990. С. 91.

[40] Катков Олег Александрович, 1953 г.р. Родился в Нарьян-Маре. Живет в Мезени.

А надо сказать «по к***о***ней». Так и стали звать — Поконе**е**вы. Теперь все Прялухины — Поконе**е**вы.[41] Широковы — Архиреевы. Селиверстовы — Елеины и Васины. По мнению Ружникова Василия Васильевича, 1942 г.р., из села Погорелец, «прозвище дается тем, кто что-либо неправильно скажет, сделает или сворует что».[42]

В Койде Малыгиных называли Писулькины. Прозвище произошло от неправильно произнесенного слова *печурка*. У деда Малыгина было прозвище Крень. Поповых называли Кузьмины, потому что дед у них был *Кузьмич*.

Следует различать промысловые роли. *Зашишка* — главный промышленник: от слова *шишка. Подскульщик* – физически крепкий зверобой. Когда лодку тянут по льду и по снегу на кожаных лямках, подскульщик встает «под скулой» — у носовой части лодки.

Одним из способов конструирования пространства является локальная топонимия. *Чищаницы* обычно называли именем человека, который расчистил от леса участок пашни.[43] *Полупр**е**жье* — расстояние от пожни до пожни. Основанием для наименования пожни были ее внешние приметы: особенности ландшафтного характера, расположения к известному месту, внешний вид. Койдинские пожни: *Островок, Гари, Черна река, Други станы, Узка река, Половина, Карауленка, Шипишники.* Кочеватый луг называли *л**ы**ва.*

Наименование рыболовных тоней соответствовало визуальным приметам *р**е**мжи,* (так называли слиние ручьевин в протоку). На Канине сетки ставили между стоками ручьевин. Жители Кимжи на *Малой да Большой Боровой* камбалу ловили.[44] Промышляли на *Яжемском носе* в становище *Малая Боровая.*[45] Каждая деревня владела своей семужьей тоней. Койдинские тони: *Немничкое, Отпускно, Прорывы, Воронов, Яровато, Малая Кедовка, Мелехово, Дровяны, Большая Кедовка, Корабельне. Вшива губа* была местом, где промышленники пережидали погоду, не имея возможности вымыться. Наименования имеют прямую или косвенную связь с морскими промыслами.

Культурное пространство топографически оформлено по отношению к особенностям ландшафта и соответствует практическим потребностям. Церкви строили в центре села или на вершине холма, на приподнятом берегу моря или на полуострове. Привлекает внимание большое количество поклонных и обетных крестов. Кресты возле моря, а также у входа и выхода в село отмечали его границы. Рассказывает жительница села Азополье Бобылева Мария Васильевна, 1938 г.р.: «Партийцы спихнули крест. Он в амбаре лежал. Его Егор Демьянович сохранил. У него пять девок было. Поставил крест — два сына родились».[46] У въезда в Койду в тундре с давних времен установлен поклонный крест красного цвета.[47] Здесь охотники, рыболовы, оленеводы и в наше время оставляют жертву — «завет»: сигареты, рыболовные крючки, патроны. Старые кресты, как правило, приобретают дополнительное функциональное значение. Крест, у которого молятся «за скота», чтобы домашние животные не болели и не заблудились на выпасе, называют *«скотско–обетным».*

Бобылева Мария Васильевна вспоминает: «Папа со всей деревней ходили искать нетель (телочку). Не могли найти. Пошли к скрытнику, и он указал, где телочка стоит. Скрытники все ходили. У одного поживут, у другого».[48] В

[41] См. сн. 20.
[42] См. сн. 10.
[43] См. сн. 2.
[44] См. сн. 40.
[45] См. сн. 28.
[46] Бобылева Мария Васильевна, 1938 г.р. Родилась и живет в с. Азополье.
[47] См. сн. 2.
[48] См. сн. 46.

Азополье было три деревянных креста. По словам Анны Васильевны Рошмаковой, 1924 г.р., два — старых. «Когда, кем поставлены, не помнит никто. Пелены на крест носили в Духов день, когда земля отдыхает. На Фальтихином кресте иконка в киоте, как в шкафчике. Вокруг креста — веревочки. На них развешивают одежду: у кого чего болит. Староверы были до нас. Сорок человек сгорели. В те годы на этом месте камень был поставлен».[49]

Народная молва сохранила рассказы о наказании людей, которые кощунственно поступили с местными святынями. Софронов Михаил Васильевич, 1930 г.р., из села Кимжи рассказал: «Один наш мужик Гриша, коммунист, деревянную статую Иисуса на кресте изрубил». Отрубил голову и в воду бросил. А ее к берегу прибило. Мой дед взял, да обратно приладил. А Гриша в войну на мине подорвался — только куски в стороны полетели».[50] Аналогичную историю вспомнил Малыгин Иван Петрович, 1924 г.р. из Койды: «Который мужик топтал иконы, вверх ногами утонул. Вытянули вверх ногами. Пьяный был».[51] Традиция установки деревянных крестов возрождается. Жители села Жерди поставили крест в Игумново в память о своих предках, в Койде — на память о людях, погибших на судне «Каганович». На старом кладбище в Мезени стоят огромные деревянные кресты из цельного дерева — могучие, как люди, которые прежде жили на Мезенской земле. Место для строительства храма, часовни, для воздвижения креста должны быть указано «свыше»: определено мистически или соборно. При строительстве дома учитывался преобладающий ветер и местные ландшафтные условия. Местоположение определялось жеребьевкой или имело произвольный характер. В отдельных случаях дома строили не «глазом к реке», а «задом к реке». Между тем, практические потребности вступали в противоречие с убеждением, что не каждое место предназначено для жилья. О том, как это могло происходить, рассказала Бобылева Мария Васильевна, 1938 г.р.: «Как дом решили строить, скрытники сказали: «Не стройте. Здесь переходно место». Построили. Пять покойников из одного дома! Дом увезли в Мезень. Второй дом хозяин построил — сына машина растоптала. И поставили там часовню».[52]

По окончании строительства дома главный плотник должен был пройти «по князю» — по острию крыши. Прадед Вешняковой Марии Дмитриевны, 1927 г.р., из Долгощелья построил большой дом. Мария Дмитриевна вспоминает: «Ростику он был маленького. Как князь закатили, пошел он по верху да упал, и ничего с ним не случилось.[53]

Культуру Помезенья можно понимать как организацию пространства жизненных отношений (техническую сторону бытия) и как формирование ментального пространства (мысленную модель действительности»).[54] Социокультурное пространство Помезенья — это выраженная в слове и в традиции система коммуникаций на территории проживания и хозяйствования сельского сообщества. Крестьянин взаимодействовал с природной средой: изменял ее и приспосабливается к ней. Образно говоря, крестьянская культура цитирует природный текст и потому несет в себе «диалектные» признаки локальности.

---

[49] См. сн. 2.

[50] См. сн. 28.

[51] Малыгин Иван Петрович, 1924 г.р. Родился и живет в с. Койде.

[52] См. сн. 46.

[53] См. сн. 20.

[54] *Флоренский П.А.* Анализ пространственности в художественно–изобразительных произведениях // Иконостас. Избр. тр. по искусству. СПб.: Русская книга, 1993. С. 321.

УДК 947.083+792,03 (571.6)

Э.В. Осипова

КЛАССИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ИЛИ КЛАССОВАЯ БОРЬБА? СЦЕНИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ НА ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫХ СЦЕНАХ В ПЕРИОД ГОСУДАРСТВЕННОГО СТАЦИОНИРОВАНИЯ ТЕАТРА (1920—1930–е годы)

В данной статье репертуар театра рассматривается, с одной стороны, как результат настойчивого и целенаправленного воздействия на театры со стороны властных структур, с другой — как результат внутренней логики развития сценического искусства.

Ключевые слова: Дальний Восток, театр, репертуар, спектакль, цензура, коммунистическая партия, национализация.

Erika V. Osipova

CLASSICAL HERITAGE OR CLASS WARFARE? A GLIMPSE AT STAGE CHARACTERS DEFINITIVE OF THE TIME WHEN THE FAR EASTERN RUSSIA'S STATE-MANAGED THEATRICAL BUSINESS WAS ESTABLISHED (1920s—1930s)

The article analyzes the repertoire-building process as a combination of two independent forces: pervasive and resolute ideological pressure on performance companies from the government on the one hand, and the inner logic of artistic theatrical laws on the other.

Keywords: Far East, theatre, repertoire, stage show, censorship, communist ideology, nationalization.

Осознавая степень воздействия искусства театра на народные массы, руководство новой России в первых же декретах решительно подчиняет себе этот вид искусства и устанавливает за ним жёсткий контроль. Декретом СНК от 9 (22) ноября 1917 года театры были переданы в ведение отдела искусств Государственной комиссии по просвещению. В этом документе определялось значение театрального искусства как одного из важнейших факторов коммунистического воспитания и просвещения народа, в театр пришли новые зрители: рабочие, крестьяне, красноармейцы. Искусство было передано на службу народу: 26 августа 1919 года В.И. Ленин подписал Декрет СНК об объединении театрального дела, провозгласивший национализацию театров.

Период с 1917 по 1922 годы уникальный по интенсивности и многообразию форм развития художественной жизни, отличался значительной социально-политической нестабильностью, частой сменой власти (феномен новой государственности — Дальневосточная республика). В связи с затянувшейся гражданской войной и интервенцией историко–культурный процесс в контексте советизации Дальнего Востока обрёл специфический характер. Изюминкой исторического прошлого дальневосточного региона по праву можно считать Дальневосточную республику. Хотя этот период длился недолго, всего два года, провинциальная культура дальневосточной окраины обрела специфические черты, обусловленные социально-экономическими отношениями в буферном государстве. Это был весьма благоприятный период для театральной жизни региона, так как после победы советской власти в центре страны сюда в большом количестве прибывала творческая интеллигенция. Реализуя себя в период ожидания падения большевистской власти и возвращения на родные места, культурные мигранты оказали существенное влияние на художественную жизнь дальневосточного региона, особенно Владивостока, численность населения

которого в годы гражданской войны возросла в пять раз.[1] В Дальневосточной республике, являвшей собой политический компромисс между сторонниками советской власти и её противниками, оба направления культурного развития получили равные права.[2] Сложившийся паритет привёл к стихийному смешению изобилующих в Благовещенске, Хабаровске, Владивостоке и Чите стационарных и «бездомных» коммерческих антреприз, снующих из приграничной зоны КВЖД, Сибири и центральной части России, с одной стороны, и коллективов государственных театров, отданных в подчинение власти большевиков, с другой.[3]

Театральная жизнь буквально «кипела» в этих городах. К примеру, во Владивостоке функционировало до десяти сценических площадок одновременно, широк был и репертуарный спектр: от серьёзных вещей «Анфиса» Л. Андреева, «Анна Каренина» Л. Толстого и опер «Князь Игорь» и «Борис Годунов» до весёлых скетчей, бенефисов, капустников и т.д.[4]

Компромисс между сторонниками советской власти и её противниками объективно выражал себя в активном развитии любительского направления в театральной жизни региона. Существование Народных домов в городах Дальневосточной республики, как доброе наследие Пролеткульта, предназначаемых для любительских занятий искусством, способствовало приумножению различного рода самодеятельных драмкружков и студий, порой конкурировавших с профессионалами. Как свидетельствует дальневосточная пресса, в этот период практически по всей территории республики действовали любительские театральные кружки. Так, рабочий театр в Чите — первый любительский кружок ставит пьесу Я. Гардина «Сатана», которая в рецензии характеризуется как «хорошая и серьёзная постановка, не уступающая по своему характеру любой провинциальной труппе профессионалов».[5] Культкружок в сельской местности, в селе Казаново под Читой также начинает свою жизнь с театральных подмостков: «Было поставлено несколько спектаклей, ряд инсценировок и суд над самогонкой».[6] Во Владивостоке в 1921 году театральная студия при обществе «Маяк» под руководством артиста К.А. Дроздова инсценирует пьесы для членов общества и его гостей.[7]

Драматическим искусством увлекались и любители при различных национально-культурных центрах. К примеру, во Владивостоке в 1922 году при еврейском Народном доме действовал театральный кружок,[8] подобный кружок-студия существовал и при Мусульманской секции Хабаровска, где пропагандировалась национальная культура и пьесы исполнялись только на языках народов, исповедующих ислам.[9]

---

[1] *Королёва В.А.* Искусство музыки и театра во Владивостоке (1917 — первая половина 1920–х гг. Исторический аспект // Вглядываясь в прошлое. Дальневосточное общество в XX веке. Сб. науч. ст. Владивосток: ДВО РАН, 2008. Кн. 4. С. 112.

[2] См.: *Осипова Э.В.* Специфика форм и содержания театральной жизни в условиях Дальневосточного буферного государства // Гражданская война и иностранная интервенция на российском Дальнем Востоке: уроки истории. Материалы Второй Международной научн. конф., посвящённой 90–летию окончания Гражданской войны и иностранной интервенции на российском Дальнем Востоке. Владивосток, 25-27 октября 2012 г. Владивосток: Издательский дом Дальневосточного федерального университета, 2012. С. 256–261.

[3] Там же.

[4] *Королёва В.А.* Хроника культурной жизни Владивостока. 1917—1922. Музыка, Театр, Кино. Владивосток: Изд–во Дальневосточного университета, 1998.

[5] Дальневосточный путь. Чита, 1922. 17 января. С. 4.

[6] Там же. 25 февраля. С. 4.

[7] Вечерняя газета. Владивосток, 1921. 8 октября. С. 2.

[8] Вечерняя Звезда. Владивосток, 1922. 7 февраля. С. 3.

[9] Вехи. Хабаровск, 1922. 28 июня; 1922. 8 июля.

Постепенно, в результате национализации, проведенной Дальсовнаркомом, происходило изменение организационно-правового статуса театров — Министерство просвещения республики учредило государственную сеть театров.[10] Первоначально её деятельность курировалась Отделом искусства управления народного просвещения, а с августа 1921 года к его работе подключился дополнительный контролирующий орган — специально созданная с помощью Главполитпросвета при Дальбюро ЦК РКП(б) театральная комиссия.[11] Создание театральной комиссии было вызвано, с одной стороны, процессом усиления идеологического контроля государства в культуре, с другой — вполне гуманным стремлением содействовать приобщению трудящихся республики к достижениям искусства, предоставляя «дешёвое и полезное развлечение».[12] Таким образом, в период существования буржуазно–либерального государства сложилась уникально благоприятная для развития театральной жизни социокультурная ситуация, способствовавшая, с одной стороны, творческой самореализации сценических деятелей, с другой — демократизации культуры, массовому доступу широких слоёв населения к искусству театра. Репертуар ещё сохранял жанровое многообразие. Государственные же театры республики продвигали революционное искусство. Читинский театр, например, имел в своем репертуаре пьесы, специально поставленные по заявкам Политического управления Народно-революционной армии: «Огненный змей», «Красный галстук», «Черные казармы», «Изгнанники» и др.[13] В этом зале в январе 1922 года состоялась премьера исторической пьесы времен Ивана Грозного и сочинения Островского «Василиса Мелентьева». В проведении культурной политики руководству ДВР приходилось лавировать между интересами частного капитала и интересами трудящихся, которые были ему ближе по идейным соображениям. Программные установки культурного строительства, зафиксированные в «Декларации о народном просвещении» от 22 ноября 1920 года,[14] преемственно пытались продолжать политику первых месяцев советской власти в области культуры. Однако удавалось это не всегда и не везде. В таких городах, как Владивосток, Хабаровск и Благовещенск — ведущих культурных центрах региона, где среди городского населения значительную прослойку составляло чиновничество, купечество, мелкая и средняя буржуазия,[15] творческая инициатива оказывалась в руках представителей старых взглядов, которые не могли отказать себе в удовольствии как открытого противостояния советской власти, так и завуалированных драматургических аллегорий. Так, Владивостокская буржуазная газета «Вечер» пьесы Луначарского, «ставшие было хлебными для антрепренёров», упрекала в «отсутствии какой-либо художественной ценности».

В пику новой власти во Владивостокском Художественном театре «Миниатюр» под управлением антрепренёра Смоленского демонстрируется остроумный шарж «Перелет Москва — ДВР», повествующий о голоде в Советской России и желании действующих лиц «улететь» из нее.[16] Этому же театру принадлежит идея злободневного обозрения — лубка «Карьера Краснощёкова». «Обозрение охватывает два совершенно противоположных

[10] Культурное строительство на Дальнем Востоке (1917—1941 гг.). Док. и материалы. Владивосток, 1982. С. 27, 37, 53.

[11] Там же. С. 46, 53.

[12] Цит. по: *Белоглазова С.Б.* Культура Дальнего Востока России в условиях общественных трансформаций 20-30-х годов XX в. Очерки истории. Владивосток: Дальнаука, 2001. С. 111.

[13] Там же. С. 121.

[14] Культурное строительство на Дальнем Востоке 1917—1941 гг. Владивосток, 1980. С. 42.

[15] *Ткачёва Г.А.* Демографическая ситуация на Дальнем Востоке России. 20–30 гг. XX в. Владивосток. 2000 г. С. 46.

[16] Вечерняя газета. Владивосток, 1921. 1 июня. С. 3.

момента деятельности этого «дельца».[17] «Революция на Олимпе» — очередная вольность Художественного театра «Миниатюр». Во владивостокской «вечёрке», вышедшей 22 сентября 1921 года, автор, печатавшийся под псевдонимом Генри Эстет, так характеризует Владивосток тех лет: «Владивосток представляет собой весьма и весьма большое поле для талантливого и острого пера сатирика».

Итак, возможности проявить артистические таланты у профессионалов в период ДВР были практически неограниченными. Талантливые антрепренёры пытали здесь творческую удачу, славу себе стяжали Е.М. Долин, Л.Я. Патушинский, Я.С. Варшавский, В.Н. Барский и др. Наличие огромного множества театральных площадок, чаще всего напрямую предназначенных для представления, давали возможность удовлетворить свои творческие амбиции и элементарно заработать на хлеб. Довольно часто под сцену приспосабливали случайные для этих целей помещения, арендуемые антрепренёрами. Очень модно было тогда развлекать театральными представлениями публику, отдыхающую в ресторанах. Преимущественное распространение этот сценический формат получил во Владивостоке. Здесь одновременно появились многочисленные театры–кабаре: «Аквариум» (1919—1921 годы), «Золотой Рог», «Версаль» (1920—1921 годы), театр–ресторан загородного сада «Тихий уголок» на 6–й версте, кабачок «Таверна» (1921 год). Спектакли за столиками ресторанов владивостокские зрители смотрели вплоть до середины 1920–х годов. Репертуар этих ресторанных театров ничем не отличался от репертуара театров миниатюр (скетчи, экспромты, танцы, куплеты и даже небольшие оперетты). Афиши включали яркие, эмоциональные миниатюры с целью развлечь и развеселить публику.

И поскольку социалистическое переустройство в регионе начинает отсчёт лишь с 1922 года,[18] то именно в 1920–е годы дальневосточный театр всецело включается в процесс советизации искусства. Стремление новой власти захватить контроль над деятельностью театральных коллективов и окончательно вытеснить антрепренёров, работа которых не отвечала задачам культурной революции, вынуждает её предпринять ряд радикальных шагов в театральном деле. Не теряя времени даром, Дальревком занялся национализацией театров.

В 1923—24 годы Дальбюро ЦК РКП(б) и губернские партийные комитеты приняли ряд соответствующих документов: Дальбюро ЦК РКП(б) постановлением от 6 апреля 1923 года обязало Дальревком и ДальОно принять меры по усилению контроля за их репертуаром. При политпросветотделах были созданы репертуарные комиссии. Это решение явилось отголоском постановления Совнаркома РСФСР от 9 февраля 1923 года об образовании в составе главлита комитета по контролю за зрелищами и репертуаром, так называемого главрепеткома, после создания которого полномочия по контролю за зрелищами были возложены на местные литы. Приамурский губревком 20 апреля 1923 года вынес решение «Об установлении надзора за постановками в местах публичных зрелищ». Пленум Приморского губкома РКП(б) в сентябре 1924 года призвал партийный и общественный актив «вести усиленную борьбу с халтурными и идеологически вредными постановками»[19] и способствовать созданию революционного репертуара.

---

[17] Там же. 25 июня. С. 3.

[18] После завершения гражданской войны на Дальнем Востоке решением ВЦИК СССР от 16 ноября 1922 года Дальневосточная республика завершила своё существование, а территория бывшего буферного государства была воссоединена с СССР.

[19] Цит. по: *Королёва В.А.* Музыкальная культура Дальнего Востока России. Книга первая. На рубеже эпох (1880–е—1917) — (1917—1920–е). Владивосток: Дальнаука, 2004. С. 143.

По примеру столичных театров сатиры[20] во Владивостоке в декабре 1924 года был открыт Театр Сатиры и Музыкальной комедии. «Однако новое название театра не привнесло ни в содержание, ни в тематику репертуара ту новизну, тот дух экспериментаторства, которые были заявлены в театрах сатиры Москвы».[21]Так в новых социальных условиях произошёл процесс качественного содержательного переосмысления жанра миниатюры, соответственно сказавшись и на изменении формы театра — от театра кабаре к театру сатиры.

Одновременно с эволюцией театра малых форм наметился процесс окончательного размежевания театральных коллективов на драматическую и оперно-опереточную труппы. Толчком к этому послужила начавшаяся в 1923 году национализация крупных дальневосточных театров, на базе которых открывались гостеатры. Опера — сложный музыкально–драматургический постановочный материал, поэтому с дальневосточных сцен чаще звучала оперетта. Большинство из спектаклей было возобновлено из старых репертуаров разных театров — это классические западноевропейские оперетты Кальмана, Штрауса, Легара, Оффенбаха и др. Оперетта всегда была любима публикой, но считалась жанром легким и «буржуазным». Однако в послереволюционном Петрограде оперетта не исчезла, а даже наоборот, продолжала продуктивно работать. Периферийному театру не всегда удавалось ставить оперетту на достойном художественном уровне, о чем свидетельствовали заметки по поводу спектаклей в местной прессе.

Но тяга к оперетте была велика. Благовещенский театр Артистического товарищества, находившийся с 1922 года в ведении горисполкома, был реорганизован в музыкально-драматический. Его репертуар также включал популярные миниатюры и отдельные оперетты.[22] Но к 1926 году из общего театрального коллектива, объединившего труппы артистов оперы и Комической оперетты, произошло выделение музыкального «ядра» и оформление его в музыкальный театр. Чуть позже, в том же 1926 году, артист М. Иванов сформировал постоянную драматическую труппу. Выделившийся из драматического самостоятельно оформившийся музыкальный театр перебазировался из Благовещенска в Хабаровск.[23]

Таким образом, к середине 1920–х годов усилиями местных подразделений Рабис, театральных деятелей, артистов и музыкантов проделана большая организационная работа по созданию музыкально-драматических и драматических сценических коллективов, достигнут весьма высокий профессиональный уровень деятельности у хабаровчан и вполне достаточный у владивостокцев и благовещенцев, выведший Дальневосточный музыкально–драматический театр на новый этап развития.[24]

Разрыв между директивными установками советской культурной политики по превращению театра в государственную идеологическую структуру и их практической реализацией с осуществлением тотального партийно–государственного контроля за театральной деятельностью вначале способствовал благоприятному разрешению многих театральных проблем. Однако с 1925 года социокультурная ситуации заметно меняется, что было вызвано ужесточением партийной установки по переориентации театра с эстетических функций на политико–пропагандистские, идеологические. Под руководством агитпропотдела

[20] В 1919 году в Москве создан Теревсат (Театр революционной сатиры), который давал представления в клубах и на открытых площадках города для широкого круга зрителей, подающие злободневные темы в сатирическом контексте.

[21] Цит. по: *Королёва В.А.* Музыкальная культура Дальнего Востока России… С. 147.

[22] 75 лет Амурскому областному драматическому театру. Благовещенск, 1958. С. 4.

[23] Там же.

[24] См.: *Королёва В.А.* Музыкальная культура Дальнего Востока России… С. 152.

Дальбюро ЦК РКП(б) в августе 1925 года в Хабаровске был проведён краевой съезд работников искусства. По разработанному ДальОНО проекту съезд утвердил «Временное положение о государственных театрах на Дальнем Востоке».

На совещании при Агитпропе Далькрайкома ВКП(б) в марте 1926 года был принят план организации театрального дела в городах ДВК.[25] В мае совместным решением Далькрайкома ВКП(б) и крайисполкома общее руководство театрами было возложено на ДалькрайОНО, который образовал Управление зрелищными предприятиями (УЗП) во главе с директором читинского театра П.А. Воскресенским, входившим в состав руководства местного Рабиса и Дальрабиса. Забота о материальном положении театров вменялась в обязанность исполкомов местных советов. Они должны были выделять дотации на содержание трупп.

В Хабаровске 14 октября 1926 года исполнением оперетты И.Кальмана «Сильва» состоялось рождение Первого Дальневосточного трудового коллектива комоперы Хабаровского городского театра. Основной репертуар театра составили оперетты («Голубая мазурка», «Жрица любви», Осенние манёвры», «Фраскита», «Танец стрекоз», «Коломбина», «Год без любви» и др.[26]).

В результате проведенной реорганизации к началу зимнего театрального сезона 1926/27 года Дальневосточным УЗП было сформировано четыре труппы, которые должны были в течение восьми месяцев поочередно выступать во Владивостоке, Благовещенске, Чите и Хабаровске, находясь в каждом городе по два месяца.

Несколько слов об одной из таких передвижек, о так называемом «деревенском театре» под руководством Карамазова. Выполняя партийный «заказ практическому и художественному гению пролетариата»,[27] которые один из первых советских театроведов П.С. Коган называл «великими волевыми усилиями, источником новых ритмов и красочных сочетаний»[28] театральной жизни, рабоче-крестьянский театр под управлением Карамазова в своём творчестве акцентировал внимание на следующих актуальных моментах современности: ликвидация неграмотности (пьеса «Тьма» с рефератом); оборона страны и популяризация Осовиахима; переустройство быта деревни и села; перевыборы в Советы; индустриализация страны; борьба с хулиганством и кулачеством. Все это было отражено в частушках, инсценировках, декламации, песенках и живых лубках. Ещё одной актуальнейшей в то время проблемой было так называемое санпросвещение. С этой целью театр ставил пьесу «Заражённые», «которая прошла почти везде в ударном порядке, с рефератом о сифилисе».[29] В День Парижской коммуны был дан бесплатный спектакль. Весь репертуар постановок этой труппы был утверждён Крайметом и Дальполитпросветом.

Поскольку своих квалифицированных кадров в Дальневосточном крае с середины 1920–х годов недоставало, приглашались театральные коллективы из других городов страны. Владивосток принимал труппу комедии и сатиры под руководством Жданова, Благовещенск — драматический коллектив во главе с бывшим артистом Малого театра и кино А.А. Желябужским, а Чита — украинский коллектив под руководством Бунчука. Репертуар последних состоял

[25] ГАХК. Ф. 2. Оп. 1. Д. 8. Л. 14.

[26] К открытию театрального сезона // Тихоокеанская звезда. Хабаровск, 1926. 3 ноября.

[27] *Коган П.С.* В преддверии грядущего театра. М.: Первина, 1921. С. 33. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http: // www.teatr-lib.ru (дата обращения: 20.10.2012).

[28] Там же. С. 37.

[29] ГАПК. Ф. Р–2480. Оп. 1. Д. 2. Л. 35.

из старых, дореволюционных постановок «Вий», «Тарас Бульба», «Суламифь» и др.

Так, Краснозаводский передвижной агиттеатр из Харькова работал на дальневосточной территории в течение двух лет (с 1927 по 1929 годы). Сформированный Дальневосточным Крайполитпросветом «для обслуживания частей Красной Армии», этот передвижной театр завершал свою творческую миссию в войсках Приморской группы в августе — сентябре 1929 года. Репертуар этого театра «…состоял исключительно из малых форм с прибавлением двух пьес».[30] Вот как комментировал художественную программу коллектива сам руководитель передвижки Стенников: «По договоренности с Политотделом корпуса, в программу наших постановок включались частушки, которые разрабатывались по темам из местной жизни частей. В этих частушках отражались плюсы и минусы жизни части, как то: бодрое настроение красноармейцев, хорошее отношение к бедняцко–середняцким слоям населения, помощь частей на полевых работах, рост рядов партии, как ответ на провокации войны и т.д.; и из отрицательных моментов: сон на посту, небрежное отношение к имуществу, случаи нарушения дисциплины и др.».[31]

На волне наступившего размежевания в искусстве по классовому признаку в первую очередь получили распространение театры рабочей молодежи (ТРАМы) и театры «Синей блузы». Трамовское движение началось в регионе с 1930–х годов, с открытия во Владивостоке и Чите первых театров.[32] Наибольшее распространение это движение получило к концу первой пятилетки. ГубОНО всячески поощряло развитие самодеятельного искусства в рамках драматических кружков, функционировавших при клубах, народных домах, избах–читальнях, а также направляли деятельность союза работников искусств (Рабис) по организации культурного шефства над частями Красной Армии.

На конец 1920 — середину 1930–х годов приходится становление политического и эстетического единомыслия. Всецело побеждает социалистический реализм. Складывается централизованная партийно-государственная система управления культурной жизнью. В известном ответе Сталина драматургу В.К. Билль–Белоцерковскому (которому не давали покоя лавры драматурга М. Булгакова) в письме, датированном февралем 1929 года, критерии оценки искусства обозначены самым определённым образом: «…вернее всего оперировать понятиями классового порядка, или понятиями «советское–антисоветское», «революционное–антиреволюционное».[33] Последовательное стремление Сталина огосударствить культуру принесли невиданные в театральной истории масштабы. Именно в этот период происходит массовое стационирование театральных площадок в стране, с использованием уже действующих методов национализации.

Театральная инфраструктура региона стремительно развивалась «вширь». В первую очередь открывались так называемые специализированные театры, ориентированные на определенные категории населения: детские, колхозно–совхозные, угольщиков, армейские и др. Создавались и национальные театры[34] —

---

[30] Там же. Л. 2.

[31] Там же. Л. 2 об.

[32] См.: *Кузнецов М.С.* Дальневосточная партийная организация в борьбе за осуществление задач культурной революции (1928—1937 гг.) Томск, 1971. С. 355—358.

[33] *Иосиф Сталин*. Ответ Билль–Белоцерковскому // Соч.: в 16 т. [Электронный ресурс]. Всемирная история в интернете / Под ред. В. Румянцева. — Режим доступа http://www.hrono.ru/libris/stalin/13-7.html (дата обращения: 26.06.2013).

[34] К концу 1930–х годов национальные театры — корейские и китайские, вскоре были депортированы с территории советского Дальнего Востока (См.: *Королёва В.А.* Китайский и корейский театры на Дальнем Востоке России // Россия и современный мир. 2002. № 2. С. 176—

китайский, корейский, нанайский, и еврейский. Как сообщалось в центральной прессе страны, «вместе с ростом и расцветом социалистического хозяйства, техники и культуры на Дальнем Востоке появились замечательные мастера сцены, достойные представители советского театрального искусства, артисты–патриоты».[35] Только в Приморье функционировало девять профессиональных театров (Краевой театр им. М. Горького, Краевой ТЮЗ, кукольный театр во Владивостоке (дважды открывавшийся), Сучанский театр угольщиков, Ворошиловский драматический театр, Спасский колхозно–совхозный театр, Театр 1-й Краснознамённой армии, Театр Тихоокеанского флота, Театр Дорпрофсожа Уссурийской железной дороги. Тем не менее, в заключение к оптимистичной оценке состояния театрального дела на Дальнем Востоке столичный инспектор настоятельно рекомендовал открывать «всё новые и новые театры»,[36] Управлению по делам искусств СНК РСФСР этого было недостаточно, задача расширения сети театров по-прежнему оставалась актуальной.

Процесс формирования государственной системы руководства театрами страны, начавшийся с конца 1920–х, закончился в 1936 году созданием Всесоюзного комитета по делам искусств. Одновременно в этот период усилился идеологический диктат со стороны государства. Следствием этого стало введение системы планирования в театральную сферу путем утверждения пятилетних планов развития искусства по стране. Планирование затронуло все стороны деятельности театрального коллектива: регулировало процесс создания и закрытия театра, репертуарные планы, финансово–хозяйственную сторону деятельности, учебную работу, гастроли. В обязанности театров включались также военно–шефская и учебно–воспитательная работа, помощь самодеятельным кружкам, выезд театральных бригад на посевную и уборочную кампании и т.д. Главную роль в процессе планирования театральной работы края играло Краевое управление зрелищными предприятиями (КрайУЗП), в дальнейшем реорганизованное в Краевой комитет по делам искусств. В задачи последнего входило: увеличение количества театров, внедрение в их репертуар пьес советских драматургов, организация военно–шефской работы над частями ОКДВ, сокращение дефицитности театральных предприятий, активное привлечение зрителей и т.д.

Концепцию «партийности» искусства Ленина Сталин заменил понятием «государственности». Сталин объяснил это просто: «Надо понимать две разные позиции: когда мы были в оппозиции и когда находимся у власти».[37] Сталин был политиком, а потом уже ценителем художественных произведений, понимаемых также весьма специфически и утилитарно. В подтверждение сошлёмся на факты, ставшие уже довольно известными: книгу М. Булгакова «Бег» Сталин предлагал переделать, добавив пару снов, поясняющих читателю, почему оказались вышибленными из России «всякие там Серафимы», т.е. показать внутренние пружины Гражданской войны.[38] И пьесу «Дни Турбиных» он не считал такой уж плохой, т.к. по его мнению, «Турбины показаны в ней людьми, покорившимися

182), а еврейский в 1949 году закрыт «по причине нерентабельности» (См.: ГАЕАО. Ф. 148. Оп. 1. Д. 28. Л. 3).

[35] *Рыжакин Я.* В театрах дальнего Востока // Советское искусство. 1938. 22 декабря.

[36] Там же.

[37] *Симонов К.М.* Глазами человека моего поколения. Размышления о И.В. Сталине. 23 марта 1979 г. М.: Изд–во АПН, 1989. С. 146.

[38] Сталин и Булгаков. Документы. Из письма И.В. Сталина драматургу В.Н. Билль–Белоцерковскому 1 февраля 1929 г. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: www. uhib.ru / istorija/stalin_i_pisateli_kniga_vtoraja /p3php (дата обращения: 06.06.2013).

воле народа».[39] Вождь народов показательно «высек» Демьяна Бедного, слишком увлекшегося критикой недостатков жизни и быта СССР.[40]«Перетрусивший интеллигент» (выражение Сталина. — *Э.О.*) обратился к вождю с письмом, но Сталину он был уже не нужен.

Большевикам не удалось всех загнать в РАПП (российскую ассоциацию пролетарских писателей), поэтому была предложена блестящая альтернатива — горьковский Союз советских писателей, туда же зачислили театральных драматургов. Предлагаемая литературно-сценическая тематика была предельно ясна: «успехи и достижения» социализма; «преодоление пережитков капитализма» в сознании людей. В конце 1920 — начале 1930–х годов главрепеткомом был подготовлен трёхтомный «Репертуарный указатель», регламентирующий исполнение пьес и других произведений в зависимости от подготовки аудитории.[41] Материал художественных произведений – жизнь и опыт людей Днепростроя, Магнитогорска, герои–челюскинцы, комсомольцы, пионеры, партийцы, рабочие и колхозники — основные типы и основные герои литературы и театральной сцены. В обмен на пироги с «казённой начинкой» (по выражению Салтыкова–Щедрина. — *Э.О.*) писатели получали гонорары с тиражами, дачи и пайки, престижные должности и государственные премии, поездки за рубеж и похвалу критики. Советские литераторы и драматурги должны были выполнять «социальный заказ», литературно обрабатывать «спущенные темы», а театры ставить спектакли по этим произведениям.

Как верно замечено дальневосточным исследователем С.Ю. Гамалей, «…упрочение тоталитарного режима, репрессии в отношении деятелей искусств, утверждение плановости способствовали окончательному превращению театра в средство идеологического воспитания на всем пространстве СССР».[42] В связи с известной инертностью общественной жизни колебания исторического маятника не всегда синхронно отражались в регламентирующей художественную жизнь деятельности органов государственного управления, но были директивы, в которых постулаты культурной жизни формулировались предельно ясно. Так, на Всесоюзном партийном совещании по вопросам театрального дела при Агитпропе ЦК ВКП(б) в мае 1927 года была сформулирована официальная концепция театра исключительно как орудия политического воздействия. Критерием оценки работы театра, которым должны были руководствоваться в проведении театральной политики государственные органы, утверждалась социально–политическая значимость и соответствие его деятельности официальной идеологии.[43] В апреле 1928 года вышло постановление СНК РСФСР об организации в составе Наркомпроса особого органа — Главискусства, которому надлежало осуществлять идеологический контроль в области литературы, кино, театра и пр.

Майский Пленум Дальбюро ВКП(б) 1928 года, корректируя политику местных органов власти в области художественной культуры, поддержал линию центра. Партийные органы включились в работу по созданию Художественных

---

[39] *Шатерникова М.* Почему Сталин любил спектакль «Дни Турбиных» // Чайка. SEGULL MAGAZINE. 2006. 15 октября. № 20 (79). [Электронный ресурс]. — Режим доступа: www.chayka.org (дата обращения: 25.06.2013).

[40] *Иосиф Сталин*. Тов. Демьяну Бедному (выдержки из письма) // Соч.: в 16 т. [Электронный ресурс]. Всемирная история в интернете / Под ред. В. Румянцева. — Режим доступа http://www.hrono.ru/libris/stalin/13-7.html (дата обращения: 26.06.2013).

[41] История советской политической цензуры. Документы и комментарии. 1917—1993. М., 1997. С. 39—40.

[42] *Гамалей С.Ю*. Государственная политика в области театрального дела на советском Дальнем Востоке: 20–е — 30–е гг. XX века. Дисс. … канд. ист. наук. Хабаровск, 2005.

[43] Культурная жизнь в СССР. 1928–1941. Хроника. М., 1976. С. 32.

советов, ставших своего рода партийной цензурой.[44] Получили распространение издаваемые в центре единые «репертуарные бюллетени», рекомендовавшие к постановке в первую очередь современные идеологически выдержанные пьесы. Из классического отечественного и зарубежного репертуара рекомендовались пьесы, не противоречащие этим требованиям. В 1934 году Главрепертком был переименован в Главное управление по контролю за зрелищами и репертуаром, в ведение которого входил политико–идеологический контроль над репертуаром кино, театра, а также — за исполнением музыкальных произведений.

С середины 1930–х годов в истории советской страны наступает период так называемого «большого террора». Руководящую силу обретают крылатые афоризмы Сталина о том, что «писатели — это инженеры человеческих душ», что изображать действительность нужно с позиций «метода социалистического реализма». Двигаясь по пути овладения методом социалистического реализма, театр будет стремиться к сценическому показу образов во всём богатстве их идейного и эмоционального материала»[45] — так живо откликнулись на призыв партии в Хабаровском театре драмы. В январе 1935 года в Хабаровске состоялось краевое театральное совещание бюро крайкома ВКП(б), первоочередной задачей которого писатель А. Фадеев определил «вопросы создания и воспитания художественной интеллигенции рабочего класса и колхозного крестьянства, …так как искусство театра проникает в глубокие толщи народа».[46]

В эти годы прошла «чистка» рядов от всех, кто не хотел играть по предложенным «правилам», а заодно и от тех, кто играл неубедительно. Репрессии окончательно способствовали становлению «однородности» театрального дела в СССР. В результате репертуар, режиссура всех театральных коллективов были одинаковы и определялись не самим творческим коллективом, а общегосударственной политикой. Даже в проходивших ежегодно соревнованиях на лучший спектакль разными коллективами выставлялись одни и те же пьесы.

Советская классика занимала самые прочные позиции в театральном искусстве, при этом непременной составляющей репертуара дальневосточных театров были выдержавшие испытания временем пьесы отечественных драматургов, поднявшихся на волне революционного искусства 1920–х годов (А. Афиногенова, В. Иванова, В. Маяковского, Б. Лавренёва, К. Тренёва, В. Билль–Белоцерковского и др.), а также драматургов, вошедших в историю советского театра в 1930–е годы (А. Корнейчука, Н. Погодина, В. Вишневского и др.).

История советской драматургии начинается со «Шторма» Билль–Белоцерковского, хотя хронологически и до «Шторма» были пьесы советских авторов на советские темы, но они не делали погоды. Эта пьеса — первая работа, «которая одновременно обозначала и рождение нового жанра и рождение новой драматургии».[47] Исследуя многие другие пьесы на тему о гражданской войне, мы можем почти безошибочно установить их предка — это «Шторм». И «Мятеж», и «Чапаев», и «Интервенция», и, отчасти «Любовь Яровая» написана, по мнению театрального цензора того времени О. Литовского, «в манере «Шторма». Не менее триумфальной оказалась судьба второй советской пьесы на эту же тему — «Любови Яровой» К. Тренёва. В 1936 году пьеса попала в руки к Сталину, и тот объявляет её советской классикой.

---

[44] Цит. по: *Белоглазова С.Б.* Культура Дальнего Востока России… С. 134.

[45] *Бронский В.Е.* Краевой драматический театр перед новым сезоном // Тихоокеанская Звезда. Хабаровск, 1936. 16 сентября.

[46] *Фадеев А.* Заметки о театре. К краевому театральному совещанию // Тихоокеанская Звезда. Хабаровск, 1935. 12 января.

[47] *Литовский О.С.* Глазами современника. Заметки прошлых лет. М., 1963. С. 36—37.

Но всё же главным материалом для оправдания большевистского переворота стала отечественная история, за которую в 1920–е годы принялись практически все действующие драматурги («Пугачёвщина» Тренёва, «Заговор императрицы» А. Толстого, «Предательство Дегаева» В. Шкваркина и др.).

Писатели Дальнего Востока, окрылённые идеей патриотизма, осваивали оборонную, историко-революционную, производственную тематику, историю освоения ДВК и социалистического строительства (индустриализация края, коллективизация и колонизация), писалась и лирика.[48] Уже в 1936 году Хабаровская краевая драма берёт к постановке пьесы, написанные местными авторами: «Радость» Федотова, созданную на материалах Дальлага и Бама, повествующую о том «…как происходит процесс перековки и приобщения правонарушителей к творческому созидательному труду»[49] и пьесу «Сергей Лазо» «о партизанской борьбе за Дальний Восток». Последнюю пьесу спешили поставить к 15–летнему юбилею освобождения Дальнего Востока от интервенции.

Во второй половине 1930–х годов расширилась сеть контроля и ужесточилась цензура художественной культуры. Помимо разного рода литературных отделов (литов) и контрольных комиссий Агитпропа на основании постановления Президиума Далькрайисполкома от 15 июня 1938 года «Об организации контроля за репертуаром и зрелищами» создавались специальные репертуарные комиссии, имевшие статус политических контролёров.[50] Были запрещены и изъяты из репертуара долгое время с успехом шедшие в дальневосточных театрах «Тетушка Чарли» Б. Томаса, «Похищение Елены» Л. Вернейля, «Дни нашей жизни» Л. Андреева, национальные классические пьесы в китайском театре «Красный вал» Владивостока и еврейском в Биробиджане («Бойтре», «Магодов», «Пурим Штель» Кульбака и др.).[51] Рассмотрев репертуар театров дальневосточного края в 1941 году, начальник Управления по делам искусств при СНК РСФСР Беспалов утвердил его при одном изменении – по Биробиджанскому театру: «пьеса «Бессмертие» Галкина не разрешена и в репертуар театра включена быть не может».[52]

Большое значение советское руководство придавало руководству литературой и искусством. Около 45 тысяч писателей, журналистов, редакторов, а также свыше 100 тысяч человек, принадлежавших к «прочему культурно–политико–просветительскому персоналу», десятки тысяч работников искусства были призваны участвовать «в этой нелёгкой и по-своему опасной деятельности».[53]

Реализация указа Всесоюзного комитета по делам искусств «О стационировании» (1938 год) способствовала закреплению творческих кадров в театрах региона, что лишний раз свидетельствовало об усилении контроля со стороны государства за театральной сферой.

И, тем не менее, театральные афиши всегда украшали названия спектаклей, поставленных по русской и зарубежной классике. Мы уже упоминали опереточную классику, из драматических произведений наиболее часто в афишах

---

[48] *Осипова Э.В.* Местная драматургия на дальневосточных сценах (1980–е — 2000–е гг.) // V–я Междунар. научно–практич. конф. «Культура Тихоокеанского побережья». Владивосток: ДВГТУ им. Куйбышева, 2010. С. 301-308.

[49] *Бронский В.Е.* Краевой драматический театр перед новым сезоном.

[50] РГИА ДВ. Ф. 3710. Оп. 1. Д. 1. Л. 15; Ф. 2444. Оп. 1. Д. 290. Л. 113.

[51] ГАХК. Ф. 1291. Оп. 1. Д. 4. Л. 32-33.

[52] ГАЕА. Ф. 148. Оп. 1. Д. 1. Л. 34.

[53] Цит. по: *Невежин В.А.* «Если завтра в поход…»: подготовка к войне и идеологическая пропаганда в 30–х—40–х годах. М., 2007. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://militera.lib.ru/recearch/nevezhin_va/index.html (дата обращения: 13.04.2013).

тех лет встречаются такие известные, можно сказать, вечные вещи, как: «Лес» Островского, «Ревизор» Н. Гоголя, «Три сестры» и «Чайка» Чехова, «Маскарад» Лермонтова, «Тартюф» Мольера, «Женитьба Фигаро» Бомарше, «Коварство и любовь» Шиллера, «Собака на сене» Лопе де Вега, «Мачеха» Бальзака и др.

Театральный ренессанс центральной части советской России первой четверти XX века весьма положительно сказался на состоянии театральной культуры периферии. Именно в эту эпоху учились у создателей театральных «систем» и становились на собственные ноги те актёры и режиссёры, драматурги и сценические коллективы, из которых впоследствии вырос «советский театр», начавшийся, по существу, с рождением советской драматургии.[54]

Основной документ для историка наших дней, изучающих сценическую жизнь советского периода, — сохранившиеся рецензии на спектакли, которые, безусловно, производны от политических и эстетических взглядов рецензентов и в рассматриваемый период всегда в той или иной мере оказываются «причёсанными на партийно-государственный пробор».[55] Но, вместе с тем, профессиональная рецензия чаще всего содержит описание спектакля, даёт представление о том, как он выглядел во всех его художественно-выразительных компонентах. И поэтому, рассматривая сегодня этот материал не с точки зрения господствовавшего в то время официального тезиса («конвергенция творческих методов различных художников в русло социалистического реализма есть несомненное благо и являет собой магистральный путь развития советского искусства») и по возможности избегая субъективного предубеждения в оценке происходящего в театральной практике тех лет, приходим к выводу о том, что сцены региона в рассматриваемое двадцатилетие (до завершения процесса стационирования театров на Дальнем Востоке) динамично пополнялись постановками, являвшими собой не только результат диалога двух субъектов — профессиональной и государственной идеологии, но и следствие саморазвития искусства, реализующего внутренние закономерности эволюции творческого процесса.

Список сокращений:

СНК — Совет народных комиссаров
КВЖД — Китайская восточная железная дорога
ДВР — Дальневосточная республика
ДальОНО — Дальневосточный отдел народного образования
УЗП — Управление зрелищными предприятиями
Рабис — Профсоюз работников искусств
ОКДВ — Особая Краснознамённая дальневосточная армия
РАПП — Российская ассоциация пролетарских писателей
ГАХК — Государственный архив Хабаровского края
ГАЕА — Государственный архив Еврейской автономии
РГИА ДВ — Российский государственный исторический архив Дальнего Востока

[54] *Жидков В.С.* Театр и власть. 1917—1927. От свободы до «осознанной необходимости». М.: «Алетейа», 2003. С. 628.

[55] Там же. С. 11.

УДК 2.24

А.Б. Павлова

ЗНАЧЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО АСПЕКТА ИНСТИТУТА ТУЛКУ ДЛЯ БУДДИЙСКИХ РЕГИОНОВ РОССИИ

В статье рассматривается проблема существования и сохранения уникального религиозного института, относящегося к направлению тибетского буддизма, распространённого на территории Российской Федерации (преимущественно республики Калмыкия, Бурятия, Алтай, Тыва, Забайкальский край, Иркутская область). Институт тулку, возникший в XIV веке на территории Тибета и воспринятый вместе с учением Ваджраяны буддистами России, синтезировал в себе религиозные представления о перевоплощении индивидуального человеческого сознания в другое существо и о манифестации божественного сознания через реальных земных людей.

Ключевые слова: буддизм, Ваджраяна, тулку, религиозный институт, реинкарнация, Далай-лама, Панчен-лама, Кармапа

Anna B. Pavlova

THE RELIGIOUS ASPECT OF THE TULKU INSTITUTION FOR BUDDHIST REGIONS OF RUSSIA

The paper dwells on the problem of the existence and preservation of the unique religious institution relating to Tibetan Buddhism on the territory of the Russian Federation (mostly in the Republic of Kalmykia, Buryatia, Tuva, Altai, Transbaikal Territory and Irkutsk region). The Tulku institution which appeared in Tibet in 14th century was accepted together with Vajrayana's teaching by Buddhists of Russia. It synthesized the religious orthodoxy on reincarnation of individual human consciousness into another essence and the manifestation of the divine consciousness through the real mankind of the Earth.

Keywords: Buddhism, Vajrayana, Tulku, religious institution, reincarnation, Dalai Lama, Panchen Lama, Karmapa.

Буддизм является одной из традиционных религий России, на территории которой он прочно обосновался с начала XVII века, когда некоторые калмыцкие племена приняли российское подданство, а в Бурятию мигрировали более сотни монгольских и тибетских лам. Буддизм в данных регионах развивался настолько успешно, что уже в первой половине XVIII века был утвержден в России официально, а во второй половине того же века – был признан на государственном уровне одной из традиционных религий России. С тех пор и вплоть до времени репрессий в отношении религиозных деятелей различных конфессий в 30-е годы XX века буддизм занимал господствующее место в духовной жизни народов Забайкалья. В 90-е годы XX века буддизм в России пережил настоящее возрождение, в основном, в таких регионах, как республики Калмыкия, Бурятия, Тыва и Алтай, Забайкальский край, Иркутская область. Буддийские общины появились также в большинстве крупных российских городов.

В современной России на территориях, исторически приверженных буддизму, распространён тибетский вариант этого учения – традиция Ваджраяны. Одной из отличительных черт тибетского направления буддизма является особое внимание, уделяемое практической стороне учения, и, как следствие, наличие множества йогических практик, направленных на развитие особых физических, психических и умственных сил человека.

Неотъемлемой частью учения буддизма является понятие реинкарнации, бесконечной цепи перерождений любого индивида. Это понятие в числе других основополагающих учение (например, сансара, нирвана) было воспринято из системы брахманизма. Однако в Тибете понимание реинкарнации обретает новые черты: синтезируется с идеей о воплощении различных аспектов божества в тела

реальных земных людей и пропускается через призму практического применения. В результате в тибетском буддизме XIII-XIV веков возникает институт поиска перевоплощенных лам, именуемых по-тибетски «тулку». Данный институт, как отмечает Е.А. Торчинов,[1] представляет собой уникальное явление не только в контексте других религиозных систем, но и в рамках мировых буддийских традиций.

Формированию института поиска реинкарнированных духовных лидеров предшествовало появление представлений о том, что божества буддийского пантеона, по сути, представляющие собой различные аспекты сознания Будды, могут воплощаться в земных людей для помощи и спасения всех живых существ. Например, тибетские цари, начиная с Сонцен Гампо (VII век), фактически, с момента утверждения буддизма в Тибете, признавались манифестациями бодхисаттвы сострадания Авалокитешвары (тиб. Ченрезиг). Данный бодхисаттва стал считаться покровителем Тибета, поэтому в дальнейшем правители отождествляли себя именно с ним.

Впервые концепция поиска очередного духовного наставника утвердилась в Тибете XIII-XIV веков и применялась для установления линии преемственности Кармапы - главы одной из влиятельных буддийских школ карма-кагью.[2] Далее эта традиция продолжила развитие в рамках школы гелуг и применялась для поиска таких важных для буддизма религиозных лидеров, как Далай-лама и Панчен-лама. При этом тулку по линии Кармапы и Далай-ламы считаются манифестацией Бодхисаттвы Авалокитешвары, а Панчен-ламы – воплощением Будды Амитабхи (духовного отца Авалокитешвары).

Тех лам, которые признаются воплощением аспекта сознания Будды, у тибетских буддистов принято не только почитать при жизни, но и пытаться найти после нового рождения. Ведь, согласно буддийской доктрине, смерть представляет собой лишь временный переход в другое состояние, после которого сознание человека вновь возвращается к земной жизни. Согласно учению Ваджраяны, все существа перерождаются, а просветлённые мастера перерождаются сознательно. Схема функционирования института тулку заключается в том, что ушедший из жизни настоятель монастыря или руководитель религиозной школы вновь узнаётся своими учениками и сподвижниками в определённом ребенке, найденном посредством сложных расчётов. Такого особенного ребенка с согласия родителей, как правило, забирают на обучение в монастырь, в котором он был настоятелем или другим высоким ламой в прежней жизни.[3] Такие перевоплощенцы и называются «тулку», что дословно означает «проявление образа».

Как правило, сам тулку владеет практикой сознательного управления процессом умирания или, правильнее сказать, перехода. Многие известные буддийские ламы, настоятели монастырей и духовные учителя различных тибетских буддийских традиций десятилетиями занимаются специальными йогическими практиками для того, чтобы вернуться в новом воплощении к своим бывшим ученикам, поддержать и продолжить линию передачи данной традиции.

Е.А. Торчинов замечает, что ответ на вопрос о причинах возникновении института следует искать «в теократическом характере позднего тибетского государства и в необходимости найти релевантную религиозной доктрине буддизма форму легитимации светской и духовной власти в условиях безбрачия

---

[1] *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию: Курс лекций. СПб.: СПб. философское общество, 2000.

[2] *Андросов В.П.* Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография Рос.акад.наук, Ин-т востоковедения. М.: Ориенталия, 2011. С. 365.

[3] Там же.

ее носителей, что исключало возможность ее наследования».[4] Другими словами, тибетцы изобрели особую религиозную форму легитимации власти. Е.А. Островская подчёркивает, что институт реинкарнаций возник в результате необходимости в сохранении преемственности власти и духовного авторитета высшего ламства – владык монастырей и школ, крупных буддийских мыслителей.[5]

Представляется логичным согласиться с мнением Е.А. Островской и уточнить, что институт тулку начал свое существование как институт преемственности именно религиозной традиции. Только в отдельных линиях перерождений происходило слияние религиозных функций с политическими. Следовательно, религиозный аспект данного института можно считать определяющим, его главный смысл состоит в земном воплощении божественного сознания.

В XVII-XVIII веках процедура поиска тулку усложняется и официально утверждается. Причём чем выше земной титул тулку, тем сложнее процесс поиска его перевоплощения.

Тибетские мастера очень сложно рассуждают о том, представляет ли тулку точно ту же личность, что и человек, перевоплощением которого он является. В философско-религиозных традициях Востока сознание человека имеет очень сложную градацию, с трудом воспринимаемую западными читателями. Поэтому тибетцы поясняют, что побуждения индивида и твердая намеренность помогать другим являются теми же самыми, но тулку в действительности не является той же личностью в западном понимании: «то, что непрерывно переходит из жизни в жизнь, – это благословение, то, что христианин назвал бы "благодатью"».[6] Можно предположить, что под перевоплощением человека имеется в виду преемственность не личностных, а только части индивидуальных качеств, связанных с ценностно-мотивационными аспектами.

Таким образом, при рассмотрении проблемы с практической точки зрения, при перевоплощении тулку ведется поиск вновь воплотившегося после смерти предшественника потока сознания. Доктринально же под «тулку» понимается не перевоплощение конкретного человека, а манифестация божества через человека. Так, наиболее ярким примером линии перевоплощений тулку является Его Святейшество Далай-лама, духовный глава буддистов тибетской традиции. Буддисты почитают его как воплощение Авалокитешвары, Бодхисаттвы Бесконечного Сострадания. При этом Далай-лама XIV заявляет, что в линии передачи Далай-лам перевоплощались не одно, как принято думать, а несколько индивидуальных сознаний, связанных между собой духовными узами и сумевших вместить в себе аспект божественного сознания.[7] Таким образом, при поиске тулку принципиальным является указание не столько на определенную индивидуальность, сколько на проявление божественных свойств.

Другими знаменитыми линиями перевоплощений являются Кармапа (глава тибетской школы карма-кагью) и Панчен-лама (настоятель знаменитого тибетского монастыря Ташилунпо и духовный наставник Далай-ламы). Всего в Тибете насчитывалось несколько сотен линий тулку, несших ответственность за

---

[4] *Торчинов Е.А*. Философия буддизма Махаяны. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. С. 306.

[5] *Островская-младшая Е.А*. Тибетский буддизм. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2002.

[6] *Согьял Ринпоче*. Книга жизни и практики умирания [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://modernlib.ru/books/rinpoche_sogyal/kniga_zhizni_i_praktiki_umiraniya/read/ (дата обращения 10.03.2014).

[7] *Лэрд Томас*. Беседы с Далай-ламой / Пер. с англ. В. Яковлев. М.: АСТ, Астрель, 2010. С. 38.

духовную преемственность в различных школах и традициях тибетского буддизма.

Первым признанным российским тулку считают известного бурятского ламу, ученого, публициста Данзана Норбоева. Его перерождение было в начале XX века признано Далай-ламой XIII.[8] Сегодня самым известным тулку в России является верховный лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче, признанный перерожденцем еще во время обучения в тибетском монастыре Дрепунг Гоман в Индии.

Актуальность изучения проблематики существования института тулку особенно остро обозначилась после утери Тибетом статуса независимого государства. Аннексия Тибета Китаем в 1959 году, вынужденное проживание духовного (а ранее и политического лидера буддистов) Далай-ламы за пределами Тибета, последствия так называемой «культурной революции» в 60-х годах XX века, уничтожившей более 90% тибетских монастырей и соответственно уменьшившей количество монахов, проживающих в уцелевших или позднее реконструированных монастырях,[9] – всё это поставило под угрозу само существование многих линий преемственности тулку.

Уникальность этих религиозных линий передач заключается в том, что они, по сути, являются устойчивыми духовными ориентирами для буддистов, проживающих на территории Тибета, Непала, Индии, России, многих западных стран. И чем более размываются в современном мире представления о вечных человеческих ценностях, происходит их подмена квазиценностями в виде нескончаемых и неконструктивных протестных движений, тем острее ощущается нужда в таких носителях древней безусловной истины. Вместе с тем, некоторые из линий тулку уже прерваны, а дальнейшее существование других поставлено под угрозу, в том числе таких важных, как, например, линия Панчен-ламы.

Надежду на будущее существование и развитие института тулку во всем его многообразии вселяет не только активное поддержание религиозной традиции тибетской диаспорой в Индии, но и продолжение данной традиции российскими буддистами. Представляется, что современное состояние института тулку как за рубежом, так и в нашей стране требует пристальнейшего внимания ученых, поскольку представляет собой важную часть уникального культурного облика буддийских регионов России.

[8] Историческая энциклопедия Сибири [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://sibhistory.edu54.ru/index.php/НОРБО-ЕВ_Данзан (дата обращения 10.03.2014).

[9] *Кузьмин С.Л.* Скрытый Тибет. История независимости и оккупации. СПб.: издание А. Терентьева, 2010. С. 270, 271.

РАЗДЕЛ 3.

КУЛЬТУРФИЛОСОРФСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТЕКСТА

УДК 070

Л.И. Абдуллина

ПОЭТИКА ПРОЗЫ В «ПОВЕСТЯХ КОЧЕВЬЯ» САТИМЖАНА САНБАЕВА

Поэтика прозы, по мнению автора статьи, позволяет выявить особенности индивидуально-авторского и типологического в контексте национальной специфики творчества современного казахстанского писателя и литературной жизни его времени.

Ключевые слова: поэтика, художественный текст, художественный мир, художественная антропология, кочевая культура.

Lutsia I. Abdullina

POETICS OF PROSE IN SATIMZHAN SANBAYEV'S «NOMADIC STORIES»

The poetics of prose, according to the author of the article, allows to reveal individual author's and typological features in a context of national specifics of creativity of the modern Kazakhstan writer and literary life of his time.

Keywords: poetics, art text, art world, art anthropology, nomadic culture.

«Поэтика» как общеэстетический принцип и термин был введен Аристотелем, приложенный затем к художественной литературе (слово это осмыслялось как производное от слова «поэзия», которое долгое время было синонимично понятию «словесность»), он сохранял до середины XIX века значение общеэстетической категории. В термине «поэтика» объединяются и практика, и теория поэзии. На это указывает С.С. Аверинцев: «Термин «поэтика» имеет в русском обиходе по меньшей мере два различных значения. Во-первых, это научная теория словесного художественного творчества или хотя бы система методически разработанных рекомендаций для него: то, чем занимались Гораций и Псевдо-Лонгин, Буало и Лессинг. Такая «поэтика» восходит к временам Аристотеля. Во-вторых, это система рабочих принципов какого-либо автора, или литературной школы, или целой литературной эпохи: то, что сознательно или бессознательно создает для себя любой писатель. Такая «поэтика» существовала за тысячелетия до Аристотеля, совершенно так же, как грамматические структуры языка существовали за тысячелетия до рождения науки грамматики».[1]

Рассмотрение проблем поэтики на современном теоретическом уровне входит в первоочередные задачи современного литературоведения с целью раскрытия многообразия художественных принципов и приемов творчества в их конкретном проявлении в границах художественного текста и художественного мира конкретного автора. В частности, поэтика текста способствует выявлению формального новаторства, явленного непосредственно в тексте, в его антропологической природе.

Проблемы поэтики охватывают широкий спектр вопросов: от сюжетосложения до языковой стилистики. В поэтике современной казахстанской

[1] *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 3.

прозы особое внимание заслуживает многообразие жанровых форм, отражающих художественно-экспериментальный характер литературной жизни. Среди жанровых предпочтений в творчестве известного казахстанского прозаика Сатимжана Санбаева наиболее представлена рефлективно-медитативная проза. Подчеркнутая медитативность письма обнаруживается в приеме так называемого «вслушивания» в мелодию самого слова, идущего от истоков народной поэзии. Эмоциональная форма познания мира, свойственная народно-поэтической традиции толгау и жырау, передает стремление художника познать мир, сопереживая всему происходящему.

Например: «Трепетно замирают чуткие сайгаки, оводя ушами и, обнюхивая этот звучный сухой ветер, и бегут на север, от солнца, опустив головы в короткие свои тени; прячутся птицы в траву; тревожно оглядывая мерцающее небо, пастухи гонят стада поближе к колодцам».[2] Читатель как будто слышит звуки и видит всю открывающуюся панораму, которая помогает передать настроение повествования.

В произведениях Санбаева индивидуальная стилевая манера складывается в пейзажных описаниях, которым свойственна одновременно конкретика графики и звуковых образов и общие панорамные планы, за счет чего достигается воссоздание противостояния неумолимости вечной природы и беспомощности человека. Обратимся за иллюстрацией к тексту повести «И вечный бой…»: «Недалеко от реки Уил, там, где степные дороги, слившись в одну широкую ленту, устремляются к переправе Кара-откел, возвышается надгробное сооружение. Оно стоит на высоком ковыльном холме, напоминая издали огромный нераскрывшийся бутон тюльпана. Впервые я увидел памятник глубокой осенью, когда земля шелестела сухою поседелою травою и холм не был покрыт от подножья до вершины алыми цветами».[3]

Графически четко переданы контуры «надгробного сооружения», но сравнение его с цветком тюльпана, вернее, с его бутоном, дает представление о вечной красоте природы, выливающейся в неповторимые и совершенные формы. Может, поэтому его герои, потерявшие всякую надежду, будут искать приют и понимание у родной земли.

«Повести кочевья» написаны Санбаевым в 60-70-е годы XX века и получили заглавие благодаря общей тематической линии: перед читателем как бы раскрывается в перспективе и, одновременно, изнутри, глазами кочевника, жизнь и быт кочевого народа. Жизнь наедине с природой, космосом, посреди бескрайних степных просторов, удаленность от большого света невольно порождала осознание бренности человеческого бытия на фоне бесконечной Вселенной. При этом величественность природы рождала не ощущение беспомощности и ничтожности перед ней, а чувство благоговения перед ее гармонией и соразмерностью. Близость к природе и одновременно ощущение независимости от внешнего мира, своеобразной внутренней свободы было характерно для степняков. При этом единство с природой и причастность человека к музыке сфер, так явно воплотившиеся в мироощущении бывших кочевников и выражающиеся в признании гармонии и красоты природы, способствовали тому, что человек ощущал себя частичкой мироздания и не противопоставлял себя космосу, что, в конечном счете, уходит корнями в древний мифологизм.

Ощущение одиночества индивида в кочевой культуре было порождено самой природой, условиями жизни, это одиночество перед бесконечностью, бескрайностью мира, но, тем не менее, это не философия отчуждения. Чтобы противостоять природе, выжить в окружающей среде, необходима взаимная

[2] *Санбаев С.С.* Собр. соч.: В 6 т. Астана: Агороиздат, 2009. Т. I. С. 65.
[3] Там же. С. 31.

поддержка людей, умение держаться вместе одним родом, племенем, аулом. Именно поэтому у кочевников ощущение затерянности в природе компенсировалось крепкими родственными связями, семьей, коллективностью, обычаями гостеприимства, идущими из глубины веков и передающимися из поколения в поколение.

Смысл заглавия видится нам и в определенной перспективе читательского восприятия: «Повести кочевья» – это прогнозирование единственно правильного ракурса видения и адекватной оценки. Указано не только название «кочевье», но и жанровое обозначение: «повести». Для писателя важно сохранить свое духовное и культурное начало, поэтому его повествование сохраняет неспешный, медитирующий тип интонационного рисунка. Точное воспроизведение звуков, запахов, осязательных образов призвано как бы «окунуть» читателя, не знакомого с бытом кочевья, в саму атмосферу «жайляу». Если автор не достигнет желаемого эффекта, читателю будет непонятен драматизм жизненных коллизий санбаевских героев.

Так, жизнь Мырзагали в самой известной повести Санбаева «Белая аруана» представлена в разные времена года, и читатель имеет возможность узнать, как и отчего зависит жизнь кочевого народа в разные сезоны:

«Всю *осень* верблюжонок пасся с двугорбой».

«Пришла *зима*, и верблюжонок уже больше не привязывался к двугорбой».

«Малоснежная *зима* - как всегда, незаметно - перешла в *весну*».

«За *лето* в Шенгельды верблюдица набралась сил».

«*Зимы* Мырзагали ждал с тревогой».

«В середине *апреля* прошел сильный дождь, и степь зазеленела, засверкала цветами».

«В конце *мая* пожелтели, выгорели травы, и верблюдицы потянулись на дальние пастбища».[4]

Не секрет, что кочевая жизнь напрямую зависит от жизни природы, но для главного героя она еще сопряжена с заботой о молодой верблюдице, и это служит дополнительной характеристикой персонажа.

Ориентация на восприятие в творческом процессе – принцип обратной связи – характерный прием поэтики текста, обнаружившийся в «Повестях кочевья». В первой из цикла повести «И вечный бой…» говорит повествователь от первого лица. Речь идет о мавзолее Секер, недалеко от реки Уил. Рассказчик-повествователь вводит читателя в круг событий легенды, связанных с мавзолеем Секер. Читатель ориентирован не на созерцание исторического сюжета, а на его активное сопереживание. При этом наблюдается сюжетная интрига, представляющая автора, которому известно что-то, стоящее за событиями легенды: «Памятник был построен лет триста назад вождем племени черкеш Дербисом, когда умерла у него любимая жена. Так говорят в степи о мавзолее Секер. Люди уже привыкли называть его просто Секер. Но старики расскажут тем, кто по-настоящему заинтересуется мавзолеем, древнюю быль. *И я знаю*, что грустное имя Секер не имеет отношения к этому сооружению».[5]

Осмысление истории происходит с точки зрения сегодняшних представлений о ценностях человеческой жизни: «Время сохранило нам легенды. И светлые, и грустные, и печальные... И когда я слушаю их – утром ли, всем телом ощущая молодость вечного солнца, или в полдень, под рокот мудрых струн домбры, окидывая взглядом беспредельную даль моей земли; или же позднею ночью при свете костра, освещающего бесхитростные, доверчивые лица людей, – то воспринимаю эти тысячелетия как дни своей долгой-долгой жизни. А прожить

[4] Там же. С.25

[5] Там же. С. 31.

мне еще не одно тысячелетие».[6] В этом лирическом откровении неслучайно слово «вечно» поставлено в синонимичный ряд со словосочетанием «дни долгой жизни». Эти слова, завершающие одну из первых повестей казахского писателя Сатимжана Санбаева, дают ключ к пониманию направленности интересов целой группы казахских писателей, ищущих в прошлом своего народа свидетельства богатой духовной жизни, проецирующейся в современность.

В повести Санбаева «Когда жаждут мифа» главный герой произведения, старый табунщик Елен, испытывая чувство экзистенциального одиночества, изначально присущее всем людям, находит возможности для его преодоления. Онтологическое одиночество его компенсируется, согласно с традициями номадов, клановыми, родственными связями. Елен выступает в роли мудрого учителя, наставника. Он из тех стариков, кто являлся хранителем народных традиций, носителем некой родовой коллективной памяти.

При этом совершенно экзистенциалистски звучит трагический мотив ухода стариков, тотального одиночества перед лицом смерти. Старый табунщик, наблюдая безнадежную, бесплодную, заранее обреченную на поражение борьбу своего любимца, старого табунного вожака по кличке Голубой, с молодым сильным жеребцом Крылатым, понимает всю неизбежность жестоких природных законов, когда старое должно уступить место новому, молодому, и запрещает своим помощникам пытаться помочь старому коню, разогнав противников. И все же не выдерживает сам. Глубинное, из веков идущее чувство родства с конем не позволяет ему допустить жестокого и яростного избиения старого вожака. Он бросается наперерез коням, почти втискивается между разъяренными жеребцами. «Он был одновременно и велик и жалок в это мгновение».[7] Величие и ничтожество смерти, бытие, устремленное к «ничто», «небытию» – чисто экзистенциальные мотивы. По сути дела Елен сознательно совершает свой выбор. Оказавшись в пограничной ситуации, перед лицом смерти, он заново осмысливает, анализирует свою жизнь и приходит к выводу, что конец его не напрасен, что он сумел вырастить достойных учеников и преемников.

В повести Санбаева происходит также известный спор степи: кочевье или город? И спор решается в пользу городской культуры. В рамках повести перед нами развертывается эпическая картина жестокого единоборства молодого рыжего коня Крылатого со старым Голубым жеребцом за прекрасную голубую двухлетку, от которой должно пойти великолепное потомство степных скакунов. Старый Елен запрещает своим молодым подручным разнимать жеребцов во имя «закона жизни, имя которому – вечное возрождение». Но когда старому косячному грозит смертельный удар, Елен спасает его ценой собственной жизни. Так образно воплощается и вторая из главных идей Санбаева: старое не должно мешать обновлению жизни, но и новое не может развиваться в полном отрыве от мудрости старого. Елен, жизнь которого уже еле теплилась, умирает легко потому, что передал свое искусство в надежные молодые руки Булата, приехавшего уже в наши дни изучать культурные памятники Мангыстау. Именно молодому поколению в лице Булата автор доверяет главные слова повести: «Моя мечта: по сохранившимся в Мангыстау художественным памятникам попытаться увидеть, чем жили мои предки. Все только и знают, что пишут и говорят о древних набегах и войнах, а мне хочется знать духовную сторону жизни степняков. Государства, может быть, и создавались войнами, но высокой основой жизни, наверное, было искусство».[8]

[6] Там же. С. 60.
[7] Там же. С. 94.
[8] Там же. С. 157.

Люди «жаждут мифа…», чтобы перебросить мост от прошлого к настоящему на своем пути в будущее. «Освобожденный от груза мыслей, которые он наконец-то доверил другому, старик без обиды уходил от живых».[9] Чувство свободы, вот что испытывает он. Близость, угроза смерти заставляет его задуматься о смысле и содержании прожитой жизни, повернуться от повседневной суеты, быта к самому бытию, к собственной экзистенции, существованию.

Расчет на читателя органичен, предопределен самой коммуникативной природой искусства. Многие художники специально осмысливают роль читателя в творческом процессе. Писатель знает законы восприятия и по своему читательскому опыту, и теоретически осмысливая их как мастер. Это для него средство вовлечь, втянуть публику в процесс создания текста, ибо только таким путем он сможет реализовать свой замысел. Обращаясь к мифологическому мышлению древних казахов на мир, мы осознаем своеобразие их мироощущения через мифологию. Мифотворчество на ранней стадии эстетического отношения к миру развивало ассоциативные и интуитивные формы миропонимания, окружающая среда переставала быть чужой и непонятной. Целостность восприятия мира, присущая мироощущению кочевника, явственно ощущается в самой ткани «Повестей кочевья», в их словесной структуре, музыкальном сопровождении, поэтической импровизации. Имеющая древнюю традицию, сила поэтического слова, культура которого была очень высока в степи, помогает воспроизвести характер творчества как процесса.

Сатимжан Санбаев относится к поколению казахстанских писателей, которые ищут в прошлом своего народа свидетельства богатой духовной жизни, делая это достоянием современности. В статье «Современная жизнь казахского дома как культура» Санбаев пишет: «Творческие достижения Махамбета Утемисова, жившего в середине XIX века, намного раздвинули горизонты казахских поэтических жырау, в которых, в большинстве случаев, живописались картины былой жизни и говорилось о родном мире как о невозвратно потерянном для казахов. Пространственно-временная категория в них была повернута в прошлое. Поэзия же Махамбета, изображая былую жизнь, призывала к активной борьбе за переустройство мира. Ценности потери национальной культуры в его творениях ассоциируются уже с ценностью жизни самого человека, и это очень важно, когда каждый человек выступает как носитель культуры». [10]

Тепло встреченные читателями, «Повести кочевья» стали подлинным событием в духовной жизни Казахстана. Современники увидели в произведениях Санбаева не просто «романтику кочевья», но раздумья писателя над проблемами нравственными, над существом взаимоотношений человека с традицией, с природой. Санбаев сознательно воссоздает разные взгляды на духовное прошлое, на трансформацию лучших традиций народа. Он хочет понять, какие качества человечности, верности родной земле продолжились в наших современниках.

В поэтике заглавий: «И вечный бой!..» (1968), «Белая аруана» (1968). «Последняя столица» (1970), «Когда жаждут мифа» (1971), «Коп-ажал» (1972), «Колодцы знойных долин» (1973), «Черный вихрь» (1974), «Незаконченный портрет» (1976) – отчетливы арихетипические образы, одухотворенные художником и идущие из глубин веков, как родная земля (мифологизированное пространство), Мудрый старец (аксакал), сакрально значимые животные – конь (тулпар), верблюд (аруана, нар), волк (көкбөрі, көксерек), кулан. Этнокультурные архетипы кочевой культуры и особенности их отражения в казахской литературе XX века подвергают мифологизации пространство и время, основные

[9] Там же. С. 94.
[10] Там же. Т. 6. С. 7.

универсальные категории культуры. Время в кочевой культуре воспринималось как круговое, циклическое, пространство же родной земли имело всегда ореол святости. Будучи органической частью мира, подчиняясь природным ритмам, рефлексирующие герои произведений казахских авторов одухотворяют пространство родной земли – горы, степь, пустыни.

Так, в повестях Санбаева мифологизации подвергается не только степь, но и горы, как сакральное место рождения первых тюрков, как символ высоты человеческого духа. В повести Санбаева «Коп-ажал» горы выступают мерилом нравственности и истины, символом высоты и красоты человеческого духа. Опоэтизированный образ белой верблюдицы-аруаны возникает в одноименной повести Санбаева. Нехитрая история жизни гордой аруаны, «одной, но пламенной страстью» которой была тоска по потерянной родине, обретает глубокое символическое значение. Обращение Санбаева к образу белой аруаны, ставшей томительно-щемящим символом неистребимой любви, и тоски, и стремления к родине, к родной земле, невзирая ни на какие препятствия и привязанности, вплоть до материнского инстинкта, в век, когда множатся манкурты, потерявшие родовую память, в век растущего отчуждения от глубинных истоков своей культуры, достаточно симптоматично. Локальные конфликты повестей Санбаева действительно создают впечатление акцента только на одном разрешении ситуации. Но «замкнутость» миров писателя вовсе не означает отрицания современным писателем цивилизации, прогресса. Локальность художественного мира Санбаева – это художественный принцип, который позволяет исследовать проблемы в «своем контексте».

Диалог культур и цивилизаций, выступающий на сегодняшний день как необходимая стратегия бытия, находит отражение в перекличке идей, значения и смысла важнейших архетипов Великой Степи, нашедших художественное преломление в мифотворчестве отечественных авторов. Соотнесенность начала и финала является одним из существенных приемов Санбаева. Писатель, отказавшись от жестких жанровых «правил» (романа, повести или рассказа), нашел форму повести, не совсем привычную для казахской литературы: Санбаев как бы спрессовывает в сюжетное время и пространство повести почти романные события. Стилизованное в духе народной легенды-притчи, повествование рисует героические характеры защитников родины и рядовых кочевников, события глубокой истории и современные будни. При этом условно-романтические формы повествования «Повестей кочевья» контрастны с реалистическим повествованием, мелодия степей и гор диссонирует с музыкой современности. Но все поглощается авторским словом «писателя, возросшего на благодатной почве евразийской культуры, похоже, всегда сопровождают две взаимосвязанные категории, словно день и ночь, и неизвестно, в какие часы этих, опять-таки перетекающих друг в друга, временных пространств, его озаряет вдохновение, но игра его воображения проходит в них непрерывно».[11]

Анализ конкретного произведения с точки зрения его поэтики позволяет наиболее отчетливо выявить взаимосвязь формального и содержательного начал, особенности индивидуально-авторского и типологического, в контексте национальной специфики творчества писателя и литературной жизни его времени. Говоря о прозе своего современника и друга И. Шухова, Санбаев отмечает то, что близко и его стилевой манере: «…мы имеем дело с прозой интеллектуальной, в живописных картинах его нет ни одной лишней детали, отсутствует описание, а есть художественное изображение».[12]

[11] Там же. С. 79.
[12] Там же. С. 85.

УДК 894.712.1(092)

М.А. Бологова

НАЦИОНАЛЬНЫЙ МИФ В АВТОРСКОЙ ПОЭТИКЕ («КОГДА КИТЫ УХОДЯТ» — «КОГДА УХОДЯТ КИТЫ» Ю. РЫТХЭУ). СТАТЬЯ ПЕРВАЯ

В статье проводится сопоставительный анализ текста повести Ю. Рытхэу «Когда киты уходят» и фильма по его собственному сценарию по мотивам этой повести с целью понять, какими средствами художественной выразительности создается национальный чукотский миф в авторской концепции.

Ключевые слова: миф и история, мотив, чукотская литература.

Marina A. Bologova

NATIONAL MYTH IN THE AUTHOR POETICS («WHEN THE WHALES LEAVE» — «WHEN WE ARE LEAVING WITH THE WHALES» YU. RYTKHEU). FIRST ARTICLE

The article presents a comparative analysis of the text Yu. Rytkheu story «When the Whales Leave» and the film based on his own screenplay based on this story with a view to understand what means of artistic expression created a national myth in the Chukchi author's concept.

Keywords: myth and history, motif, Chukchi literature.

Юрий Рытхэу (1930—2008 годы) — автор повести «Когда киты уходят» (1977 год) и сценария фильма «Когда уходят киты» (1981 год). Повесть привлекала к себе внимание исследователей как одно из ярчайших произведений младописьменных литератур, интересное выражением мифопоэтического художественного сознания.[1] Однако в сопоставлении с киносценарием повесть не рассматривалась.

Сам миф — чукотская версия об Адаме и Еве и Авеле и Каине — возникал как легенда, рассказываемая молодому поколению и новым поселенцам среди чукчей, в романах «Время таяния снегов» (1967 год) и «Сон в начале тумана» (1970 год). Основной объем творчества писателя занимает проза о современной писателю жизни Чукотки и ее истории: революция, создание письменности, изменение жизненного уклада. Рытхэу декларативно отказывался от идеи, что фольклор северных народов — главное (или единственное), чем может быть интересна их литература: автобиографическая трилогия «Время таяния снегов», книга публицистики «Под сенью волшебной горы (Путешествия и размышления)» (1974 год) и др. Его герои переписывают миф о Вороне из энциклопедии, а любители записывать сказки осознают, что записать подлинную сказку, имеющую художественную ценность, очень сложно: «сказки» рассказывают ради быстрых легких денег, которые за них платят: «Метательница гарпуна» (1973 год), «След росомахи» (1981 год). Тем интереснее те немногие мифологические произведения, которые Ю. Рытхэу все же создал.

Ю. Рытхэу никогда не был свободен от идеологии, которой должен был служить «рупором», как известный и поощряемый властью писатель (но поощряемый как показатель высокого уровня развития и благополучия северных народов при советской власти, не более того, властителем умов он не был),

[1] *Мансурова А.М.* Изучение повести-притчи Ю. Рытхэу «Когда киты уходят» на уроках внеклассного чтения в старших классах // Просвещение на Крайнем Севере. М., 1990. Вып. 24. С. 170—184; *Хазанкович Ю.Г.* Фольклорно—эпические традиции в прозе малочисленных народов России (на материале мансийской, ненецкой, нивхской, хантыйской, чукотской и эвенкийской литератур). Дис. … д-ра филол. наук. М., 2009. — 396 с.

однако при первом удобном случае всегда эти моменты сам же и прояснял в последующих текстах. Так, в «Чукотской саге» (1956 год), герои—чукчи показывают бельгийцам, что они не экзотические музейные экспонаты, а обычные, полностью вписанные в цивилизацию люди, а автобиографический герой романа (1967 год) рассказывает, что изначально «бельгийцы» были русскими, ленинградцами, но такое поведение не должно было принадлежать советским гражданам, но очень подходило представителям капиталистического строя, изменений потребовал переводчик и редактор книги. Или в первом романе «В долине Маленьких Зайчиков» (1962 год) большим достижением советской власти у чукчей является передвижной деревянный домик, а в «Метательнице гарпуна» (1973 год) упоминается, сколько было от него бед и как хорошо, что эта идея забылась, и т.п.: звероферм, оказывающиеся убыточными, дачные домики вместо яранг и хронические болезни внутренних органов чукчей от мороза...

Именно идеологические соображения более всего трансформируют текст повести при переходе в киносценарий. Так, фильм начинается со вступительных слов — объяснения, «умного» взгляда извне истории: «…Родилась легенда о происхождении этого народа. В легенде отразились мысли человека о его единении с природой…». Слова сопровождает картинка сурового ледяного царства (и только знакомый с книгами Рытхэу может догадаться, что это не зима — море не замерзло). Это, по сути, аннотация, предваряющая знакомство с текстом — до заголовка фильма (повесть начинается сразу с ощущений и переживаний самой героини), но в фильме она в органическом единстве со всем последующим действом.

Книга начинается с идиллического единства мира в состоянии цветения и блаженства и человека — девушки Нау. После встречи с китом Нау начинает видеть не только многообразие мира, но и его разнообразие — принципиальное отличие одних существ от других, живой природы от неживой. Форма повествования — несобственно-прямая речь. У Нау еще нет языка, нет рефлексии, но автор и читатель внутри ее мироощущения, они знают ее лучше, чем она сама, и видят четче. Это исключительно солнечный мир, наполненный радостью. Только любовь, как «самое высокое женское счастье, от которого рождается песня, нежность и новая жизнь», дает Нау язык, и первое слово, которое она произносит, – имя возлюбленного, Рэу.

Текст повести в ее начале — звучащий природными звуками, но органично молчаливый текст: «Они мало говорили. Многое из того, что нужно было передать друг другу, само собой изливалось через взгляд, прикосновение и даже просто через долгое молчание. Проходили дни, полные счастья, невидимого и неслышимого полета души. И однажды Нау увидела, что дальние горы покрылись снегом».[2]

В фильме суровые картины ледяных гор сменяют не менее суровые картины скал, не перестает звучать тревожная музыка. История начинается с разряда молнии, что одновременно и знак творения для интернационального зрителя (верховные боги в мифологиях — боги-громовержцы), и знак наказания, гнева природы на человека, что является посланием сюжета (и напоминает о гневе Бога, изгнавшего людей из рая). Фильм выдержан в музыкальной стилистике СССР рубежа 1970 — 1980-х годов, это очень энергичная, агрессивная музыка, в которой ноты тревоги не замолкают, а только усиливаются, и естественно, их доминанта сопровождает разряд молнии. Именно в молниях и в стене дождя пробуждается к жизни Нау. Единственный способ, который находят создатели,

[2] *Рытхэу Ю.С.* Когда киты уходят: повесть. Л.: Сов. пис., 1977. С. 5—92. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.lib.ru/PROZA/RYETHU_J/kity.txt (дата обращения: 06.07.2013). В дальнейшем страницы по этому изданию проставлены в тексте в круглых скобках.

чтобы передать дорефлексивное состояние человека — танец. Нау рождается танцем. Камера скользит по камням, по скудной растительности, все это призвано передать взгляд новорожденной женщины, для которой этот мир неизвестен, все — под «инопланетную» синтетическую музыку. Сам Ю. Рытхэу — поклонник музыки симфонической, о восторге перед ней говорится в каждом его произведении, но приближение к такой музыке в фильме возникнет лишь с появлением новой влюбленной пары в одном из следующих поколений, где в девушке вновь воскресает юная Нау (та же актриса); судьба этой пары намного печальнее, возможно, ее трагичность и побуждает Э. Артемьева к созданию более гармоничной и щемящей в своей пронзительности мелодии.

Однако речь героини и вопросы о себе («кто я?») возникают сразу вместе с ее открывающимися глазами в форме песни. Нау книги таких вопросов не задает. И отвечает на них Нау фильма: «сестра» природе, а не «я» — природа. Тема разделенности при родстве человека и природы звучит намного раньше. Танец позволяет передать и эротику первых мужчины и женщины — не «луч» и «боль», пронзившие Нау, но прикасание друг к другу, влечение рук мужчины к груди женщины. Молчание передается не отсутствием голоса, а голосами, вторящими мелодии звуками без словарных значений. Инверсирована активность персонажей, как несколько утрированы страх Нау и агрессивность Рэу, — в повести Нау бежит за Рэу туда, куда он ведет ее, в фильме Нау бежит от Рэу, одновременно приглашая догонять ее, и он следует за ней в беге наперегонки. Если в первом варианте на первый план выходит принятие женщиной мужчины, готовность полностью отдать себя ему и следовать за ним (только море не впускает Нау, и она остается ждать на берегу), то во втором патриархальный социальный взгляд на мужчину как на охотника, а на женщину как на добычу, что и будет развито дальше, как тема фильма.

Нужно отметить, что Нау и Рэу в книге тоже начинают петь, но уже живя человеческую жизнь, став родителями, изобретя лодку. Песня рождается у них как раз на лодке вместе с ветром, причем у Рэу, а Нау неожиданно обнаруживает себя поющей вместе с ним. У чукчей каждый человек создает свои песни, которые приходят к нему в моменты откровения, наивысшего единения с природой, а позднее рожденную песню могут подхватить другие [подробнее всего этот процесс описан в повести «Нунивак» (1963 год)]; стихосложения как такового чукчи никогда не знали, оно появляется у них под воздействием русской культуры, при необходимости перевода, и формируется как подбор слов под музыку («Время таяния снегов»). Так что песня в фильме без рифм и с бедными рифмами является не модернистским изыском, а деталью именно чукотской картины мира, способа его переживания.

Чукотское «остранение» является важнейшим элементом поэтики фильма, где его намного сложнее передать, чем в книге. Так, если в повести Нау, например, бродит по тундре, разрывая мышиные кладовые в поисках сладких корешков (традиционное занятие чукотских женщин во все века, с приходом белого человека мышам стали оставлять эквивалентный «товар» как плату за еду — табачную жвачку, до этого — сушеное мясо), то в фильме такую деталь передать сложно. В повести Нау шьет костяными иглами, выделывает пятками шкуры; в фильме использована более крупная деталь — скребок в руках Нау, которым она обрабатывает шкуру у огня в яранге. Но в фильме герои говорят по-чукотски (во всяком случае, для зрителя так, отдельные выражения, например, «какомэй!» — междометие, выражающее удивление, читатели Рытхэу могут легко опознать как свидетелей подлинности языка), а переводчиком выступает повествователь, передавая интонациями и свое отношение к героям, свое видение их.

Нау и Рэу не используют поцелуй в любовной игре, который, опять же пришел с белыми людьми и изначально казался чукчам странным [ср. комический эпизод в романе «В долине маленьких зайчиков», где поэт Володькин обучает жену чукчи Коравье поцелуям, и это становится темой партсобрания, или же мотив недоумения, но затем гордости чукчанок, вышедших замуж за «чужаков», от использования нового элемента формы любви («Сон в начале тумана» и др.), противопоставление традиционной формы выражения нежности обнюхиванием новой образованного молодого поколения («След росомахи» и др.)], они вдыхают друг друга в своем танце. Фильм—балет о любви чукотских первоженщины и первомужчины демонстрирует и универсальность чувства (очень хрупкой и беззащитной выглядит Нау, когда с наступлением темноты Рэу уходит под воду и виден лишь хвост кита, — а кит показывает хвост, когда ныряет на глубину, когда плывет, виден фонтан; сказочно-поэтичный момент попадания Нау под радугу китового фонтана перед знакомством в человеческом облике передан и в книге, и в фильме, — хотя зритель понимает, ей нечего бояться, ее некому обидеть, а одинокой она была исходно, но все же одинокая женская фигурка на берегу воспринимается уже как часть пары, а не самостоятельное существо), и его экзотическую оболочку — природа именно тундры вокруг.

У Рэу, человека—кита, кита, ставшего человеком от Великой Любви (ей посвящено очень много слов и размышлений в повести, и меньше в фильме, где эта идея выражена ярко в песне при прощании состарившихся Нау и Рэу, а затем лейтмотивом сквозит в высказываниях Нау; в повести 2004 года «Лунный пес» также пес в итоге становится человеком, человеческие дети могут появляться на свет только от любви), «нерпичьи» глаза, — человеческие глаза нерпы — лейтмотив всех произведений Ю. Рытхэу, где на нерпу охотятся ради выживания и главное — не засмотреться ей в глаза. Также и Нау утоляет голод ягодами морошки, а у всех женщин Ю. Рытхэу губы как ягоды морошки, если это юная девушка, только узнающая о любви — твердые, как недозрелая ягода, если это желанная женщина — морошка спелая, готовая брызнуть соком.

В фильме кит кукольный (остается лишь сожалеть о неразвитости компьютерных технологий в то время), и ему придан **не** человеческий глаз. Взгляд героев-людей друг на друга тем не менее в фильме передан, как и их любовь друг к другу. Однако эта любовь подчинена задаче рода, и в фильме это звучит более жестко и четко, чем в книге, где автор может позволить себе написать о том, что «прекрасными они находили друг друга каждое новое утро» посреди бесконечной суровой зимы, тогда как в фильме изображение ветра, заносящего снегом все вокруг и т.п. (хотя ветер на море, брызги ледяной воды среди камней показаны как самостоятельная картина-заставка, разделяющая разные временные эпизоды жизни и одновременно лейтмотив—символ «сурового края»), заняло бы слишком много времени, а вся история Нау и Рэу занимает 12 из 76 минут фильма, т.е. приблизительно 1/6 его часть, а впереди еще несколько сюжетов в динамичном действии фильма. Для сравнения – в книге это первая часть, чуть меньше 1/3 всего объема, но она включает и информацию о первых детях Нау и Рэу, и об уходе Рэу «сквозь облака» (Рэу уходит в следующей части фильма как кит в море, тогда как в повести его хоронят, опуская в прорубь; белые штаны из оленьего меха – традиционная одежда стариков, готовых к смерти, заменяется в фильме на белую одежду и седые волосы). В фильме эта история о том, как Нау родила китят и кормила их грудью в воде лагуны, выражена в форме визуального «текста в тексте» и одновременно детали «чукоткости» — рисунка на моржовом клыке, который комментирую герои — Нау оказывается в фильме еще и художницей. [Нау вбирает в себя черты многих героинь Рытхэу, одни через фильм — резьбой по моржовой кости занимаются героини рассказа «Сегодня в

моде пиликены» (1977 год), повести «След росомахи» (1981 год), другие через текст — ее тянет неудержимо к воде, она может все дни проводить на берегу, глядя вдаль, как, например, героиня повести «Самые красивые корабли» (1967 год)].

Рисунки в фильме имеют повышенную значимость, отождествляясь с памятью и, значит, законом. В дальнейшем ими завладевает Ветлы, переписывая историю, стирая одну память и заменяя ее другой, изображая события, которые с момента создания рисунка считаются свершенными (в 1980 году написан и «Буранный полустанок» Ч. Айтматова, где мотивы стирания памяти и родового убийства также становятся ключевыми). Родовую задачу формулирует в обоих случаях Рэу: «Это будущая жизнь! — радостно сказал он. — Это новое утро нашей жизни! То, ради чего мы вместе!» (с. 5—92). (Средняя часть в фильме выпущена). Но в фильме далее звучит социальная мечта: «род будет заселять все побережье!» (Рэу) и «хорошо, когда впереди счастье!» (Нау), а потом начинается история этого рода (опять через заставку волн на море). А в книге Нау «тихо», не демонстрируя радость и зеркально отражая мужа, как фильме, «повторила»: «Это будущая жизнь» (с. 5—92), — сместив тем самым акценты на общие законы бытия, на философию жизни.

Собственно человеческая жизнь наступает вместе с зимой, когда Рэу выбирает участь быть человеком с женой, когда необходимо обустроить жилище, заботиться об одежде и пропитании и ждать появление новой жизни. Но переход к ней опять же различен в форме в повести и в фильме в связи с гендерным аспектом. В фильме молоденькая Нау внимательна к душевному состоянию Рэу, она замечает его грусть, когда он видит снег и объясняет ей, что киты должны уплыть. Она спрашивает с удивлением и отчаянием: «Ты покинешь меня?», и грустно-задумчивый Рэу отвечает: «Я не могу уйти от тебя, Нау». «Ты останешься со мной навсегда?», — спрашивает она радостно. «Навсегда», — все в том же состоянии отвечает он, а она, улыбаясь, прижимается щекой к его груди, и далее резко и быстро заходит солнце.

В фильме дается, но не акцентируется информация, что все ночи Нау проводит на берегу одна, а Рэу в море в виде кита (европейцу это может напомнить волшебные сказки, но там наоборот — прекрасное человеческое существо ночью и заколдованное животное с рассветом; в более архаичном мире чукчей животное первично, остаться человеком — «опасность»): коленопреклоненная женская фигурка в сгущающихся сумерках на берегу и облако брызг на горизонте с рассветом. В книге же Нау боится в ненастные дни, что Рэу не приплывет, она прямо спрашивает его о том, почему он не остается с ней до утра. «…Если я не вернусь с последним лучом, я навсегда останусь на земле, — ответил Рэу. — А ты этого не хочешь? — Не знаю, — ответил Рэу» (с. 5—92) [Рытхэу]. Он приходит к ней, преодолевая сопротивление сородичей, и сам говорит: «я пришел к тебе». «Навсегда? — Навсегда…». Они уходят в тундру, и именно тогда Рэу становится печален. Нау не выражает эмоций, лишь один жест участия — «дотронулась до его щеки пальцем» — и вопрос: «что делать будем?», на который следует ответ: «Жить будем… Новой жизнью, жизнью людей» (с. 5—92).

Нау письменного текста обладает изначальной духовной зрелостью, мужеством, способностью справиться с невзгодами и пережить потерю, ведь в дальнейшем ей предстоит веками жить одной среди своих потомков, пока брат не поднимет руку на брата. Она не взывает к жалости или чувству ответственности Рэу, не демонстрирует беззащитности, но она принимает его таким, каким он создан, принимает любое его решение, уважает его свободу и силу, право вести и решать, — Рэу обладает изначальными знаниями, что и как делать и создавать. В

традиционной культуре чукчей жизнь была полна опасностей и невзгод, мужчина мог не вернуться с охоты в любой момент, и женщина всегда знала это, а Нау в дальнейшем хранительница истории. Кроме того, публичное выражение эмоций не поощрялось, и хотя Нау и Рэу только вдвоем, они начинают обычаи, однако киноязык без яркого выражения эмоций невозможен.

Отсутствует в фильме такая деталь, что с углублением человеческой жизни Нау постепенно теряет непосредственную связь с природой, перестает понимать язык отличных от нее живых существ.

Название фильма не случайно отличается перестановкой слов (последнее слово фразы занимает ударную смысловую позицию по сравнению с серединным), — это не столько экранизация литературного произведения, сколько новая версия авторского мифа о человеке и природе, выраженная средствами другого языка. Язык кинематографа потребовал некоторого изменения и сюжета произведения, и его смысловой структуры.

Сравнение фильма и книги позволяет понять, что оказалось недоступно выражению на другом языке, каких изменений и новшеств потребовал иной язык, и почему так произошло, а также в чем может быть различие восприятия и интерпретации истории о людях и китах читателя и зрителя, вторая часть данного исследования представлена во второй статье.[3]

[3] *Бологова М.А.* Национальный миф в авторской поэтике («Когда киты уходят» — «Когда уходят киты» Ю. Рытхэу): статья вторая // Русская словесность в России и Казахстане: аспекты интеграции: Материалы Второй междунар. научно-практ. конф. Барнаул, 21 — 22 сент. 2013 г. Барнаул, 2013. Вып. 2. В печ.

УДК 821.161.1, 82-31, 7.033.5

Н.А. Непомнящих

ТРАДИЦИИ ХРИСТИАНСКОЙ ИКОНОГРАФИИ И ЖИВОПИСИ ПИТЕРА БРЕЙГЕЛЯ В СЛОВЕСНЫХ ИЗОБРАЖЕНИЯХ ШЕСТВИЙ В РОМАНАХ ЛЕОНИДА ЛЕОНОВА

В статье рассмотрены варианты мотива шествия в романах Л.М. Леонова, а также традиции, повлиявшие на характер его авторской трактовки: картины Брейгеля, элементы иконографии, литературные аллюзии.

Ключевые слова: русская литература XX века, творчество Л.М. Леонова, образ шествия в искусстве и мотив шествия в литературе.

Natalia A. Nepomnyaschih

TRADITIONS OF CHRISTIAN ICONOGRAPHY AND PIETER BRUEGEL'S PAINTING IN THE WORD PICTURE PROCESSIONS IN LEONID LEONOV'S NOVELS

The article discusses variations of procession image in L.M. Leonov’s novels as well as traditions affected the nature of his interpretation of the image such as Bruegel’s paintings, iconography features and literary allusions.

Keywords: Russian Literature of XX century, L.M. Leonov’s works, procession image in art and literature

Образ шествия в искусстве, являясь одним из самых древних, обладает огромным семантическим потенциалом и памятью. В революционную пору образ шествия становится повсеместным, проникает и в живопись, и в литературу. Демонстрации, шествия становятся объектом изображения, и даже риторика философских сочинений, казалось бы, далеко отстоящая от изобразительности, обращается к метафоре шествия, в особенности, когда речь заходит об идее преобразовании жизни, развитии общества и его поступательном движении к идеалу. Размышления о прогрессе, развитии человечества в целом и духовный рост отдельного человека, идеи социальных преобразований, пути культуры и цивилизаций – об этом пишут, спорят в преддверии первой русской революции и после нее. Религиозная философская мысль настаивает на невозможности достижения идеального состояния человеческого общества в его земном состоянии.

Владимир Эрн, размышляя о духовном совершенствовании и невозможности прогресса в области морали, прибегает к образу «поступательного шествия человечества»: «И если, несмотря на все зло, которое господствует в жизни и которое, видимо, вовсе не уменьшается, несмотря на растущую проституцию, сифилис, вырождение и проявления сатанинских глубин, находятся люди, которые говорят, что прогресс совершается в области морали и в мире растет Добро, то нужно людей, говорящих так, резко разделить на две категории: на слепых и глухих, которые не видят зла жизни и не слышат стонов страдающих, и на тех, кто видит зло, кто слышит стоны, кто чувствует ужасы жизни и кто тем не менее не искушается ″видимым господством зла, подвигом веры ощущая невидимую силу Добра″. Но эти люди могут видеть зло жизни и не приходить в отчаяние только потому, что, видя это, они видят и нечто другое: сверхэмпирическим путем они знают, что жертвой Христовой мир искуплен, и мистически чувствуют, что история мира — это органический процесс, и как бы зло ни торжествовало в промежуточных фазах его, конец, к которому придет он,

— будет уже окончательной, полной и вечной победой Добра. ***Такие люди имеют право говорить о прогрессе Добра, т.е. о поступательном шествии человечества к этой победе***, но кто в это не верит, в устах того слова о прогрессе есть или слащаво-пошлые утешеньица, или самодовольное закрывание глаз».[1]

Принципиальное отличие позиции Л.М. Леонова в том, что он видит путь прогресса как гибельный, не дающий никаких надежд. Если религиозное сознание предлагает в качестве оправдания человеческой истории ее конечную цель – будущее царствие Божие, то в художественном мире Леонова все куда мрачнее. В его книгах размышления о прогрессе постоянны, это одна из тех идей, что волновала писателя на протяжении всей жизни. Предлагаемая Леоновым трактовка понятия прогресса складывается не без влияния идей русской философии начала XX века, а зримый образ этой идеи чаще всего представлен изобразительно в виде описания картин шествий человечества, как правило, через голубоватую долину к какой-то неведомой вершине. В романе «Скутаревский» главный герой в состоянии тяжелой болезни видит сон: «Туманная, голубоватая долина представала ему среди хребтов недвижимых и снежных. Она была обширна и пуста, ее реки текли напрасно, ее богатств не раскопал никто, — ей не хватало лишь людского творчества. Он видел ее как бы с высокой горы, откуда проще и понятней путаная география мира. Лавины людей приходили сюда из дымных и мрачных предгорий; они пугливо жались у скалистого прохода, ослепляемые едким, как бы ртутным светом долины. Старые дома их разваливались, а новые еще не построены; ночи их были темней, а одиночества страшнее, чем в те первобытные дни, когда еще не писались, а только пелись первые земные книги. Они и тут пытались петь, – неуклюжие их голоса повторяли сиплый лай ветров, под которыми были зачаты. Не сразу, не дружно они уходили в свою голубую вечность, а он оставался один на своей горькой высоте».[2]

Образ голубоватой долины, по которой шествует человечество, появляется в романе «Скутаревский» и затем повторяется в романе «Русский лес», когда главный герой Вихров пытается поделиться с любимой Еленой своими познаниями в области всемирной истории. Голубоватая долина – это образ с картин любимого леоновского художника Брейгеля. А повторяющийся мотив шествия произрастает и складывается в произведениях Леонова из различных источников. Подробные описания шествий претендуют на статус самостоятельного вводного эпизода.[3]

В искусстве в целом, и книги Леонова не исключение, различаются два варианта шествий: восходящее и нисходящее. Леоновские персонажи, стоящие на позиции социального оптимизма, верящие исключительно в разум, науку, прогрессивное развитие, видят шествие народов как путь на вершину человеческого развития. Ученый-подвижник, лесник Вихров, говорит о нем как о пути к высшим истинам: «Как бы сквозь туман, в глубокой лощине, проступала натоптанная, вся в петлях ошибок и заблуждений тысячелетняя дорога человечества; подобно огненному столпу в библейской пустыне, влекла его вперед мечта о совершенных — справедливости и блаженстве, без чего оно давно превратилось бы в кулигу жалких и беспощадных насекомых» [Т. 9, с. 332]. Оптимистическое видение будущего, где Скутаревский, видный ученый,

[1] *Эрн В.* Идея катастрофического прогресса // Сочинения. М., 1991. С. 206.

[2] *Леонов Л.М.* Скутаревский // Собр. соч.: в 10 т. М., 1982. Т. 5. С. 17-18. Далее ссылки на произведения Л.М. Леонова в этом издании в тексте статьи с указанием тома и страниц.

[3] Подробнее о «вводных эпизодах» в романах писателя см.: *Якимова Л.П.* Вводный эпизод как структурный элемент художественной системы Л. Леонова. Новосибирск, 2011.

возглавляет шествие, в жару болезни видит Женя: «Когда в провинциальном воображении ее возникали неточные образы будущего — на круглых, сверкающих площадях, где снуют бесшумные электровозы, под стальными конструкциями эстакад среди сытой глянцевитой зелени и памятников (…) — бежит веселая, нарядная толпа. Там, посреди людского потока шел Скутаревский, хозяин электронных армий, весь как бы в полете, дальних плаваний капитан…» [Т. 5, с. 130]. Видения подобного характера встречаются и в «Дороге на Океан», они принадлежат еще одному социальному оптимисту, путешествующему в будущее, — Курилову, мечтающему выстроить утопию. Условно можно назвать этот вариант шествия восходящим.

Позиция зрителя-персонажа – это позиция наблюдателя, который видит происходящее со стороны, он не включен в общий поток. Герой-«оптимист» обычно находится на высокой вершине, куда только предстоит подняться человечеству, и видит все с высоты, а шествие мыслится им не иначе как восхождение. У названного варианта есть близкие параллели в литературе: стихотворение «Шествие» С.Я. Надсона, и горьковский рассказ «Данко». Это шествие во мраке угнетенных и страдающих людей, среди которых лишь немногие способны вести людей к свету, являясь носителями прогрессивных идей. Разумеется, сами эти тексты и их идеи насквозь пропитаны символами христианской традиции, но без традиционной для религиозного сознания подоплеки и мыслятся в категориях социального прогресса. Что у Надсона, что у Горького шествие людей из мрака к свету возглавляют герои-одиночки, они гибнут на пути, прокладывая дорогу к светлому будущему для человечества в целом. Судьба леоновских героев-оптимистов социального прогресса также трагична. Надсоновские аллюзии и прямые цитаты в «Пирамиде» связаны не только с шествием. Однако оба шествия — и в стихотворении Надсона, и у Леонова — это хаотическое нагромождение неприглядных картин жизни, данных как развитие человечества, как ход мировой истории, ведущий в никуда.

Для одной группы героев путь человечества видится восхождением на вершину, однако для героев другой группы тот же путь — это стремительный спуск. Такова идея картины Скутаревского-художника, брата знаменитого физика. Подающего надежды молодого художника просит о портрете его постоянный меценат, фабрикант Жистарев. В итоге получился «памфлет, порою сдержанный и почти правдивый, сказанный с запальчивостью все еще не созревшего мастера» [Т. 5, с. 163]. На портрете «человек Жистарев стоял во весь рост с чековой книжкой в протянутой руке: этот человек покупал» [Т. 5, с. 164]. Но это не был традиционный портрет. Фигура старика с бумажником в руке — одна из тысяч, изображенных на картине: «В этой эпической изобильной процессии, ликуя, вопя и поедая друг друга, двигались караваны, лошади, купцы, гуси, обжоры, облака, деревья, похожие на беззаботных толстяков, куры, смешные и как бы пьяноватые жуки, толстобрюхие ребята и какие-то рогатые, наверное съедобные, улитки (…) Дальше, еще не забывшие озорных песен предыдущего века, торжественно и монументально шли отцы и зачинатели ремесел, цеховые ордена – кузнецы. Чеканщики, пивовары, гранильщики, типографщики со своими станками на квадратных плечах, медники, бочары с лекалами и правилами, цирюльники, наемные солдаты, увешанные несложным еще инструментарием для военного убийства (…) Чем дальше, тем тяжелее обычного становилось атмосферное давление. Лица бледнели, все более однообразясь и походя друг на друга…» [Т. 5, с. 164].

Описание грандиозного шествия занимает почти две страницы: чем больше вырождается человечество, тем более изощренными становятся изображенные

орудия уничтожения. «…Поток увеличивался, обиходный инвентарь совершенствовался, пушки удлинялись…» [Т. 5, с. 165]. Чем ниже и ближе к зрителю расположены фигуры, тем более подчеркнуты социальные контрасты. Самих фигур становится все больше, а благополучия на их лицах – все меньше. От изображения процветания и беззаботности начала процессии происходит постепенный переход к рассказу о финальной фигуре Жистарева — покупателя сомнительных благ, чье потребительское отношение к красоте отнюдь не равно в ней потребности.

Картина подробно комментируется и толкуется в самом описании, ее можно читать как книгу, и это наряду с многофигурностью композиции соотносит ее с композициями и приемами Брейгеля-старшего: «Казалось, сам мужицкий Брейгель гнал оравы своих персонажей по изломанной диагонали холста» [Т. 5, с. 164]. От процветающих нив и довольных людей — к жалким бесцветным фигурам, к резким социальным контрастам, выраженным при помощи живописных приемов. Данная картина представляет собою образец шествия с «нисходящим вектором». В иконографии и живописи ему традиционно противопоставлено шествие восходящее. Принципиальное отличие заключено в смысловых интенциях избранных направлений движения: при восходящем направлении ему соответствует значение духовного восхождения, а в христианской иконографии – идея спасения. В христианском восприятии нисходящее шествие чаще всего символизирует падение. Таковы, например, вереницы грешников, которых уводят в ад на картинах Страшного суда.



Илл. 1. *П. Брейгель*. «Страшный суд»

Необходимо отметить, что данное оценочное значение сохраняется и в произведениях живописи, напрямую с религиозным культом не связанных. Нисходящее шествие – шествие, как правило, хаотичное, это шествие деструктивное, тогда как шествие восходящее или с организующим симметрию центром – гармонично, торжественно и символизирует высокие устремления.[4]

[4] *Иванов М.К.* Образ шествия в архаике и античности // Начало. 2003-2004. № 13. С. 92-110.

Образец нисходящего шествия человечества, сходный с изображенным на картине в романе «Скутаревский», повторен, развит и домыслен до логического конца в «Пирамиде». Заболевший Матвей Лоскутов в забытьи видит один и тот же продолжающийся сон. Перед ним разворачивается гигантское шествие, еще более громадное, чем в «Скутаревском», но с досказанным финалом. Его описанию также посвящено несколько страниц. Хаотическое нагромождение различных групп происходит непрерывно и по нарастающей, что словесно подчеркнуто множественностью рядов однородных членов: «Чуть приглядевшись, уже можно было подметить начавшееся медлительное шествие. Обтекая матвееву колонну, людская масса монолитно удалялась в сторону небосклона. Подвижные трещинки разбивали равномерно ускоряющуюся лавину на отряды помельче, как-то: институты, научные корпорации, парламенты, профсоюзы, секты, политические партии, объединенные на базе алчности, напрасного любознайства, безумства или других сомнительных вдохновений, чтобы с помощью конференций, забастовок, лекций, экзекуций и махинаций, также международных конгрессов и симпозиумов наилучшим способом осуществлять сделки, восстания, открытия, монополистический грабеж и аферы помельче, тем не менее благоговейно сохраняемые в памяти потомков под видом великих достижений, священных ошибок, переходных эволюций или подлежащих уточненью исторических предначертаний, совершаемый во имя благоденствия, равновесия, экономической справедливости или братства с ограниченными правами во имя величайшей доктрины и других, не разоблаченных пока ухищрений прогресса (…) Само движенье ее протекало без малейшего перерыва положенной ей деятельности: так что больничный персонал на ходу выполнял срочную экстрипацию чего следует, а кабинет министров обсуждал обострившееся пограничное тренье, а ведомственные ансамбли песни и пляски с должностным оптимизмом репетировали номер высшего танцевального пилотажа…».[5]

Нагнетание словесных рядов в описании создает у читающего зрительный эффект загроможденности, хаоса, ведет к ощущению абсурдности описываемого действа. По сути, это течение жизни, ход человеческой истории, бессмысленной, бездуховной, происходящей под знаком «плодитесь и размножайтесь». При этом сами движущиеся мыслят себя в рамках восходящего развития (прогресса): «Никто не стоял без дела в этой реке прогресса, но все двигалось в светлое будущее, как на параде, неся над головой атрибуты своей специальности». Постоянная авторская ирония и скепсис в «Пирамиде» направлены на выделяемые разрядкой в тексте словосочетания «к звездам» и «вперед и выше!». За иронией звучит мысль о том, что человечество заблуждается насчет избранного направления пути — тот ведет отнюдь не вперед и не выше. Герой, наблюдающий шествие, догадывается по багровому зареву и мглистой дымке, куда уходит людской поток. Тема конца мира и конца истории человечества — одна из сквозных в леоновском творчестве в целом. Уже в раннем рассказе «Деяния Азлазивона» финал гибели скита от пожара с вознесением монахов заменен на вариант гибели разбойников-монахов в огне и не оставляет надежды на спасение их для жизни вечной. Писатель настойчиво возвращался к образу нисходящего шествия человечества, символизирующего гибельность избранного людьми пути, таков смысл известной притчи Пчхова в романе «Вор» об «окольном пути» в Рай. Люди погрязли во зле и лишь приумножают его, — вот пафос описания каждого из нисходящих шествий.

[5] *Леонов Л.М.* Пирамида. М., 1994. Т. 1-2. Т. 1. С. 412-413.

Брейгелевским реминисценциям в романе «Скутаревский» в исследовательской литературе было уделено достаточно внимания.[6] Однако в связи с образом шествия данная традиция еще не рассматривалась, хотя она во многом определяет концепцию образа шествия у Леонова. «Образ мира, погрязшего в грехе — традиция, которую Брейгель наследует от Босха. (…) Поздняя «Притча о слепых» — еще одна вариация гибельного шествия. Шествие слепцов представлено последовательной чередой неотвратимого, наступающего, безудержного и совершившегося падения. Сакральному шествию к святыне, шествию-восхождению противопоставлено низвержение — образ греховной слепоты человечества».[7] Недаром, созерцая чудовищное видение, отец Матвей, как ни силится, не может рассмотреть мглистую даль, хотя и догадывается, куда безвозвратно уходят людские потоки. Гибельность исхода в мыслях отца Матвея обозначена также фразой: «Как если бы наблюдал шествие брейгелевских скелетов!» [Т. 5, с. 415]. Образы Брейгеля в романе «Пирамида» повторены неоднократно: так, в беседе профессора Филуметьева и Вадима Лоскутова упомянут брейгелевский эстамп «Улов рыбака», демонстрирующий, по мысли героя, «беспощадность отбора, мастерски представленную в нисходящем порядке».[8]

Кульминацией сна героя становится неожиданное появление Христа, причем это именно именно *по*-явление его за спиною отца Матвея, а не явление его людям. Христос стоит в рубище, «словно сошедший с фрески ″Вознесение″», и смотрит вслед уходящему человечеству: «они сами всем табором уходили от обременительной Христовой опеки в некую обетованную даль».[9] Батюшке хочется заслонить собою неприглядную картину, чтоб тот «не догадался». Вознесение — символическое восхождение к высшим ценностям, горнему миру. Получается, что человечество, развернувшись, уходит в обратную сторону, не ввысь, а вниз, в роковую бездну.

В подобном виде картина шествия представляет собою композиционную инверсию по отношению к иконографической композиции предстояния человечества перед Христом. Во-первых, вместо предстояния симметрично расположенных групп, обращенных к Христу, изображено отвернувшееся, отказавшееся от Бога человечество, представленное как хаотическое шествие. Во-вторых, статика предстояния, имеющая свой сакральный смысл, и характерная не только для композиции Вознесения, но также и в целом для иконографии, здесь нарушена нескончаемым движением человеческого потока. В видении отца Матвея отсылка к Судному дню дана лишь через название фрески, а в иконографическом сюжете Вознесения существенно и обязательно изображение ангелов, возвещающих о том, что Господь еще раз придет на землю, чтобы судить живых и мертвых. Здесь же нет ни ангелов, ни звуков трубы, ни других знаков, предвещающих последний день. Зато сама композиция нисходящего шествия, оканчивающегося где-то в багровой дымке, указывает на связь с иконографической композицией «Страшного суда», где «багровым отблескам» соответствует место в нижнем ярусе, в части изображения грешников, уводимых дьяволом в ад и картины геенны огненной. Обычно это помещаемое внизу изображение противопоставляется шествию в верхней части — шествию праведников в Небесный Иерусалим. В центре располагается сам Христос-судия,

---

[6] *Кондюрина Э.* Система реминисценций в романе Леонида Леонова «Скутаревский» // Literatura. Научные труды. Rusistica vilnensis. Вильнюс, 2001. Т. 41–43 (2). С. 51–61.

[7] *Иванов М.К.* Образ шествия в архаике и античности. С. 85.

[8] *Леонов Л.М.* Пирамида. Т. 2. С. 225.

[9] *Леонов Л.М.* Пирамида. Т. 1. С. 416.

предстоящие перед ним фигуры и шествующие на суд народы. В сне-видении леоновского героя, Христос сам предстоит перед человечеством, добровольно удаляющимся от него в бездну. Нет надежды ни на преображение этого мира, ни на возможность для людей увидеть царство Божие, — им просто нет места в увиденной отцом Матвеем картине.

По отношению к христианской традиции в леоновской эсхатологии отсутствует важнейшая составляющая — конец мира вовсе не ведет людей к жизни вечной в мир горний и царство небесное, что в целом соответствует интерпретации сюжета Страшного суда в новой литературе.[10] Люди сами отрекаются от предложенного им когда-то пути духовного восхождения, уходя в иную даль, обрекая мир и себя на огненную самоубийственную катастрофу-самосожжение, — мысль последовательно проведенная писателем через все творчество. Отблеск этого огня и видит отец Матвей, наблюдая за трагическим шествием. Шествие, интерпретированное писателем таким образом, становится аллюзивно по отношению к иконографическим изображениям Страшного суда и композиционно с ними соотносится.

Когда в литературе изначально пластическую, изобразительную природу образа необходимо передать словесно, возникает понятие «экфрасиса» — «риторико-нарратологический прием задержания действия, отступления, которое состоит в живом изображении какого-нибудь предмета; (…) по преимуществу художественного объекта»[11]. Именно таким образом представлены шествия в романах Леонова, их описания служат приемом ретардации действия, несут философский заряд, являются проводником авторского понимания идей прогресса. Словесная передача картин шествий неразрывно связана с традициями изображения шествий как в живописи, так и в иконографии, обусловлена писательской апелляцией к известным сюжетам живописи Брейгеля, иконографическому сюжету Страшного суда.

Использование писателем подобного приема кажется закономерным в свете первых леоновских произведений, где иллюстрации и текст создаются параллельно: писатель рисовал их на сложенных листах ватмана, стилизуя очертания букв под древнее письмо и сопровождая цветными рисунками. Изобразительный ряд в них не менее важен для понимания авторской концепции, нежели словесный. В более позднем творчестве названная особенность проявляет себя несколько иначе, писатель не будет делать привычных иллюстраций, но сохранит в тексте описываемых им живописных изображений ориентиры для зрительного восприятия. Семантика мотива шествия складывается из отсылок к иконографической, живописной, литературной традициям. Мотив шествия у Леонова объединяет в себе два варианта и образует сквозной для творчества писателя сюжет о гибельности пути человечества, выбравшего развитие технического прогресса, вопреки духовному совершенствованию.

---

[10] *Шунков А.В.* «Страшный суд» как сюжетообразующий мотив литературы и культуры Древней Руси // Сибирский филологический журнал. 2013. № 2. С. 77-84.

[11] *Геллер Л.* Экфрасис, или Обнажение приема // Очерки визуальности. «Невыразимо выразимое»: экфрасис и проблемы репрезентации визуального в художественном тексте. М., 2013. С. 45.

УДК 821.161.1

Е.Н. Проскурина

ПРОЗА Ю. ФЕЛЬЗЕНА: ЧЕРНОВИК ДЛЯ НЕДОВОПЛОЩЕННОГО ЗАМЫСЛА[1]

В статье исследуются жанровые и повествовательные особенности трилогии Ю. Фельзена «Обман», «Счастье», «Письма о Лермонтове». Выявляется художественный принцип писателя, задумавшего большое произведение по образцу метаромана Пруста, но не успевшего реализовать свой замысел. Анализируются точки пересечения поэтики Фельзена с поэтикой Бунина, Газданова, Набокова. Определяется место прозы Фельзена в кругу творчества младоэмигрантов.

Ключевые слова: литература русской эмиграции, проза младоэмигрантов, Ю. Фельзен, автодокументалистика, метароман, интертекстуальность.

Elena N. Proskurina

THE PROSE BY Yu. FELSEN: A DRAFT FOR A NOT FULLY COMPLETED CONCEPTION

The article undertakes a research of genre and narrative peculiarities of Yu. Felsen's trilogy «Deception», «Happiness», «The letters about Lermontov». An effort has been made to identify the srtistic principle of a writer who had the intention to create a great work like Prust's metanovel, but failed to do that. It also deals with analising common features of Felsen's poetry with that one of Bunin, Gazdanov and Nabokov. The role of Felsen's prose among the works of mladoemigres has been pointed out.

Keywords: Russian emigration's literature, the prose by mladoemigres, Yu. Felsen, autodocumentary, metanovel, intertextuality.

Творчество писателя-младоэмигранта Ю. Фельзена (настоящее имя Николай Бернардович Фрейденштейн, 1894—1943 годы) практически не известно современному российскому читателю. Несмотря на то, что в литературной среде русского Парижа это имя было довольно популярно, после первой публикации в зарубежной периодике 1930-х годов произведения Фельзена не переиздавались, и лишь в 2012 году в московском издательстве «Водолей» вышло двухтомное собрание его сочинений, малодоступное пока из-за своего небольшого тиража. Можно сказать, что до настоящего времени Фельзен оказался в России одним из самых «незамеченных» из всего «незамеченного поколения» (В. Варшавский) молодой эмиграции.

Открывая прозу Ю. Фельзена: повесть «Обман» (1930 год), романы «Счастье» (1932 год) и «Письма о Лермонтове» (1935 год), рассказы, — сразу же погружаешься в плотное пространство авторефлексии. «У меня все внешнее — встречи, знакомые, распределение времени – сухое и скучное, и этим безнадежно усыпляется немногое еще живое, последние слабые мои порывания: мне не подняться даже до грустной о себе ясности, до раскаяния, хотя бы и бездейственного, до простой и бодрой человеческой теплоты»,[2] — так начинается повесть «Обман», задуманная как первая часть единого произведения, «одного романа», которому, по словам В. Яновского, «Фельзен искал и не мог найти объединяющее заглавие, по удаче равное “A la Recherche du Temps Perdu” [“В

[1] Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Эволюция повествовательных жанров в русской литературе: от Средневековья к Новому времени».

[2] *Фельзен Ю.* Обман. Париж, 1930. С. 5. Далее цитаты из повести приводятся по этому изданию с указанием страниц в круглых скобках. Цитирование произведений Фельзена здесь дается в соответствии с правилами современной орфографии. Курсив везде мой. — *Е.П.*

поисках утраченного времени”]».[3] Это замечание современника и летописца первой эмиграции — одно из свидетельств того, что художественным образцом для своего письма Фельзен выбрал метароман Пруста. Хотя тот же В. Яновский чуть выше отмечает: «Вообще о Прусте в конце 20-х годов слагались легенды, но читали его немногие. Так во время русско-японской войны валили все на подводные лодки, которых еще никто воочию не видал».[4] Одна из наиболее известных литературных легенд такого рода — прустианство Газданова, в первом романе которого «Вечер у Клер» современники сразу же увидели влияние Пруста. При этом сам писатель уверял, что в период работы над произведением он еще не был знаком с творчеством создателя *романа потока сознания*. Мистифицировал ли Газданов своих читателей, до сих пор остается загадкой. В случае же с Фельзеном ситуация оказывается проще: о своем знании всего прустовского романа он свидетельствует, в частности, в статье 1932-го года «О Прусте и Джойсе», где выделяет характерное свойство поэтики Пруста, которое воспримет в качестве главного для себя: «Все четырнадцать томов его “Поисков утерянного времени” проникнуты единым дыханием, являются как бы развитием одной фразы».[5] Один из своих опубликованных отрывков он симптоматично озаглавил «Повторение пройденного». По предположению биографа писателя Л. Ливака, это заглавие могло бы стать названием всего незавершенного романа Фельзена — во всяком случае, под этим именем он упоминается в эмигрантской критике[6] (к данному произведению мы вернемся ниже). Исполнению замысла помешала ранняя трагическая и до сих пор остающаяся загадочной гибель писателя: летом 1943 года он был депортирован в Германию, после чего след его пропадает. Вероятнее всего, Ю. Фельзен погиб в концентрационном лагере.

Первое произведение «одного романа» Фельзена написано в дневниковом жанре, второе и третье — варианты романа в письмах, адресатом которых является возлюбленная героя—повествователя. Кроме сквозных героев, вся трилогия объединена одним, мнемоническим типом письма. Главным же различием произведений служит объем и характер памяти я–повествователя. В «Обмане» память героя—эмигранта, русского парижанина Володи, фрагментарно сдвигается от настоящего и ближайшего берлинского прошлого к более давним событиям: его жизни в России. В «Счастье» объем памяти героя сжимается до регистрации и оценки недавних событий, чем он делится со своей возлюбленной: «Мне кажется, вы были не менее, чем я, оскорблены Шуриной бесцеремонностью перед вами, его нестесняющейся мужской грубостью в отношении Риты, ее слишком быстрой, слишком благодарной податливостью»,[7] — так начинается роман. В его названии обозначено не столько счастье взаимного чувства, сколько счастье общения, разговоров об одном: общих знакомых, отношениях внутри их узкого круга и пр. — сама эта возможность. Хотя сведенное до уровня повседневности, оно приобретает уплощенный характер. В своих письмах к Леле Герд — единственному адресату записей всех трех произведений и, как предполагает я—повествователь, единственному их читателю, герой Фельзена находит своеобразное утоление давнего болезненного чувства, в реальности развивающегося по сценарию: встречи, измены, возвращения, новые разлуки, что

[3] *Яновский В.С.* Поля Елисейские. Книга памяти. СПб., 1993. С. 36.

[4] Там же. С. 34.

[5] *Фельзен Ю.* О Прусте и Джойсе [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.james-joyce.ru/articles/russkaya-odisseya-jeymsa-dzhoysa31.htm (дата обращения: 03.10.2013).

[6] См., напр.: *Адамович Г.* Одиночество и свобода. Нью–Йорк, 1955. С. 294; *Вейдле В.* О тех, кого уже нет // Новый журнал. 1993. № 192–193. С. 388; Мимо незамеченного поколения // Новое русское слово. 1955. 2 окт. С. 2; *Яновский В.С.* Поля Елисейские. С. 45.

[7] *Фельзен Ю.* Счастье. Берлин, 1932. С. 5.

отражено в названии первой части трилогии: «Обман». Именно любовные поражения становятся предметом и двигателем его творческого вдохновения, на что обратила внимание современная Фельзену критика. «Он не ропщет на злобу этой судьбы, — писал, например, В. Ходасевич, — ибо чем она беспощаднее, тем обильней к нему стекаются его богатства. Он их рассматривает, расценивает, взвешивает, сортирует — и именно в этом обретает неотъемлемое свое „Счастье“, которое, вероятно, другому показалось бы истинным несчастием…».[8] В «Письмах о Лермонтове» акцент делается на литературной памяти я–повествователя, внутренне самопроецирующегося на образ Лермонтова и одновременно отождествляющего себя с героем его романа Печориным. Как пишет Л. Ливак в предисловии к двухтомному собранию сочинений Ю. Фельзена, «Володины отношения с Лелей действительно представляются не только эфемерными и вторичными по сравнению с главным предметом, его занимающим, — искусством слова, — но и поражают своей нарочитой литературностью».[9] Замысел написать роман о художнике-эмигранте, в котором русская литературная традиция в лице Лермонтова обогатилась бы французским модернизмом прустианского типа, сам Фельзен называет в третьей части своей трилогии «романом с писателем». «Длительный роман обо мне, кажется, исчезает навсегда, — пишет он Леле, — зато неожиданно возобновляется мой первый детский “роман с писателем”, менее других поверхностный и случайный, но прерванный давно и наполовину забытый — по-видимому, неисчерпанный роман с Лермонтовым».[10] Фиксирование внутренней жизни через тщательный самоанализ, «дневник внутренних самонаблюдений» (Л. Ливак) строится Фельзеном через интертекстуальный диалог с Лермонтовым:

«Нашему поколению не осталось ничего, кроме правдивой, бесцельно любознательной скромности … кроме присматривания к жизни и к миру без надежды его понять, кроме честных и скудных слов (от безответственного хвастливого блеска нас отучила не только война, но и неприятно громкие “отцы”, за которых уже перед войной, вероятно, многим бывало стыдно), мы научились молчать, не считая неловкими пауз и не стараясь искусственно их заполнять, мы умеем обходиться без вступлений, по возможности ухватываемся за самую суть вещей, и если она проста и бедна, ничего от себя не прибавляем, и все это не упрощение, а очищение».[11]

Нетрудно увидеть в этом лирическом потоке мысли аллюзии на лермонтовскую «Думу».

И дневник, и письма Леле Герд — это попытка героя заново, теперь уже мысленно пережить случившееся, творчески «остановить мгновенье» (не всегда, однако, «прекрасное»), что соотносится с прустианской авторефлектирующей наррацией, центрирующейся вокруг «сюжета воспоминания» (термин Б. Аверина):

«В годы любовной доброты и непрестанной ревности, жадной, быстрой, но отходчивой и легко прощающей, я был как-то душевно шире <…>. Теперь же, когда все это лишь изредка ко мне возвращается, по новому вялое, неболезненное и бедное … я поддаюсь ошибке, часто людям свойственной — что настоящее не переменится — и вот делаю выводы: мое любовное возвышение навсегда кончилось, и кончилось все личное, и в такие *отражающие прежнее* минуты

[8] Возрождение. 1933. № 2781. 12 янв. С. 3.

[9] *Ливак Л.* «Роман с писателем» Юрия Фельзена // *Фельзен Ю*. Собр. соч.: В 2 т. М., 2012. Т. 1. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://modernlib.ru/books/yuriy_felzen/sobranie_sochineniy_tom_i/read/ (дата обращения: 04.10.2013).

[10] *Фельзен Ю.* Письма о Лермонтове. Берлин, 1935. С. 24.

[11] Там же.

надо только стараться что-то уловить, обнаружить, передать — ведь остатки тех чувств, того возвышения сохранились, беспокойная прежняя торопливость не мешает и, быть может, в *настойчивом припоминании, добросовестно восстанавливающем достигнутое когда-то и ныне забываемое – весь смысл, вся странная цепь одиноких и ненужных этих лет*» (5—6).

В романе Фельзена мы встречаемся с таким развитием сюжета, в котором «важен не только добытый памятью факт, но путь памяти навстречу этому факту»,[12] что, по определению Б. Аверина, составляет ядро «сюжета воспоминания», первооткрывателем которого следует назвать Пруста:[13]

«Эти *клочки воспоминаний, кружащиеся и смутные, никогда не длились больше нескольких секунд*; часто моя кратковременная неуверенность в месте, где я находился, отличала друг от друга различные предположения, из которых она состояла, не лучше, чем мы обособляем, видя бегущую лошадь, последовательные положения, которые нам показывает кинескоп. Но *я мысленно видел то одну, то другую комнаты, в которых мне доводилось жить, и в заключение вспоминал их все в долгих мечтаниях*, следовавших за моим пробуждением».[14]

В прустовском романе «сюжет воспоминания» часто осложнен *воспоминанием воспоминания*, переживаемого как *настоящее*, что достигается смешением прошедшего и настоящего времени. Проводником данного состояния у французского мастера чаще всего является сон, а точнее, момент перехода от сна к реальности:

«Затем *воскресало воспоминание* нового положения; стена тянулась в другом направлении — я был в своей комнате у г-жи де Сен—Лу, в деревне: Боже мой! Уже по крайней мере десять часов, вероятно, обед уже окончен! Я слишком затянул мой послеполуденный сон, которому предаюсь каждый вечер по возвращении с прогулки в обществе г-жи де Сен—Лу, перед тем как переодеться во фрак. Ибо много лет прошло после Комбре, где, в самые поздние наши возвращения, красные отблески заката видел я на стеклах моего окна».[15]

Насколько незаметным является миг перехода из сна в явь, настолько трудно уловимым оказывается пересечение границы между настоящим и прошлым в прустовском повествовании. Такое постоянное передвижение сознания я–повествователя из настоящего в прошлое и назад оказывает буквально гипнотическое воздействие на читателя, заставляя его внутреннее «я» звучать «на волнах памяти» прустовского героя. Фельзен пытается достичь в построении своей наррации близкого эффекта. Один из наиболее частых его приемов — использование вставных конструкций. Отделенные знаком тире, они повышают экспрессивность повествовательной речи. Это так называемый прием парентезиса, графическая основа которого — двойное тире или скобки. Фельзен, наряду с обилием запятых, часто использует двойное тире:

«Но едва появится — от умиляющего сходства, от улыбки, от внимания к моим словам — кусочек надежды блаженной и бессмысленной, как я сразу меняюсь … и только упрямая моя подозрительность — следствие опыта, неудач и вечного ко всему приценивания — неожиданно и вовремя трезвит» (6); «Это было время еще безрассудное — последних денег, откровенностей и надежд — и стареющая бездомная женщина, сама лишенная надежд и ожиданий,

[12] *Аверин Б.* Дар Мнемозины. Романы Набокова в контексте русской автобиографической традиции. СПб., 2003. С. 30.

[13] В своей монографии Б.В. Аверин связывает данный сюжет с русской автобиографической традицией.

[14] *Пруст М.* В поисках утраченного времени. В сторону Свана. Л., 1992. С. 7. Курсив здесь и далее мой. — *Е.П.*

[15] Там же.

вознаграждала себя, придумывая роман своей любимицы со мной — я в чем-то соответствовал ее наивным, армейским, сентиментально-рыцарским понятиям» (7) и мн. др.

Длинная фраза, словно движущаяся сразу по разным направлениям, — «фирменный знак» поэтики Пруста. Однако в его синтаксисе знак «тире» достаточно редок. Автору ближе использование запятой, которая делает высказывание более пластичным, а переход из одного плана в другой практически незаметным. Фельзен словно вступает в соревнование с Прустом, пытаясь в своем воспроизведении потока сознания заступить за грань этой крайней формы внутреннего монолога. Хотя избежать линейности в сложном потоке саморефлексии ему зачастую не удается: мысль я–рассказчика словно намертво прикована к образу возлюбленной, что, на наш взгляд, лишает ее свободы полета:

«Внешние эти доводы, может быть, произвольно мною понятые и так измененные, как мне казалось всего убедительнее и милее — умная Лелина взрослость, старание отыскать людей стоющих и безразличие, даже беспощадность к нестоющим, борьба с бедностью, спокойная, не жалующаяся, без обычных утешителей, по мелкому (как, впрочем, и утешаемые) озлобленных, недавняя помощь мужу, долгая, верная, порой саможертвенная — все это, воображаемое или действительное, переполняло меня надеждой, что Леля в чем-то мне предназначена, что и она непременно меня выберет и отнесет к тем немногим, кто с нею по одну сторону человеческой (если можно так выразиться) значительности, и я заранее наслаждался, представляя себя, “не лезущего”, сдержанного, вдруг открытым благодаря настойчивой Лелиной зоркости, и не раз в последние, с нетерпеливостью нищего, которого ждет наследство, принимался считать пустые, в напрасном ожидании проходящие дни» (11—12).

Уплотнение высказывания за счет удлинения фразы, введения осложняющих конструкций, фигур размещения в прозе начала XX века стало уже типологическим явлением. Творчеству младоэмигрантов принадлежит в этом «стилистическом иконоборстве» (Л. Ливак) особое место. Лишенное возможности реализоваться в «большом мире», молодое поколение переориентировалось на «жизнь внутрь» (Г. Адамович), что проявилось на усилении экзистенциальной ноты в произведениях таких авторов, как В. Набоков, Г. Газданов, Б. Поплавский, звучащей на автобиографическом, психологическом, любовном планах сюжета. В том же ряду оказывается и проза Ю. Фельзена. Однако, в сравнении с перечисленными авторами, творческое сознание Фельзена в большей степени центрируется «направлением к женщине», что М. Горький увидел определяющим свойством творческого сознания Г. Газданова как автора романа «Вечер у Клэр». Но Газданов сумел вместить в любовную линию своего сюжета весь свой и внутренний, и жизненный опыт — это оправдывает романный статус небольшого по объему произведения. Фельзен же сосредоточен главным образом на любовных переживаниях своего alter ego, почти полностью заслоняющих для него большой мир, что придает его произведениям большой формы камерный характер.

Камерное начало прозы Фельзена находит отражение в их временно́й организации — в ее сравнении, например, с прозой Набокова или Газданова, подобно Фельзену, расценивавших свою жизнь в эмиграции как «двойное существование», балансирующее на грани настоящего и прошлого. Повышенная функциональность прошедшего времени, однако, сочетается с разнообразием вариантов темпоральной структуры повествования у названных авторов. Так, для Набокова характерен прием темпорального смешения, когда прошлое воспроизводится как настоящее. Вот лишь два характерных примера из романов «Машенька» и «Дар»:

«Тень его жила в пансионе госпожи Дорн, — он же сам был в России, *переживал воспоминание свое, как действительность* … Конец июля на севере России уже *пахнет* слегка осенью. Мелкий желтый лист, нет–нет, да и слетит с березы; в просторах скошенных полей уже пусто и светло по-осеннему. Вдоль опушки, где еще *лоснится* на ветру островок высокой травы, избежавшей косарей, на бледно–лиловых подушечках скабиоз *спят* отяжелевшие шмели…»;[16] «Дождь совсем перестал, пекло, овод с шелковыми глазами сел на рукав … Громадная, плоская на лету бабочка, иссиня–черная с белой перевязью, описав сверхъестественно-плавную дугу и опустившись на сырую землю, сложилась, тем самым исчезла. Такую иной раз *приносит*, зажав ее обеими руками в картуз, сопящий крестьянский мальчишка. Такая *взмывает* из-под семенящих копыт примерной докторской поньки, когда доктор, держа на коленях почти ненужные вожжи, а то просто прикрутив их к передку, задумчиво *едет* тенистой дорогой в больницу. А изредка четыре черно–белых крыла с кирпичной изнанкой *находишь* рассыпанными как игральные карты на лесной тропе: остальное съела неизвестная птица».[17]

Воспоминание героя Набокова, переживаемое как наличествующая реальность, словно устремлено вперед, что выполняет в сюжете воскресительную функцию. Воссоединение с прошлым, достигаемое полнотой воспоминания, парадоксальным образом освобождает от его груза, даруя герою готовность к следующему этапу жизни.[18]

Герой Газданова, живя в настоящем и даже выстраивая личное будущее, в большей степени оказывается в плену собственного прошлого, нося в себе «архивы воспоминаний». Один из редких случаев употребления настоящего времени находим в эпизоде возвращения юного героя с похорон отца в романе «Вечер у Клэр». Хотя и здесь оно встроено в рамку прошедшего времени:

«С кладбища вскоре мы *поехали* домой; коляска *подпрыгивала* на рессорах, могила моего отца *оставалась* позади, воздух *качался* передо мной. Все дальше и дальше беззвучно *скользят* лошадиные спины; мы *возвращаемся* домой, а отец неподвижно *лежит* там; с ним *погиб* я, и мой чудесный корабль, и остров с белыми зданиями … Воздух *колебался* в моих глазах; желтый свет вдруг *замелькал* передо мной, невыносимое солнечное пламя, кровь *прилила* к моей голове, и я очень плохо себя *почувствовал*. Дома меня уложили в постель: я *заболел* дифтеритом».[19]

Смена времен в этой кладбищенской сцене от прошлого к настоящему, поданная в динамике совершенного и несовершенного видов прошедшего времени, словно встраивает жизнь в рамку смерти, придавая при этом картине эффект кинематографичности, подобно приближению-удалению кинокамеры. Настоящее в данном случае важно не само по себе; оно усиливает функции прошедшего времени. Контаминацией времен достигается впечатление стремительно утекающей жизни, мгновенного превращения настоящего в прошлое. Тем не менее, прошлое имеет здесь модальность незавершенности, в чем немаловажную функцию выполняет прошедшее несовершенного вида, превращающее его тем самым в актуальное прошлое, наделенное возможностью осуществления в настоящем.[20]

---

[16] *Набоков В.* Собр. соч.: В 4 т. Т.1. М., 1990. С. 73.

[17] Там же. Т. 3. С. 70.

[18] Подробно см.: *Аверин Б.* Дар Мнемозины.

[19] *Газданов Г.* Собр. соч.: В 3 т. М., 1996. Т. 1. С. 58.

[20] Подробно см.: *Проскурина Е.Н.* Временна́я организация романов Г. Газданова // Филологические науки. 2010. №. 1. С. 42—51.

Можно сказать, что автобиографические герои Набокова и Газданова, пребывающие «в поисках» собственного «утраченного времени», обретают его, по-разному «растворяя» свои воспоминания в моменте настоящего, что утверждает ценностность всей временной палитры их существования. Совсем иным образом ведет себя время в прозе Фельзена. Темпоральная структура романа «Счастье» показывает, что автобиографический я–повествователь живет словно в остановленном времени, склеившем настоящее с прошлым, начало чему положило «явление женщины» в повести «Обман». При этом выбранная автором форма диаристического повествования активизирует функциональность настоящего. Желание записывать для я–повествователя «подобно страсти» и своеобразно выполняет заместительную функцию в сюжете — это его способ вернуть потерянный рай, каковым, однако, оказывается не традиционный для русской эмиграции образ утраченной родины, а рай взаимной с Лелей Герд любви. Инициированное любовью к героине литературное творчество героя привносит в ее образ оттеночную характеристику Музы:

«Я не пишу вам короткого или длинного письма и не готовлюсь к очистительной исповеди, я даже не знаю, будут ли вами прочтены эти сегодня начатые и неудержимо торопливые страницы .., но именно сегодня я словно бы сразу прозрел, словно бы вдруг увидал, что творческая моя основа не заглохла от изнуряющей поглощенности вами (чего я все время опасался и в чем наконец, было, уверился), а что она лишь незаметно переместилась из области сосредоточенных разговоров с собой, требовавших какого-то дневникового подобия, в область постоянных к вам обращений: к вам, *единственной моей вдохновительнице* и возможной будущей читательнице, я впервые осознанно обращаюсь…».[21]

В целом сюжет «одного романа» Фельзена не отличается оригинальностью. Интрига читательского ожидания возникает лишь в единственном случае: в сюжетной завязке «Обмана». Ситуация, открывающая повесть, построена словно по канве набоковской «Машеньки»: Володя неожиданно узнает о приезде Лели и начинает готовиться к ее встрече на вокзале. Первые страницы описывают все движения чувств героя, пребывающего в пятидневном ожидании встречи со своей знакомой незнакомкой: о ней он когда-то, еще в берлинский период эмиграции, узнал из рассказов ее тетки Катерины Викторовны, с которой жил в одном пансионе. В момент появления Лели в Париже должно произойти их личное знакомство. Искушенный парадоксальным движением набоковского сюжета, читатель ждет чего-то схожего в сюжетном развитии повести Фельзена. Намек на невстречу и последующую непредсказуемость сюжетного движения возникает в ресторанной сцене, куда герой приходит в надежде скоротать время до поездки на вокзал и где, «чтобы совсем избавиться от тяжести ожидания» (24), «выпил подряд несколько “двойных” рюмок водки» (24). Далее им овладевает безмерная веселость, он «душевно себя распускает», начинает «мешать ликеры», пускается в пляс с русской danseuse, которую «приглашают танцевать за деньги» (28) и уже мечтает «поскорее — из-за музыки, воспоминаний, из-за денежной доступности этой женщины — добраться до грубой, может быть, настоящей жизни и себе подарить безмятежно-щедрую ночь» (28). Однако благоразумие одерживает верх над желанием, герой «без единого усилия, с радостью» себя преодолевает, и весь остаток ночи переживает ожидание Лелиного приезда — «стремительное, легкое, суеверно-благоприятное» (28). Наваждение Набоковым в этом месте рассеивается, и далее никакой неожиданности уже не происходит: Володя благополучно встречает на вокзале Лелю, после чего начинается их сложный,

[21] *Фельзен Ю.* Счастье. С. 7—8.

«вязкий» роман с постоянными внутренними «несовпадениями», изменами и возвращениями.

Уставший от эмиграционной жизненной рутины герой — «романтический мальчик», как называет его Катерина Викторовна, жадно ждет радостного обновления, которое связывает с появлением Лели. Здесь возникает новая, невольная уже аналогия с финальной сценой «Вечера у Клэр», где направляющийся из Константинополя в Париж Николай Соседов вспоминает, что его юношеская любовь Клэр давно живет в Париже. Это воспоминание направляет его мысль в сферу романтических мечтаний о встрече и осуществленном взаимном чувстве. Однако данная параллель относится к плану типологических схождений: в том выпуске «Чисел», где опубликована повесть Фельзена, помещен анонс газдановского романа: «Вечер у Клэр» вышел лишь в следующем номере журнала.

Подобные сюжетные переклички становятся свидетельством близости творческого мышления писателей—младоэмигрантов, с его доминирующим автобиографизмом. Кроме образа автобиографического героя, реален у Фельзена и образ героини (вновь напрашивается аналогия с газдановской Клэр, героинями Набокова). Хотя он и объединяет в себе черты разных дам, его основа, «основной тип», по словам В. Яновского, — конкретная женщина, погибшая в Риге во время Второй мировой войны.[22]

Вероятно, последнее обстоятельство обусловливает сравнение образа Лели с Россией, что можно увидеть, например, в одной из статей Б. Поплавского.[23] Однако образ героини Фельзена выписан в тех чувственно-телесных тонах, которые так характерны для поэтики героинь Газданова, в частности, Клэр.[24] Это, на наш взгляд, отдаляет как образ Лели, так и образ Клэр от сакрализованного в творчестве первоэмигрантов образа России.[25] Привязанность к Клэр у героя Газданова, к Леле Герд — у героя Фельзена, скорее, манифестирует их ностальгические переживания, поскольку героини обоих авторов являются уроженками России. В поэтике же обоих этих женских образов трудно увидеть связь с русской классической традицией. «Опасное и ненасытное» «что-то в Леле» (44) перекликается с «тяжелой чувственностью», жадной ненасытностью взгляда, телесного движения газдановских героинь, что встраивает их образы в пространство эстетики XX века, отделяя, в частности, от образа набоковской Машеньки, само имя которой словно пропитано культурным воздухом России — в диапазоне от народных сказок до героинь Пушкина (Маша Миронова, Маша Троекурова). Также и экзотичные имена героинь Газданова (Клэр) и Фельзена (Леля Герд) плохо ассоциируются с образом России. Если имя первой отчетливо соотносится с Францией, то имя второй отодвигает на задний план ее русское происхождение: в «Леле» распознается уменьшительное от Елены (ее полное имя Елена Владимировна), тогда как фамилия Герд, которую она, впрочем, взяла в

[22] «Основную, первую Лелю, мы встречали на Монпарнасе, когда она приезжала в Париж. Она потом погибла от рук наци в Риге, что, разумеется, придает ее облику новое измерение. В “Доминике” она мне показалась несколько крупной дамой с “выигрышными” ногами, по выражению Фельзена, о которой можно только утверждать, что она хорошо сложена, практична и, по-видимому, с характером…» (*Яновский В.С.* Поля Елисейские. С. 36).

[23] См.: *Поплавский Б.* Вокруг «Чисел» // *Поплавский Б.* Собр. соч.: В 3 т. М, 2009. Т. 3. С. 128.

[24] Подробно см.: *Проскурина Е.Н.* Единство иносказания: О нарративной поэтике романов Гайто Газданова. М., 2009. С. 52—79 (глава «Мир женских персонажей. Формула героини»).

[25] Параллель Клэр — Россия часто присутствует в исследованиях о романе Г. Газданова. См., напр.: *Яблоков Е.А.* В объятиях Снежной Королевы (архетипические мотивы в романе Г. Газданова «Вечер у Клэр») // Архетипические структуры художественного сознания. Екатеринбург, 2001. Вып. 2. С. 97—102.

замужестве, германского либо британского происхождения: в обоих языках есть существительное *Herd*, значение которого в одном случае «плита», «очаг», в другом — «стадо», «пастух». Оба варианта настраивают на домашность, женскую хозяйственность, чего в реальности лишена Леля Герд, меняющая свои адреса и привязанности.

Фабула «Обмана» достаточно проста и в целом ординарна, что можно сказать и в отношении двух следующих романов Фельзена. История любви героя, где больше измен, ревности и душевных несовпадений, чем взаимного чувства, совмещена с психологическим самоанализом, в котором осуществляется поиск Володей собственного художественного языка, «литературного голоса», что должно увенчаться созданием автобиографического романа о творческом становлении писателя. Трилогия Фельзена и прилегающие к ней рассказы, варьирующие ее главные темы, служит, на наш взгляд, единым черновиком для «одного романа», замысел которого писатель не успел довоплотить.[26] К его частям, опубликованным как завершенные произведения, на наш взгляд, наиболее применимо мнение К. Мочульского о дефиците воображения в «прозе памяти» молодой эмигрантской литературы, еще не достигшей той возрастной зрелости, для которой очевиден приоритет в искусстве «не действительной, а художественной правды».[27] Убедительной аргументацией этого положения могут служить «Письма о Лермонтове», в которых «Фельзен достигает идеала внешней бессобытийности, перенося весь груз сюжетного развития в подтекст Володиной переписки»:[28] весь текст состоит из его писем к уехавшей в Канны Леле, из чего также должно возникнуть «представление о содержании Лелиных ответов».[29] В плане межтекстовых соответствий прием эпистолярной односторонности, на наш взгляд, содержит аллюзии на переписку Пушкина с Н.Н. Гончаровой, из которой, как известно, до нас дошли только пушкинские письма, ставшие единственным источником для «вычитывания» из них ее возможных реакций и ответов. Данная параллель повышает «градус» литературности творчества Фельзена. Обращение к фигуре Лермонтова как автора первого психологического романа усиливает функцию аналитических приемов наррации, актуализируя автодокументальность «Писем» как разновидности «романа сознания», характеризующегося «герменевтической позицией субъекта по отношению к себе, своей жизни и судьбе».[30] Та же склонность к углубленному самоанализу продолжается и в рассказах Фельзена. Так, сюжет «Возвращения» построен на анализе отношения Лели к герою, поискам тех причин, по которым она неизменно к нему возвращается, несмотря на явность умирания ее чувств к нему, и возможности душевного приспособления к этой ситуации.

«Опасную близость» прозы Фельзена к «человеческому документу» отмечал В. Ходасевич, оговариваясь при этом: «Сложный сентиментальный узор, который его герой не устает вышивать в своих кропотливых письмах к Леле, основан на том, чего нет и чего не хотят иметь авторы человеческого документа: на

---

[26] Эту недовершенность художественного письма Фельзена почувствовал один из его современников, критик Г.Д. Хохлов: «…недостатки искусственной вещи Фельзена — ее холодность, умозрительность, ее повествовательная математика, неприкрытость ее заданного глубокомыслия — собираясь в отвлеченный от книги метод, вдруг голосуют за автора. Книга оказывается неодушевленной, но сумма ее лабораторных приемов и поисков говорит о „писательской душе“ автора» (Воля России. Прага. 1931. № 1/2. С. 199. Подпись: *Г. Х.*).

[27] *Мочульский К.* Кризис воображения *(Роман и биография)* // Критика русского зарубежья: В 2 ч. М., 2002. Ч. 2. С. 27.

[28] *Ливак К.* «Роман с писателем» Юрия Фельзена.

[29] Там же.

[30] *Созина Е.К.* Интерпретация произведений русской автобиографической прозы в свете «романа сознания» (И. Бунин и Г. Газданов) // Текст и интерпретация. Новосибирск, 2006. С. 155.

вымысле».[31] Здесь же Ходасевич выражает надежду на то, что в дальнейшем Фельзену удастся удержать способность к преображению документа в мир, «созданный авторским воображением». Эта надежда была связана с публикацией в 3-м выпуске альманаха «Круг» отрывка «Повторение пройденного», в котором критики увидели эволюцию художественного ви́дения Фельзена и отметили его как самое яркое событие номера. Действительно, в этом отрывке, основанном на воспоминании встреч с Лелей и надежде на ее скорое возвращение в Париж и возможность продолжения их романа, видно расширение сознания героя, увеличение объема и качества его памяти, зафиксировавшей множество деталей, звуков, лиц, характеров… Сидя в кафе после долгого перерыва, вызванного болезнью, он отдается не только воспоминаниям, но и наблюдениям за посетителями:

«Необычайное это состояніе возникло в кафэ, гдѣ я сижу, — быть одному в каком-либо кафэ мнѣ всегда любопытно и тревожно: тутъ и чужіе, непроницаемо-новые люди, и разговоры, знакомства, приключенія, и неожиданныя русскія встрѣчи утерянных мною друзей (все то, что, увы, не сбывается и все-таки вдруг произойдет), и сам без помѣх я занят собой и для себя, с поразительной яркостью, уединенно, отдѣльно существую <…>. Оттого кафэ и заманчиво, что мнѣ удается совмѣстить цѣлый ряд впечатлѣній и усилій, несовмѣстимых в другой обстановкѣ: я могу сосредоточиться на вас, на старинных своих воспоминаніях, на прилежной творческой работѣ и в то же время участвовать в жизни, упиваясь чуть пряным сочетаніем недоступно-кокетливых женщин, завистливо-дразнящих наблюденій и привычной собственной позы, обиженно–горько–надменной».[32]

В центре сюжета, организованного в форме письма к уехавшей возлюбленной, оказываются, однако, не их отношения, как можно было бы предположить, исходя из повествовательной речи предшествующих произведений, а всплывающие в памяти героя персонажи, когда-то окружавшие его и героиню, организующиеся в его воспоминаниях в пеструю толпу эпизодических лиц, случайные встречи с которыми, завязывающиеся знакомства служат поводом к познанию героем человеческой природы.

Надтреснутые звуки, доносящиеся из радио, накрывают его новой волной воспоминаний, связывающей эмигрантское настоящее с навсегда утерянным российским прошлым: детством, семьей, — вызывая в душе тихую печаль:

«Я ненадолго бросил писать, против воли прислушался к музыкѣ и сразу забыл об исполненіи, придавая надтреснутым звукам послушныя мнѣ интонаціи: играли самое начало увертюры прославленной Вагнеровской оперы, с торжественной главной темой, не заглушающей множества побочных, и я отчетливо снова уловил “контрапунктическую”, сложную прелесть такого одиночества в кафэ, чередованія вас и не вас, моего настоящаго и прошлаго. Опять припомнилось дѣтство, когда впервые эту увертюру, медлительно-пышную и мрачную, я на роялѣ по нотам разбирал, разсказы отца, ее любившаго и неизмѣнно в ней узнававшаго свою похороненную молодость, баснословно-далекую, безпечную и добрую, и вот для меня возстановилось единство, сліяніе времени, семьи, Петербурга, Россіи, за-границы, всего, что кровно мнѣ близко и что обычно ко мнѣ возвращается, если больше любовь не вытѣсняет посторонних, ей чуждых влеченій. И тогда, с утратой, любви, такая же случайная мелодія все пережитое может воскресить и связать каким-то вѣяньем грусти, но

[31] *Ходасевич В.* Книги и люди. «Круг», книга третья // Возрождение. 1938. № 4157. С. 9.

[32] *Фельзен Ю.* Повторение пройденного // Круг. Кн. 3. Париж, 1938 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.vtoraya-literatura.com/pdf/krug_almanakh_3_1938_text.pdf (дата обращения: 03.10.2013). Здесь нами сохранена орфография подлинника. — *Е.П.*

не сладкой мальчишеской грусти, предвидящей влюбленность и смерть, а потускнѣвшей, вялой и скромной, – послѣ безчисленных взрослых неудач».[33]

Особенно рельефен в череде воспоминаний героя образ «преуспевающего человека» Армана Григорьевича Давыдова, которого в ресторанной среде и на бирже презрительно называют Анькой Давыдовым. Возросший на сомнительных сделках, он кичится своей репутацией транжира и бывалого человека, благополучно выплывающего из сомнительных ситуаций. Во время описываемого ресторанного эпизода он был «фильмовым магнатом», демонстрирующим свою показную щедрость на купеческий лад:

«И вот мы в пьяном русском кабакѣ, гдѣ “патрона” привѣтствуют маршем и гдѣ он демократически бесѣдует с титулованным лакеем, с музыкантами, с бѣлокурыми цыганками из хора и с воинственными горцами в папахах:

— Мое шампанское, и так, как я люблю.

Потом начинается “дикій разгул”, в котором все одинаково поддѣльно — и цыгане, и угрозы кинжалами, и богатство Аньки Давыдова, и пресловутая его широта: он явно считает бутылки, не торопит их открывать, нам заказывает кофе и ликеры, частично это искупая у кого-то заимствованной фразой — “угощаю шампанским оркестр”. Музыканты для виду оцѣнивают ненужное им великодушіе и себя искусственно взвинчивают, знаменитый румынскій скрипач, весь в масляно-потном изступленіи, кавказцы, со смуглыми лицами и закрученными тонкими усами (как на лермонтовских старых иллюстраціях), без конца, без устали пляшут в остроносых мягких сапожках, враждебно-безстрастно друг к другу приближаются, почти сливаясь притоптывают в такт монотонно-тягучему напѣву, а затѣм спокойно расходятся и веселыми, крѣпкими зубами подбрасывают кверху ножи, так что они вонзаются в пол, располагаясь на нем полукругом, словно чьи-то побѣдные трофеи, столь неумѣстные в этой обстановкѣ. Цыгане, под жалобы гитары, твердят неуклонно свое — что “любовь прошла” и что “буран будет” — и французскіе наши сосѣди восторженно им подпѣвают…».[34]

В этот эпизод автор вводит все новых лиц, расширяя стены ресторана до человеческой вселенной, лишь несколькими яркими мазками создавая национальные образы русских, румын, кавказцев, цыган, французов. Весь отрывок составлен из сменяющих одна другую картин, всплывающих в воспоминаниях героя, цитирование которых можно продолжать. На наш взгляд, в названии «Повторение пройденного» не совсем точно отражена творческая стратегия писателя: это произведение можно определить как пороговое, выводящее прозу Фельзена из камерной сферы в большую жизнь. Преодолеть порог помешала его безвременная гибель.

После выхода романа «Счастье» П.М. Пильский писал М.С. Мильруду: «Ф<ельзен> — темен, тягуч, сух, утомителен. <…> Фельзен может не нравиться (даже огромному большинству) <…> но это — писатель, хотя и не великий. Для читателя он неинтересен, но для критика он — предмет анализа и определений».[35] Настоящее время – лишь начало знакомства отечественного читателя с этим, несомненно, интересным, по-своему оригинальным, но не успевшим себя в полной мере реализовать автором. Период же «анализа и определений» во многом еще впереди.

---

[33] Там же.

[34] Там же.

[35] *Абызов Ю., Равдин Б., Флейшман Л.* Русская печать в Риге: из истории газеты «Сегодня» 1930-х годов. Кн. 2. Stanford, 1997. С. 415 (Stanford Slavic Studies. Vol. 14).

УДК 821.161.1

Л.П. Якимова

СЛЕД ВЛАДИМИРА ОДОЕВСКОГО В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ЛЕОНИДА ЛЕОНОВА

В статье при помощи интертекстуального анализа выявляется мотивно-сюжетная близость романного творчества двух классиков русской литературы разных эпох – Владимира Одоевского и Леонида Леонова. Автор показывает, что влияние на творчество Леонова текстов и поэтического мира Одоевского осуществлялось не на уровне простых заимствований, а в виде парафразы, аллюзии, реминисценции. При этом Леонов обладал свободой авторского самовыражения, сохранявшей свойственную художественному почерку писателя глубину погружения в подтекстовые горизонты повествования.

Ключевые слова: Вл. Одоевский, Л. Леонов, философский роман, интертекстуальность.

Ludmila P. Yakimova

VLADIMIR ODOYEVSKY'S IMPACT ON LEONID LEONOV'S WORKS

The article using intertextual analysis reveales the motivic storyline proximity of novel creativity of two Russian writers from different eras – Vladimir Odoyevsky and Leonid Leonov. The author shows that the impact on Leonov's creativity and Odoyevsky's poetic world is carried out not only at the level of prime borrowing, but as paraphrases, allusions, reminiscences. Moreover Leonov had the freedom of author's expression, which preserved depth of immersion in the implied narrative horizons.

Keywords: Vladimir Odoyevsky, Leonid Leonov, philosophic novel, intertextuality.

«Последняя книга» Леонида Леонова по самой природе его творческого дарования и общей атмосфере художественного мира не могла быть иной, кроме как философским романом, и как автор такового писатель даже из простого человеческого любопытства, по обыкновению свойственного творческим людям, не мог не обратиться к самым истокам этого жанра, что естественно предположить, имеет в виду его феноменальную эрудированность. По сложившемуся в литературоведении мнению, «первым в России философским романом» являются «Русские ночи» Владимира Одоевского. В послесловии к изданию его произведений в серии «Литературные памятники» он охарактеризован как «один из виднейших представителей философского романтизма в России», который «был автором не только первого русского философского романа, но и философских новелл».[1] Тут же приводится и мнение В.Г. Белинского о нем: «Таких писателей у нас немного. В самых парадоксах князя Одоевского больше ума и оригинальности, чем в истинах у многих наших критических акробатов»… Критик характеризует Одоевского как писателя, «которого *вся жизнь принадлежит мысли*».[2]

Хотя очень многое свидетельствует в пользу убеждения, что Леонов испытал на себе обаяние художественного мира Одоевского, воздействие его мировидения, яркая одаренность самого Леонова исключает необходимость оценивать их творческую связь в категориях влияния, заимствования, подражания, предполагая лишь единственную возможность в этом случае вида отношений — склонность писателя XX века к преемственному взгляду на традиции русской классики, к продолжению диалога на вечные для национальной литературы темы.

---

[1] *Маймин Е.А.* Владимир Одоевский и его роман «Русские ночи» // *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Литературные памятники, Л. 1975. С. 248.

[2] *Белинский В.Г.* Сочинения князя В.Ф. Одоевского // *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. М., 1955. Т. VIII. С. 322–323.

Общая сосредоточенность внимания на человеке как таковом, феномене его пребывания на земле, соотношении в нем рационально-разумных и интуитивно-подсознательных начал в плане двоемирного восприятия бытия, путях национального развития в контексте мировой истории — все это могло быть предметом обсуждения в рамках типологии литературного процесса и рассматриваться как результат полностью независимого от какого-либо контакта одного писателя с другим совпадения художественной мысли, как надличностный итог развития литературы по спирали. Разумеется, такого рода исследовательский путь не противопоказан филологической науке и способен открыть нечто интересное в аспекте изучения творчества и Одоевского, и Леонова, а равно и в общечеловеческом плане высветить определенные закономерности в путях преемственности развития литературы, способов образования традиции. Но результаты могут быть весомее, если представится возможность подкрепить типологический анализ обнаружением следов непосредственного контакта писателя со своим предшественником и объяснить исходные мотивы такого контактирования. В этом случае методология интертекстуальности, подвергающаяся иногда необоснованному обвинению в несостоятельности и в крайностях своего применения, может быть, и дающая повод для негативного отношения к ней,[3] способна обнаружить свою эффективность.

Начать с того, что в самый пиковый момент своей творческой активности, когда один за другим выходили романы «Барсуки», «Соть», «Вор», «Скутаревский», «Дорога на Океан», писатель имел реальную возможность читать произведения Одоевского. Тогда увидели свет, могли выходить в круг общего чтения многие его произведения: фантастический роман «4338 год» (М., 1926), «Романтические повести» (Л., 1929), «Текущая хроника и особые происшествия» в книге «Литературное наследство» (М., 1935. Т. 23—24). Не лишним будет отметить, что в эти же годы выходили из печати, пополняя арсенал интеллектуального чтения, произведения представителей немецкого романтизма, как писателей, так и философов, бывших век тому назад предметом глубокого увлечения представителей русского романтизма, прежде всего членов «Общества любомудрия», где позиция князя Одоевского была одной из самых активных. В те же 20—30-е годы, но уже нового, XX столетия, читатель не лишен был возможности познакомиться с трудами Ф. Шеллинга, братьев А. и Ф. Шлегелей. В 1934 году в Ленинграде был издан сборник научных статей «Литературная теория немецкого романтизма», в 1935 году увидела свет «Немецкая романтическая повесть» в 2-х томах (М.—Л.).

Следует признать, что человеческой памяти свойственно стирать живые черты с лица любой эпохи, обесцвечивая, обобщая и однообразя их, что, собственно и произошло с восприятием 20—30-х годов XX столетия, когда с идеологической неотступностью складывался образ железного века, заодно вытесняя представление и о времени, еще сохранившем мечту о новом человеке, построении справедливого общества, торжестве человеческого разума над необузданной стихией природы. В контексте общего восприятия XX столетия, в мыслях о целом веке как-то забывается о том, что тенденция к консервации советско-большевистской идеологии воспреобладала ближе ко второй половине 30-х годов, в духовной же атмосфере 20-х и начале 30-х годов еще сохранялся отсвет Серебряного века с многоцветьем его эстетических исканий. В силу актуальности проблем создания нового человека еще не утратила своей привлекательности поэтика романтизма с господствующими в нем концептами мечты, двоемирия — в плане сближения материального с идеальным,

[3] *Сарнов Б.* «И стать достояньем доцента…» // Вопросы литературы. 2006. № 3. С. 5–43.

космической целостности индивидуума. Во всяком случае, это был недолгий в истории духовной жизни России период, когда литературный романтизм — в том числе и в форме литературоведческого внимания к его традициям, например, на материале изучения творчества Одоевского — органично уживался с научно-техническими идеями русского космизма в лице таких его замечательных представителей, как Н.Н. Федоров, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, Н.А. Умов, С.Н. Булгаков и др.

Реально предположить, что именно этим субстратом духовной атмосферы 20—30-х годов во многом питалась художественная мысль Леонова, стоявшего в стороне от ожесточенной борьбы литературных группировок и не растрачивавшего своей творческой энергии на участие в партийно–идеологических конфликтах. В этом плане важно отметить, что сложившийся в его повестях и романах 20–30-х годов корпус художественных идей, своего рода смысло-эстетических концептов, сохранял свою векторную силу до конца творческого пути, изменяясь лишь в степени эмоционально-поэтической экспрессии и представая мощным противовесом догматически-прямолинейной логике позитивистско-материалистической философии восгосподствовавшего на многие десятилетия марксизма-ленинизма.

Обращаясь непосредственно к заявленной теме, прежде всего следует отметить такое множество точек соприкосновения и линий пересечения двух писателей, разделенных целым веком, такое многообразие форм диалогического контекста в произведениях Леонова, восходящих к тексту Одоевского, что труднее исключить возможность духовного и текстуального конфликта Леонова с литератором XIX века, нежели принять ее за литературоведческую аксиому. Слишком многое противится тому, чтобы видеть в этом наглядно проступающем факте писательской переклички простую случайность, нечаянное совпадение, низвести до уровня историко–литературного фокуса, прихотливой игры литературной истории.

Логично допустить, что сама философическая векторность художественного мира Одоевского могла стать неодолимым импульсом притяжения к нему такого писателя, как Леонов, изначально тяготевшего к осмыслению мира в его превосходно-парадигмальных началах, к поискам универсальной формулы бытия в русле общих, по выражению Одоевского, «задач человеческой жизни». Сквозная для всего творчества Одоевского мысль о важности сохранения личной целостности человека в опасно рационализирующемся мире, покушающемся на вековечную неразрывность связи религии, искусства, науки, была не просто близка Леонову, а лежала в самой основе его мировосприятия, его эстетики и поэтики. Писателя новой эпохи не могла не привлечь к себе та удивительная настойчивость, с которой Одоевский не просто выражал опасение, а по-настоящему бил тревогу относительно утраты человеческой гармонии, отпадения души у человека, живущего в мире ложных ценностей, абсолютизирующих логику голого рассудка, материальной выгоды, пользы, потребления: «Одно материальное просвещение, образование одного рассудка, одного расчета, без всякого внимания к инстинктуальному, невольному побуждению сердца, словом, одна наука без чувства религиозной любви может достигнуть высшей ступени развития. Но, — предупреждает Одоевский, — развившись в одном эгоистическом направлении, беспрестанно удовлетворяя потребностям человека, предупреждая все его физические желания, она растлит его; плоть победит дух (сего-то и боится религия)» (с. 206).[4]

[4] *Одоевский В.Ф.* Психологические заметки // *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л., 1975. Здесь и в дальнейшем ссылки на это издание в тексте в круглых скобках с указанием страницы.

Писатель не только фиксирует ситуацию, когда возрастает опасность разрыва души и рассудка, материального и инстинктуального, но прослеживает и логику ее развития, приводящую в конечном счете к гибели цивилизаций, чью отличительную особенность составляло однобоко-одностороннее превышение мудрости над сердцем, ума над душой. «Мало–помалу, — размышляет он, — погружаясь в телесные наслаждения, человек забудет о том, что произвело их, пройдет напрасно время, в которое бы человек должен был двинуться далее; но в природе недаром летит это время; природа, покорная (без свободной воли) вышним судьбам, совершит путь свой и вдруг явится человеку с новыми, неожиданными им силами, пересилит его и погребет его под развалинами его старого обветшалого здания! Такова причина погибели стольких познаний, которыми древние превышали новейших, Так будет и с нами, если религиозное чувство бескорыстной любви не соединится с нашим просвещением» (с. 206).

Веком позже Леонов как бы подхватывает эту логику суждений Одоевского о современном мире, усиливая и углубляя расставленные акценты в соответствии с духом «огнедышащей нови». Мысль об опасности увлечения потребительскими соблазнами и отречение от национальных святынь ощутимо заявлена уже в первой повести «Петушихинский пролом» (1922 год). Уже здесь с бестрепетной смелостью поставит писатель вопрос о моральной оправданности ожидаемых материальных благ, добытых ценою неимоверных физических и душевных затрат, финалом которых стал «бескрестный погост» и утрата духовных ориентиров: «Будут дни, — прозорливо вглядывается автор в будущее страны, только что очнувшейся от революционного пролома, — взроем поля машинами, обрастут раны свежим мясом, а разутые ноги шевровыми штиблетами, — и будем вспоминать, как… опрокинулась на наши головы из синей выси лютая огненная бочка.

Пройдут неладные дни, наденем бархатные штаны, сядем за электрическими самоварами, — вспомянем, вспомянем, как плясали обезумевшие от безвожья ветры… как без гробов, без саванов шли безвинные наши Митьки, Никитки, Васятки тож на обчественный, бескрестный погост. А погост — вся она, от края до края луговая земля» (Т. 1. С. 205—206).[5]

Какой-то энигматической силой веет от такого рода реминисцентных пересечений с текстом Одоевского в последующих произведениях Леонова как «напрасное время», «пересиливающая» человека природа. Во вводном фрагменте «Про неистового Калафата» романа «Барсуки» (1924) огромной эмоционально-смысловой энергии исполнен тот полилог, который происходит между ушедшими от немилостей советской власти мужиками в третью ночь их исхода в лес: «Поднялся разговор о буянстве города против разных величественных вещей, Бога в том числе. Склонились к тому, что попусту головой в стенку биться: только в смертный час узнаешь, есть ли какая вышняя погонялка всему или только так – тень человека.

— Закон природы! Его не переступишь, — сказал бородач из Отпетова.

— На законе твоем поезда ходят, — подзадорил Жибанда… — на всякий закон наука есть.

— Природа науку одолит, — сказал Прохор Стафеев. — Вот и будет неученому горе, а ученому… два.

— Пожалуй, одолит природа, нерешительно протянул Петька Ад, косясь на Жибанду.

— Одолит! — выступил вперед Евграф Подпрятов.

— Сыну против матери не выстоять (Т. 1. С. 22—222).

[5] *Леонов Леонид.* Собр. соч.: в 10 т. М., 1981. Здесь и в дальнейшем ссылки на это издание в тексте в круглых скобках с указанием тома и страницы.

Одоевское «пересилит» синонимично леоновскому «одолит», что, собственно, и происходит сейчас, когда на забвение «вышних» сил и безудержное «буянство города» с его перманентно нарастающей угрозой техногенных катастроф природа все последовательнее отвечает собственным «буянством» — каскадом столь же перманентно следующих друг за другом землетрясений, наводнений, неуемных пожаров.

В богатом контексте поэтико–стилистических и эмоционально–смысловых перекличек творчества Леонова и Одоевского нельзя уже не обратить внимание на общий сюжетно-композиционный мотив — девяти ночей из романа Одоевского «Русские ночи», где группа философски настроенных друзей обсуждает «роковые вопросы о значении жизни» (с. 140), подкрепляя их соответствующими рассказами, и трех ночей из романа Леонова «Барсуки», также включающих обязательный рассказ одного из героев, в разной степени соотносимый с содержанием ведущихся у костра бесед и восходящий к общему смыслу произведения. Ответить на вопрос о природе этого совпадения, т.е. сказать, носит ли оно объективно типологический характер или продиктовано визуальным контактом одного писателя с другим, представляется возможным, исходя уже из общего числа оставленных примет такой связи, и в этом случае интертекстуальный облик трех ночей из романа «Барсуки» сомнения не оставит. Да и название одного из самых знаковых произведений Леонова «Русский лес» тоже не уводит от догадок об интертекстуальном характере его творческой связи с Одоевским.

Почему мысль о такой природе связи писателей разных эпох не могла возникнуть у леоноведов раньше, во многом объясняется характером господствовавших методологий исследования и прежде всего невостребованностью мотивно–интертекстуального изучения художественных текстов и в целом исследовательских подходов, восходящих к герменевтике, рецептивной эстетике, семиотике. И что особенно важно, пути к использованию таких методик открывает сам Одоевский непосредственно в романе «Русские ночи». Задолго до появления самих терминов «метатекст», «архетип», «семиотика» по сути именно в этих понятийных категориях пытается он осмыслить общую логику развития мирового искусства, выявить его первородные начала, расшифровать его «иероглиф».

В «Ночи восьмой» появляется герой, страстно увлеченный идеей открытия «таинственного языка, доселе почти неизвестного, но общего всем художникам», будь то музыкант, художник, поэт. «Отрывки поэтических творений, отдельные музыкальные фразы, мазки живописца служат ему материалом, который он выстраивает «то по хронологическому, то по систематическому порядку, то по авторам… складывает отрывки вместе, замечает их отличительный характер, их сходство и различие» (с. 103). В принципе оказывается, что герой «трудится над составлением словаря этих иероглифов», своего рода «пособием», при помощи которого можно понять любое произведение искусства; «эта работа очень многосложна и затруднительна: для совершенного познания *внутреннего* языка искусства необходимо изучить все без исключения произведения художников, а отнюдь не одних знаменитых, потому что, – прибавлял он, – поэзия всех веков и всех народов есть одно и то же гармоническое произведение, всякий художник прибавляет к нему свою черту, свой звук, свое слово; часто мысль, начатая великим поэтом, договаривается самым посредственным; часто темную мысль, зародившуюся в простолюдине, гений выводит в свет не мерцающей; чаще поэты, разделенные временем и пространством, отвечают друг другу, как отголоски между утесами: развязка «Илиады» хранится в «Комедии» Данте; поэзия Байрона есть лучший комментарий к Шекспиру; тайну Рафаэля ищите в Альберте Дюрере;

страсбургская колокольня — пристройка к египетским пирамидам; симфонии Бетховена — второе колено симфоний Моцарта…» (с. 103—104).

Можно понять желание цитировать этот текст и дальше, потому что все в нем значимо, буквально дышит жаром первооткрытия, исполнено новаторским восприятием общей логики истории искусства, проникновением в его «иероглиф». В этом смысле образ «человека лет пятидесяти, в черном фраке, сухощавого, грустного, но с огненною, подвижною физиономиею» — образ автобиографический. Некто иной, как именно он, В. Одоевский, ведет подвижническую работу по переосмыслению сложившейся системы взглядов на развитие искусства и обречен на глухое непонимание современников. Время Одоевского пришло позднее.

Если вслушаться и всмотреться в глубину его суждений о «*внутреннем* языке искусств», то в приближении к терминологии современных филологических штудий возникает понимание, что он говорит о непреходящей значимости тех микроэлементарных частиц поэтического языка — в литературе, музыке, живописи, архитектуре, которые, бесконечно повторяясь и варьируясь, сохраняют постоянство и устойчивость на протяжении многих веков, придавая искусству облик целостности и вечности. Позднее, уже на исходе XIX века, эти устойчивые элементы поэтической речи назовут мотивами, способными создавать сюжеты, возникнет стройная теория сравнительно-исторического литературоведения А.Н. Веселовского, сложится свое понятийное пространство, включившее «вечные образы», «кочующие сюжеты», метатекст, миф, архетип, литературную семиотику.

К сожалению, новаторские суждения Одоевского о внутренних законах развития искусства не обрели своего терминологического языка и преемственно отозвались в литературной критике писателя уже XX века. Поразительная сила культурологической отзывчивости Леонова, неоднократно отмеченная исследователями как парадигмальная черта его художественного мира, служила мощным противодействием спекулятивной узко социальной эстетике создателей нового искусства, устремляла к поискам его «внутреннего языка», его стержневых опор, и тем самым являлась достаточным основанием для вступления в согласный диалог с одним из самых креативных мыслителей XIX века. В этом контексте далеко не случайной выглядит частотность употребления словообразования «иероглиф», к расшифровке многозначных смыслов которого в применении не только к искусству, но и к бытию в целом изначально направлены были творческие усилия Леонова. И многого стоит его признание в неизменной преданности первоисходным началам творчества: «Я *всегда* (выделено мною — Л.Я.) искал отвечающие времени формулы мифа. В этот завещанный нам объемистый «сундук» влезает очень многое. Суть его «поместительности» в том, что он «мыслит» блоками. Я называю: Эсфирь, Авраам, Ной — и за этим стоят целые миры; ими можно думать о соответствующем в своем времени… они действительно прекрасны, емки и по-шекспировски энциклопедичны. Следуя по этим ступеням за автором, можно сделать пробег, что там у него есть еще, далее какие идеи выброшены с запасом вперед».[6]

Достойно удивления, как согласно «поэты, разделенные временем и пространством, отвечают друг другу», создавая впечатление единого и целого дискурсивного пространства, в чем легко убедиться, продолжая цитирование текста Одоевского: «Все художники трудятся над одним делом, все говорят одним языком: от того все невольно понимают друг друга; но простолюдин должен учиться этому языку, в поте лица отыскивать его выражения, —

[6] *Леонов Л.* «Человеческое, только человеческое…» Беседу вел А.Г. Лысов // Вопросы литературы. 1989. № 1. С. 21.

утверждает автобиографический герой Одоевского… — Так делаю я, так и вам советую» (с. 104).

Безусловно, в аспекте понимания природы человека более близких и четких ориентиров, чем Достоевский, у Леонова не было, но в общем контексте его культуроведческих пристрастий не учесть Одоевского было бы несправедливым тем более, что у самого Достоевского след Одоевского исследователи не отрицают.[7] Важно, что по мере творческого движения Леонова интенсивность его диалога с Одоевским не спадает и его присутствие обретает все более заметную интертекстуальную зримость. Наглядные доказательства тому дает попытка вглядеться в роман «Дорога на Океан» (1935 год), где обнаруживаются многочисленные параллели с творчеством Одоевского, в частности «Ночью третьей» из «Русских ночей», в центре которой – обсуждение рукописи «Opere del Cavaliere Gianbattista Piranesi» («Труды кавалера Джамбаттисты Пиранези» (итал.) — *Прим. авт*.).

Известно, как глубоко художественный дар Леонова был ориентирован на связи с другими видами искусства, как глубоко проникали в его художественные и авторефлективные тексты музыкальные и живописные образы, какая важная роль отведена перекличке, например, с сюжетно–мотивным миром Питера Брейгеля Старшего.[8] Среди любимых писателем представителей западно-европейской живописи называют Босха, Пиранези – именно интерес к Пиранези передал Леонов одному из героев «Дороги на Океан». Оказывается, в числе многочисленных объектов коллекционирования Ильи Протоклитова значится и гравюра, и в этом плане он «особую привязанность питал к романтическому Пиранези, который на бумаге воздвигал все то, что ему не удавалось строить в жизни. Илье Игнатьевичу нравилось пустынное одиночество этих руин, увитых плющом, нагроможденья каменных арок, башен и лестниц, архитектурные неистовства гениального неудачника» (с. 30).

В контексте статьи важно отметить, что леоновский текст в данном случае предстает как парафраз одоевского текста. Герой новеллы из «Ночи третьей» тоже не без душевного отзыва вглядывается в гравюры Пиранези, запечатлевшие «неистовые», «прекрасные и неисполнимые фантазии» художника: в эти «проекты колоссальных зданий, из которых для построения каждого надобно бы миллионы людей, миллионы червонцев и столетия – эти иссеченные скалы, взнесенные на вершины гор, эти реки, обращенные в фонтаны … бесконечные своды, бездонные пещеры, замки, цепи, поросшие травою стены…» (Т. 6. С. 64). Романтическая интрига новеллы заключается в том, что за свои собственные творения эти фантастические проекты выдает старый, охваченный безумием архитектор, скитающийся по книжным развалам Неаполя и присваивающий себе имя знаменитого итальянского зодчего XVIII века Джамбатисты Пиранези. Только если самозваный Пиранези буквально обуреваем страстью к воплощению своих буйных фантазий в формы самой жизни любой ценой, готов даже «соединить сводом Этну с Везувием, для триумфальных ворот проектируемого замка», то относительно подлинного Пиранези известно, что он свои архитектурные видения реализовал лишь на бумаге, избегая «напрасных» затрат для их воплощения как в денежном, таки в людском выражении.

---

[7] *Егоров Б.Ф.* Российские утопии. Исторический путеводитель. СПб., 2007. С. 268.

[8] *Платошкина Галина.* Воспоминания о Леониде Леонове // Леонид Леонов в воспоминаниях, дневниках, интервью. М. 1999. С. 482—484; *Кайгородова В.Е.* «Лыжники» Федора Скутаревского (роман «Скутаревский») в контексте советской живописи 20-х — начала 30-х годов // *Леонид Леонов*. Творческая индивидуальность и литературный процесс. Л., 1987; *Платошкина Г.И.* «Мелодия судьбы» героя в романе «Скутаревский» // Там же; *Корч Н.* Леонид Леонов и Питер Брейгель Старший // Вестник МГУ. Филология. 1977. № 1; *Якимова Л.* Мотивная структура романа Леонида Леонова «Пирамида», Новосибирск, 2003. С. 156 и др.

Надо ли говорить о том, как актуален был интертекстуальный ход Леонова в направлении созданного Одоевским образа Пиранези в атмосфере 20—30х годов с ее ярко выраженным жизнестроительным «буянством» в отношении как социальной архитектуры, т.е. планов «построения нового общества», так и возведения реальных архитектурных объектов вроде капища Дворца Советов со стометровой статуей вождя по проекту Б. Иофана, в советской архитектуре оставившей память по себе созданием известного «дома на набережной». Если исторически существовавший Пиранези понимал несбыточность своих архитектурных видений, и его гравюры представали как сублимация их неисполнимости, то неистовство большевистских планов обрушивалось на живую действительность; дистанция между нарисованной в воображении картиной и ее жизненным претворением снималась, примером чего мог служить «Сотьстрой» из романа «Соть» (1930 год), который тоже осуществлялся по «архитектурному проекту, нарисованному как бы с облаков…» (Т. 4. С. 103). Так было с осуществлением архитектурных планов, но так же обстояли дела и с выполнением планов социального строительства, например, колхозов – по романтически-утопическому принципу «мы рождены, чтоб сказку сделать былью».

Аллюзивные следы архитектурных утопий Пиранези отчетливо просматриваются и в «последней книге» Леонова — «Пирамиде», писавшейся «в стол» и в силу этого отмеченной большей свободой авторского самовыражения, но сохранявшей свойственную художественному почерку писателя глубину погружения в подтекстовые горизонты повествования. Более того, символизирующая социальное строительство роль архитектурных образов по мере приближения к новому веку в «последней книге» возрастала, поэтому можно сказать, что нарисованная в «Пирамиде» картина грандиозной стройки мемориала «самому таинственному, как перст Божий, человеку эпохи» (Т. 2. С. 187) явилась синтезирующей проекцией на известные и литературные мотивы, и социально-исторические реалии: «Взору предстало самое легендарное из людских творений, включая еще несозданные. Возможно, на то и велся расчет зодчего, что при виде его благоговейная немота посвящения в таинство охватывала обыкновенное смертное существо» (Т. 2. С. 189).

Как это всегда происходит в «Русских ночах» Одоевского в соответствии с алгоритмом их композиционной структуры, новелла о Пиранези тоже включена в контекст философских прений Фауста и его друзей — на сей раз о соотношении пользы и красоты, утилитаризма и эстетики — в общем контексте вечной проблемы сохранения гармонии человеческого бытия. Как всегда, Одоевский высекает истину из резкого столкновения противоположных позиций. По мнению его постоянных оппонентов, «египетские пирамиды, страсбургская колокольня, кельнский собор, флорентийский крещатик» всегда отражают не более чем «одну причуду века», и человечество всегда более нуждалось в железных дорогах: «Признаюсь, — говорит Виктор, — если б страсбургскую колокольню вытянуть еще подлиннее — в рельсы железной дороги, то она для меня была бы еще лучшим украшением жизни…» (с. 35). Позднее с похожими высказываниями русский читатель столкнется в форме чеканно-афористических суждений типа «Рафаэль гроша медного не стоит» нигилиста Базарова. Логика суждений Фауста иная. На примере Пиранези, и подлинного, и его «двойника», он убеждает, что в лице их человеческое чувство плачет о том, «что оно потеряло, о том, что, может быть, составляет разгадку всех его внешних действий, что составляло украшение жизни — *о бесполезном*…» (с. 34).

Никогда не склонявшийся в сторону голой пользы и как один из немногих в XX веке понимавший ценность «бесполезной» красоты в тайных проявлениях ее

метафизического извода, «нерасторжимом сопряжении с путями живой жизни»,[9] в конкретной социально–исторической ситуации строительства «прекрасного будущего» по придуманному чертежу, Леонов вынужденно переносит акцент на мысль об опасности увлечения «напрасной» мечтой, подмены реального хода жизни красивыми фантазиями, и не отринуть очарование романтических построений Пиранези писателю помогает то, что в реализации своих утопий итальянский зодчий трезво разграничивает пространство холста и реальной жизни, «чертежа» и действительности.

Не имеет принципиального значения, в типологическом или интертекстуальном аспекте вскрывается поэтико-смысловая связь Леонова с Одоевским, в любом случае поразителен факт их духовной близости, не стертой ходом времени, фактор интертекстуальности эту близость лишь дополнительно высвечивает, придавая ей характер визуальной зримости. При этом особую важность приобретает близость в нюансах общей мысли, ее неожиданных поворотах, интерес к антропологическим парадоксам, как, скажем, в случае размышлений о *бесполезном,* ценность, значимость, *польза* которого способна обнаружиться лишь в онтологической перспективе, оформлении бытийственного плана человеческой жизни. Избыток «бумаги, дегтя и сала», — убеждает Одоевский, — не компенсирует «бесполезных порывов души», не отвечает на роковой вопрос, отчего «полным следствием такой полезной, удобной и расчетливой жизни — есть тоска *неодолимая, невыносимая!*» (с. 36). Но той же художественно-смысловой логике подчинен и сквозной для романа Леонова «Пирамида» оксюморонный образ «насильственного счастья», предупреждающий об опасности редуцирования и даже аннигилирования человеческой личности, воспитывающейся на безоглядной вере в непротиворечивый прогресс.

Безусловную степень оправданности параллельный взгляд на творческие искания Одоевского и Леонова получает в силу общей для их художественного почерка философичности, придавшей их антропологической мысли характерный отпечаток неотступной устремленности к осмыслению человека как феномена в аспекте его натуры, природы, естества — в глубокой перспективе бытийно–исторических связей и отношений, когда внимание к жизненной конкретике у Одоевского, как представителя романтизма, отступает перед интересом к стратегическим путям развития человеческой личности, а у Леонова, как реалиста в высшей степени, сливается воедино, синтезируясь в необычайно сложном, диалектически–противоречивом образе «огнедышащей нови» 20—30-х годов.

О том, в каком, действительно, необычно сложном и однозначно неопределимом облике явился опыт социального развития тех лет и как глубинно сумел выразить эту сложность Леонов, все отчетливее представляется судить с течением времени — в свете сдвигов и перемен онтологического характера, когда размываются грани между «материализмом» и «идеализмом», миром реальным и виртуальным, т.е. утрачивает остроту «главный вопрос философии», когда все более ощутимой становится власть Текста над Бытием, и уже не столько Бытие определяет Сознание, сколько обнаруживается властная сила Сети, Паутины, Матрицы, и в этом контексте теряют смысл исполненные неискоренимого наукообразия суждения о социализме исключительно в негативном воплощении сталинской эпохи и о капитализме то как социальном жупеле, то как панацее от всех язв человеческого развития.

Явная несклонность к слепо доверчивому приятию официальных постулатов, преобладание исследовательской логики над утвердительной

[9] *Лысов Александр.* О некоторых итогах и перспективах современного леоноведения. Леонов и Запад. К постановке вопроса // Литература XI—XXI вв. Национально-художественное мышление и картина мира. Ульяновск, 2007. С. 16 и далее.

определили сквозную тональность произведений Леонова, неизменно отмеченных иронией над скородумными проявлениями человеческого опыта, проникнутых аурой иносказательности, некой наставительности и нравоучительности. Как неизменно звучащая нота общей эмоционально-смысловой тональности воспринимается предостережение о дальних и близких последствиях легкодумно-самонадеянного поведения землян, чему соответствует весь строй поэтической речи писателя, глубина ее внутренней связности — от названия произведений, имен героев, характера экспозиций и финалов и т.д., щедрая насыщенность мифопоэтической образностью, сигнализирующей об опасности забвения вечных законов бытия и неотменимых нравственных ценностях, неизмеримо увеличивающая логарифмирующую и интегрирующую силу художественного текста. Здесь и символический образ ребенка, безответственно, без гарантий на обещанное в будущем счастье, брошенный в мир рискованных экспериментов взрослых; и неизменно сопровождающий фантастическое громадье планов запах серы, таящий угрозу несбыточности желаний, природно не соответствующих возможностям человека; и эмоционально-смысловая акцентированность семиотики башенно-пирамидного текста; и глубоко скрытая игра в числовую магию и т.д.[10] и многое другое.

Глубоко симптоматично, что предвидящий силе художественной мысли Леонова соответствовал и поистине прогностический смысл его писательской авторефлексии, в том числе убеждение в том, что в книгах его «могут быть любопытны лишь далекие, где-то на пятом горизонте, подтексты, и многие из них… будут толком поняты только когда-нибудь потом».[11]

Логично предположить, что именно в этом пункте стремление увидеть человеческую личность в долгосрочной перспективе идущего времени, прозреть глубину неожиданных трансформаций различных теорий, концептов и проектов, возникающих на пути человека к земному благоденствию, мог ощутить Леонов особенную притягательность художественной мысли Одоевского. В конечном счете, и тот, и другой заставили обратить на себя внимание ярко выраженной склонностью в футуристическому видению жизни и воплощению этого видения преимущественно в эсхатологически-апокалиптической тональности.

В монографическом исследовании Б.Ф. Егорова князю В.Ф. Одоевскому уделено достойное место как «наиболее серьезному литературному утописту последекабристского времени»,[12] главным утопическим трудом которого явился, правда незавершенный, роман «4338 год». Хотя, как справедливо отмечает исследователь, «главное внимание в романе Одоевский уделяет быту. Его интересует одежда, еда, виды отдыха и больше всего садовое хозяйство»,[13] засветился здесь и эсхатологический мотив. В человеческом сознании уже живет мысль о Конце как сознательном акте человеческой деятельности: гибель всего живого на Земле планируется и должна наступить вследствие изобретения, условно поименованного Машиной Конца Света.

К перечисленным Б.Ф. Егоровым вариантам, объясняющим выбор числового названия романа («Интересная проблема — почему Одоевский выбрал именно 4338 год?»[14]) можно было бы добавить еще и тот, который восходит к числовой магии, «секретному значению чисел», используемому в разных

[10] *Якимова Л.П.* Мотивная структура романа Леонида Леонова «Пирамида». Новосибирск, 2003.

[11] Письма Леонида Леонова В.А. Ковалеву: Из творческого наследия русских писателей XX века. СПб., 1995. С. 426.

[12] *Егоров Б.Ф.* Российские утопии. Исторический путеводитель. СПб., 2007. С. 155.

[13] Там же. С. 164.

[14] *Егоров Б.Ф.* Российские утопии. Исторический путеводитель. СПб., 2007. С. 160.

религиозных системах, в том числе и эзотерического характера, литературной игре числовыми кодами. Реальность предположения об интертекстуальной стратегии Леонова в отношении Одоевского возрастает в связи с совпадением принципов числового кодирования текста у обоих писателей. Сумма цифр числа 4338 дает 18 (4+3+3+8=18), сумма цифр числа 18 равна 9 (1+8=9), т.е. числу, которое в разных системах духовного знания изначально воспринимается как число Человека. Число это, как известно, восходит к мифу об Эдипе, разгадавшем загадку Сфинкса, к теории числа Пифагора, «Откровению» Иоанна Богослова. В соответствии с этой «математической системой, по которой, – читаем в известной Энциклопедии Мэнли П. Холла, — цифры складываются вместе, 666 становится 6+6+6, или 18, и 18, в свою очередь становится 1+8, или 9. Согласно Откровению, 144000 душ должны быть спасены. Это число становится 1+4+4+0+0+0, что равно 9, и эта операция доказывает, что Зверь Вавилонский, и число спасенных указывают на самого человека, чей символ есть 9».[15]

В этом контексте уже не простой случайностью выглядит и выбор числа ночей — их девять, — определяющих архитектонику романа «Русские ночи» и акцентирующих антропоцентризм художественной мысли их автора. Но именно тот же числовой код проглядывает в подзаголовке романа Леонова «Пирамида», первые буквы составляющих лексем которого — «Забава», «Загадка», «Западня» — воспринимаются как цифра 3, в сумме давая ту же символическую, «указывающую на самого человека», девятку. «Человек» — так прочитывается второе название романа «Пирамида» в системе «пифагорийской математики», и это соответствует антропологической акцентированности художественного мира Леонова. Более того, числовая игра заложена в нарративную структуру романа «Пирамида», во многом определяет логику его сюжетного развития.[16] Роковая цифра 117 преследует членов семьи о. Лоскутова, проявляясь то в сумме непосильного налога за незаконную трудовую деятельность, то в стоимости той тайны, которую готова продать Дуня Лоскутова известному кинорежиссеру как сюжет для его киносценария. Последний раз она всплывает в обозначении той мелочи, «что-то около ста семнадцати рублей с копейками», которой Юлия Бамбалску расплачивается с Ангелом Димковым, уже утратившим свой дар чудотворения, когда становится ясно, что обозначенная сумма (117 — это 1+1+7=9) предстает символическим обозначением копеечной цены человека как «рядовой личности» нового общества.

Мотив числовой магии, соотносимой с «символикой числа», в творчестве Леонова достоин специального внимания исследователей, здесь же представляется возможным коснуться его лишь в связи с распознаванием следов Одоевского, в частности, романа «4338 год». Во многом испытав обаяние творческого мира Достоевского («Достоевский мне ближе»), художественный текст которого временами бывает преисполнен силою числовой магии, прежде всего символизацией чисел 3 и 12,[17] Леонову в данном случае «ближе» оказался Одоевский с его приверженностью к поэтическому коду числа, которое «указывает на самого человека».

Не главный в романе «4338 год» эсхатологический мотив[18] получил целенаправленное развитие в нескольких главах «Русских ночей» — это

---

[15] *Холл Мэнли П.* Энциклопедическое изложение масонской, герменевтической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии: В 2-х т. / Пер. В.В. Целищева. Новосибирск, 1992. Т. 1. С. 223.

[16] *Якимова Л.П.* Мотивная структура романа Леонида Леонова «Пирамида». С. 237–248.

[17] См., напр.: *Ветловская В.Е.* Символика чисел в «Братьях Карамазовых» // Достоевский. Материалы и исследования — 6. Л., 1985.

[18] В Примечаниях к роману В.Одоевский уведомляет читателя: «По вычислениям некоторых астрономов, комета Вьелы должна в 4339 году, то есть 2500 лет после нас, встретиться

«насмешка мертвеца» (Ночь четвертая), «Последний самоубийца» (Ночь четвертая), «Город без имени» (Ночь пятая). Как отметил Б.Ф. Егоров, «Одоевский впервые в русской литературе дал такой интенсивный ряд антиутопий»[19] и скорее всего, по мнению исследователя, Достоевский в апокалиптических картинах «Преступления и наказания» идет именно за «катастрофическими главами цикла князя В.Ф. Одоевского».[20] По существу, Одоевский первым обратился к различению многообразия видов Апокалипсиса, классифицировал их, шагнув от мыслей о библейском характере его как наказании за грехи Божии до образа рукотворного Конца земного. В его произведениях Конец земной жизни предстает и как результат природно-космической катастрофы — столкновения с кометой, падения звезд, потопа, как в «Насмешке мертвеца», — и как следствие ложного исповедания — следования ошибочным и опасным идеям, например, теории пользы Бентама в «Городе без имени» или теории перенаселения Мальтусу, как в «Последнем самоубийстве», где в роли самоубийцы выступает само человечество. В ужасе от фантомов человекоубийственной теории под руководством очередного лжепророка — на сей раз Мессии отчаяния — люди заложили по экватору громадные запасы пороха и, взорвав его, раскололи земной шар: «…в одно мгновенье блеснул огонь; треск распавшегося шара потряс солнечную систему; разорванные громады Альпов и Шимборазо взлетели на воздух, раздались несколько стонов… еще… пепел возвратился на землю… и все утихло…» (с. 58). До такой антиутопии, — заключает Б.Ф. Егоров, — не доходили и видные авторы XX века…».[21]

Но в эсхатологическом дискурсе Одоевского оказался предусмотренным и еще один вариант Апокалипсиса, наступающего в результате непредвиденных, непредусмотренных последствий избыточной веры человека в свое всемогущество, когда его «умственное развитие» опережает инстинктуальные начала, и «этою несоразмерностью человеческих средств с целию, — уверен писатель, — наводится на все человечество безнадежное уныние — человечество в своем общем составе занемогает предсмертною болезнию».[22] По сути дела, Одоевский вывел формулу Апокалипсиса, неизменно нависающего над Землей из-за несовершенства средств и целей, природой ограниченных возможностей человека и беспредельностью его желаний.

И если, явившись творцом «прецедентного текста» мощнейшей духовной энергетики, Одоевский стоял у истоков многих литературных явлений в аспекте порождения как новых мотивов, сюжетов, образов, тем русской словесности, так и образования в ней новых жанровых форм, то Леонов, которого называют последним классиком русской литературы, обозначил уже итоговый исход многих вековых ее художественных исканий, самым наглядным и неопровержимым доказательством чему стала его «последняя книга» — роман–наваждение в трех частях «Пирамида». Здесь важным представляется обратить внимание на то, что, называя «Пирамиду» «последней книгой», писатель имел в виду не только и не столько хронологический момент — книга вышла в свет незадолго до его кончины — сколько ее жанровый статус, когда в понятие «последняя» вложено не только конкретно-предметное значение, но имеется в виду ее подтекстовое содержание, ее метафизический и онтологический смысл,

---

с Землею. Действие романа… происходит за год до сей катастрофы» // В.Ф. Одоевский. Повести и рассказы. ГИХЛ. 1959. Некоммерческое электронное издание. Мюнхен 2006. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://imwerden.de (дата обращения: 09.10.2012).

[19] *Егоров Б.Ф.* Российские утопии … С. 267.

[20] Там же. С. 268.

[21] *Егоров Б.Ф.* Российские утопии. С.168.

[22] *Одоевский В.Ф.* 4338 год // Повести и рассказы. ГИХЛ, 1959. С. 111.

взгляд на *конечные* судьбы человечества, что прямо соотносится с пониманием жанровой сути произведения как *последнего* философского романа русской литературы XX века.

Ни в коем случае не сбрасывается со счета детерминирующей логики социальных обстоятельств XX века, оказавшихся для Планеты необратимо-судьбоносными, прежде всего, следует иметь в виду неотвратимость действия внутренних законов литературного развития – художественного новаторства литературных талантов и гениев, преемственности, складывания традиции взаимодействия с безбрежным пространством мифов и архетипов, что определяет сферу жизни внутреннего языка литературы, ее имманентности и суверенности. И если в философских размышлениях о судьбах человечества Достоевский «идет за Одоевским», то Леонов в этом духовном контексте не мог не учитывать уже всего «прецедентного текста» русской литературы и не только эстетически чрезвычайно «близкого» ему Достоевского, но и Одоевского, след которого, как это становится все более очевидным сейчас, в его творчестве тоже очень глубок и выразителен, что оказывается до чрезвычайности важным для понимания общих аспектов жанрообразования, в частности, определения тех путей, которыми шло формирование русского философского романа.

В контексте данной статьи особый интерес представляют те выводы, к которым приводит А.С. Янушкевич, обратившийся к исследованию «Пестрых сказок» Одоевского как исходного момента в развитии философского нарратива в русской литературе: «Поиски В.Ф. Одоевского интересны прежде всего как этап в развитии русского прозаического цикла и выработки его философского нарратива. В структуре «Пестрых сказок», — отмечает исследователь, — эти тенденции выразились, может быть, очевиднее и нагляднее, чем в поисках великих современников Одоевского — Пушкина и Гоголя». Последнее суждение может служить дополнительным аргументом в объяснении особой приверженности Леонова к произведениям Одоевского тем более, что «эти тенденции» в романе «4338 год» и «Русские ночи» выразились даже еще в большей степени, чем в «Пестрых сказках».

Однако вернемся к важным, особенно в контексте данной статьи, размышлениям А.С. Янушкевича: «Своеобразная литературная и эстетическая «приватизация» философских идей и развитие философской рефлексии в изящной словесности повлекли за собой существенные сдвиги в повествовательной системе… На смену рациональным структурам просветительского романа приходят скачки воображения, капризы фантазии, отступление от сюжета в форме авторской рефлексии, композиционные сбои, незавершенность фабулы…».[23] Надо ли говорить, сколь многотруден и противоречив, временами извилист и тупиков оказался дальнейший путь русской литературы к усвоению, как весьма удачно выразился А.С. Янушкевич, к «приватизации» философских исканий от середины XIX до конца XX века, но примечательно, что на рубеже XX и XXI столетий с проблемой права художественной литературы на приватизацию философских идей российское литературоведение столкнулось снова. Поводом для обострения и литературно–критической борьбы, и научно-теоретической полемики послужил роман Леонова «Пирамида».

Изданием этого произведения, писавшегося на протяжении пятидесяти лет в экстремальных условиях рискованного социального эксперимента — строительства социализма в одной, отдельно взятой отсталой стране, что в действительности оборачивалось попыткой реализовать социальную утопию,

[23] *Янушкевич А.С.* «Пестрые сказки» В.Ф. Одоевского: становление философского нарратива в русской прозе» // Поэтика русской литературы в историко-литературном контексте. Новосибирск, 2008. С. 552.

Леонов задал читателю герменевтическую задачу небывалой сложности, породившую целую отрасль литературоведческой науки — пирамидологию, основательному фундаментированию которой послужила многолетняя работа научно-теоретического семинара в Институте русской литературы РАН (Пушкинский дом), посвященного всестороннему осмыслению «последней книги» писателя. Ее сюжетно-композиционное своеобразие и семантико-поэтическая емкость предстали в такой непривычной мере масштабности, что это не могло не послужить препятствием к одномоментным и скородумным выводам относительно как художественного метода и жанровой сути, так и характера авторской позиции и персонажного ряда.

Оказалось, что «Пирамида» менее, чем какое-либо другое произведение литературы XX века, поддается расчленению на рационально строгие литературоведческие дефиниции метода, жанра, стиля, что соответствует семантико-эстетический универсальности художественного мира писателя, интегрально-логарифмическому характеру его эстетики, и вынуждает исследователей осмыслять эти категории в неразрывном единстве, откликаясь на глубинные вызовы романа непривычными определениями: «Пирамида» — это не только «роман–наваждение» в трех частях», как определяет «последнюю книгу» сам автор, но, по мысли исследователей, и роман–откровение, роман–апокриф, роман–гнозис, фантастический роман, роман–антиутопия, роман–ансамбль, вообще, по определению А.Г. Лысова, «своеобразный жанр жанров», «роман–наследие», «роман–культура»[24] и, может быть, даже «роман–ноосфера».[25]

Из этого потока определений, каждому из которых нельзя отказать в своей мере правоты и точности, видно, что философская интенциональность романа сомнению не подвергалась ни в малой степени, сомнения возникали тогда, когда вставал вопрос о природе философского дискурса Леонова, о том, насколько органичен он жанровой сути романа как такового, т.е., оперируя удачной метафорой А.С. Янушкевича, в какой мере удалась автору художественная приватизация его философии жизни, предстала ли она неотъемлемым началом романного нарратива. Признание непривычной для современной романистики глубины духовного содержания «Пирамиды», насыщенности ее философической мыслью о мире и человеке в нем не исключало суждений о «не слишком динамическом действии романа»,[26] ослабленности сюжетного движения. И поскольку при сквозной пронизанности философической мыслью всего текста «Пирамиды» — главными узлами концентрации мыслительного материала были, по собственному определению Леонова, «вставные фрагменты», «вставные конструкции», «вставное повествование» или, как еще выразился писатель в беседе с В.И. Хрулевым, «конструктивные пассажи», преимущественно эсхатологически-апокалиптического содержания, то у исследователя, на первый взгляд не без логически оправданных оснований, возникал вопрос, «с романом он имеет дело или с откровением, заставляющим воспринимать книгу как пророчество о конце».[27]

Действительно, при обращающем на себя внимание большом объеме романного текста (в двух томах, более 600 страниц каждый) сюжет его прост. В основе лежит «мысль семейная». Это история семьи лишенного всех прав

[24] *Янушкевич А.С.* «Пестрые сказки» В.Ф.Одоевского: становление философского нарратива в русской прозе» // Поэтика русской литературы в историко-литературном контексте. Новосибирск 2008. С. 552.

[25] *Лысов А.* Три пути. Живая жизнь культуры в творческих исканиях Леонида Леонова // Literatura Vilnus. 1990. С. 153.

[26] *Якимова Л.П.* Мотивная структура романа Леонида Леонова «Пирамида». С. 55.

[27] *Татаринов Алексей*. Апокалипсис Леонида Леонова в кн. Нирвана и Апокалипсис: кризисная эсхатология художественной прозы. Краснодар. 2007. С. 187.

гражданского состояния о. Матвея Лоскутова — его склонной к ясновидению и вступающей в духовный контакт с Ангелом дочери Дуни, ее жениха Никанора Шалина, двух его сыновей, старший из которых Вадим, пройдя тернистый путь от полного приятия большевистско-социалистической доктрины до разочарования в ней, погибает в ссылке, а младший Егор успешно мимикрирует под узаконения нового времени. Однако внешнюю обычность обстоятельств, отмеченных конфликтными отношениями отцов и детей, а детей между собою, как это обычно бывает в традиционном семейном романе, взрывает невиданно–небывалая, чреватая ощущением Конца острота социально-исторической ситуации, характеризующейся сломом вековечной парадигмы народной жизни, насилием над ее ментальностью, грубым посягновением на самое главное в ней — ее святыни. Это с неотменимой неизбежностью приводит не просто к обострению вечных вопросов бытия — о смысле пребывания человека на земле, взаимоотношениях с Богом, борьбе Добра и Зла, а к превращению их в сам смысл наступившей жизни. На писательской судьбе это сказалось прямо и непосредственно: с 30-х годов «Пирамида» пишется «в стол», а внешний сюжет все заметнее уступает место внутреннему.

Главное в романе, что проступает в поведении и психологии большинства его героев, — интрига мысли, ее подспудье и подоплека, ее загадки, забавы, западни, мучительные — до наваждения перипетии ее развития, ее броски, тупики, озарения… Отсюда многообразие форм и видов ее выражения: пространные беседы, споры, монологи, как скрытые, внутренние, так открытые, публичные, прямые и в переложении автора, когда они восходят уже к вокабулам большого бытия, обнаруживают свой метафизический, онтологический, экзистенциальный смысл. Бесспорна огромная роль диалогов с платоновской подоплекой, стоит сослаться на пространнейший обмен мнениями Вадима и Никанора об исторических путях России с акцентуализацией идиомы «все равно» как выразительного знака подключенности к тексту Достоевского из повести «Сон смешного человека». У каждого из героев своя «поэмка», свое представление о Конце, так сказать, свой личный Апокалипсис, формой проявления которого являются сны, видения, мистические озарения, как произошло это с Дуней, что сам автор квалифицировал как один из самых мрачных эпизодов *вставного повествования* (выделено мною. — *Л.Я.*), заслуженно именуемого в дальнейшем «*апокалипсисом* Никанора».

По существу в этом контексте открыто было заявлено то понятийное словосочетание, которое обнажает важные поэтико-смысловые коды творчества Леонова – «вставное повествование». A propos следует отметить, что дотоле писатель прибегал к определению характера своей работы с вводными жанрами лишь в авторефлекторном плане, в беседах со своими критиками и исследователями, определяя их то как «вставные фрагменты», то как «вставные конструкции». Если восходящий к эмоционально-смысловой доминанте романа Апокалипсис Никанора является, по признанию автора-повествователя, «эпизодом вставного повествования», как и Апокалипсисы других героев совокупно с иными их вводно-вставными высказываниями, то вывод о том, какое место в структуре романного нарратива занимает общий объем «вставного повествования», следует сам собой и является ответом на причины ослабленности сюжетной динамики произведения. И до издания «Пирамиды» было видно, как упорно ищет писатель пути выхода своим подспудным настроениям и скрытым наблюдениям, которые на уровне интуиции, подсознания, догадок, внутреннего зрения могли бы приблизить к постижению подлинной сути наступившего времени; как пространство традиционного текста, совпадающее с сюжетом, без «узлов», «карманов», дополнительно-вспомогательных «емкостей» стесняет

движение его творческой мысли, как от произведения к произведению — романов «Скутаревский», «Русский лес», «Дорога на Океан» возрастает роль вводного материала в многообразии его жанровых модификаций и как именно за счет интенсификации идейно-эстетических функций «вставных фрагментов» не просто усложняется их композиционная структура, а эволюционирует сама их жанровая форма. Этапным на пути обретения вводным материалом новой поэтико–семантической роли безусловно следует считать роман «Дорога на Океан», новаторская суть которого, отчетливо проявившаяся в жанре, нарративе, композиции, образно-типажной системе, предстает в прямой зависимости от места и роли, которые отведены в нем «вставным конструкциям».[28] Но в отношении емкости и функциональной значимости «вставных фрагментов» «Пирамида» далеко превзошла даже «Дорогу на Океан», отмеченную невиданной в российской литературе изобретательностью автора в использовании вводных жанров. По существу в «Пирамиде» обрело полноту своего художественного воплощения то, что в творчестве писателя проявлялось как нарастающая тенденция: высокая концентрация мыслительного материала, сосредоточиваясь в вводных конструкциях, запасных емкостях, «узлах», неминуемо должна была прорвать отведенные ей пределы, вырваться на широкий простор романного нарратива. Вспомогательный литературный прием перерос свои первоначально определенные функции. Накапливая с течением времени мыслительную энергию и текстовый объем, «вставное повествование», тесня сюжетные коллизии, неотвратимо трансформировало жанровую суть произведения, в данном случае, предопределяя неизбежность превращения его из социально–семейно–бытового романа в роман философский, «роман–сознание», «роман–ноосферу» или, как еще неперечислимо многообразно определяли его исследователи, «роман–диспут», «роман–проповедь», «роман–откровение».

Общий объем и художественная энергия эсхатологически–апокалиптического дискурса не исключают попыток прочтения «Пирамиды» как романа о Конце. В действительности же поэтика страха, кошмара и ужасов в принципе была чужда писателю: постоянно, от истоков творческого пути держа эсхатологию в творческом арсенале, он не пугал, а лишь предостерегал человечество от греховной самонадеянности и взывал его к благоразумию. Понять художественную природу «Пирамиды» помогает феномен жанровой памяти и прежде всего память о первом в истории русской литературы философском романе, каковым называют «Русские ночи» В.Одоевского, и, разумеется, память о самых первых попытках художественной приватизации и эстетизации философской мысли в произведениях повествовательной структуры, о чем доказательно свидетельствует исследование «Пестрых сказок» В. Одоевского в работе А.С. Янушкевича. На примере В. Одоевского русская литература «запомнила» такой тип философского повествования, которое выстраивается на фундаменте глубинной циклизации фрагментов, на основе скрепления отдельных «вставных повествований» в единое неразъемное целое. В этом плане трудно переоценить историко–литературную значимость, какой исполнен факт живого прикосновения к этому виду жанровой памяти, оставившего неопровержимый след во многих произведениях Леонова, включая и его «последнюю книгу».

Здесь особенно значимым представляется отметить ту роль, которую в генезисе философского романа играет понятие «фрагмента», прочно вошедшего в творческий обиход Леонова и укорененное в русской литературе еще со времен господства романтической эстетики. Можно сказать, что само оперирование

[28] См.: *Якимова Л.П.* Вводный эпизод как структурный элемент художественной системы Леонида Леонова. Новосибирск, 2012.

Леонова понятием «вставной фрагмент» интертекстуально «мостит» жанровую память таких его произведений, как «Дорога на Океан» и «Пирамида» с «Русскими ночами». Указывая на фрагментарность как основной признак композиции «Русских ночей», Е.А. Маймин справедливо рассматривает это явление как «в остаточной мере закономерное», находящееся «в полном согласии с романтической поэтикой»,[29] и что еще необходимо добавить – с поиском путей включения мыслительно-философского материала в повествовательную ткань произведения. «Для немецких романтиков, воздействие которых на В. Одоевского не вызывает сомнений, — продолжает исследователь, — фрагмент, отрывок — это истинно свободная форма и свободная мысль. «Фрагмент, — утверждал В. Шлегель, — это есть наиболее правдивый способ художественного выражения. Художник естественно фрагментарен».[30]

Неизмеримо усложнившаяся в XX веке мысль о мире помимо растворения в сюжетных ситуациях порождала острую необходимость еще и в отдельном, локализовано децентрализованном рассмотрении ее, чтобы затем, будучи фрагментарно разрешенной, органически воссоединиться с общим нарративным ядром произведения, ни в коей мере не нарушив цельности его внутренней структуры. Именно таким путем и предпочитал идти поздний Леонов, приближаясь к завершению своей «последней книги». Относительно же «вставных фрагментов» его последних романов следует сказать, что глубина их философичности не уступает силе их поэтической выразительности и, что будучи органичными в общем нарративе, они в той же мере наделены способностью восприниматься как самостоятельные тексты.

Подтверждая свою глубоко новаторскую суть, роман «Пирамида» служит сегодня наглядным примером того, как простота сюжета может органично уживаться с текстуальной емкостью, как ослабленность сюжетной динамики не вступает в прямую зависимость с динамической силой романного нарратива и как авторское пристрастие к «вставным фрагментам» не нарушает внутренней, эмоционально-смысловой цельности произведения. В этом смысле едва ли следует признать благотворной наметившуюся склонность возводить изменение жанрового статуса «последней книги» писателя в связи с перевесом в ней мыслительно-философского начала над событийно–изобразительным в оценочную степень ее эстетической качественности. Думается, что финальный этап творческих исканий Леонова следует оценивать не по шкале «хорошо» или «плохо», тем более связывать с противоречивостью художественного сознания и незавершенностью замысла, а рассматривать как неотменимый факт творческой подлинности, как художественный феномен, творимый одновременно по законам и личной эстетики писателя, и неумирающей памяти жанра.

[29] *Маймин Е.А.* Владимир Одоевский и его роман «Русские ночи». С. 262.
[30] Там же.

РАЗДЕЛ 4.

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ КАК ОТРАЖЕНИЕ КУЛЬТУРНО–ИСТОРИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ

УДК 821.161.1

А.Г. Авдеев, Г.Г. Донской

РЕДКИЙ ПАМЯТНИК ДРЕВНЕРУССКОЙ ПОКАЯННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

В статье публикуется белокаменная надгробная плита из Нижнего Новгорода с эпитафией, составленной нижегородским дворянином Иваном (Головой) Фёдоровичем Соловцовым в виде публичной исповеди. Текст этой надписи демонстрирует творческий и во многом оригинальный подход человека данной эпохи к проблеме личного спасения и загробного бытия. Эпитафия интересна и тем, что раскрывает одну из сторон повседневной жизни русского дворянства конца XVI века, слабо представленную в источниках.

Ключевые слова: древнерусская эпиграфика, Нижний Новгород, служилое сословие, древнерусская покаянная литература, исповедь, русское дворянство, Соловцовы, сексуальная культура Древней Руси.

Alexandr G. Avdeev, Gleb G. Donskoy

RARE MONUMENT OF THE OLD RUSSIAN PENITENTIAL LITERATURE

The authors publish the text of the white-stone tombstone from Nizhny Novgorod with an epitaph, composed by Nizhny Novgorod nobleman Ivan (Golova) Fedorovich Solovtsov in the form of public confession. The text of this note demonstrates creative and original approach of a man of that epoch to the problem of personal salvation and afterlife existence. The epitaph is of great interest because it reveals one of the sides of everyday life of the Russian nobility of the end of XVI century, poorly represented in sources.

Keywords: ancient Russian epigraphy, Nizhny Novgorod, civil officers, ancient penitential literature, confession, Russian nobility, the Solovtsovs, sexual culture of Ancient Russia.

Одним из редчайших шедевров старорусской эпиграфики конца XVI — конца 30-х годов XVII века является надгробная плита нижегородского помещика Ивана (Головы) Фёдоровича Соловцова. Разбитая на две части, она ныне находится у западной стены храма Михаила Архангела на территории кремля Нижнего Новгорода. Надгробие было опубликовано А.Н. Тихоновым с датой «1595 год».[1]

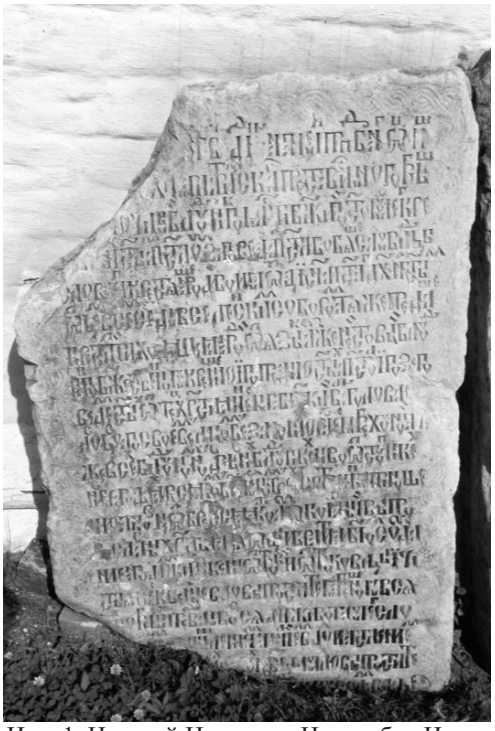
Это — белокаменная плита трапециевидной формы, расколотая на две равные части по стк. 19 и 20 (илл. 1—13). Максимальная длина верхней части 110 см, ширина в верхней части 76,2 см, высота 21 см (илл. 1). Максимальная длина нижней части 110 см, ширина в нижней части 64,5 см, высота 21 см (илл. 2). Надпись заключена в рамку из плетёного орнамента неглубокой резьбы, получившего широкое распространение с конца XVI века. Ширина орнамента 4,2 см, изображение «сегнерова колеса» в верхней части и боковые тяги с «солярным» знаком отсутствуют. Боковые грани надгробия украшены резным орнаментом в виде чередующихся полос треугольников, направленных

[1] *Тихонов Н.А.* Каменное надгробие в Кремле // Нижегородская старина. 2009. Вып. 19—20. С. 143—146.

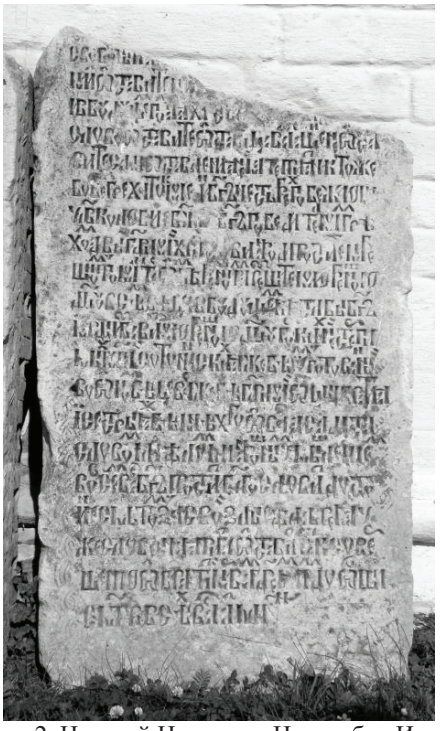
вершинами друг к другу, полос с насечками и аркад с каннелюрами, характерными для конца 30–х годов XVII века.[2]

Надпись вырезалась после нанесения орнамента, так как начальные и конечные буквы строк в ряде мест находят на узор. Надгробие имеет утраты — отбиты левый верхний угол и бóльшая часть нижней строки, отдельные сколы букв в строках, сбита нижняя часть верхней плиты. Врезная надпись в 38 строк (19 строк в верхней части и 20 строк в нижней). Буквы прорезаны по графье.

Высота строк: стк. 1 — 3,7 см, стк. 2 — 3,3 см, стк. 3 — 3,3 см, стк. 4 — 3,2 см, стк. 5 — 2,7 см, стк. 6 — 2,8 см, стк. 7 — 3,2 см, стк. 8 — 3,2 см, стк. 9 — 2,8 см, стк. 10 — 2,9 см, стк. 11 — 2,6 см, стк. 12 — 3,3 см, стк. 13 — 3,1 см, стк. 14 — 3,2 см, стк. 15 — 2,9 см, стк. 16 — 3,3 см, стк. 17 — 2,7 см, стк. 18 — 2,8 см, стк. 19 — 3,1 см, стк. 20 — 3,3 см, стк. 21 — 3,1 см, стк. 22 — 3,4 см, стк. 23 — 3,1 см, стк. 24 — 3,1 см, стк. 25 — 3,2 см, стк. 26 — 2,9 см, стк. 27 — 3,1 см, стк. 28 — 2,8 см, стк. 29 — 2,9 см, стк. 30 — 2,9 см, стк. 31 — 3,1 см, стк. 32 — 3,1 см, стк. 33 — 3,2 см, стк. 34 — 2,9 см, стк. 35 — 3,1 см, стк. 36 — 3 см, стк. 37 — 3,2 см, стк. 38 — 3 см.



Илл. 1. Нижний Новгород. Надгробие Ивана (Головы) Соловцова. Верхняя часть. Общий вид. Фото 2013 года



Илл. 2. Нижний Новгород. Надгробие Ивана (Головы) Соловцова. Нижняя часть. Общий вид. Фото 2013 год

Расстояние между строками: стк. 1–2 — 2,5 см, стк. 2–3 — 2,5 см, стк. 3–4 — 1,9 см, стк. 4–5 — 2,2 см, стк. 5–6 — 2,3 см, стк. 6–7 — 1,6 см, стк. 7–8 — 1,8 см, стк. 8–9 — 2,1 см, стк. 9–10 — 1,8 см; стк. 10–11 — 1,8 см, стк. 11–12 — 2,1 см, стк. 12–13 — 2,1 см, стк. 13–14 — 1,6 см, стк. 14–15 — 2,1 см; стк. 15–16 — 1,9 см, стк. 16–17 — 1,6 см, стк. 17–18 — 1,8 см, стк. 18–19 — 1,9 см, стк. 19–20 — 2 см, стк. 20–21 — 1,9 см, стк. 21–22 — 1,7 см, стк. 22–23 — 1,6 см, стк. 23–24 — 2,1 см, стк. 24–25 — 2 см, стк. 25–26 — 2,1 см; стк. 26–27 — 2 см, стк. 27–28 — 1,9 см, стк. 28–29 — 1,7 см; стк. 29–30 — 2,1 см, стк. 30–31 — 2 см, стк. 31–32 —

[2] *Беляев Л.А.* Русское средневековое надгробие. Белокаменные плиты Москвы и Северо-Восточной Руси XIII–XVII вв. М., 1996. С. 151. Табл. XLV, 2.

2,3 см, стк. 32–33 — 2 см, стк. 33–34 — 1,7 см, стк. 34–35 — 1,9 см, стк. 35–36 — 1,9 см, стк. 36–37 — 2 см, стк. 37–38 — 2,2 см.

Разделение на слова отсутствует, диакритика эпизодическая.

Датирующая часть надписи отделена точкой.

Шрифт — эпиграфический полуустав.

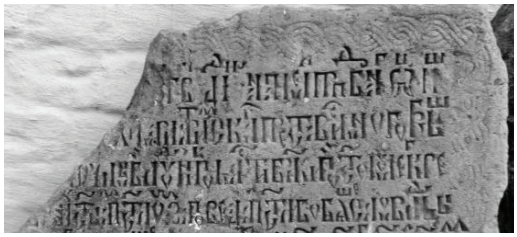
Лигатуры: стк. 1 — «та» в окончании слова «марта», «дн», па в слове «памѣ^{т}», пр в слове «прⷭ҃бна^{г}»; стк. 2 — имар и тар в словосочетании «[ар]химарита ри^{м}ска҃», пр, ав, имн и гр в словосочетании «преставѝ многогрѣ^{шн}»; стк. 3 — чиним в словосочетании «чин имѣ$^{″}$», ип, мл и ти в словосочетании «и по млт҃и», ип в словосочетании «бж҃и$^{″}$ по»; стк. 4 — ан в словосочетании [«егд?]а и^{ж}», ъи в словосочетании «[Солов]цо$^{[в]}$ъ имѣ$^{″}$», да в слове «заповеда^{л}», лик в словосочетании «апⷭ҃тли во», дц в слове «самовл҃^{ц}ы»; стк. 5 — в слове «», ик в словосочетании «и крестѫ^{шѥ}», нар и див в словосочетании «народи во», слово «имѧ», ца в слове «ѡ҃ца», ан в словосочетании «сн҃а и»; стк. 6 — дмив в словосочетании «седми вселе^{н}ски^{м}», та в слове «тамѣ»; стк. 7 — ипр, дищ и ага в слове «крес^{т}ит$^{″}$ приходящага», ди в слове «народ҃^{н}»; стк. 8 — ни в слове «(блуд)ни^{к}», ию в слове «кре^{шѥ}нию», пр и данию в слове «преданию», ап в словах «апⷭ҃^{л}» и «запо (ведем); стк. 9 — ига в слове «хр҃стига^{н}», ин, мр и ав в словосочетании «и не҆мь рав», нив и аг в словосочетании «бж҃и$^{″}$ ива^{н} головас[…]»; стк. 10 — ап в словосочетании «а по», лик в слове «велико^{мц}», ак и ию в слове «безаконию», ми в слове «е҆ми», гр в слове «грехѹ҃», па в слове «паче»; стк. 11 — др в слове «дрⷭ҃в^{к}ни҃», ик в слове «блдⷭ҃ни҃кѣ҃», ив в словосочетании «ни во»; стк. 12 — слово «ни», ар, дⷭ҃в, таив и так в словосочетании «чародⷭ҃ѣ҃ и всяко^{мц}», пр в слове «пр(иношению); стк. 13 — ин и ию в слове «(пр)иношению», ак в слове «тако^{в}», тага в словосочетании «ѡ҃бретесѧ тако»; стк. 13–14 — пр и аны в слове «провосла^{в}ны»; стк. 14 — тан в слове «хр҃стѣтанѧ», ик и тиаик в словосочетании «и братига и вг҃о^{м}»; стк. 15 — ни в слове «(созда)ние», на и ди в слове «народи», ны в слове «жены», тр в слове «ѿ҃рок$^{″}$», тр и цы в слове «ѡ҃троковицы», чи в слове «чи(стыя); стк. 16 — пр в слове «простите», мига в словосочетании «мга гре^{ш}ному»; стк. 17 — гр и ипр в словосочетании «согреши҃ прⷭ҃е҃», амив в словосочетании «вами во», слово «дни», ив в слове «живота»; стк. 18 — на в слове «наси$^{л″е}$», нр и ни в словосочетании «и растление^{м}»; стк. 19 — дв в слове «дв҃ць», лю в слове «молю», пр в слове «простите»; стк. 20 — словосочетание «ми и», ав в слове «ѡ҃ставите», ни в слове «блдⷭ҃ни҃кѹ҃»; стк. 21 — инага в слове «по^{м}инага»; стк. 22 — ав в слове «ѡ҃ставите», ав (дважды) в словосочетании «ѡ҃ставитца ва^{м}», ащ в слове «аще», слово «^{ин}»; стк. 23 — ми в слове «сами», ав и ниган в словосочетании «ѡставленига не», ат в слове «$^{″}$мате», пр и нианик в словосочетании «прига^{т} никтоже»; стк. 24 — див в словосочетании «еди^{н} вг҃ъ», гр в слове «грⷭ҃е҃»; стк. 25 — лв и юв в слове «чл҃вколюбие», ми в слове «мои^{м}»; стк. 26 — див в словосочетании «да и вы», др в слове «гд҃ри», нар и дипр в словосочетании «народи простите», миг в словосочетании «ми гре(шному); стк. 27 — нип, му и ли в словосочетании «(гре)шно^{мц} и помо^{л}^{н}те҆», гр в словах «гре^{ш}но^{м}» и «гре^{ш}ною», ит в слове «рⷭ҃ѣшите», мю в слове «мою»; стк. 28 — дш в слове «дшѹ҃», словосочетание «и в»; стк. 29 — ды в слове «мл$^{[ѳ]}$ды», ив и ав в слове «ив҃ави^{т}», мю в слове «мою», гр в слове «гре^{ш}ною», дш в слове «дшѹ҃», ни в словосочетании «горкѝ и»; стк. 30 — мн в слове

«мчнї″», ин и ина в словосочетании «сото″инскїи҃ глаже», аны в слове «ᵛготова″ны″»; стк. 31 — др и им в словосочетании «гд҃ри мо″», ив и атина словосочетании «и братина»; стк. 32 — гав в словосочетании «гл҃ᵃˣ вѣ҃», да и ди в слове «дасадиста»; стк. 33 — ли в словах «ими» (дважды), дѣ в слове «дѣлоᵐ», нар в слове «народ″ныᵐ», мы и ни в слове «умыш″лениеᵐ»; стк. 34 — ав в словосочетании «вс҃а҃ бг҃ъ», пр, ив и лг в словосочетании «простиᵀ и бл҃гословиᵀ»; стк. 35 — мь в слове «есмь», му в слове «тоᵐᵘ», дѣ и ла в слове «дѣла», ма в слове «врема»; стк. 36 — напр и ит в словосочетании «словесная прит″а», ав в слове «ѡ҃ставиᵛ», на в слове «наᵐ»; стк. 37 — аг и гд в словосочетании «вамᵐ гд҃реᵐ», ми в слове «моиᵐ»; стк. 38 — ма и тр в слове «маѳ҃ри», ми в слове «а҃миᵑ».

«Вензельные» написания букв: в словах «памеᵀ» (стк. 1), бе҃ме҆ноᵐᵘ (стк. 12) буква е вписана между вертикальными мачтами буквы м; в словах «моеᵍ» (стк. 17), «моли» (стк. 19), «токмо» (стк. 23), моиᵐ (стк. 24, 36), мою (стк. 26, 28), мо″ (стк. 30) буква о вписана между вертикальными мачтами буквы м; в слове «мчнї″» (стк. 29) буква ч вписана между вертикальными мачтами буквы м; в слове «нмѣ″» (стк. 3) буква ѣ написана между вертикальными мачтами буквы м; в словах «сѳ҃томѹ» (стк. 3), бжествеᵑномѹ (стк. 8) буква ѹ вписана между вертикальными мачтами буквы м; в слове «грᵉᵚномᵘ» (стк. 16) буква у вписана между вертикальными мачтами буквы м; в слове «не҆мь» (стк. 9) буква ь вписана между вертикальными мачтами буквы м; в слове «бѹдѹщиеᵐ» (стк. 27) буква е вписана между вертикальными мачтами буквы щ. Оформление начала строк с помощью выносных букв: ᵡ (стк. 17).



Илл. 3. Нижний Новгород. Надгробие Ивана (Головы) Соловцова. Орнамент на боковой грани. Фото 2013 года



Илл. 4. Эпитафия Ивана (Головы) Соловцова. Стк. 1—5

Оформление окончаний строк с помощью выносных букв: нᵚ (стк. 1), многогрѣᵚ (стк. 2), сѳ҃тыᵐ (стк. 5), предаᵚᵉ (стк. 6), ѡ҃стѹᵑникѣ҃ (стк. 11), растлениеᵐ (стк. 18), уготова″ны″ (стк. 30), умышлениеᵐ (стк. 33), совеᵗ (стк. 36), а҃миᵑ (стк. 38). Оформление начала слов с помощью выносных букв: ᵐᵘжи (стк. 15), ″матѣ (стк. 22), ᵐнѣ (стк. 27), ″естеᵗпи(мых) (стк. 29), ᵛготова″ны″ (стк. 30), ᵛсеᵐ (стк. 33). Оформление окончаний слов с помощью выносных букв: памеᵀ (стк. 1), нмѣ″ (стк. 3), блѹдниᵏ (стк. 3), бжи″ (стк. 3, 9), ᵡ (стк. 4, 13, 17), сѳ҃тыᵐ апс҃тлоᵐ заповедаᴬ (стк. 4), крестжᵚᵉ (стк. 5), ѡ҃цеᵐ всеᵐ (стк. 6), вселе″скиᵐ соборомᵘ (стк. 6), прет″ит″ (стк. 7), народᵑ (стк. 7, в лигатуре), жзыᵏ (стк. 7), а҃ (стк. 7, 13), не″стовы″ (стк. 7), (блуд)никᵏ (стк. 8), сѳ҃тыᵡ апс҃тᴬ (стк. 8), (запо)ведеᵐ сѳ҃тыᵡ ѡ҃тцᵘ хр҃стиаᵑ (стк. 9), иваᵑ (стк. 10), своеᵐᵘ великоᵐᵘ (стк. 10), раᵏ (стк. 10), ″ (стк. 10), всеᵡ (стк. 11), блѹдноᵐᵘ (стк. 11), ᵏ (стк. 11, 12), дрѣвнїᵡ блѹдникѣ҃ᵡ (стк. 11), чародѣиᵡ (стк. 12), всякоᵐᵘ бе҃ме҆ноᵐᵘ (стк. 12), грᵉᵡ (стк. 12), такоᵏ (стк. 13), а҃ школа″ны″ (стк. 13), бг҃оᵐ (стк. 14), ѡ҃рок″ (стк. 15), согрешиᵡ (стк.

17), прѣ (стк. 17), [по]мышление (стк. 18), своб҃ны[x] (стк. 19), свои (стк. 19), сѣ (стк. 20), ва (стк. 22), ѧ (стк. 22, в лигатуре), прия (стк. 23), вѣ (стк. 24), еди (стк. 24), грѣ (стк. 24), повелите (стк. 25), мои (стк. 25), грѣхо (стк. 25–26), мо (стк. 26), (гре)шно (стк. 27, в лигатуре), помо(ѧ)те (стк. 27), гре(ѧ)но (стк. 27), сѣ (стк. 28), вѣдѣще (стк. 28), ѥвави (стк. 29), горки (стк. 29), (нестерпи)мы мчнї (сото)нски (стк. 30), вѣло (стк. 30), wно (стк. 31), ва (стк. 31), мо (стк. 31), ва (стк. 32), слово (стк. 33), дѣло (стк. 31, 33), наро(ѧ)ны (стк. 31), ннѣ (стк. 32), в҃се (стк. 33), ва (стк. 34), прости (стк. 34), бл҃гослови (стк. 34), (досто)и (стк. 34), то(ѧ) (стк. 35, в лигатуре), сво (стк. 35), wстави (стк. 36), на (стк. 36), wбратити мн҃ ва гд҃ре мои (стк. 37), всѣ ва (стк. 38).

Суспенсия в окончании слов: прпв҃на (стк. 1), ѿц҃ (стк. 1), ри(ѧ)ска (стк. 2), преставї (стк. 2), е (стк. 3, 4, 5), сѵ҃а (стк. 5), бл҃ (стк. 7), мое (стк. 17).

Ошибки резчика: сотонїнкѵ҃ (стк. 12), во҃ (стк. 18), ннѣ (стк. 32).

Аутопсия — июнь 2013 года.

Надгробие издано А.Н. Тихоновым без восстановления утраченных частей.[3]

По оформлению, палеографии и языку надгробие может быть датировано второй половиной 30–х годов XVII века. Эта дата коррелирует с записью в Синодике Нижегородского Благовещенского монастыря первой трети того же столетия, в который записан род Мисюря Соловцова, где на первом месте значится «Иоанн, во иноцех схимник Игнатий».[4]

[лета 71… месяца мар]та в҃ к҃д҃ · на паме прпв҃на ѿц҃ н(ѧ)
[Венедикта ар]химарита ри(ѧ)ска преставї многогрѣ(ѧ)
[ный Солов]цо[в] чин имѣ бл҃жни и по мл҃ти бж҃и по сѵ҃омѵ҃ е кре
[щению Иван? с]ын [б]жи сѵ҃ы(ѧ) апс҃тло(ѧ) заповеда апс҃тли во вѣше самови҃ны
слову е и крести(ѧ) народи во има ѿца ї сна и сѵ҃а дх҃ · й сѵ҃ы(ѧ)
ѿце(ѧ) все(ѧ) седми вселе(н)ски(ѧ) соборо(ѧ) тѣм же преда(ѧ)
крест҃ит҃ приходящаго наро҃ ѿ ѧзы(к) а҃ же не҃стовы бл҃
ни(к) по бж҃ествѣ(н)номѵ҃ кре(ѧ)нию ї по преданию сѵ҃ы апс҃т(ѧ) ї по запо
веде(ѧ) сѵ҃ы ѿте(ц) хр҃стиа(н) не҃мь рабъ бж҃и ива(н) голова с[о]
ло(в)цо(в)ъ а по свое(ѧ) велико(ѧ) беззаконию ра(в) е҃ми грехѵ҃ но ҃ паче
же всѣ бл҃гно(ѧ) но в҃ дрѣ(в)ни҃ бл҃гнике҃ ни во ѿствѣ(н)ни҃ке҃
ни в҃ чародѣѩ и всяко(ѧ) бѣме҃но(ѧ) гре҃ и сотонїн<с>кѵ҃ приноше
нию тако(в) не wбретеся тако ж а҃ шкоа(н)ы ї вы про
восла(в)ны хр҃стыанѣ ѿцы и братиа и бг҃о(ѧ) со҃да
ние народи (ѧ)жи и жены ѿтрок҃ и ѿроковицы ї чи
стыѧ не҃кве҃ные вдовы простите мя гре(ѧ)ному всѣ
[яко] ж согреши҃ прѣ҃ вами во всѣ дни живота мое сло
[вом и дело](ѧ) [и по]мышление(ѧ) і наси(ѧ)е(ѧ) во҃<в> и растление(ѧ)

[3] *Тихонов Н.А.* Каменное надгробие в Кремле. С. 143—146.

[4] НГОУНБ. ОРиРК Ф. 1. Оп. 1. Д. 37 (Р/1040). Л. 38. Известен нам по упоминанию: *Мусихин А.П.* Управление г. Орловым на Вятке во второй половине XVI в. // Герценка: Вятские записки. Киров, 2010. Вып. 17. Прим. 21. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.herzenlib.ru/almanac/number/detail.php?NUMBER=number17&ELEMENT=gerzenka17_2_1 (дата обращения: 01.08.2013). Далее пользуемся ссылками на источники, выявленные А.П. Мусихиным.

свобо̑ны[x] и [р]а[бынь? чужи?]ᵡ и свои̑ ᵡ дв̑ць молю вы простите
ми и ѡ̑ставите пр[егрешения?] блⷭ̑нико̑ в сѣ̀ᵐ вѣ̀це
и в бⷭ̑дⷭ̑щѐᵐ по̀ᵐнѧ хрⷭ̑тⷭ̑вы [заповеди? и апосто]лск[ое]
слово ѡ̑ставите ѡ̑ставитца ва̀ᵐ ѧще ᴵᴴ не ѡ̑сᵀа
вите сами ѡставлениꙗ не ″мате прия̀ᵀ никтоже
бо бе̑ᵡ греха то̀ᵏмо едѝᴴ бг̑ъ несть гре̑ᵡ побежающ
25 чл̑вколюбие бж̑[ие] бг̑ъ победитѐᴬ моѝᵐ гр̀ѣ
хо̀ᵐ да и вы гд̑ри мо″ христови народи простите ми гре
шно̀ᵐꙋ и помо̀ᵐтѐᶜ ѡ̑ ᵐнѣ̀ грѐᵐно̀ᵐ и ра̑ᵡрешите мою грѐᵐною
дш̑ꙋ в сѣ̀ᵐ вещ̀ѣ и в бⷭ̑дⷭ̑щѐᵐ и ѣ̀стли вы бг̑ъ
мл[ꙋ]рды и̑̀вавѝᵀ мою грѐᵐною дш̑ꙋ горки̑ᵡ и ″естѐᶠпи
мы̑ᵡ мч̑н̑и″ гото̀ᵐнскиᵡ ѩже вѣ̀сѡ̀ᵐ ᵛготова̀ᵐны″
во ѡ̑но̀ᵐ вѣ̀це ва̀ᶜ же вѣ̀ гд̑ри мо″ ѿцы и братиꙗ
ӥ сестры ꙗ̀ᶮ вѣ̀ нн̀ѣ хто ѿ̈ ва̑ дасадиста
слово̀ᵐ ілн дѣ̀ло̀ᵐ ілн наро̀ᵐны̀ᵐ ꙋмы̀ᵐлениѐᵐ
во ᴮсѐᵐ ва̑ бг̑ъ простѝᵀ и бл̑гословѝᵀ досто
ѝᴴ есмь то̀ᵐꙋ за сво″ злые дѣ̀ла времꙗ ꙋ
же словесныꙗ прит̀ча ѡ̑ставѝᴮ на̀ᵐ к совѐᶠ
шению ѡ̑братитѝᶜ мѝᶠ ва̀ᵐ гд̑рѐᵐ моѝᵐ до о̀ᵇши
е маⷮ̈ри всѣ̀ ва̑ ѧмѝᴴ

Филологический комментарий: Эпитафия представляет из себя произведение книжной ориентации со слабым книжным компонентом. Церковнославянизмы: ѧпсѣ̈ло̀ᵐ (стк. 4), крестѧ̀ᵐᵉ народи (стк. 5), преда̀ᵐᵉ (стк. 6), ѐᶜмь (стк. 10), блⷭ̑нико̑ᵡ (стк. 11), ѡ̑тстⷭ̑ни̑ᵡ (стк. 11), мꙗ (стк. 16), согреши̑ᵡ (стк. 17), ми (стк. 19, 26), ″мате (стк. 23), христови народи (стк. 26), вѣ̀це (стк. 31), дасадиста (стк. 32). Архаизмы: хр̑стꙑꙗнѣ (стк. 14), со̑дание народи (стк. 14–15), ꙗ (стк. 16). «Дораскольное» написание слова «хр̑стиꙗ̀ᵐ» (стк. 9). Прилагательные. Краткие прилагательные: провосла̀ᵛны (стк. 13–14), готонї̑н<с>кꙋ̑ (стк. 12), мл[ꙋ]рды (стк. 29). Прилагательные на *–ой*: грешною (стк. 27, 29). Прилагательные на *–ый*: нѐквѐные (стк. 16), злые (стк. 35). Фонетика. Следствие падения редуцированных. Написание слов, оканчивающихся на согласный, без конечного Ъ: в (стк. 20, 21, 28). Переход ѣ̀ в е: заповеда̀ᴬ (стк. 4), заповедѐᵐ (стк. 8–9), нѐᶜмь (стк. 9), грехꙋ̑ (стк. 10), бе̑мѐᶠно̀ᵐꙋ (стк. 12), нѐᶜмь (стк. 9), гре̑ᵡ (стк. 12), грѐᵐному (стк. 16), согреши̑ᵡ (стк. 17), «вѣ̀це» (стк. 20), греха (стк. 24), несть (стк. 24), гре̑ᵡ (стк. 24), побежающ (стк. 24), победитѐᴬ (стк. 25), грешно̀ᵐꙋ (стк. 26–27), грѐᵐно̀ᵐ (стк. 27), грѐᵐною (стк. 27), вещ̀ѣ (стк. 28), ѣ̀стли (стк. 28), грѐᵐною (стк. 29), вѣ̀це (стк. 31), вѣ̀ (стк. 31, 32), но: многогрѣ̀ᵐ[ный …] — стк. 2–3), грѣ̀хо̀ᵐ (стк. 25–26), ᵐнѣ̀ (стк. 27), сѣ̀ᵐ (стк. 28), вѣ̀сѡ̀ᵐ (стк. 30), дѣ̀ло̀ᵐ (стк. 33), дѣ̀ла (стк. 34). О = А в безударном положении: дасадиста (стк. 32). Я = И в безударном положении: ᵛготова̀ᵐны″ (стк. 30). Мягкое Т: хр̑стꙑꙗнѣ (стк. 14). Твёрдое Т: ѣ̀стли (стк. 28). Твёрдое Щ: побежающ (стк. 24). Оглушение согласных: хто (стк. 32), о̀ᵇши(е) (стк. 37). Фонетическое написание ТС как ТЦ: ѡ̑ставитца (стк. 23). Написание сдвоенных согласных через одно: безаконию (стк. 10), шкоꙗ̀ᵐы″ (стк. 13). Волжское «оканье»: шкоꙗ̀ᵐы″ (стк. 13), провосла̀ᵛны (стк. 13–14). Гиперкоррекция написания слов иностранного происхождения: готонї̑н<с>кꙋ̑ (стк. 12), гото̀ᵐнскиᵡ (стк. 30). Аллография. и ↔ ї: ї (стк. 5, 8 — дважды, 13, 15), крѐᵐнию (стк. 8), преданию (стк. 8), безаконию (стк. 10), готонї̑н<с>кꙋ̑ (стк. 11), приношению (стк. 12–13), братиꙗ (стк. 14), со̑дание (стк. 14–15), [по]мышлениѐᵐ і насѝᵐѐᵐ (стк. 18), растлениѐᵐ (стк. 18), ѡставлениꙗ (стк. 23), чл̑вколюбие (стк. 25), братиꙗ (стк. 31), ї (стк. 32), ілн (стк. 33, дважды), ꙋмы̀ᵐлениѐᵐ (стк. 33), (совер)шению (стк. 37), но: мч̑н̑и″ (стк. 30). Неустойчивое написание ѧ и ꙗ на конце слов: тѧ̀ᵐ (стк. 6), ѧзы̀ᵏ (стк. 7), хр̑стꙑꙗнѣ (стк. 14), чистым (стк. 15–16), всѧ̀ᵐ (стк. 17), но: имꙗ (стк. 5), приходящаꙗ (стк. 7), ѡ̑бретесꙗ (стк. 13), братиꙗ (стк. 14), мꙗ (стк. 16),

по҃мнила (стк. 21), ѡставленїа (стк. 23), ꙗ҃ (стк. 32), времꙗ (стк. 34). Просторечные написания слов: [ар]химарита (стк. 2). Просторечные написания имён: ива҃ (стк. 9).

Текстологический комментарий: *1*. [мар]та] […]Г — А.Н. Тихонов. к҆] ꙗ — А.Н. Тихонов. д҆҃ ·] д҆҃ — А.Н. Тихонов. ѿ҃ч҃] ѠЦꙖ — А.Н. Тихонов. *2*. [Венедикта]] у А.Н. Тихонова без восстановления. *3*. [Солов]цо[в] чин имѣ҃] ЮЧИМЫЇ — А.Н. Тихонов. и] у А.Н. Тихонова нет. бж҃и҃] БЖ҃ИЇ — А.Н.Тихонов. *4*. (кре)[щению… с]ын [б]҃ин] у А.Н. Тихонова нет. *5*. словꙋ] СЛОВѸ — А.Н. Тихонов. и] Й — А.Н. Тихонов. *6*. тал҃] ꙗ ТѦ — А.Н. Тихонов. *7*. крес҃нт҃и҃] КРЄСТИ҃Тї — А.Н. Тихонов. приходившаꙗ] ПРИХОДИВШАЯ — А.Н. Тихонов. нарѻ҃] НАРѺ — А.Н. Тихонов. не҃стовы҃] НЄІСТОВЫЇ — А.Н. Тихонов. *9*. не҆мь] ЄСМЬ — А.Н. Тихонов. с[о] СѺ — А.Н. Тихонов. *10*. своемꙋ҃] СВОЄ҃ — А.Н. Тихонов. велико҃мꙋ] ВЄЛИКО҃ — А.Н. Тихонов. но ҃ паче] НОИПАЧЄ — А.Н. Тихонов. *12*. вселако҃мꙋ] ВСѢЛАКО҃ — А.Н. Тихонов. вѣме҆но҃мꙋ] БѢ҆ЇМЄ҆СКО҃ — А.Н. Тихонов. гре҆хи҃] ГРЄ҆ХѪ — А.Н. Тихонов. *13*. ѡбретесꙗ] ѺБРЄТЄСЯ — А.Н. Тихонов. ѡкоꙗ҃ны҃] ѠКОЯ҃НЫЇ — А.Н. Тихонов. і] у А.Н. Тихонова нет. *15*. ҃мꙋжи] ҃МѸЖИ — А.Н. Тихонов. ѿ҃трок҃] ѺТРОКѢ — А.Н. Тихонов. *16*. не҆кве҆ные] НЄ҆КВЄ҆НЫЯ — А.Н. Тихонов. *18*. (сло)[вом дело]҃а҃] у А.Н. Тихонова без восстановления. наси҃лїе҃м҃] НАСИ҃ЇЄ҃М — А.Н. Тихонов. *17*. [яко]] у А.Н. Тихонова без восстановления. свои҃] ВОИ҃Х — А.Н. Тихонов. *19*. [р]а[бынь? чужи?]҃ѯ҃] восстанавливаем условно, с учётом того, что сохранившаяся в строке буква а могла составлять лигатуру с буквой р. ѡставите] ѠСТАВИТЄ — А.Н. Тихонов. пр[егрешения?] у А.Н. Тихонова без прочтения. *20*. по҃мнила] ПОМНИВШАЯ — А.Н. Тихонов. хрс҃тѣы҃] ХРСТѢ — А.Н. Тихонов. [заповеди? и]] у А.Н. Тихонова без восстановления. [апосто]мк[ое] ·҃·СК — А.Н. Тихонов. *21*. ѡставите] ѠСТАВИТЄ — А.Н. Тихонов. ѡставитца] ѠСТАВИТЦА — А.Н. Тихонов. *23*. ҃мате] ҃ІМАТЄ — А.Н. Тихонов. *25*. бж҃[ие] БЖ҃Ѣ ꙗ — А.Н. Тихонов. *26*. мо҃] МОЇ — А.Н. Тихонов. *27*. (гре)шномꙋ҃] (гре)ШНО҃ — А.Н. Тихонов. ѡ] Ѻ — А.Н. Тихонов. и] І — А.Н. Тихонов. *29*. мл[ѯ]ды] МЛ҃ДЫ — А.Н. Тихонов. и] І — А.Н. Тихонов. ҃естѣ҆пи(мых)] НЄСТЄ҆ПИ(мых) — А.Н. Тихонов. *30*. мчнї҃] МЧ҃НЇ — А.Н. Тихонов. ꙋготова҃ны҃] ꙋГОТОВА҃ННЫЇ — А.Н. Тихонов. *31*. ѡно҃мꙋ] Ѻ҃НОМѸ — А.Н. Тихонов. ва҆] ВѪ — А.Н. Тихонов. гдн҃и] ГДЬ҃І — А.Н. Тихонов. мо҃] МОЇ — А.Н. Тихонов. *32*. имѣ҃] ИМѢ — А. Н. Тихонов. дасадиста] ДАСАДИСТА — А.Н. Тихонов. *32*. ꙋмышление҃мꙋ] ꙋМЫШ҃ЛЄНИЄ҃М — А.Н. Тихонов. *35*. то҃мꙋ] ТО҃МѸ — А.Н. Тихонов. сво҃и҃] СВОЇ — А.Н. Тихонов. ꙋ] ꙋ — А.Н. Тихонов. *36*. ѡставиѭ] Ѻ҃СТАВИТѬ — А.Н. Тихонов. на҃мъ] РЄ҃Ч — А.Н. Тихонов. *37*. ѡбратитиⷭ] Ѻ҃БРАТИТИ҆ — А.Н. Тихонов. ми҆] МИ҃ — А.Н. Тихонов. мои҃мъ] МОЇ҃М — А.Н. Тихонов. *38*. маѳ҃ри] МѲ҃РІ — А.Н. Тихонов.



Илл. 5. Эпитафия Ивана (Головы) Соловцова. Стк. 6—9



Илл. 6. Эпитафия Ивана (Головы) Соловцова. Стк. 10—14

А.Н. Тихонов пишет, что надгробие было найдено в 1960-е годы во время реставрационных работ в храме Архангела Михаила.[5] Данный тезис можно дополнить некоторыми замечаниями. Во–первых, как будет показано ниже, само надгробие изначально находилось в Спасо–Преображенском соборе, который за свою долгую историю (начиная с XIII века) неоднократно перестраивался и в 1929 году был взорван по решению Нижегородского губисполкома. На

[5] *Тихонов Н. А.* Каменное надгробие в Кремле. С. 143.

освободившейся площадке был построен Дом Советов.[6] Возведённое административное здание заняло достаточно большую площадь, что, безусловно, предполагало масштабные земляные работы. Если учесть, что в просмотренных в Архиве ИА РАН отчётах об археологических раскопках за период проведения реставрационных работ в Нижегородском кремле 1948—1989 годов[7] нет упоминаний о находке надгробия Ивана (Головы) Соловцова, то вернее всего будет предположить, что этот памятник был обнаружен при строительстве административного здания на месте взорванного Спасо–Преображенского собора в 1929—1930 годах (в ином случае отчёты содержали бы сведения о находке данного артефакта).

Надгробие представляет двойной интерес — как памятник книжности, автор и дата создания которого известны, а содержание необычно для современных надписи памятников книжности и как памятник эпиграфики.

Попробуем дать более точную датировку самого текста и надгробной плиты, на которой он был выполнен. Начнём с биографии Ивана (Головы) Соловцова. Она хорошо известна благодаря исследованию А.П. Мусихина,[8] которому мы следуем. Иван (Голова), очевидно, родился в самом конце 30-х годов XVI века и начал службу в 1556 году, когда вместе с отцом участвовал в Немецком походе,[9] но на Серпуховском смотре, проходившем в том же году, был записан уже отдельно от отца. Тогда же ему было дано 100 четвертей земли в поместье.[10] Иван (Голова) и его отец Фёдор Леонтьевич служили дворянами по выбору,[11] что давало им право занимать должности сотенных и подъездных голов. В 1562/63 году Иван (Голова) в чине головы участвовал в Полоцком походе.[12] В январе 1575 года ему была выдана жалованная кормленная грамота на г. Орлов на Вятке.[13] В 1576/77 году Иван Фёдорович был головой в Свияжске.[14] С конца 70-х годов XVI века он служил по Арзамасу: под 1579 году упоминается его поместная деревня в Арзамасском уезде.[15] В 1594/95 году Иван (Голова) составил духовную грамоту,[16] из которой мы узнаём, что у него было 11 детей — сыновья Яков, Пантелеймон, Мисюрь, Михайло, Федосей и дочери Ульяна, Марфа, Евдокея, Парасковья, Авдотья и Оксинья (перечисляю в порядке старшинства, отражённому в

---

[6] *Галай Ю.Г.* Комментарии // *Агафонов С.Л.* Нижегородский кремль. Н. Новгород, 2010. С. 66.

[7] Просмотрены следующие отчёты: *Кирьянов И.А.* Отчёт о раскопках в Горьковской области в 1948 г. // АИА РАН. Ф. Р–1. № 223; *Его же.* Отчёт о разведочных работах у стены Горьковского кремля между Георгиевской и Пороховой башней в 1949 г. // АИА РАН. Ф. Р–1. № 299; *Его же.* Отчёт о разведочных работах у стены Горьковского кремля между Георгиевской и Пороховой башней в 1952 г. // АИА РАН. Ф. Р–1. № 777; *Матвеева В.И.* Отчёт об археологических работах в Горьковском кремле в 1956 г. // АИА РАН. Ф. Р–1. № 1848; *Воронин Н.Н.* Отчёт о раскопках в г. Горьком в 1960 г. // АИА РАН.Ф. Р–1, № 2154; *Черников В.Ф.* Отчёт по археологическим исследованиям в г. Горьком в 1964 г. // АИА РАН. Ф. Р–1. № 2936; *Его же.* Отчёт об археологических исследованиях в г. Горьком в 1977 г. // АИА РАН. Ф. Р–1. № 6781; *Его же.* Отчёт о раскопках в г. Горьком в 1978 г. // АИА РАН. Ф. Р–1. № 7318; *Его же.* Отчёт о раскопках на территории Нижегородского кремля в г. Горьком в 1979 г. // АИА РАН. Ф. Р–1. № 7535; *Гусева Т.В.* Отчёт об археологических работах в исторической части г. Горького в 1989 г. // АИА РАН. Ф. Р–1. № 14060.

[8] *Мусихин А.П.* Управление г. Орловым во второй половине XVI в.

[9] *Антонов А.В.* Боярская книга 1556/57 г. // РД. М., 2004. Вып. 10. С. 99.

[10] Там же. С. 86.

[11] АМГ. Т. I: Разрядный приказ, Московский стол. 1571–1634. СПб., 1890. С. 84—85. № 50.

[12] *Баранов К.В.* Записная книга Полоцкого похода 1562/63 г. // РД. М., 2004. Вып. 10. С. 139.

[13] АСЗ. М., 1997. Т. I. С. 238. № 267.

[14] Разрядная книга 1475–1605 гг. М., 1982. Т. II. Ч. 3. С. 479—480.

[15] Смутное время Московского государства. Вып. 4. Арзамасские поместные акты (1578—1618 гг.). Собр. и ред. С. Б. Веселовского // ЧОИДР. 1915. Кн. 1. С. 6. № 5 (отд. паг.); ср.: АСЗ. Т. I. С. 338.

[16] АСЗ. Т. I. С. 238—243. № 268.

духовной).[17] После написания духовной Иван (Голова), как и планировал, принял постриг — вначале «ангельский» (монашеский) образ, а затем — и «архангельский» (схиму) с именем Игнатий. Возможно, местом его пострига и иноческих подвигов стал Нижегородский Благовещенский монастырь, в Синодик которого, датируемый первой третью XVII века, он был вписан. Вписан Иван (Голова) был и в Синодик Нижегородского кафедрального Спасо–Преображенского собора,[18] но в сохранившемся Синодике, переписанном между 1700—1706 годами, его имени нет.[19]

Косвенным подтверждением тождественности инока Игнатия из синодика Нижегородского Благовещенского монастыря и Ивана (Головы) является соответствие первых букв мирского и монашеского имён. В средневековой Руси монашеское имя традиционно начиналось на одну и ту же букву с мирским именем.[20]

Намогильный памятник, который распорядился сделать Иван (Голова), впервые упоминается в его духовной грамоте. Завещав похоронить себя в кафедральном Нижегородском Спасо–Преображенском соборе «напрамк҃ѣ ѳ҃ лѣсницы», он велел «гробница выкласти кирпичом в колено или в пояс, да покрыти доскою каменною». Особо Иван (Голова) распорядился об эпитафии, которая должна быть вырезана на надгробии. Судя по духовной, ко времени составления грамоты её текст уже был готов и передан духовнику Ивана — священнику нижегородской церкви св. Николая на Почайне Деонисью.[21] Об этом же свидетельствует и текст эпитафии, где иноческое имя Ивана (Головы) ещё не названо.

Однако реальное надгробие было выполнено позднее, о чём в первую очередь свидетельствует его орнаментальное оформление. Эпитафия заключена в рамку из плетёного орнамента неглубокой резьбы, который получил широкое распространение с конца XVI века. Изображение «сегнерова колеса» в верхней части надгробия и боковые тяги с «солярным» знаком в нижней отсутствуют. Боковые грани надгробия украшены резным орнаментом в виде чередующихся полос треугольников, направленных вершинами друг к другу, полос с насечками и аркад с каннелюрами, характерными для конца 30-х годов XVII века.[22]

Вопрос заключается в том, почему надгробие с эпитафией было выполнено не сразу после смерти Ивана (Головы), а несколько десятилетий спустя и, скорее всего, его внуком. Сына Ивана — Мисюря Соловцова — к этому времени, скорее всего, не было в живых, так как вместе с отцом он был записан в Синодик Нижегородского Благовещенского монастыря первой трети XVII века. Обратим внимание на параметры надгробия. Если его ширина и высота укладываются в «стандарт», то длина составляет 2 метра (что превышает «типовые» размеры надгробных плит). На верхней грани резчику необходимо было разместить 38 строк убористого текста, что в целом обязательно сказалось на цене плиты. С одной стороны, эпитафия не могла быть запечатлена раньше смерти её автора (в надписи от её даты сохранились лишь месяц и число), а умер Иван (Голова) в первой трети XVII века. С другой стороны, лишних средств в его семье не имелось: Иван (Голова), перечисляя размеры вкладов на помин его души в нижегородские церкви и монастыри, осознавал это и просил детей либо отдавать

[17] А.П. Мусихин отметил только 9 детей.

[18] АСЗ. Т. I. С. 240. № 268.

[19] НГОУНБ. ОРиРК. Ф. 1. Оп. 2. № 26.

[20] *Сазонов С.В.* Монашеское имя Александра Невского и традиции монашеского имянаречения в средневековой Руси // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 1994. Вып. 6. С. 16—24.

[21] АСЗ. Т. I. С. 240. № 268.

[22] *Беляев Л.А.* Русское средневековое надгробие. С. 151. Табл. XLV, 2.

вклады частями, либо не деньгами, а зерном.[23] Наконец, выполнению завещанного могли помешать события Смутного времени. Не исключено, что изготовление плиты (это подтверждает её орнаментальное оформление) было связано со строительством в 1632—1652 годах нового Спасского собора, которое велось рядом с древней постройкой. С известной долей вероятности можно предполагать, что могила Ивана (Головы) была утрачена в 1829 году при разрушении обветшавшего собора XVII века, а само надгробие — вместе с другими древними надгробными памятниками — было утеряно или использовано в качестве строительного материала. Об этом свидетельствует отсутствие всяких упоминаний о нём в описаниях собора XIX — начала XX века.[24] От некрополя сохранён был только древнейший участок некрополя с могилами нижегородских князей и архиереев, а также Козьмы Минина, оформленный как усыпальница в подклете собора.



Илл. 7. Эпитафия Ивана (Головы) Соловцова. Стк. 15—19 (правая часть строки)

Сам Иван (Голова), как было отмечено выше, завещал похоронить себя в соборе справа у лестницы, и, следовательно, текст эпитафии он изначально задумал так, чтобы его могли видеть и читать посетители собора. Поскольку духовная была составлена в конце XVI века, то под указанным местом захоронения следует понимать древний собор, который был построен ещё в середине XIV века. Предположения относительно внешнего вида древнего Спасского собора строятся на основании исторических аналогий и небольшой заметки из Писцовой книги, где сказано, что собор имел помимо главного престола два придельных «на полатех».[25] Последнее, как утверждают исследователи, указывает на наличие хоров и достаточную высоту храма.[26] Таким образом, духовная Ивана (Головы) о погребении справа у лестницы даёт дополнительное свидетельство об устройстве древнего Спасского собора. Вероятнее всего, названная лестница вела на хоры, а соборный некрополь располагался в основном четверике храма.

По содержанию эпитафия Ивана (Головы), очевидно, является первым по времени старорусским эпиграфическим памятником, в котором отражена не сухая «некрологическая» информация, но жизненные проблемы конкретного человека конца XVI века. И в этом отношении данная надпись стоит в самом начале перехода к эпохе «смешения типов», так как в ней информационные единицы, образующие структуру эпитафий традиционного типа, объединены с

[23] АСЗ. Т. I. С. 240. № 268.

[24] *Макарий (Миролюбов) архим.* Памятники церковных древностей в Нижегородской губернии. СПб., 1857; *Добровольский М.* Нижегородский Спасо–Преображенский кафедральный собор и его достопримечательности. Н. Новгород, 1894; *Его же.* Путеводитель по святыням и церковным древностям города Нижнего Новгорода. Н. Новгород, 1912; *Мельников А.М.* Нижегородская старина. Н. Новгород, 1923.

[25] *Агафонов И.С., Давыдов А.И.* Комментарии // *Агафонов С.Л.* Нижегородский кремль. С. 34, 36.

[26] Там же.

произведением древнерусской книжности, которое с полным правом можно отнести к редчайшему на Руси жанру покаянной литературы.

Точнее, по жанру эпитафия относится к публичной исповеди, давно исчезнувшей из практики христианской церкви,[27] по структуре же данный эпиграфический памятник ближе всего стоит к проповеди. Обличая перед всеми собственные блудные грехи, Соловцов подводит читателей к главной цели исповеди — признанию своей вины перед Богом и утверждает действенность стандарта сексуального поведения.[28]

Данный памятник характеризует высокий книжный стиль с включением многочисленных цитат из новозаветных книг, святоотеческих творений и богослужебных произведений (эта же особенность присуща и духовной Соловцова). К таковым можно отнести фразеологизмы «ѡ҃ставите ѡ҃ставитца ва҃м» (стк. 22), являющийся цитатой из Евангелия от Луки [Лк. 6: 37], и «фа҃... грехѹ» (стк. 10), взятая из послания к Римлянам апостола Павла [Рим. 6: 16—17]. Цитатой из Бесед Иоанна Златоуста на книгу Бытия, или, скорее, из четвёртой молитвы ко Святому Причащению Симеона Метафраста, является фраза «|[24] нестъ грѣ҃х побежаѩ |[25] чл҃вколюбие бж҃[ие]».[29] Фразеологизм же «бе҃з греха токмо еди҃н бг҃ъ» (стк. 24), вошедшая в итоге в пословицу,[30] является парафразой Канона на исход души Иоанна Дамаскина. Об изустном бытовании данной цитаты во второй половине XVI века свидетельствует Первое послание Ивана Грозного к Андрею Курбскому: «нестъ бо человека без греха, токмо Бог един».[31]



Илл. 8. Эпитафия Ивана (Головы) Соловцова. Стк. 19—20 (правые части строк)

По ряду фраз, содержащихся в надписи, можно судить о круге чтения её составителя. Выше были приведены несколько прямых цитат из Священного писания и литургических текстов того времени. Помимо этого в некоторых словах из надписи неявно проявляется основательное знакомство автора с памятниками книжности. Слова надписи «|[30] мчн҃и҃ сото҃нинскиѩ҃ гаже в҃сѣ҃м ѵготова҃ны҃» можно рассматривать как явную аллюзию на отрывок из Евангелия от Матфея, повествующий о Страшном суде [Мф. 25: 41]. Древние «блудники», «отступники» и «чародеи» (стк. 11—12), хуже которых считает себя Иван (Голова), являются, вероятнее всего, персонажами из ветхозаветной и древнехристианской истории. Под древними блудниками, очевидно, разумеются старцы из библейского рассказа о Сусанне и Данииле [Дан. 13: 1—64]. В древних «чародеях» узнаются волхвы языческих культов, которые неоднократно в негативном свете упоминаются в Писании [напр.: Быт. 41: 24; Исх. 7: 11, 22; Лев. 20: 27; 4 Цар. 9:

[27] *Малков П.Ю.* Введение в Литургическое Предание: Таинства Православной Церкви. Курс лекций. М., 2007.

[28] *Левина Е.* Секс и общество в мире православных славян. 900–1700 гг. // «А се грехи злые, смертные…». Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X — первая половина XIX в.). Тексты, исследования. Изд. подг. Н.Л. Пушкарёва. М., 1999. С. 269.

[29] *Ioann. Chrys*., Homil. in Gen., 19, 4 // PG. T. LIV. Col. 433.

[30] *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М., 1993. Т. I. С. 69.

[31] Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Текст подг. Я.С. Лурье и Ю.Д. Руков. Л., 1979. С. 16.

22; Деян. 8: 9; 11 и др.]. Упомянутые «отступники» — это, скорее всего, древние еретики, в числе которых Арий, Несторий, Евтихий и др., — о них составитель надписи мог узнать из переведённых с греческого языка полемических сочинений отцов Церкви и достаточно популярного в то время «Просветителя» Иосифа Волоцкого, где указанные еретики зачастую называются именно отступниками.[32] Исследовательница русского дворянства Т.А. Лаптева приводит много фактов, подтверждающих высокий уровень грамотности дворянства XVII века, обучение грамоте открывало перед провинциальным дворянством и детьми боярскими карьерные перспективы, возможность повышения в чине и перехода на службу в Москву.[33] Интересен вывод исследовательницы относительно того, что в начале 1620-х годов уровень грамотности был выше среди пожилых дворян, тогда как среди молодёжи грамотных было не так много, что объясняется, скорее всего, обстоятельствами предшествующего Смутного времени.[34] Данное наблюдение показывает, что обстановка с просвещением дворянства в конце XVI века была лучше, чем в первые десятилетия XVII столетия. Т.А. Лаптева пишет, что многие из дворян XVII века были начитаны в Священном Писании и постоянно цитировали в переписке не только его, но и сочинения отцов Церкви; для многих дворянских писем характерен высокий стиль, пафосный слог, обилие упоминаний о предании своей судьбы в руки божественного Провидения.[35] Подобная картина, вероятно, могла наблюдаться и в XVI веке, — эпитафия и духовная Грамота Ивана (Головы) очень наглядно демонстрируют высокий уровень книжных познаний и литературный талант отдельно взятого дворянина того времени.

Сравнительно недавно В.М. Живов высказал ряд интересных в методологическом отношении мыслей о специфике произведений покаянной литературы в Древней Руси.[36] В частности, он отметил ограниченность по объёму и представительности дошедших до нас текстов, связанных с покаянием и исповедью, которые в основном носили обличительный или назидательный характер. При отсутствии — вплоть до XVII века — секулярной культуры западноевропейского типа, писал В.М. Живов, исследователи часто делают обманчивый вывод, «что в средние века русские вельможи проводили время в молитве, тогда как их западные современники вели (хотя бы отчасти) более мирскую жизнь: когда русские постились, соседи на Западе танцевали, когда русские ходили крестным ходом, соседи ухаживали за своими дамами». Как полагает учёный, подобные выводы в отношении Древней Руси не всегда правомерны: представители русской светской элиты «могли предаваться разнообразным мирским развлечениям (таким, как охота, пиры или секс), которые отличались от их западных эквивалентов в основном тем, что они не образовывали особой области высокой культуры и в силу этого не отражались в памятниках литературы и искусства».[37]

---

[32] *Иосиф Волоцкий*. Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Казань, 1882.

[33] *Лаптева Т.А.* Провинциальное дворянство России в XVII веке. М., 2010. С. 508—512.

[34] Там же. С. 509.

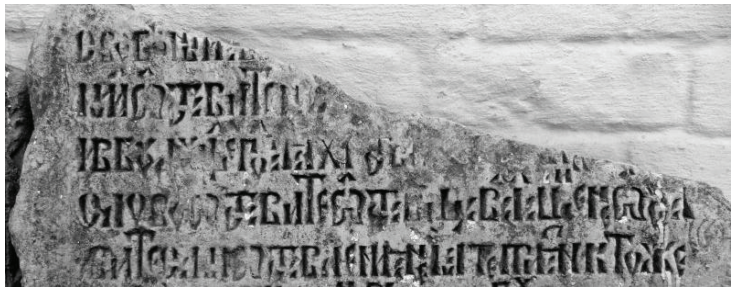
[35] Там же. С. 515.

[36] *Живов В. М.* Покаянная дисциплина и индивидуальное благочестие в истории // Дружба: её формы, испытания и дары. Киев, 2008. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://ru.duh-i-litera.com/pokayannaya-distsiplina-i-individualnoe-blagochestie-v-istorii-russkogo-pravoslaviya/ (дата обращения: 01.08.2013).

[37] Ср.: *Мороз Е.* Весёлая Эрата: Секс и любовь в мире русского Средневековья. М., 2011. С. 123—125.

Прежде чем переходить к разбору эпитафии, обратимся к созданной с нею в одно время духовной Ивана (Головы), которая покажет нам повседневную жизнь их автора и позволит установить систему ценностей, в которых он жил.[38]

Наиболее важными ценностями Соловцев считает долголетие, «душевное спасение и телесное здравие», которые даруются через «Божию милость Спас и Пречистыя Богородицы и всех небесных сил заступленье и великих чюдотворцов моленья и родителей наших молитв». В духовной данные ценности включены в систему ветхозаветных прообразов — «благословение Авраамово и Исаково и Иаковле и Ивла праведного», которое обычно сопровождает лиц мужского пола.



Илл. 9. Эпитафия Ивана (Головы) Соловцова. Стк. 19—20 (левые части строк), 21—23

Как служилый человек Иван (Голова), благословляя в духовной своих сыновей, последовательно изложил основные в его понимании ценности по порядку убывания или, скорее, в последовательности curriculum vitae. На первое место он вполне естественно поставил успех сыновей на государевой службе — «в царских светлостех водворитися, к царскому лицу предстояти и от царя быти в велицей милости». На втором — шёл успех на поле брани — «на бранех противу иноверных мужество и храбрость и крепость в воинстве и одоление врага», на третьем — удача на государственной службе — «да не оскудеет от них чиноначальство, ни власть от чресл их». Следующей по порядку ценностью был достаток в поместье — «умножи, Господи, им и разпростани села их, да разбогатеют домы их рабы и рабынями и скоты всякими». За ним шла стойкость в болезнях — «аще ли будет скорбь велия на сыны моя, ли настоящая, ли произвольная, ли естественная, по милости Твоей подаруй же им, Господи, душеполезный разум и терпение Иовла во дни скорбей их. Да не впадут во отчаяние и не похулят имя Твоего святаго и не погрешат святаго крещения, иже крестились водою и духом». И завершалась эта система кончиной, достойной христианина, и уверенностью в милости Божьей на Страшном Суде — «на конец же век их дай им, Господи, прежде смерти покаяние. Сподоби их, Господи, причастником быти честнаго и пречестнаго Тела Твоего святаго и Крови. Не лиши их, Господи, ангельскаго и архангельскаго образа и небесных благ на втором суде. Сподоби их, Господи, на страшнем и нелицемерном Твоем торжищи со избранными Твоими стати одесную грознаго престола Твоего и слышати благий глас "Приидите благословение Отца моего" и прочая. Дай же им, Господи, получити венца Царствия Твоего Небеснаго со всеми святыми Твоими». Хочется отметить, что достойным окончанием земной карьеры Иван (Голова) считал принятие иночества, а следом — и схимы.

Менее подробен Соловцов оказался в вопросе о женских ценностях. Главной и единственной среди них он видел целомудрие, читаемое в ветхозаветных

[38] Изд.: АСЗ. Т. I. С. 238—243. № 268. Здесь и далее ссылаюсь на данную публикацию без указания страницы.

прообразах и их новозаветном воплощении, — «ѳщеломѫдри ихъ, Господи, ꙗко ж Сарꙋ и Ревекꙋ, Аннꙋ ж и Елисавет, подай же им, Господи, в чистоте до кончины живота ихъ, да бꙋдꙋт на втором сꙋде предстати престолꙋ Твоемꙋ в целомꙋдрии». При этом, исходя из контекста духовной, — Иван (Голова) стремился устроить удачный брак своих незамужних дочерей — под целомудрием в первую очередь имелись в виду супружеская верность и воздержанность в браке.

Тем не менее, повседневное поведение Соловцова было связано с выстроенной им же системой ценностей служилого человека лишь отчасти. Действительно, он участвовал в сражениях и занимал военно–административные должности, а в конце жизни принял монашество. Бог наградил его семью многочадием, и, как любящий отец, Иван (Голова) заботился о судьбе своих детей и сохранении между ними нормальных отношений. Однако вступительная часть грамоты, где Соловцов просит последнее «прости» у окружавших его людей за свои прегрешения, рисует его человеком весьма вспыльчивым в общении.

Структурно он разделяет грехи на три категории соответственно принадлежности людей, с которыми ему приходилось общаться, к социальным группам:

— грехи по отношению к родственникам и «чужим» людям, стоявшим с ним на одной ступени социальной лестницы;

— грехи по отношению к своим крестьянам;

— грехи по отношению к служившим ему «сиротам».

В первом пункте Иван Голова считает самым тяжким грехом «брань к моем родꙋ з дядею и с братьею и с племянником и с их женами или с кем нибꙋди с чꙋжими».

Что же касается сидевших на его земле крестьян (второй пункт списка), то здесь, как кажется, Иван (Голова) отнюдь не стремился к соблюдению элементарных моральных норм и, скорее, напоминал хрестоматийного помещика-душегуба конца XVIII века. Похоже, обычным состоянием для Соловцова была «кручина»[39] — часто беспричинный гнев, обрушивавшийся на находящихся в его власти людей. Отсюда — «лая» на крепостных, побои и продажа «по вине и не по вине». Хотя судебники второй половины XVI века ещё не говорят о праве помещиков продавать сидевших на их землях крестьян, данное явление, судя по спискам исповедальных вопросов, распространявшимся с третьей четверти XVI века и направляемым к «властелинам» и «вельможам», уже стало нормой и осуждалось Церковью.[40]

Наиболее от «кручины» помещика, как свидетельствует третий пункт списка, страдали «сироты», то есть служившие Ивану (Голове) люди и домашняя челядь: «такожъ и сирот моихъ, которые мне слꙋжили, мꙋжей и жен и вдов и детей, чем бꙋдет оскорбил в своей крꙋчине боем по вине и не по вине, и к женам их и ко вдовам насилством и девственным растленьем, а иных всми грехом своим и смерти предал». Данная категория зависимых людей, судя по исповедальным вопросам, была наименее защищённой от произвола «властелина»: оскорбления и побои вплоть до смертоубийства стали нормой в ещё более раннее время (начало XVI века) и также осуждались Церковью.[41]

Ещё одной составляющей грехов Ивана (Головы) перед челядью было «девственное растление и насилство», которое он ставит на предпоследнее место в списке — между побоями и преданием смерти «по вине и без вины».

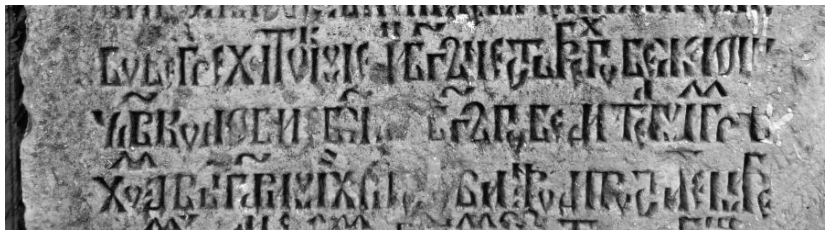
---

[39] СлРЯ XI—XVII вв. М., 1981. Вып. 8. С. 91. s.v. кручина, *3*.

[40] *Корогодина М.В.* Исповедь в России в XIV—XVI веках. Исследования и тексты. СПб., 2006. С. 306, 511.

[41] Там же. С. 514.

Если сравнивать духовную с Домостроем, то Соловцов с его отношением к окружающим оказывается в числе тех «государей»–домохозяев с ненормативным поведением, «кто не по Бозѣ живетъ и не по христианскомъ житию, и страхъ Божиа не имѣетъ» и «звѣрскаа неподобнаа дѣла творитъ, блудъ, и нечистоту, и сквернословие, срамословие, ѣ и пьяность, и гнѣвъ, ѣ или отъ жены блудитъ ѣ и во всѣхъ тѣхъ плодѣхъ не благословенныхъ отъ Бога непомилованъ, а отъ народа проклятъ».[42] Во всяком случае, знакомство Ивана (Головы) с этим памятником нормативной книжности исключать нельзя, особенно в последние годы жизни в миру.



Илл. 10. Эпитафия Ивана (Головы) Соловцова. Стк. 24—26.

Помимо духовной, собственные блудные грехи Соловцов обличает и в исследуемой эпитафии. Прежде, чем переходить к её подробному рассмотрению, отметим, что духовная составляет с ней единый комплекс. Ближайшей аналогией по жанру и времени этим произведениям является Духовная грамота и исповедь игумена Иосифо–Волоколамского монастыря Евфимия Туркова (ум. в 1587 году).[43] Данные произведения (что подтверждает наблюдения В.М. Живова) не принадлежат к памятникам «высокой культуры», но во всех трёх памятниках имеются смысловые и текстуальные совпадения, объясняющиеся скорее общностью темы, нежели прямыми заимствованиями. Сравнение данных памятников даёт возможность определить общий контекст покаянной литературы той эпохи:

Духовная грамота Ивана (Головы) Соловцова	Эпитафия Ивана (Головы) Соловцова	Духовная грамота и исповедь Евфимия Туркова
С. 238: Се аз, многогрешный и неключивый непотребный раб Божий Иван Голова Соловцов, а по своем великом беззаконье рабьем грехъ, наипаче ж всех блудном, пишу сию свою духовную грамоту	|[2] преставѝ многогрѣ[ш] [3][ный Солов]цо[в] чин имѣ" блѧ[д]ни[к] и по мт҃и бж҃и" по сто҃м[у] е[г] кре|[4]щению Иван?]	С. 692: Азъ, многогрѣшный, и недостойный, и нечистый, окаянный раб владыкы моего Христа, прогнѣвавший Создателя моего многими моими злыми дѣлы, и словесы и помышлении и неключимый к человѣцѣх, и в прѣвых грѣшницѣх и послѣдний въ иноческом чинѣ
	|[7] а҃ же не"стовы" блѧ[д]|[8]ни[к] по бжественом кре[ще]нию і по преданию сты҃х апс҃т[а] і по запо|[9]веде[м] сты҃х ѿтє[ц] хр҃стиа[н] не[м]ь раб бж҃и" ива[н] голова с[о]|[10]лов[ц]ов[ъ] а по своем[у] велико[му] безаконию раб е[м]и	С. 696: Азъ же многогрѣшный и лѣнивый, и неключимый, намощный, и слабый раб Владыкы Христа и Бога моего ѣ не сотворих ни единого мало к словеси, еже есть чрта, по воли Его ѣ

[42] Домострой / Изд. подг. В.В. Колесов, В.В. Рождественская. СПб., 1994. С. 37.

[43] Духовная грамота и исповедь Евфимия Туркова // БЛДР. Т. 13: XVI век. СПб., 2005. С. 692—717.

	грехѹ	
	|[13] а҃ шкоа҃ны҃ і вы про|[14]восла҃вны хр҃стыанѫ ѿцы и братиа и бг҃ѡ҃ сѻда|[15]ние народи ѫ҃жи и жены ѿтрок҃ и ѿроковицы ї чи|[16]стыѧ не҃кве҃ные вдовы простите мя гре҃шному всѣ |[17] [яко] ѫ҃ согреши҃х пр҃е҃ вами во всѣ дни живота моег҃ сло|[18][вом и дело]ѡ҃ [и по]мышлениѥѡ҃	С. 714: Вы же вси, о отцы и братие мои о Христѣ Иисусе и дѹховна чада, по дѹхѹ или вѣдѹщ сродницы по плоти҃ѭ в воздыхании горком и в слезах многых молю вс҃х вас и ног ваших касаюсь: о мнѣ, грѣшнем и смиренем помолитеся, Христовы ради любве.
С. 238: Також и сирот моих, которые мне слѹжилиѭ и к женам их и ко вдовам насилствомъ и девствѣнным растлѣньемѭ согрешил во всем перед ними, виноват	|[18] і наси҃ѥѡ҃ во҃<в> и растлениѥѡ҃ |[19] своб҃оны[x] и [р]а[бынь? чужи?]ѫ҃ и свои҃ ѫ҃ дѣць	С. 706: Гоѱдарю_человѣколюбче, Свята Троице, Отецъ и Сынъ и Свѧтый Дѹхъ! Не отрини мене, блѹдника, прелюбодѣа, содомлянина, скотоблѹдца, сребролюбца, краднодца, крадопийцѹ, тата, клеветника, ропотника злобнаго, лъживаго зазирателя, осѹдителя, чреводцѹ обѧстливаго, тщеславнаго празнословца, небрежливаго, лѣниваго, неисправленаго в молитвѣ церковнѣй и келейной, заклинателя, запрещеннаго в опитемъихъ, исполненнаго всякаго злодѣанна и помышленна, клѧтвопреступника, во лжѹ клянѹщагося, зломысленника в блѹдных и хѹлных помышленнах на Тебе, Гоѱдаря_сѣтодавца, и на Пречистѹю Владчицѹ Богородицю, и на вс҃х свѧтых Твоих.
С. 242: Простите меня грешнаго и благословите и разрешите моѭ грешнѹю дѹшѹ в сем вецѣ и вѹдѹщем. А вас, гоѱдарей моих, во всем Бог простит и благословит в сем вецѣ и в вѹдѹщем	|[26] да и вы г҃дри мо҃ христови народи простите ми гре|[27]шно҃ѹ҃ и помо҃ѧ҃те҃ ѡ҃ ѧ҃нѣ гре҃шно҃ѧ҃ и ра҃бѣшите мою гре҃шною |[28] дш҃ѹ в сѣ҃ вецѣ҃ и в вѹдѹще҃ѥ	С. 714: В воздыхании горком и в слезах многых молю вс҃х вас и ног ваших касаюсь: о мнѣ, грѣшнем и смиренем помолитеся, Христовы ради любвеѭ ѩко да не попалит мя когда огнь геонский
С. 243: Не лиши их, Господи, ангельскаго и архангельскаго образа и небесных благ на втором вѹде. Сподоби их, Господи, на страшнем и нелицемерном Твоем торжищи со	|[28] и ѣстли бы бг҃ъ |[29] ми[ꙗ]рды ѥ҃бавит҃ мою гре҃шною дш҃ѹ горкѫ҃ и ѥсте҃пи|[30]мы҃ мч҃нѣ҃ сото҃инскѫ҃ ѩже вѣсо҃ѡ҃ ѵготова҃ны҃	С. 708: Ѡбни ми, Господи, дѹшѹ и тѣло Дѹхом Твоим Пресвѧтым, тоже мя разлѹчи от тѣла моего, и в час разлѹченна моего спаси мя, и

избранными Твоими стати одесную грознаго престола Твоего и слышати благий глас «Приидите благословение Отца моего» и прочая. Дай же им, Господи, получити венца Царствия Твоего Небеснаго со всеми святыми Твоими.		прими с миром душю мою и причти ю ко избранному стаду овец твоих, и сподоби мя одесную тебе стати в Страшный День он пред страшным престолом Твоим неосужден

Иван (Голова) и Евфимий Турков исходят из того, что человек по природе грешен, — а значит, и число совершённых им при жизни грехов чрезмерно. При этом первый в описании собственных грехов более конкретен, нежели Евфимий Турков: последнему свойственна постоянная тяга к самоуничижению, выражающаяся в постоянном нагнетании количества — совершённых реально и несовершённых вообще — грехов. Оба покаянных текста имеют общий источник — 1–е послание к Коринфянам апостола Павла, где говорилось «не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники — Царства Божия не наследуют» [1 Кор. 6: 9—10]. Это место дословно повторено в Домострое.[44]

Механизм такого самоуничижения вполне понятен: чем больше человек назовёт грехов публично, тем горячее будут молитвы окружающих о спасении его души. Соловцов, напротив, более практичен: по сравнению с духовной, где его прегрешения выглядят весьма обильными, для эпитафии он выбирает лишь блудный грех, наиболее, на его взгляд, тяжкий даже по сравнению с названными в духовной убийствами челяди.

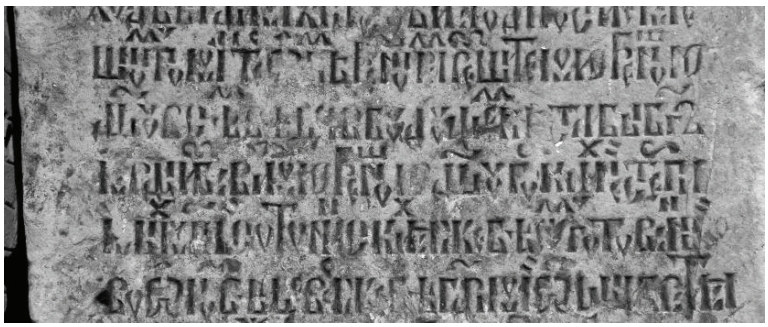
Из этого самоочевидны два вопроса. Первый — что конкретно имел в виду Иван (Голова), говоря о данном грехе. Позиционируя себя в надписи «блудником», «паче же всѣ[х]» подверженным «блудному греху» (стк. 10—11), он кается перед всеми православными христианами — духовенством (отцами и братиями), Богом созданными народами, а также перед мужами, жёнами, отроками и отроковицами и чистыми нескверными вдовами в тех грехах, которые он совершал перед ними «во вся дни живота моего» словом, делом и помышлением (стк. 14—18). Главным грехом своей жизни Иван (Голова) считает блуд, а число совершённых им на этой почве преступлений, перечисленных в надписи, значительно отличается от духовной.

Список жертв сексуальных домогательств Ивана (Головы) в надписи значительно расширен: если в духовной речь идёт только о замужних женщинах, вдовах и девицах, принадлежавших к его челяди, за которую Соловцов (согласно нормам Домостроя) нёс ответственность перед Богом, то в надписи уже говорится, что аппетиты помещика распространялись и на свободных женщин и холопок — своих и других владельцев, что в целом — без различия социальной принадлежности лиц женского пола — относилось к числу великих грехов.[45] Само собой разумеется, что для покаяния перед челядью духовной было вполне достаточно, для остальных жертв — требовалось покаяние публичное, что и было зафиксировано в надписи, чей текст был долговечен и доступен для всеобщего обозрения.

[44] Домострой. С. 20.

[45] «А се грехи злые, смертные…». С. 24.

В Древней Руси, где идеалом супружества считался увековеченный на страницах житий монашески целомудренный брак, лишённый плотских радостей, под «блуд» могло попасть всякое отклонение от данной нормы: от регулярной интимной жизни с женой, не связанной с необходимостью деторождения, до изощрённых сексуальных поз, муже– и скотоложества. Всё это, совершаемое регулярно, рассматривалось либо как служение дьяволу, либо как язычество и даже иноверие.[46] В этом отношении показательна позиция старшего современника Ивана (Головы) митрополита Даниила, возглавлявшего Русскую Церковь в 1525—1547 годах. Идеалом человеческой жизни он считал добровольное безбрачие; если же соблазны не позволяют соблюдать «дѣвство», то, как считал митрополит, необходимо вступать в брак, но только «дѣтотворенїа ради и сѣмеположенїа», то есть с добровольным ограничением интимной жизни супругов исключительно целью воспроизведения потомства.[47]



Илл. 11. Эпитафия Ивана (Головы) Соловцова. Стк. 27—31

Характерны два обстоятельства, вытекающие из духовной и надписи: Иван (Голова) говорит о блудных грехах, которые он совершил, будучи помещиком в Арзамасском уезде, и совершенно не касается военной службы, которая проходила на полях сражений и в иных уездах, хотя ещё Сигизмунд Герберштейн отмечал, что «именитые и знатные людиѯ заняты государственной слѫжбой, вынѫждены бывают покидать своих жѣн, меж тем платят себѣ позорной похотью на сторонѣ».[48] Второе обстоятельство — Иван (Голова) в духовной ни разу не упоминает свою жену — очевидно, к моменту составления документа она была уже мертва, так что не совсем ясно, совершал ли он «блудные грехи» при жизни супруги, или уже будучи вдовцом. Ответ на этот вопрос даёт анализ терминов, которыми в Древней Руси обозначались нарушения стандарта сексуального поведения и, соответственно, «блудным грехом» (этот же термин присутствует и в надписи).

Е. Левина полагает, что в Древней Руси чётко различали блудо– и прелюбодеяние. Блуд или блудодеяние — это связь женатого мужчины со свободными женщинами, в число которых попадали вдовы, незамужние и разведённые женщины.[49] Прелюбодейство, более тяжкий грех, нежели блуд, подразумевал связь женатого мужчины с замужней женщиной, а также лишение девственности (растление) и «насилие».[50] При этом исследовательница полагает, что последний термин не был тождественен современному понятию «изнасилование» в том смысле, в каком его трактует современный Уголовный кодекс, но означало лишь принуждение к сексуальному контакту, часто с

[46] *Мороз Е.* Весёлая Эрата... С. 7—8, 17, 115.

[47] *Жмакин В.И.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. С. 507—508; ср.: *Левина Е.* Секс и общество… С. 300—301.

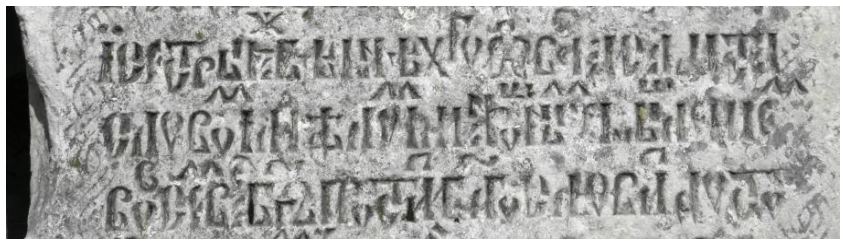
[48] *Герберштейн С.* Записки о Московии / Пер. с нем. А.И. Малеина и А.В. Назаренко. Научн. комм. А.В. Назаренко, А.С. Хорошкевич, С.В. Думина, М.А. Усманова. М., 1988. С. 111.

[49] Ср.: СлРЯ XI—XVII вв. М., 1975. Вып. 1. С. 244. s.v. блудъ.

[50] Ср.: СлРЯ XI—XVII вв. М., 1992. Вып. 18. С. 270. s.v. прелюбодѣйство.

применением силы.[51] Растление девственниц «блꙋда ради» однако считалось столь незначительным грехом, что попало в редкие списки исповедальных вопросов: на первом месте в списках стоял вопрос о количестве сексуальных партнёров *до* брака.[52]

Текстологический анализ надписи показывает, что данное различие в терминологии справедливо и в отношении её содержания. Очевидно, Иван (Голова) после смерти жены, с которой у него была более или менее регулярная интимная жизнь (о чём свидетельствуют 11 нажитых в браке детей), терроризировал окрестных женщин, кого добровольно, кого «насилством» вовлекая в «блудный грех». Надо воздать должное его духовнику, «никольскомꙋ попꙋ Дионисью», который смог вызвать искреннее раскаяние у распутника и, скорее всего, участвовал не только в составлении духовной, но и эпитафии, текст которой, как говорилось выше, хранился в его доме.



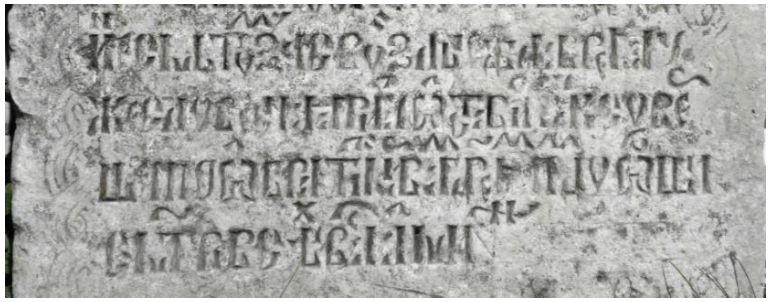
Илл. 12. Эпитафия Ивана (Головы) Соловцова. Стк. 32—34

Второй вопрос — это восприятие собственной греховности и пути к спасению и жизни вечной. Евфимий Турков полагал, что «нѣсть бо такового грѣшника на земли сей и нѣсть того грѣха, егоже азъ, окаанный не сотворил, а и послѣднемꙋ нѣсть числа; ни в мертвых, ни в живых мене окаанѣ и грѣшнѣ нѣсть», нежели он сам.[53] Жанр эпитафии требовал от Ивана (Головы) употребления формулы «раб Божий». С этим он был согласен, поскольку всякий православный является таковым «|[3] по мл҃ти бж҃и" по сѣтомꙋ е҃г кре|[4][щению]», а также «|[8] по бж҃естве"номꙋ кре҃щ҃нию ї по преданию сѣ҃ты҃х а҃пс҃т҃л ї по запо|[9]ведем сѣ҃ты҃х ѿте҃ц хр҃стиа"». Это — единственное в старорусской эпиграфике обоснование данной формулы, носящее явно богословский характер. Однако Иван (Голова) был глубоко убеждён в том, что рабом Божиим необходимо быть не по крещению, а по образу жизни. Он полагал, что сам, имея «чин» блудника (стк. 3), был «|[10] по свое҃м҃ велико҃м҃ безаконию ра҃к... грехꙋ». При этом такой «|[7] не"стовы" блꙋ|[8]ни҃к», как он, даже «не ѡбретеся» среди древних блудников, чародеев и вероотступников, которые привержены «|[12] всяко҃м҃ бе҃ме҃но҃м҃ гре҃х҃ и сотонїн<с>кꙋ приноше|[13]нию». Характерно, что в списках церковных правил, распространявшихся в XVI в., нарушение стандарта сексуального поведения также связывалось с язычеством и переходом в «чужую» веру.[54] Сам же Иван (Голова) в соответствии с Домостроем считал, что за все совершённые им блудные грехи будет гореть в адском огне. Однако автор исповеди надеется, что «|[24] несть гре҃х҃ побежающ |[25] чл҃вколюбие бж҃[ие] бг҃ъ победите҃л мои҃м гр҃ѣ|[26]хо҃м"». И путь к спасению он видит в первую очередь в прощении его грехов «Христовыми народами» и их молитве за его душу — тогда «|[28] бг҃ъ |[29] мл҃ры ѷбавит҃ мою гре҃ш҃ною дш҃ꙋ горкꙋ҃ и "есте҃пи|[30]мы҃х҃ мч҃нї" сото"инскїх҃ паже в҃ѣсо҃м ᵛготова"ны" |[31] во ѡно҃м в҃це», что

[51] *Левина Е.* Секс и общество… С. 319, 324, 328, 350.
[52] *Корогодина М.В.* Исповедь в России… С. 421; «А се грехи злые, смертные…». С. 30, 35.
[53] Духовная грамота и исповедь… С. 706.
[54] *Мороз Е.* Весёлая Эрата… С. 17.

прямо связано с идеей подписной надгробной плиты как знака, связанного с молитвенным поминовением умершего.

В эпитафии Ивана (Головы) отражён вопрос об иерархии грехов для человека того времени. Очевидно, что наиболее тяжким грехом её автор считал именно блуд (духовная грамота свидетельствует, что не один этот грех тяготил его душу). Такая картина может объясняться тем, что в XVI веке исповедь практически всегда начиналась с целого комплекса вопросов, иногда крайне подробных, о блудном грехе. В русских исповедальных вопросниках они занимали центральное положение, им уделялось порой до $^{2}/_{3}$ общего объёма текста, а иногда и больше.[55] Истовое внимание, которое таким образом проявляли священники к вопросам интимной жизни духовных чад, вероятнее всего, и формировало представление о блуде как о самом страшном и первоочередном для покаяния грехе. Как пишет М.В. Корогодина, только на рубеже XVI—XVII веков практика подробных вопросов на исповеди начинает меняться в сторону здравого подхода: духовнику рекомендовалось самому решать, какие задавать вопросы, смотря по индивидуальным особенностям кающегося.[56]



Илл. 13. Эпитафия Ивана (Головы) Соловцова. Стк. 35—38

Покаяние всегда занимало очень важную роль в жизни христианина. Согласно преданию Церкви, Господь Иисус Христос сказал: «В чем Я найду вас, в том и буду судить».[57] Другими словами, христианин должен очень страшиться умереть в состоянии нераскаянного греха. С.И. Смирнов пишет о том, что в средневековой Руси было специфическое отношение к таинствам исповеди и причастия: их нередко откладывали до последней болезни и звали духовника со спасительными священнодействиями, зачастую только при смерти.[58] Однако эпитафия Ивана (Головы) демонстрирует исповедь не как таинство, а как публичное исповедание грехов. Характерная и во многом уникальная особенность этой исповеди заключается в том, что она является не прижизненной и не совсем предсмертной исповедью (вспомним, что её текст был написан задолго до кончины автора), а покаянием от лица уже умершего человека. Надгробный текст оставляет своего автора безучастным к реакции читателей, ведь для него земная жизнь уже окончена, поэтому просьба о молитвах и прощении здесь имеет очень оригинальный характер для русской жизни того времени. В литературных памятниках средневековой Руси покаяние, как правило, бывает связано с ожиданием и страхом смерти. «Въстани, окаанная дше, скоро прежде смерти. Молодшие отчжени, слабость отложи, исповѣждь, ѩже съгрѣшила еси. А смерть настоит безъкѣменна, якоже тать и дне не вѣси, ни часа не знаеши. И да тя не

[55] *Корогодина М.В.* Исповедь в России... С. 129—130.

[56] Там же. С. 132—133.

[57] *Iust. Phil*., Dial. cum Tryph. Iud., 47 // PG. Vol. VI. Col. 576 C. Русский перевод: *Иустин Философ*. Творения. М., 1995. С. 125.

[58] *Смирнов С.И.* Древнерусский духовник. М., 2004. С. 319—340.

постигнет не готова, окаянная»![59] — к таким мыслям приучала покаянная литература древнерусского человека. После смерти каяться уже поздно, однако, по мысли Ивана (Головы), после смерти, не поздно получить прощение — в этом-то он и возлагал надежды на надгробную надпись. Эпитафия Ивана (Головы) помимо раскаяния в грехах содержит просьбу о молитвах за свою душу, что очень хорошо соотносится с активным развитием во второй половине XVI века поминальной практики и распространением Синодиков.[60]

Всё это позволяет судить об Иване (Голове) как о человеке переходной от Средних веков к раннему Новому времени эпохи. Важнейшим признаком этого периода являлись не только потрясения Смуты, но и глубокие изменения в культуре и мировоззрении людей. Одним из наиболее заметных проявлений этого процесса стало обострение ожидания конца света и особая актуализация вопросов спасения души человека.[61] Текст надгробной надписи Ивана (Головы) демонстрирует творческий и во многом оригинальный подход человека данной эпохи к проблеме личного спасения и загробного бытия.

Итак, эпитафия Ивана Головы, созданная в конце XVI века, является уникальным источником, который свидетельствует о плотских радостях и о мировоззрении одного из представителей служилой элиты (напомним, что Соловцовы в конце XV — начале XVI века отделились от Вельяминовых, восходивших к древнейшему московскому боярскому роду Протасьевичей, но в Бархатную книгу не попали[62]). Вместе с тем, она отражает начало эпохи сексуальной раскрепощённости, наступившей в правление Ивана Грозного, инициировавшего многочисленными браками и опричным разгулом такую «свободу нравов», когда, как отмечал Н.М. Гальковский, «простой народ погрязал в разврате, аристократия же изощрялась в противоестественных формах этого греха».[63]

Список сокращений

АИА — Архив ИА РАН
АМГ — Акты Московского государства. СПб.
АСЗ — Акты служилых землевладельцев. М.
БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси. СПб.
ВМЧ — Великие Минеи Четьи, собранные Всероссийским митрополитом Макарием / Изд. Археографической комиссии. СПб.
ИА РАН — Институт археологии РАН
НГОУНБ — Нижегородская областная университетская научная библиотека
ОРиРК — Отдел рукописей и редких книг
РАН — Российская академия наук
РД — Русский дипломатарий / Отв. ред. А.В. Антонов. М.
СлРЯ XI–XVII вв. — Словарь русского языка XI—XVII вв. М.
ЧОИДР — Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских. М.
PG — Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium SS. Patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum. Series Graeca. Acc. J.–P. Migne. Paris.

[59] *Филипп Монотрон*. Плач и рыдание инока грешна // ВМЧ. Декабрь. День 24. М., 1910. Стб. 2191.

[60] См.: *Steindorff L.* Memoria in Altrusland. Stuttgart, 1994.

[61] *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 307—355.

[62] *Зимин А.А.* Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV — первой трети XVI в. М., 1988. С. 157—160; ср.: *Веселовский С.Б.* Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969. С. 117.

[63] *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества на Руси. Харьков, 1916. Т. I (репр.: М., 1997). С. 150.

УДК 821.161.1, 224.5

Т.А. Исаченко

«ХРИСМОЛОГИОН» ПАИСИЯ ЛИГАРИДА С ТОЛКОВАНИЯМИ НА ВИДЕНИЯ ПРОРОКА ДАНИИЛА

Статья посвящена русскому переводу «пророческой книги» («Хрисмологион»), преподнесенной царю Алексею Михайловичу на закате его дней. Текст представляет собой важную часть римско-константинопольского наследия и очевидным образом соединяет тему пророчеств, священства и империи — ключевых тем мировой истории. Не исследован как сам текст перевода, так и его источники. Интерес представляют комментарии «на видения пророка Даниила», выстроенные с опорой на экзегезу католического богословия.

Ключевые слова: перевод, пророчества, Россия, допетровский период, экзегеза, Хрисмологион.

Tatiana A. Isachenko

PAISIUS LIGARID'S «CHRISMOLOGION» WITH THE INTERPRETATIONS OF DANIEL'S VISIONS

The article presents to reader Russian translation of the «prophetic book» called «Chrismologion», presented to Tsar Alexei Mikhailovich near the end of his reign, is an important part of the legacy from Rome and Constantinople and in an obvious way connects the themes of prophecy, namely the priesthood and the Empire, which are key themes in world history. The translation is supplied with a commentary by Catholic theologians, and presents the output of a competing ideology which played an important role in the political and cultural life of 17th century Muscovy.

Keywords: translation, prophecy, Russia, pre–Petrine period, exegesis, «Chrismologion».

Наши знания о труде, выполненном по заказу русского царя Алексея Михайловича, позволяют представить перевод сочинения газского митрополита Паисия, осуществленный с греческого языка на язык московской Руси конца XVII века ближайшим лицом из окружения митрополита, его помощником и сотрудником, Николаем Спафарием, ученым молдаванином с греческими корнями, подвизавшимся на русской службе с 1671 года.[1] Сочинение было переведено в объеме первой из трех предполагавшихся книг. Сложная композиция «Хрисмологиона» соединяет изложение концепции «всецарствия», последовательную историю четырех монархий и концепцию государственного устройства, *абсолютной* монархии (с опорой на воззрения французского

[1] *Белоброва О.А.* О прижизненных сборниках сочинений и переводов Николая Спафария // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописей и редкой книги БАН СССР. Л., 1978. С. 129—137; *Она же*. Николай Гаврилович Спафарий (Милеску) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. Ч. 2: И—О. СПб., 1993. С. 392-400; *Михайловский И.Н.* Важнейшие труды Николая Спафария (1672—1677). Киев, 1897; *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси: Библиографические материалы. СПБ., 1903. С. 368; *Савва (Тихомиров), архим.* Алфавитный указатель славянских рукописей М[осковской] Синодальной библиотеки // Указатель для обозрения Московской патриаршей (ныне Синодальной) ризницы и библиотеки. Изд. 2-е. М., 1858. С. 266; *Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание рукописей славянской библиотеки. Т. II. Вып. 3. М., 1862. С. 240; *Фонкич Б.Л.* Греческое книгописание в России в XVII в. // Книжные центры Древней Руси. XVII в.: Разные аспекты исследования. СПб., 1994. С. 29; *Буланин Д.М.* Николай Гаврилович Спафарий (Милеску) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. XVII в. Ч. 4: Т—Я. Дополнения. СПб., 2003. С. 750—751; *Чеснокова Н.П.* «Хрисмологион» Паисия Лигарида в рукописных собраниях ГИМ и РНБ: предварительные замечания // Современные проблемы археографии. Сб. статей по материалам конференции, проходившей в библиотеке РАН 25—27 мая 2010 г. СПб., 2011. С. 247—254; *Исаченко Т.А.* Неизвестный рукописный сборник с посвящением русскому царю Алексею Михайловичу и дополнительными статьями в минском рукописном собрании Национальной библиотеки Белоруссии // XV Международный Съезд Славистов (Минск, 20—27 августа 2013 г.; стендовый доклад). М., 2013.

политолога Жана Боде́на, 1529—1596), 12 больших глав, каждая из которых вбирает в себя цитаты и толкования на Книгу пророка Даниила, перечни монархов и монархий в хронологической последовательности, их характеристики. Эта сложная композиция завершается *эпилогом*, содержащим воззвание к русскому царю.

Цель составленного произведения автором ясно определена уже в самом начале книги (так называемом «Пролегоменоне»). В «Епилоге» она повторяется в обращении к русскому царю с удвоенной силой: «Сице подобаетъ всегда молити Бга̀ и во концѣ книги сея, яко паки щедротами своими неизреченными призритъ на досажденную и понужденную церковь греческую и царство, еже стенет под игомъ тиранскимъ и невѣрнымъ агаряновъ турковъ. И возставитъ <Бог>, яко иногда Іиса̀ Навина, Гедеона, Иуду Маккавея, своего воеводу непобѣдимаго, самодержавнѣшаго и Бго̀мъ избраннаго цр҃я̀ нашего аугуста и великаго цр҃я̀ Алексия Михайловича, всея Великия и Малыя и Белыя России самодержца, яко да высокою мышцею и крѣпкою рукою побѣдитъ и весма возодолеетъ прескверный родъ Махметовъ возвышен и очистит храмы Бж҃ія от мерзости запустения, и возвысит рогъ блгочестия, яко иногда Константин Великий во цр҃ѐхъ во Славу Бж҃ію, и да рекутъ вси людие: буди, буди. Аминь» (л. 288 об.-289).[2] Как уже было отмечено ранее, царь Алексей Романов в этом воззвании напрямую отождествляется с царем Константином Великим.

Совместное сочинение Лигарида и Спафария во многом претендует на осмысление мировой и русской истории. Его появлению в 1656 году предшествовало «Слово» Афанасия Пателара, поданное царю Алексею Михайловичу в апреле 1653 года в тетради. Бывший константинопольский патриарх Афанасий Пателар, много лет связанный с Россией, при своем отъезде из Москвы передал царю Алексею «Слово понуждаемое», в котором проводилась мысль о том, что русскому царю необходимо воспользоваться крайним ослаблением военного могущества Оттоманской Порты в ее борьбе с Венецией за Крит и, во имя будущего восточного христианства, осуществить предсказания пророчеств – отвоевать у турок Константинополь. «Русский царь должен занять престол Константина Великого, московский патриарх Никон — стать вселенским патриархом».[3] Святыни, принесенные в Москву греками, должны оказать покровительство русскому царю. (С 1652 года в Московии пребывали уже мощи Григория Богослова, а с 1653 года — Влахернская икона Пресвятой Богородицы. Дальнейшее перемещение святынь христианского мира в направлении Московии подробно описано Н.П. Чесноковой.[4])

Как и в XVI веке — перед нами стремление побудить Россию к борьбе с Оттоманской империей.[5] Как и тогда, призывы к совместному выступлению против турок исходят от иностранцев. В исторической перспективе смена царств с последовательным переходом от царства греков к империи Карла Великого и

---

[2] Здесь и в дальнейшем ссылки на это сочинение по рукописи РГБ, собр. Румянцева, № 465 производится в тексте в круглых скобках с указанием листов.

[3] *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси. С. 368; *Фонкич Б.Л.* Греческое книгописание в России в XVII в. Прим. 34; *Он же.* «Слово понуждаемое» Афанасия Пателара // Международная конференция «Крит, Восточное Средиземноморье и Россия в XVII в.». Греческие документы и рукописи, иконы и памятники прикладного искусства московских собраний. Каталог выставки / Сост. Б.Л. Фонкич. М., 1995. С. 26—29; «Побудительное слово к Алексею Михайловичу, непобедимому царю Московии, участника Критской войны (1645—1669), будущего митрополита Филадельфии Герасима Влаха» < памятник дошел в переводе) // Там же. С. 32.

[4] *Чеснокова Н.П.* Христианский Восток и Россия // Политическое и культурное взаимодействие в середине XVII века. М., 2011.

[5] *Синицына Н.В.* Итоги изучения концепции «Третьего Рима» и сборник «Идеи Рима в Москве» // Римско-Константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 19.

далее турецкому султану («прескверный родъ Махметовъ»), «кичащегося» тем, что греческое царство «от Бога им предадеся», должна венчаться исторической справедливостью — греческое царство должно «на русское переменится»: Аще убо и западніи гл҃ютъ яко цр҃ство греческое премѣнися во немецкое («от Кароля <Карла> Великаго даже и до ныне»). Та же и турцы гл҃ютъ, яко от Бг҃а цр҃ство греческое имъ предадеся. Мы же гл҃емъ, яко греческое цр҃ство на русское премѣніся не токмо бл҃гочестія греческаго ради, но цр҃ство родословія от Анны // деспина цареградскаго ради… Турское цр҃ство Возъ одолѣетъ и паки произведетъ греческое цр҃ство и бл҃гочестіе на престол свой во Цр҃ѣграде» (л. 388—388 об.).

Раскрытие содержания книги заложено уже в его заглавии, первых строках титульного листа: Хрисмолóгїон, сн҃ рѣчь (sic!) Кнїга прерѣченослóвнаѧ ѿ прр҃чествъ Данїи́лова сказанїе сóнїа Навуходонóсорова. Та же ѡ четырех монáрхїах вселéннаѧ. *Пророчества Даниила на сны царя Навуходоносора* соединяют библейское повествование с теорией царств, четырех монархий, получившей широкое распространение ко II веку до н.э., благодаря труду греческого историка Ктесия.[6]

Сам автор обозначает излагаемую им теорию как концепцию «всецарствия», («панвасилиав»), рисуя в «Пролегономеноне» величественную картину предназначения России как *абсолютной* монархии, наследницы и защитницы христианского мира, царства последних времен: «и граждански, Бг҃ословнѣ великий российский самодержец истинный наслѣдничествова со бл҃гочестием и монархиею греческою. И оттуду же и Ст҃ый Дх҃ъ именует сия четыре монархии *панвасилíав*, сирѣчь всецарствие, и ихъ владѣние всему миру предзнаменует» (л. 388 об.).

Конфессиональная часть, поддержанная пророчествами Книги пророка Даниила, вызывает прямую аллюзию эсхатологического видения старца Филофея, теории «Третьего Рима», где город осмысляется как *царство* («царство Ромейское»), а его толкование оказывается очень близким к мистическому. Известны три комментария на Откровение Иоанна Богослова в славянской традиции, но цитата Филофея имеет близость лишь к толкованию Андрея Кесарийского. Историки считают возможным считать, что Филофей почерпнул свою символику из перевода комментариев преп. Андрея. Второе письмо старца, опубликованное В.Н. Малининым,[7] содержит детальную экзегезу на толкование Андрея Кесарийского к XII главе Апокалипсиса. Фраза Филофея «уже два Рима падоша, третии стоит, а четвертому не бывать» является аллюзией толкования Андрея Кесарийского на Апокалипсис: «[Было семь царей], пять из которых падоша, один остался, а другой еще не пришел». Преп. Андрей толкует царей в смысле царств. Источник старца Филофея был указан Дэвидом Миллером со ссылкой на И. Шевченко.[8] В нескольких местах «Хрисмологион» можно встретить ссылки на творения блаженного Августина Гиппонского. Цитируя блаж. Августина, автор невольно отсылает читателя к эсхатологической перспективе, раскрывающейся в сочинении «О граде Божьем» (*De Civitate Dei),* где Августин призывает «вступить страну, принадлежащую небу, ибо царства мира должны в конце концов исчезнуть в царстве Божием».[9] Так пророчески образ России в

[6] Греч. историк Ктесий Книдского (кон. V — нач. IV века до Р.Х.).

[7] *Малинин В.Н.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев. 1901. С. 61–64.

[8] *Miller D.* The Lübeckers Bartholomäus. Ghotan and Nicolaus Biulov in Novgorod and Moscow and the problem of Early Western influences on Russian culture // Viator. Medievaland Renaissance studies. 1978. V. 9. P. 395—412.

[9] Творения блж. Августина (IV—V века) в Западной Церкви являются первыми опытами систематического изложения христианского вероучения. Помимо «De civitate Dei» это изложение

новом сочинении получает свое обоснование как града Божьего, Нового Иерусалима из Откровения Иоанна Богослова, соединяющего творения Свв. отцов с теорией «Ромейского царства», провозглашенной старцем Филофеем.[10]

Русский «Хрисмологион», преподнесенный царю Алексею Михайловичу на закате его дней, представлял собой весьма важную часть римско-константинопольского наследия на уровне идеи и очевидным образом соединял тему пророчеств, священства и империи — ключевых явлений истории: «Пророчество, священство, империя: эти три понятия и три живые реальности первых веков нашей эры, пережившие немало превратностей в восточном дохристианском мире, в иудее, Греции и Риме, представляют собой «узловые» явления истории, затрагивающие не только античность, но и средние века, и современность — как на Западе, так и на Востоке».[11]

Для Лигарида, как, видимо, и для Спафария, выбор источников, помогающий понять ход истории, замыкается на всем многообразии свидетельств исторических хроник и библейских текстах, а также толкованиях к ним и всевозможных переработках этих толкований. В конечном счете как важнейший источник в этом труде выступает Книга пророка Даниила (далее: КнПрорДан), причем толкованию подлежат как канонические ее главы, так и неканонические (гл. 3). Комментарий «Хрисмологиона» касается гл. 2 КнПрорДан (изложение дается в первых пяти главах сочинения), гл. 3—4 КнПрорДан (изложение дается в главе 6), гл. 5 КнПрорДан — (изложение приведено в главе 7), гл. 7 КнПрорДан — (изложение дано в главах 8—12).

Сохранилось описание «Хрисмологиона» Паисия Лигарида. Его приводит в своих записях путешествовавший по России архидиакон Павел Алеппский: «Мы добыли еще от митрополита газского <…> греческую книгу, которую он составил в разных странах из многих книг и назвал **Χρησμός,** т.е. Книга предсказаний <…>. Содержит в себе предсказания, выбранные из пророков мудрецов и святых касательно событий на Востоке: об агарянах, Константинополе и покорении ими этого города — известия весьма изумительные, а также о будущих и имеющих совершится событиях <…>. Кто прочтет эту превосходную книгу, будет поражен изумлением перед ее пророчествами, изречениями и прочим содержанием».[12]

Толкования на пророчества КнПрорДан, приводимые в тексте «Хрисмологиона», призваны стать авторитетным свидетельством истинности «предреченного». Среди авторов толкований встречаются имена богословов и историков раннего христианства восточного и западного — Афанасия Великого, еп. Александрийского (ок. 295—373 годов), Феодорита Кирского (386/393(?)—457 годы), Ипполита Римского (1-я пол. III века), Андрея (ок. VII века) и Арефы (кон. IX века) Кесарийских, Дорофея Палестинского († кон. VI века), Григория Кедрина (рубеж XI—XII веков),[13] блаж. Иеронима Стридонского, блаж. Августина, Ру́перта Зальцбургского (650?—718 годы), Фомы Аквинского (1224/25—1274 годы). Цитируются толкования и католических экзегетов: Николая де Лира (ок. 1270—

присутствует также в других сочинениях Августина — «Enchiridion» (Руководство Лаврентию, или О вере, надежде и любви) и «De doctrina christiana» (О христианском учении).

[10] *Синицына Н.В*. Итоги изучения концепции «Третьего Рима»... С.16—43.

[11] *Синискалько П*. Термины: «Prophetia» (пророчество), «Sacerdotium» (священство), «Imperium» (царство) в начале нашей эры // Римско-Константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 54.

[12] Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским. М., 1896—1900. Вып. III. С. 47.

[13] *Георгий Кедри́н* [греч. Γεώργιος Κεδρηνός], византийский хронист, составитель «Исторического синопсиса» (Σύνοψις ἱστοριῶν), всемирной хроники — от Сотворения мира до начала правления имп. Исаака I Комнина (+ 1057).

1349 годы),[14] Иоганна Бугенхагена (1485—1558 годы),[15] Людовика Вивеса (1492—1540 годы), подвергавшегося жесткой критике со стороны преп. Максима Грека,[16] а также богословов Западной Церкви эпохи Реформации: Л. Молина (1427—1434 годы), Р. Беллармина,[17] И. Малдоната[18] (л. 157 об.), Корнилиуса а Ляпида (158 об.).[19] В комментариях к гл. 6 (л. 142-145 об.) автор ссылается на Элиана[20] («Елиана», л. 152 об.) и Жана Бодена[21] (которого переводчик именует «Иоанн Бодин» — л. 157). Горский и Невоструев указывают еще ряд источников приводимых толкований: «В этом толковании приводятся места л. 49 об. из Лексикона Свиды, 57 об. из церковных повестей Никифора Ксанфопула, л. 58 из толкований на Апокалипсис Арефы, архиепископа Кесарийского, л. 60 из Фотия, патриарха Константинопольского, об. из греческого Хронографа, но указывается л. 51 об. и на Лактанция и л. 56 Киприана».[22] По поводу этого списка упоминаемых авторов

---

[14] Латинская форма имени в древнерусской письменности отражена в нескольких вариантах: Николай де Лира, Николай Лира, Николай Лирский, Никола Лиранский и т.д. — *Ромодановская В.А.* Средневековый теолог Николай де Лира (К вопросу о западных источниках Геннадиевской библии). К 500—летию Геннадиевской библии // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира: К 500—летию Геннадиевской Библии: Сб. материалов междунар. конф., Москва, 21-26 сент. 1999 г. М., 2001.

[15] *Иоганн Бугенхаген* (Bugenhagen), немецкий теолог, один из основателей лютеранства // Православная энциклопедия. Т. 6. С. 294-295. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/153543.html (дата обращения: 10.03.2014).

[16] «Словеса <Максима Грека> супротивно ко Иоанну Лодовику. Толкование книги св. Августина» (1587 год) читается в рукописи Ундольского, № 487 (л. 228, гл. 47).

[17] «В католическом богословии XVI — 1-й пол. XVII века стало доминирующим направление, «к-рое видело свою задачу в точном формулировании римской доктрины в противовес новым протестантским учениям… Крупнейшим представителем контраверсного богословия признан кард. Роберт Беллармин, написавший объемное сочинение «Disputationes de controversiis fidei christianae adversus hujus temporis haereticos» (Рассуждения о спорных вопросах христианской веры, против еретиков нашего времени). Вместе с тем в тот же период в католич. Церкви существовала плеяда богословов, преимущественно испан., стремившихся к положительному раскрытию догматов и ориентировавшихся при этом на классические схоластические системы. Это течение получило наименование второй схоластики (Д. Баньес, Л. Молина, Ф. Суарес, Г. Васкес и др.)». — Православная энциклопедия. Т. 17. С. 615—696. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/351651.html (дата обращения: 10.03.2014).

[18] И. Мальдонат — богослов Западной Церкви эпохи Реформации. «Видел причины интеллектуального кризиса, постигшего католич. Церковь, в засилье схоластики и, отталкиваясь от нее, пытался создать новый научно-богословский метод, к-рый строился бы не на рационально-философской, а на экзегетической и церковно-исторической основе» — Там же. С. 615—696.

[19] Cornelius a Lapide (1567—1637), варианты в русских текстах: Ляпид Корнелий (Лапид, Аляпид) — католический экзегет, иезуит, преподавал св. Писание в Лувене и в Риме; известен как комментатор Библии. Комментарии его изданы в 1740 году, в Венеции; переизд.: Лион, 1838 (Encyklopedia katolicka. Lublin, 2002. T. 9). В Музее книги РГБ хранится 39 книг а Ляпида (на латинском языке). Раннее издание датируется 1630 годом. Комментарии на Пророчества Даниила представлены изд.: Commentaria in quatuor Prophetas maiores. Auctore... Cornelio Cornelii a Lapide Postrema editio aucta et recognita. Antverpiae [Antwerpen]: apud viduam et haered. Hieronymi Verdussen, 1689. Существует изображение а Ляпида — в молитве к пророкам (в конце его комментария к КнПрорДан.

[20] Клавдий Элиан (Claudius Aelianus, ок. 170 — после 222) — древнеримский писатель и философ, представитель так называемой «второй софистики». Автор историй в XIV книгах (Ποίχίτιλη ϊστορία, пёстрые рассказы), которые были известны в России, где неоднократно переводились.

[21] Жан Боде́н (фр. Jean Bodin; 1530?—1596) — французский политик и философ, член Парламента Парижа и профессор права в Тулузе, последовательный католик, признавал за человеком право выбирать для себя религию и Бога (в рамках христианства). Многие считают его основателем науки о политике. Разработал учение о государственной власти, суверенитете. В настоящее время популярен во Франции среди фанатов футбольного клуба «Тулуза», которые считают себя его последовательными сторонниками и скандируют его имя в день его рождения.

[22] *Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание. Т. II. Вып. 3. С. 240.

Горский и Невоструев замечают: «Строго говоря, это не есть толкование в том смысле, как толкуется св. Писание. *Стихи иамвийские служат только темою для размышлений или исторических объяснений…* Сия последняя часть, по всей вероятности, должна принадлежать самому Н. Спафарию, а не переведена из древней греческой книги, потому что здесь часто встречаются указания не только на греческих, но и на сочинения западных писателей, и на события нового времени».

Опираясь на материал, связанный с переработкой пророчеств «Книги пророка Даниила», на теории, концепции и комментарии известных автору западных ученых, составитель усматривает в этих сочинениях стремление древних понять ход истории и выразить открытые закономерности доступными формами и средствами. В связи с этим на первый план выступают *личные размышления,* которые следует непосредственно вслед за толкованиями на Даниила. Следует отметить, что исторический комментарий, представленный в «Хрисмологионе», расходится с русской традицией, в которой КнПрорДан и Откровение Иоанна Богослова занимают особое место. Авторитетными толкователями пророческих книг с самых ранних времен для восточной ветви христианского мира были Василий Великий, Григорий Богослов, Ипполит Римский, Андрей Кесарийский, Феодорит Кирский, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский.

Сохранилось высказывание великого комментатора древности, архиепископа Кесарии Андрея Критского, открывающего предисловие к толкованию на Откровение Иоанна Богослова осторожными словами: «Часто, когда многие <…> просили истолковать Апокалипсис Иоанна Богослова и применить видения ко временам, бывшим после него, я откладывал взяться за то, что выше сил моих, зная, что изъяснение таинственно виденного святым и имеющего исполниться в будущее время есть дело великого и просвещенного Божественным Духом разума. И если писания древних пророков, уже многими истолкованные, еще полны незримой глубины тайн <…>, то не окажется ли дерзостью, особенно со стороны лица, непричастного пророческому Духу, изъяснение того, чему не видно и конца».[23] Как можно видеть, анализируя содержание «Хрисмологиона» Лигарида–Спафария, эта незыблемая традиция святоотеческого предания в произведении, преподнесенном русскому царю зимой 1673 года, была нарушена.

Сочинение Паисия Лигарида «Хрисмологион» во всем объеме включенных в него текстов почти не изучалось ни с точки зрения его содержания, ни с точки зрения источниковой базы. Изучением личности Николая Спафария и его творчеством много занималась О.А. Белоброва, благодаря которой мы обладаем законченной картиной распространения его важнейших трудов, большим количеством представленных списков и опубликованных трактатов.[24] Ранее описание всех трудов Спафария докитайского периода 1672—1677 годов было предпринято И.Н. Михайловским (1897 год). Наиболее ценным, с точки зрения изучения состава памятника, для нас является описание А.В. Горского и К.И. Невоструева, посвященное списку Патриарха Адриана (ГИМ, Синод. собр., № 192, 1693 год[25]). Состав Уваровского списка, некогда принадлежавшего чудовскому казначею Адаму Боголепову, недавно представлен расширенным археографическим описанием Н.П. Чесноковой.[26] Это описание позволяет

[23] ГИМ, Синод. собр., № 442, *Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1859. Отд. II. Ч. II. № 156, л. 227 и далее.

[24] *Белоброва О.А.* Личность и научно-просветительские труды Николая Спафария. С. 5—6.

[25] *Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание. Т. II. Вып. 3. С.238—246.

[26] *Чеснокова Н.П.* «Хрисмологион» Паисия Лигарида… С. 247—254.

выявить существенные разночтения, существующие в важнейших списках, составлявшихся примерно в одно и то же время начала 90-х годов XVII века.

«ХРИСМОЛОГИОН» И ЕГО ПРЕДПОЛАГАЕМЫЕ ИСТОЧНИКИ

В настоящее время оригинал «Хрисмологиона» не исследован. Такое исследование, насколько нам известно, предполагается, и уже осуществляются его первые шаги. Известно, например, что даже предварительное сопоставление выявило значительные расхождения перевода с текстом оригинала.[27]

Ввиду сказанного, введение каждого нового списка, приближенного по времени к дате создания русского перевода, может оказать помощь, выявить части, ранее присутствовавшие, а позднее упущенные, и наоборот. Наша задача гораздо скромнее – представить обзор источников, использованных автором, и выявить границы авторских вкраплений текст.

Из сопроводительных записей автора, открывающих сочинение, следует, что труд Лигарида-Спафария предполагал существование трех книг, из которых переведена была только одна. Вопрос об оригинале «Хрисмологиона» непрост. В работах А. Пападопуло–Керамевса,[28] Г. Хионидиса,[29] Б.Л. Фонкича[30] содержатся характеристики и упоминания о полном *Иерусалимском* и неполном *Афинском* списках сочинения. Д.П. Рамазановой (2010 год) описан Бухарестский список, в обобщенном виде повторена история утраты оригинала при отъезде из Москвы Паисия Лигарида. Источникам русской версии «Хрисмологиона» посвящена (в тезисном варианте) публикация Н.П. Чесноковой.[31] Популярная интерпретация отдельных фрагментов «Хрисмологиона» с их публикацией была осуществлена в 1991 году Шт. Г. Лупаном в малотиражном кишиневском издании.[32]

Благодаря изучению источников Геннадиевской Библии (далее: ГБ), восполняющих недостающие списки свода, мы сегодня знаем принципы работы переводчиков, на которые часто ссылается автор русского «Хрисмологиона». В.А. Ромодановская в своих исследованиях убедительно показала методику комментирования Библии, выработанную Николаем Лиранским. «После окончания университета де Лира пробует свои силы в комментировании библейских текстов, по-разному подходя к отдельным библейским книгам – и тем самым вырабатывая общую для комментирования Библии методику. Очевидно, первой была прокомментирована книга пророка Даниила, затем Псалтирь. Возможно, тогда же был составлен первый вариант толкований на Апокалипсис… После 1320 г. Николай де Лира приступает к основному своему произведению — “Буквальным комментариям к Библии” (“Postilla litteralis super Biblia”), которые в основном завершает к началу 1330-х гг. Де Лира предваряет *Postilla* двумя прологами. Первый называется “Рассуждение о Священном Писании в целом” (Commendatio Sacre Scripture in generali), и речь идет в нем об общих литературных и языковых особенностях библейских книг. К примеру, де Лира отмечает, что особенность библейских фраз и выражений в том, что *они имеют и скрытый смысл, и — несколько смыслов.* Подход к библейскому тексту может быть двояким: с точки зрения *буквального* смысла и с точки зрения смысла *мистического*, который, в свою очередь, отражает три аспекта: аллегорический,

---

[27] *Чеснокова Н.П.* Об источниках русской версии «Хрисмологиона» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 3. С. 131—132.

[28] *Papadópulos-Kerameús A.* Ierosolumike bibliothéke. T. 1. En Petropólei. 189. Σ. 255—256.

[29] *Hionides H.T.* Paisius Ligarides. New York, 1972. P. 121—140.

[30] *Фонкич Б.Л.* Греческое книгописание в России в XVII в.; *Он же*. «Слово понуждаемое».

[31] *Чеснокова Н.П.* Об источниках русской версии. С. 131—132.

[32] *Лупан Шт. Г.* «Хрисмологион»» — взгляд из Средневековья // Николае Милеску Спафарий и проблемы культуры Молдовы / Отв. ред. А.И. Бабай. Кишинев, 1991. С. 85—94.

моральный и мистический (Божественный). Во втором прологе, “Об авторском намерении и манере его достижения” (De intentione auctoris et modo procedendi), де Лира особо подчеркивает значение буквального смысла. Он находит его весьма трудным для понимания по прошествии стольких лет после написания текста; трудности эти накапливались с течением времени как результат ошибок писцов, различных правил транскрипции текста, ошибок при выделении смысловых отрывков (стихов). Кроме того, буквальный смысл текста искажается под воздействием комментариев, отражающих лишь мистический смысл Писания — как то наблюдалось в комментариях спиритуалов. На самом же деле две стороны текста составляют неразрывное целое — и де Лира видит свой долг в обращении к буквальной его стороне. Таким образом, определяется и его задача: дать максимально полный буквальный комментарий к полному тексту Библии, включая предисловия Иеронима к каждой книге. При этом де Лира вовсе не является революционером формы теологической мысли. Напротив, комментарии его выдержаны в традиционном стиле и сохраняют традиционную структуру: цитата из библейского текста, буквальное ее толкование, аллегорический комментарий к толкованию».[33]

Исследовательница отмечает, что толкования Николая Лиранского в принципе могли восприниматься и воспринимались часто *независимо* от текста (например, могли входить в Азбуковники). «Но сам библейский текст толкованиями сопровождается неизменно, как на самых ранних, так и на поздних этапах своего существования, вплоть до выхода в 1580—81 гг. печатной Острожской библии». То же мы можем наблюдать в отношении Книги пророка Даниила, сформированной статьями Еллинского летописца с толкованиями Ипполита Римского в составе Лицевого Летописного Свода, где толкования неизменно сопровождают библейский текст и воспринимаются независимо от него — так, что порой кажутся записями составителя.

Рассуждая об *абсолютной* монархии, автор русского «Хрисмологиона» часто ссылается на Жана Бодена, сочинения которого со всей очевидностью показывают полный пересмотр значимости Предания, их внеконфессиональный характер, противопоставляющий традиционной религии — «религию разума». Приведем примеры отдельных высказываний Бодена:[34] «Я задумался над пророчествами Даниила <$2_{37\text{-}45}$>, его мнение по этому вопросу недостаточно доказательно, поэтому пророчества не внушают доверия»; «Невразумительность и неясные слова Даниила, если их растолковать, могут принимать разумный смысл, а я предпочитаю толковать пророчества однозначно, следуя судебной формуле «Вопрос неясен» (Non liquet[35])»; «Я полностью одобряю ответ Кальвина, сколь изысканный, столь и умный, на вопрос об Апокалипсисе; когда его попросили высказать свое мнение, то *он достойно ответил, что находится в полном замешательстве относительно смысла этого мрачного писания*, добавив, что с его содержанием не соглашаются многие мудрецы». «Похоже, — продолжает Боден, — *я тоже не вижу, каким образом жизнь нашего общества можно сопоставить с миром диких зверей и как это связано с мыслью, высказанной и обсуждаемой Даниилом*, которая сводилась к тому, что монархии, ныне процветающие, собирали силы для этого в течение длительного времени… <В

[33] *Ромодановская В.А.* Средневековый теолог Николай де Лира. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.philosophy.nsc.ru/journals/humscience/4_98/05_ROMA.HTM (дата обращения: 10.03.2014).

[34] *Bodini J.* Advocati Methodus, Ad Facilem Historiarum cognitionen. Parissiis, 1566. В рус. пер.: *Боден Жан.* Метод легкого познания истории. М., 2000. (Пер. выполнен М.С. Бобковой на основе 2-го изд. 1572 года).

[35] Формула, означающая, что судья воздерживается от суждения — *Bodini J.* Advocati Methodus…; *Боден*. Метод легкого познания… Гл. 7. С. 260.

проповеди Даниила> говорится, что появлению монархий предшествовало явление 4-х зверей и духов, а число это соответствует количеству империй: Ассирия, Персия, Греческая империя и Рим. После падения Рима империя при известных обстоятельствах «перешла» в Германскую империю… *Я осуждаю* эту теорию, разоблачая ее, и забочусь о славе своего имени, своей истории, *о полном разоблачении толкований Даниила»*;[36] «Доказательство того, что Христос символизировался валуном, отсеченным от вершины горы (именно это красноречиво утверждал Павел; 1 Посл. Корифн. 10: 14), отрицается самим образом, который выбрал Даниил (Дан. 2: 34)».[37]

Делая опорой для своих построений труд французского богослова Жана Бодена, которого сегодня вполне определенно можно отнести к предшественникам деизма XVIII века, составитель русского «Хрисмологиона» громко заявил свою позицию, которая в Москве 70-х годы XVII века могла быть воспринята как хлопок разорвавшейся бомбы. Учитывая остроту межконфессиональных споров, уже дававших о себе знать в полемике с католиками, перевод Спафария был обречен на забвение, что и произошло со смертью царя в 1676 году.

«ХРИСМОЛОГИОН» И КОНЦЕПЦИЯ *ВСЕЦАРСТВИЯ*

«Хрисмологион»» (греч. **Χρησμός**, *изречение оракула, пророчество, предсказание*) — лишь одна из книг, переведенных Спафарием, в ряду других сочинений, принадлежащих к разряду так называемой профетической (от греч. **προθεσπίζω**, *предсказывать*) литературы. Наряду с ним к выходу готовились и были завершены в одно и то же время (1672—1674 годы) переводы «Книги о Сивиллах», «Василиологиона» и «Арифмологиона». Все подносные экземпляры были представлены царю, в них прочитывалась одна тема и одна цель — пророчества о России, которой предназначено освободить христианский Восток от турок-агарян. При внимательном прочтении можно обнаружить почти буквальные совпадения текстов в предисловиях, составленных Спафарием. Следует сказать, что учение о Риме, о Царстве, общее, как для западного христианства, так и для восточного, при патриархе Никоне интерпретируется в терминах соединения Вселенской (духовной) истории и истории земной, не разделяя христианскую ойкумену на восточную и западную. Духовный фундамент Церкви при этом составляют плоды и дары Св. Духа и Св. Таинства, питающие их.[38]

Перенесение образов Святой Земли в русское географическое и историческое пространство ставит Московскую Русь в положение благочестивого Царства последних времен, наполняя замысел патриарха Никона эсхатологическим содержанием. Решающим моментом в созревании этого замысла о «Новом Иерусалиме» церковные историки признают появление в русском переводе «Скрижали» (1656 год). Греческий текст книги был подарен Патриарху Никону иерусалимским патриархом Паисием в 1653 году, а через год книга была уже переведена в Москве, и Святейший Патриарх мог ее читать. Это был второй подарок русскому иерарху, первым являлась кипарисная копия храма Гроба Господня в Иерусалиме.

Историки архитектуры говорят о ряде «новоиерусалимских» образов в самой Москве. Прежде всего, это относится к Собору Василия Блаженного

---

[36] Там же.

[37] Там же. С. 263.

[38] О полемике с газским митр. Паисием Лигаридом патриарха Никона и о духовном содержании архиерейского облачения через три составляющие духовный фундамент Церкви см.: *Севастьянова С.К.* «Умозрение» в облачении (К вопросу о богословско-антропологическом учении патриарха Никона) // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2013. № 25. С. 184—214.

(Покрова Пресвятой Богородицы) на Красной площади.[39] Каждый год, в Вербное Воскресенье, к храму на бровке Москвы-реки совершается крестный ход во главе с Патриархом.[40] В честь праздника и тезоименитого предела (Входа Господня в Иерусалим) храм в народе зовется Иерусалим. «Немало изумлялись московскому диву и иностранные путешественники старого времени, например, XVII столетия. Они по большей части называли его Иерусалимом, говоря, что так он прозывался в то время в народе».[41] Храм становится объектом молитвы, своеобразным алтарем Красной площади.[42] Такими же символами Нового Иерусалима в Москве являлись государев сад напротив Кремля, известный по живописным полотнам В.М. Васнецова, Спасская башня, высотою в стену Горнего Иерусалима — 144 локтя (Откр. 21: 12—13—17), число ворот в стенах Белого города и Скородома — по 12 в каждой.[43] В зримых архитектурных образах русских церквей, монастырей, с их куполами, городов с их башнями и стенами, русским узорочьем, воплощено представление о русской земле как о Новом Иерусалиме, «обетованной земле» Царствия Небесного.

Есть и другой аспект, актуализирующий появление «Хрисмологиона», очевидным образом представленный в эпилоге данного сочинения, венчающем первую книгу: «и возставитъ <Бог по нашим молитвам > … самодержавнѣйшаго и Бг҃омъ избраннаго ц҃р҃я нашего аугуста и великаго ц҃р҃я Алексия Михайловича… и крѣпкою рукою побѣдитъ и весма возъодолеетъ прескверный родъ Махметовъ возвышен, и очистит храмы Божия от мерзости запустения» (л. 288 об.—289).

Совершенно ясно, что образ плененного агарянами христианского царства является ключевым в программном сочинении Паисия Лигарида 1656 года. Содержание «Хрисмологиона» позволяет оценить ту важную роль, которая была отведена книге, преподнесенной в качества подарка русскому царю.

Как можно видеть, анализируя предисловие и содержание «Хрисмологиона», совместному труду Лигарида–Спафария, предназначалось стать программой действий царя Алексея — нового Константина — отвоевать у турков святыни христианского мира, освободить от агарян Константинополь. Развернутая картина поступательного движения мировой истории, возвышающая русского самодержца как правителя нового Царя–града, утверждала его преемником византийских императоров.

«ХРИСМОЛОГИОН» В КРУГУ ДРУГИХ ПЕРЕВОДОВ СПАФАРИЯ ДОКИТАЙСКОГО ПЕРИОДА

С момента своего появления в России, в начале 70–х годов XVII века, Спафарий, так или иначе, оказался вовлечен в обсуждение важнейших вопросов церковной жизни этого времени, был участником важнейших диспутов и прений, создателем новых переводов и переложений, в которых смело участвовал собственными замечаниями. Случайно сохранилась и была опубликована «нечаянная беседа» Николая Спафария с Симеоном Полоцким и Епифанием Славинецким, состоявшаяся вскоре после приезда Спафария в Россию (1671

[39] *Кудрявцев М.В*. Пространственная композиция центра Москвы XVII в. // Архитектурное наследство. М., 1976. № 25; *Он же.* Москва в конце XVII века (анализ градостроительной композиции). Диссертация канд. архитектуры. М., 1981 (машинопись).

[40] Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию. Вып. III.

[41] *Забелин И.Е.* История города Москвы. М., 1990.

[42] *Бунин А.В.* История градостроительного искусства. М., 1953. Т. 1.

[43] *Алферова Г.В*. К вопросу о строительной деятельности Патриарха Никона // Архитектурное наследство. М., 1969. № 18.

год).[44] Эта беседа чрезвычайно интересна, поскольку в ней представлен небольшой, но важный фрагмент разговора трех путников, оказавшихся у огня в промозглую осеннюю ночь. В случайном разговоре, завязавшемся в пути, зашла речь об огне, железе и способах взаимодействия огня в железо. Позиция Спафария, недавно приехавшего в Россию, в этой беседе обозначена не очень отчетливо. Разговор о *смешении* тел на примере проникновения огня в железо мог быть проверкой только что приехавшего в Россию Спафария как богослова, т.к. известно, что в святоотеческой традиции образ часто использовалась для иллюстрации обожения человека.[45] Из уточняющих замечаний Епифания Славинецкого и Симеона Полоцкого очевидно, что богословские воззрения Спафария подверглись коррекции как со стороны одного, так и другого московских богословов.

В 1685 году Спафарий был участником диспута с Яном Белобоцким, обличая его, в ряду прочих, за «Wynanie Wiary» и уклонение в протестантизм (диспут вел Сильвестр Медведев, ученик Полоцкого, на нем присутствовали братья Лихуды и выпусник Киевской Академии архим. Гавриил Домецкий, известный несколькими трактами и полемикой с иеродиаконом Дамаскиным[46]). В конце 80-х годов Николай Спафарий осуществил перевод «Двоесловной беседы на ереси» архиеп. Симеона Фессалоникийского (полное название этого сочинения «Dialogus adversus omnes haereses», т.е. «Диалоги церковных архиереев против безбожников, язычников, иудеев и всех ересей о единой вере Господа Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа»). Перевод Спафария известен в значительном количестве списков, которые соседствуют с евфимиевским переводом «Творений Симеона Солунского» 1689 года в крупнейших собраниях Москвы, Петербурга и Киева (РНБ, НБУВ, РГБ).

Русский «Хрисмологион» сделался одним из наиболее популярных произведений Московской Руси еще при жизни переводчика. Владельцами книги «о монархиях» были крестьяне, купцы, подъячие, служилые и приказные люди, монастыри и старообрядческие общины. В Библиотеке Академии наук хранятся два сборника Антониево–Сийского монастыря, включающих «Хрисмологион» Спафария (нач. XVIII века). Один из них имеет название «Просветитель».[47]

Сюжеты «Хрисмологиона», так или иначе, были связаны со сценическими постановками первых пьес зарождавшегося театра, площадного «вертепа», варьировавших историю пленения и мужества трех отроков, «пещного действа», видений царя Навуходоносора.

Совершенно очевидно, что переведенное произведение является не просто *программным* сочинением, но представляет часть общего замысла, реализованного в комплексе. Переводы Спафария 70-х годов XVII века выполнены примерно в одно время с «Хрисмологионом» – «Василиологион» (1673—74 годы), «Книги о Сивиллах» (1672—73 годы), «Арифмологион» — составлены методом компиляции источников. Учитывая их объем, можно допустить, что переводы были осуществлены еще до приезда Спафария в Россию. По оформлению к названным текстам примыкают «Титулярник» в подносном экземпляре 1672 года (РНБ, Эрмитаж. собр., № 440), «Книга избрана вкратце… о девяти музах и седми свободных художествах» (ГИМ, Синодальн. собр., № 527) и

[44] *Голубев И.Ф.* Запись беседы Лигарида, Епифания Славинецкого и Симеона Полоцкого // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 294—301.

[45] *Солопова М.А.* Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте» в контексте истории античного аристотелизма. М., 2002.

[46] *Яхонтов И.* Иеродиакон Дамаскин, русский полемист XVII века. СПб., 1883.

[47] *Белоброва О.А.* О прижизненных сборниках сочинений. С. 129—137.

«Артаксерксево действо» — «первая пьеса русского театра».[48] «Василиологион», «Сивилл» и «Арифмологион», соединенными вместе, мы видим в черновике Артамона Матвеева (сборник был вывезен вместе с другими книгами личной библиотеки опальным боярином в Вологду: РГБ, Вологод. собр., № 170).

Одинаковое оформление всех парадных списков названных книг, единовременность их появления, соединение их в личной рукописи боярина Артамона Матвеева, продвигавшего сочинения Лигарида, оказывая сильное влияние на царя, дают основание полагать, что перед нами — завершение единой программы работ Посольского приказа (а может быть — ее начало, первый этап этого движения, учитывая намерение издания). И.Н. Михайловский цитирует челобитную Матвеева, в которой тот говорит о четырех книгах «своего строения», находящихся в Посольском приказе, в том числе о «Хрисмологионе»: «Четвертая книга в лицах и с речением перевода Спафариева, а письмо старца Маркела, что в Тиунской».[49] Все подносные списки имеют один формат (малый александрийский лист), писаны одним письмом («лучший почерк»), переплетены одним мастером («червчатый сафьян с золотым тиснением»), украшены в одной изобразительной манере («Хрисмологион» — РНБ, Эрмитаж. собр., № 27; «Книга о Сивиллах» — РГБ, собр. Румянцева, № 227; «Артаксерксево действо» — РГБ, Вологод. собр., № 208; «Арифмологион» — РНБ, собр. Погодина, № 1691).

Сегодня известными списками «Хрисмологиона» являются: упомянутый Эрмитажный, № 27 (список Посольского приказа сер.70-х годов XVII века), Дворцово-Преображенский список священника Алексея Васильева (РГБ, Румянцева, № 465, 80—90-е годы XVII века) и повторяющий его Академический список (РГБ, собр. МДА/1, № 25, 90-е годы XVII века), список из библиотеки боярина А.С. Матвеева (РГБ, Волод. собр., № 170, сер. XVII века), Синодальный (список келейной библиотеки патриарха Адриана: ГИМ, Синод. собр. № 192, 1693 год), список руки директора Печатного двора Федора Поликарпова (Владимиро-Суздальский музей-заповедник, № 5636/433, 1701 год), списки Демидовской библиотеки, № 640—642,[50] а также монастырские списки: Чудовской 1 и Чудовской 2 (ГИМ, собр. Уварова, № 1325, ок. 1692 года и Чудовское собр., № 289, кон. XVII века соответственно); Киево–Печерский (НБУВ, № 197/107), Спасо-Преображенский (Ярославский историко-художественный музей, № 113/295, нач. XVIII века) и некоторые другие. Известно и об утратах списков, ранее зафиксированных описаниями библиотечных собраний и архивов. Так, утраты постигли собрание Кировской областной библиотеки, сгорел в пожаре 1812 года список «Хрисмологиона» из библиотеки П.Г. Демидова.[51] Последняя находка минского архива позволяет увеличить число известных ныне списков до 46. Если учесть, что в каталоге Демидова, составлявшемся владельцем собственноручно, числится не один, а целых три «Хрисмологиона» (№ 640—642), можно предположить, что минская рукопись является одним из утраченных. По времени появления, полноте и оформлению наибольшую ценность сегодня представляют списки: лицевой (РНБ), Патриарший (ГИМ), дублирующий его список МДА и список графа Румянцева. Ввиду уникальных добавлений интерес представляет недавно открытый нами список минского рукописного собрания.

[48] Следует указать также на пьесу Симеона Полоцкого «О Навуходоносоре царе». См.: Ранняя русская драматургия XVII – первой половины XVIII в. Первые пьесы русского театра. М., 1972; *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения / Подгот. текста, статья и комментарии И.П. Еремина. М.—Л., 1966.

[49] *Михайловский И.Н.* Важнейшие труды. 1897. С. 2.

[50] *Ундольский В.М.* Каталог российским книгам из библиотеки Павла Григорьевича Демидова, составленный им самим. М., 1846. С. 27.

[51] Там же.

Описания трех списков даны ниже. Они дополняют описания Н.П. Чеснокой и Д.Н. Рамазановой.

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ОПИСАНИЕ РУКОПИСИ НАЦИОНАЛЬНОЙ БИБЛИОТЕКИ БЕЛОРУССИИ
НББ, НИО книговедения, № 628—091/4198–К

Осенью 2012 года, во время просмотра рукописного фонда Национальной библиотеки Белоруссии, нами была выявлена рукопись, имеющая приметы московского происхождения.

Библиотека Румянцевского музея хранит несколько выдающихся списков «Хрисмологиона» Спафария — Лигарида, один из них — Румянцевского собрания под № 465 — близкий к дате появления перевода (1673 год), представлен в данной статье развернутым описанием.

Другое полное описание данной статьи посвящено *минскому* списку, который ранее не был известен научной общественности и который имеет отличительные особенности, выделяющие его как рукопись совершенно уникальную.

Минская рукопись представляет собой конволют, состав которого определен текстами, очевидным образом связанными с двумя московскими списками: 1) Синодальным, принадлежавшим патриарху Адриану (ГИМ, Синодальн. собр., № 192), с которым минский список совпадает по водяным знакам во второй своей части (л. 291—346);[52] и 2) с рукописью РГБ из собр. Егорова, с которой минский «Хрисмологион» связан дополнительными статьями. Нам удалось определить руку писавшего и установить источник цитирования. Они принадлежат писцу (а возможно, и переводчику, это покажет дальнейшее исследование) русского а Ляпида, труд этого автора тоже включен и в число цитируемых источников «Хрисмологиона». Точная граница появления толкований католического экзегета Корнелиуса а Ляпида (1567—1637) на Книгу пророка Даниила в России не была ранее определена. В минской рукописи а Ляпид присутствует в выписках и точных цитатах из перевода, обнаруженного нами в составе Егоровского собрания РГБ. И мы сегодня мы можем указать на выдающийся по своему оформлению список русского а Ляпида в фондах Румянцевского музея.

Список русского «Хрисмологиона», хранящийся в Национальной Библиотеке Белоруссии, представляет, таким образом, интерес в нескольких отношениях: 1) как один из списков *полного состава,* содержащий дополнительные статьи, 2) как текст, представляющий *расширенную редакцию* этого памятника, ранее не известную исследователям, а также 3) как, вероятно, один из ранее *утраченных* списков этого сочинения, сведения о которых были представлены О.А. Белобровой в перечне 1991 года.

Рукопись in folio. Переплет потерт; доски в коже с красивым тиснением, на корешке три наклейки (все позднейшего времени): 1) «Хрисмологионъ» / Спафарий / 1673»; 2) «Рукопись» (той же рукой); 3) указание на старый шифр — Б 09/37 (на обороте верхней крышки и на 1 л.); 4) указание на нынешний шифр рукописи: 0<91>|41<98> (запись с утратами; номер присвоен давно). Верхняя крышка: по краю рамка украшена растительным орнаментом, в среднике — ромб с лилиями. Тиснение задней крышки представляет собой разлинованный ромбами переплет в орнаментальной рамке, идущей по краю; сохранились наугольники и 4 жуковины. Из двух застежек сохранилась лишь одна.

[52] *Дианова Т.В., Костюхина Л.М.* Филиграни XVII века по рукописным источникам ГИМ: Каталог. М., 1988. № 881: 1693—1697 годы («герб Семи провинций» с литерами *AJ* и контрамаркой ℂDG).

Минский список русского «Хрисмологиона» из Национальной библиотеки Белоруссии находится в составе рукописи, представляющей собой конволют. Краткое описание, составлено и опубликовано в 1934 году В.Н. Перетцом. Описание объединяет рукописи библиотеки Московского университета, самарских библиотек, а также минских собраний. Последним посвящено несколько страниц.[53] Для интересующего нас списка указан размер фолианта — 30 х 20 см, общее количество листов — 346, отмечено также присутствие на л. 291—310 руки второго писца. Список датируется кон. XVII века (1673 год) с уточняющей пометой «скоропись стилизована под полуустав к. XVII в.».[54] К сожалению, этой записью описание ограничивается. Внутренняя картотека Отдела картины не проясняет. Краткая запись на карточке лишь уточняет шифр с ссылкой на справочник Перетца. Имеющееся описание — единственная опора минских каталогизаторов.

Представим описание этой редкой и интересной рукописи с точки зрения ее характерных особенностей. Филиграни. В начальной части «Хрисмологиона» на листах 11, 136, 189 просматривается филигрань большого размера «Герб Амстердама», на л. 116, 120 — контрамарка «AJ» (курсивом с сюжетной стороны в виде вензеля в круге). Знак идентичен № 432 из альбома Т.В. Дианової.[55] На л. 291-292, где помещен второй текст конволюта, отчетливо просматривается филигрань «Герб Семи провинций»[56] (данная филигрань присутствует на бумаге «Хрисмологиона» Синодального списка, описанного Горским и Невоструевым – Синодальн. собр., № 192, что свидетельствует о единовременности составления списков или же об их былом соседстве).

Состав рукописи. Большую часть (л. 1—290) занимает «Хрисмологион». На л. I (первом допол.) и 346 (послед в рукописи) помещены дополнительные статьи, имеющие к нему непосредственное отношение. Текст указанных листов писан рукой, отличной от почерка писца «Хрисмологиона» и следующего за ним текста. На л. 291—310 минской рукописи помещена «Апология, или Беседование двое: лицу скорбящаго утешающаго во утоление печали человека сущаго в бедѣ, скорби, гонении и озлоблении во кратце сложенная». Три первых листа сочинения утрачены. «Апология» начинается со слов: «По совѣту свт҃аго апостола Павла, глаголющаго: «Утешайте друг друга и созидайте (так!) кождо ближнего» (в записи переводчика на л. 306 об. указано имя переводившего текст Андрея Виниуса; учитывая раннюю датировку списка Апологии, можно считать эти сведения достоверными. Ранее сочинение связывалось с именем свт. Димитрия Ростовского.[57] С л. 312 — Выписки из Барония, сопровождающиеся записью: «Выписано из Бароніуша полского, который выдрукован на тысяще на двести лѣтъ». С л. 313 — «Каспара Борлея, дохтура и профессора Академии Слово о дивных свойствах души человеческия».

Записи. На обратной стороне верхней крышки присутствуют записи, которые отсылают к тексту рукописи, их 12: 1) «гранографъ сирѣчь лѣтописецъ, лист 55»; 2) «ООНЪ сирѣчь *сый* или *есмь еже есмь*, лист 64»; 3) «В 8 главѣ

---

[53] *Перетц В.Н.* Рукописи минских собраний // Описания рукописных собраний. М., 1934. Вып. 3. С. 176—193; *Ундольский В.М.* Каталог российским книгам...; *Федотова М.А.* К вопросу об эпистолярном наследии Димитрия Ростовского // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. Т. 49. С. 388—399.

[54] *Перетц В.Н.* Рукописи минских собраний. С. 87.

[55] *Дианова Т.В.* Филиграни XVII—XVIII вв. Герб города Амстердама. М., 1998. № 432: 1739 год.

[56] *Дианова Т.В., Костюхина Л.М.* Филиграни XVII века по рукописным источникам ГИМ: Каталог. М., 1988. № 881: 1693—1696 годы.

[57] *Федотова М.А.* К вопросу об эпистолярном наследии Димитрия Ростовского. С. 388—399.

Даниила прр҃ока <*поверху*: стих 7> два рога, мидяне и персяне, персовъ рогъ, то есть государство <*над строкой* : 7 стих: сокрушил мидское иверское и попра , сиреч покори, два цр҃ства»; 4) Жития Александрова бысть всих лѣт 32 и 8 мц҃ъ и 18 дней , а прѣлся ? умре. Царствовах же лѣтъ 12, и мц҃ъ 7. Лист 256 на об»; 5) «Тѣло гл҃ется миръ, лист 74 на об. О храмѣ Артемидинѣ. Лист 247 на об и прочих дивах; и 121 на об»; 6) «О пременении в царствах нрава и одеждъ . Л. 122 на оборотѣ и лист 232 на оборотѣ, и 177 на оборотѣ»; 7) «И вложу узду в челюсти твоя. Лист 146 и 155»; 8) <утрата слова> Всей вселеннѣй. Лист 68 на об, и 74»; 9) <утрата текста> «…мира всеконечно сокрушит совершенно и скончает Х$съ. Лист 104 на об». Далее еще три выписки (о монархиях, пророчествах и римлянах), которых читаются с трудом, поскольку начала строк оборваны.

Записи раскрываются следующим образом: первая представляет собой указание на источник цитирования. Вторая запись является отсылкой к толкованию на стих «Живъ будеши во вѣки» 3 главы (Нач.: «Се Данiилъ прiиде ко царю: живъ будеши, ц҃рю, глаголяй, во вѣки!». Толкование помещено на л. 63-64 об. рукописного текста: «Данiилъ поздравляше тако Нахудоносору ц҃рю, послѣдовав бо времени своего обычаю… Августин же епископ ипонский пишет, яко во веки хотяй согрешати, во веки осуждается, аще им во веки лет бяше жити. Афанасий же Великий толкует: гречески ЕОНЪ, сиречь вѣкъ от прс҃носущный, иже Единому Самому Бг҃у есть свойственъ, понеже АЛФА и ОМЕГА есть // НАЧАЛО и КОНЕЦ. Тем же и чрез Моисея рече: Азъ есмь ѠѠНЖ, сирѣчь СЫЙ или ЕСМЬ еже ЕСМЬ, иже и во вѣнцѣ Хрс҃товѣ на iконахъ даже и до нн҃ѣ пишется».

Здесь автор «Хрисмологиона» опирается на известное истолкование преп. Андрея Кесарийского на Откровение Иоанна Богослова (1: 8), раскрывая через толкование Андрея Кесарийского одно из важнейших онтологических понятий христианства, понятие *Присносущный*. Начальной и конечной буквами **А** и **Ω** означен Христос, как все содержащий, безначальный и бесконечный Бог: «Сый», и «прежде сый», и «конца не имый» (Откр. 22: 12). «А́зъ е́смь Алфа и Оме́га, Нача́токъ и Коне́цъ, глаго́летъ Госпо́дь, Сы́й, и и́же бѣ́, и Гряды́й, Вседержи́тель» (1: 8). В тексте рукописи комментарий развернут: «Непристойно бо человеку тленному сицевое поздравление «живи во веки» глаголати, еже Самому токмо Богу приличествует. Лучше говорити, как говоряи гречи: «испола ети деспота», сиречь «на многа лета, Владыко» или како во Европе все кралем на коронации во избрании весь народ сице взывает латынски: «виват, виват», сиречь «да живет да живет», без «во вѣки» древняго онаго приложения. Древнии же греки, как о том пишет Лукиан мудрец в Беседе о благопоздравлении, так поздравляет: «здравствовати, благотворити и радуватися».

Третья запись на языке символов отсылает к содержанию КнПрорДан 8, где *два рога* обозначают царства, как в гл. 7 рога 10-рогого чудовища — царей. Следует заметить, что сама 8-я глава КнПрорДан в «Хрисмологионе» комментариями не представлена (комментарии «Хрисмологиона» касаются гл. 2, 3—4, 5 и 7 КнПрорДан, на что было указано нами выше). Но делавший черновые пометы человек хорошо знал текст КнПрорДан, знал его параллельные места и толкования. В виде карандашной пометы между 3 и 4 записями на обороте верхней крышки присутствует *запись* о надписи на Венце (поздняя, относится к XIX — нач. XX веков). Содержание первого и последнего листов минского списка, добавленных в рукопись, видимо, перед ее переплетением (30—40-е годы XVIII века), непосредственно связано с записями на обороте верхней крышки. Следует обратить внимание также на тот немаловажный факт, что почерк записей и почерк добавленных в рукопись листов принадлежит одному и тому же лицу.

Человек, писавший текст 1-го и 346-го листов, соединил выписки из Книги пророка Даниила с выписками из Апокалипсиса, придав им форму синопсиса. Выписки сделаны рукой составителя списка из собрания Е.Е. Егорова.[58] Рукопись представляет собой список с печатного издания 1665 года, по водяным знакам относится к концу XVIII — началу XIX веков. Содержит 351 л.; в 1º (32,3 х 20,0). Книга пророка Даниила, с толкованиями Корнилия а Ляпиде («Толкования на пророка Даниила, творца честнейшаго, отца Корнилиа Аляпиде, иезуиты прежде бывшаго, Священнаго Писания, в Римской коллегии профессора. Преведено с книги печатной во Антверпии у Иакова Меурсия в лето 1665»). «Толкования» Корнилия а Ляпиде предваряет авторское Предисловие (л. 2—10 об.) и завершают «Заключение и желание Творца к Святому пророку» (л. 341—343) и «Славословие Вечной Премудрости из сокращение дел и видении пророка Даниила» (л. 344—348).[59]

Анализ новонайденного списка минской рукописной коллекции расширяет наши знания по истории русского «Хрисмологиона», появление которого связано с именами лжемитрополита Паисия (Лигарида) и переводчика Николая Спафария. Мы далеки от мысли, что все сведения нами исчерпаны, могут быть найдены новые списки этого интересного сочинения (в области рукописного славяно-русского наследия предела поискам нет — утраты восполняются находками). Вопреки ожиданиям, подносной экземпляр (РНБ, Эрмитаж. № 27), изготовленный для царя и снабженный миниатюрами, в государеву библиотеку не поступил, а был по его указу отправлен в Посольский приказ.[60] В чем же загадка действий русского царя, а скорее *противо*действий устремлениям Лигарида?

Причин могло быть несколько. К середине 70-х годов XVII века, когда, собственно, и был изготовлен русский перевод греческого текста, многое изменилось в Москве. И отношение к автору сочинения, авторитет которого в глазах царя был сильно подорван, несмотря на все усилия боярского окружения. Изменились отношения и внутри Церкви. В 1674 году на патриарший престол был избран чудовской архимандрит Иоаким (Савелов), отстаивавший *православный* способ мышления и верования и не жаловавший католических богословов и мыслителей. На ближайших Церковных Соборах начала 80-х годов соборным решением была дана оценка чуждым по духу течениям и влияниям. По высказываниям старцев XVI века можно понять, что взгляды, которые привносились в Россию западными учениями, были чрезвычайно хаотичными. Преп. Максим Грек определил это мировоззрение как «дух пифагорейства», стремящегося напомнить нам о новой христианской эре, на самом же деле представляющего собой смесь арифметических и астрологических схем для устроения дел. В 1676 году царя Алексея Михайловича не стало. Бояре, окружавшие его, покинули пределы Московии, отправившись в ссылку. Спафарий был откомандирован в Китай. Первый, докитайский, период творчества этого несомненного одаренного человека, оказавшегося рядом с Паисием Лигаридом и отчасти разделившим его судьбу, в Москве был завершен.

---

[58] РГБ, ф. 98 (собр. Е.Е. Егорова), № 46. Книга пророка Даниила с толкованиями Корнилия а Ляпиде.

[59] Там же. Водяные знаки рукописи: «Датский принц» (всадник на постаменте с литерами: «P. W. de Vyfde», на отдельных листах литеры: «D & C Blauw» и контромарка: корона с литерами «GR», подобный: *Churchill W.A.* Watermarks in paper in Holland, England, France etc., in the XVII and XVIII centuries and their interconnection. Amsterdam, 1935. № 170: 1790 год («RRO Patria», с контрамаркой «C & I Honig»).

[60] Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПБ., 1857. Т. 6. № 43. С. 177—200; *Белоброва О.А.* О рукописной традиции произведений Николая Спафария // Николае Милеску Спафарий и проблемы культуры Молдовы / ред. А.И. Бабай (отв.ред.). Кишинев, 1991. С. 56—74.

УДК 821.161.1

М.Н. Климова

ОБ ИМЕНАХ НЕКОТОРЫХ ПЕРСОНАЖЕЙ РУССКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

В статье приведены новые наблюдения над системой имен персонажей в рассказе Н.С. Лескова «Павлин» (1873 год). Основное внимание уделено авторскому приему соотнесения персонажа с его святым покровителем (приему синкрисиса) на материале редких православных имен. Своеобразие ономастической игры в творчестве Н.С. Лескова раскрывается в ее сравнении с литературной ономастикой Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, М.Е. Салтыкова–Щедрина.

Ключевые слова: русская литература, христианство и литература, агиография, житийная традиция, литературная ономастика.

Margarita N. Klimova

THE NAMES OF SOME CHARACTERS IN THE RUSSIAN CLASSICAL LITERATURE

The article reviews recent observations over the system of characters' names in N. S. Leskov's story "The Peacock". The main attention is paid to the author's technique of linking characters with their Holy defenders on the basis of rare Orthodox names. The originality of onomastics in N.S. Leskov's works is revealed by its comparison with the literary onomastics of N.V. Gogol, F.M. Dostoyevsky and M.E. Saltykov–Shchedrin.

Keywords: Russian literature, Christianity and literature, hagiography, hagiographical tradition, literary onomastics.

Изучая различные отражения фундаментального для русского сознания *мифа о великом грешнике* в произведениях отечественной словесности, мы неоднократно обращались к рассказу Н.С. Лескова «Павлин» (1873).[1] Наши наблюдения по сюжетной организации и интертекстуальным связям этого во многих отношениях примечательного произведения были с течением времени уточнены и дополнены в результате анализа имен его главных персонажей.[2] Новые наблюдения по литературной ономастике «Павлина» легли в основу и данной статьи, хотя их изложение потребует не только повторения выводов наших предыдущих работ, но и краткого пересказа самого анализируемого произведения.

Рассказ «Павлин» — история жизни простого русского человека с необычной судьбой. Некогда Павлин Петрович Певунов «…был «крепостной человек, обучен музыке, но не любил ее и из музыкантов попал в камердинеры».[3] Наделенный импозантной внешностью, он сумел благодаря силе характера выкупить из крепостной неволи себя и своих родственников, а в дальнейшем добиться стабильного материального положения и уважения окружающих. Став

[1] *Климова М.Н.* Сюжетная схема «Великодушный старик» в контексте мифа о великом грешнике («Постоялый двор» — «Павлин» — «Подросток») // Материалы к Словарю сюжетов и мотивов русской литературы. Вып. 2: Сюжет и мотив в контексте традиции. Новосибирск, 1998. С. 64—74; *Она же*. Сюжетная схема «Великодушный старик» и народно-православная духовная традиция // Вестник Томского гос. пед. ун-та. Сер.: Гуманитарные науки (Филология). Томск, 2004. Вып. 3 (40). С. 90—94.

[2] *Климова М.Н.* Имена некоторых персонажей Н.С. Лескова в житийном освещении // Человек в пространстве и времени культуры: Сб. ст. по матер. Всерос. научн. конф. с междунар. участием «Человек и мир человека». Барнаул—Рубцовск, 2008.С. 537—543.См также: *Климова М.Н*. От протопопа Аввакума до Федора Абрамова: Жития «грешных святых» в русской литературе. М., 2010. С.63—72.

[3] *Лесков Н.С.* Собр. соч.: В 11 т. М., 1957. Т. 5. С. 237.

швейцаром жестокой домовладелицы Анны Львовны, он с достоинством выполнял сопряженные с этой должностью не слишком приятные обязанности, например, сбор квартплаты с жильцов с последующим наказанием должников. «Я не жестокое сердце имею, а с практики взял, что всякий в своей беде сам виноват, а потворство к тому людей еще больше расслабляет», — объяснял он свое немилосердное поведение в подобных ситуациях.[4] Можно заметить, что вполне заслуженное самоуважение Павлина исподволь окрашено гордыней: свои жизненные достижения он считает лишь собственной заслугой, оставаясь жестоко равнодушным к неудачникам и слабым. Но и этому суровому человеку было суждено сполна испить чашу позора, низвергнувшись с высот своей гордыни в бездну юридической смерти. Цепочка событий, превративших величавого и самодовольного швейцара в бездомного бродягу, началась с неожиданного для Павлина чувства жалости к сиротке Любочке и его решения посвятить остаток дней ее воспитанию (его родные к этому моменту внезапно умерли). Вопреки всем его стараниям, красавица Люба выросла существом суетным и тщеславным, и, играя на ее чувствах, хитрая Анна Львовна устроила ее неизбежно несчастливый брак со стыдливо влюбленным в нее Павлином (этим она надеялась удержать дома беспутного сына Додю). Обожающий жену и робеющий перед ее юной красотой, старик долго не подозревал о ее «ночной» жизни звезды полусвета «madame Pauline», известной всем как любовница Доди. Иллюзорное счастье и самоуважение старого швейцара в одночасье разрушило известие об аресте Доди за кражу и угрозе уголовного преследования Любы. Однако герой Лескова стойко перенес жизненное крушение, приняв постигшее его несчастье как «удар учительной лозы». Переосмыслив происшедшее в христианских категориях, то есть осознав тщету своей былой гордыни и личную ответственность за моральное падение своей юной жены, мужественный старик обрел новый смысл своего существования в спасении погибающей Любы. Инсценировав свое самоубийство, Павлин заставил Додю жениться соблазненной им женщине (основная причина тому — беременность Любы, хотя в дальнейшем эта подробность никакого продолжения не получает). Последовав за молодоженами в ссылку под видом странствующего мещанина Спиридона Андросова, он регулярно помогал материально и морально не слишком ладной семейной жизни бывшей жены, неустанно наставляя Любу в духе своей новой веры, основанной на терпимости и любви к людям. И его поучения не остались втуне — овдовев, «в миру грешная Любовь» окончила свое земное существование в отдаленном монастыре под именем схимомонахини Людмилы, прославившейся своей бесконечной добротой и милосердием.

Нетрудно заметить, что личное имя заглавного героя рассказа «Павлин», весьма редкое и «говорящее», содержит в себе указания и на своеобразие описываемой личности, и на предстоящую ему необычную судьбу (внимание читателя к этому имени «провоцируется» уже вынесением его в заглавие рассказа).[5] Этимологически восходя к латинскому paulus ‘малый’, это имя играет и переливается несколькими значениями, балансируя на грани «народной этимологии», сближающей его с омонимичным названием птицы, и приемом синкрисиса (проецированием на судьбу персонажа жития тезоименитого ему святого).[6] Мифопоэтика павлина/павы в славянских культурах изначально

[4] Там же. С. 239.

[5] Поэтика лесковских заглавий подсказывает читателю, впервые открывшему этот текст, увидеть в его заголовке в первую очередь некое прозвище. Ср. названия других произведений писателя: «Овцебык», «Шерамуо», «Однодум», «Несмертельный Голован» и т.п.

[6] См.: *Фрайданк Д.* Литературный прием синкрисиса в трех древних славянских текстах // Исследования по древней и новой литературе. М., 1987. С. 224—228.

двоится.[7] С одной стороны, эта красивая птица с резким голосом и жестокими повадками традиционно выступает олицетворением самовлюбленной и самодостаточной красоты, а также всякого кичливого человека. Одновременно в христианской традиции павлин используется как символ бессмертия, Евангелия и даже самого Христа, а также может служить для обозначения человека, «возненавидевшего свои грехи и обратившегося к Богу».[8] Оба эти толкования, соединяясь и споря между собой, сложно характеризуют носителя столь необычного имени, создавая своеобразную систему координат, в которой и происходит нравственная метаморфоза героя повествования.

Нам уже приходилось отмечать, что на судьбу Павлина Певунова отчетливо проецируется и Житие его святого тезки святителя Павлина, епископа Ноланского, за которым православная традиция закрепила прозвище Милостивый (день памяти 23 января). Проявляя свою любовь к Богу через любовь к ближнему, этот святой брал на воспитание сирот, выкупал из рабства христиан и однажды, не имея для выкупа достаточно средств, продал в рабство самого себя (когда это раскрылось, он был с почетом освобожден). В истории христианской литературы св. Павлин известен как автор гимнов и писем, в которых «живыми чертами изображается высота христианского совершенства, говорится о том, как нужно беречь свое сердце, описываются достоинства смирения евангельского, любви к Богу и ближнему, изложены обязанности супругов и сладостные утешения для несчастных».[9] Добавим к этому еще одно наблюдение. Если милосердные деяния св. Павлина «расположены» в Житии как бы на одной возвышенной плоскости христианского идеала, то аналогичные поступки его тезки–мирянина иерархичны, образуя ступени восходящей лестницы, ведущей героя Лескова к постижению всеобъемлющей христианской Любви. На протяжении рассказа его душа проходит едва ли не все градации любовного чувства. Эволюция ее начинается с *нелюбви* к музыке, то есть непонимания себя самоё (едва ли специально обученный Павлин был от природы лишен музыкального слуха, кроме того, сама фамилия персонажа указывает на его принадлежность к роду любителей пения). В дальнейшем герой рассказа последовательно переходит стадии биологически естественной любви к себе и своим кровным родичам, любви-заботы о чужой сироте, искушение плотской и не лишенной тщеславия любви к женщине и, наконец, возвышает свою душу до полного самоотречения во имя ее блага.

Что же касается нового имени преображённого героя рассказа — Спиридон, то нам ныне представляется, что в данном случае основную роль играет не столько его этимология,[10] сколько ещё одно обращение к приёму синкрисиса. Наиболее известный святой с этим именем — высоко чтимый христианской церковью Востока и Запада святитель Спиридон, епископ Тримифунтский (день памяти 12 декабря). Как и Павлин Ноланский, это один из самых милосердных «святых заступников» христианского пантеона.[11] Св. Спиридон, живший в IV

---

[7] *Белова О.В.* Славянский бестиарий: Словарь названий и символика. М., 2000. С. 199—200.

[8] Там же. С. 200. Христианская трактовка символа связана с античным поверьем, что мясо этой птицы не подвержено гниению.

[9] Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих Миней св. Димитрия Ростовского с дополнениями, объяснительными примечаниями и изображениями святых. М., 1904. Кн. 5. Месяц январь. С. 320.

[10] Ранее предположенная нами вязь этого имени с латинским словом spiritus ‘дух, дыхание, душа’ не подтвердилась. Этимологию имени Спиридон принято возводить к латинскому слову со значением «незаконнорожденный» или к слову греческому, со значением «плетеная корзина». С действием рассказа Лескова эти толкования имени едва ли связаны, хотя второе из них отразилось в иконографии святого, традиционно изображаемого в сплетённой из ивовых прутьев пастушеской шапочке.

[11] Эти особенности личности святого обеспечили ему законное место на страницах «Жатвы духа» Е.Ю. Кузьминой–Караваевой, собравшей в этом сборнике выявленные ею в духовной

веке, многими своими чертами напоминает знаменитого современника, святителя Николу Мирликийского.[12] Сын пастуха, он и сам в юности пас стада, имел жену и детей и, лишь овдовев, перенёс пастырскую заботу на своих единоверцев. Не получив систематического образования, Спиридон глубоко постиг самую суть христианского учения своим кротким, чистым и любящим сердцем. Известно, что на первом из вселенских соборов его безыскусное изложение Символа веры одержало победу над изощрёнными доводами философа-язычника и даже поспособствовало его обращению. Соединяя терпимость к людскому несовершенству с высокой требовательностью, Спиридон спас немало грешных душ, в том числе некую набожную женщину, состоявшую в незаконной связи. Нищелюбивый и бесконечно щедрый, Тримифунтский епископ не только неоднократно спасал бедняков от голода в неурожайные годы, но и вообще не мог отказать никому из нуждающихся (однажды, застав в своём дому воров, он после поучений отпустил их с дарами).[13] Св. Спиридон — один из самых прославленных святых целителей, не раз изгонявший бесов и даже возвращавший к жизни умерших.[14] Он скончался в преклонном возрасте, продолжая и после смерти творить чудеса. Нетленные мощи святителя несколько раз меняли место хранения, пока, наконец, не упокоились на острове Корфу, отныне также попавшем под его деятельное покровительство. Жители Корфу верят, что святой не только многократно спасал их от эпидемий и стихийных бедствий, но и до сих пор продолжает незримо обходить остров, отчего бархатные башмачки святого приходится ежегодно менять. Лоскутки изношенных башмачков св. Спиридона отправляются затем как особо ценная реликвия в одну из нуждающихся христианских стран. В религиозном фольклоре св. Спиридон известен как скорый помощник в житейских неурядицах, особенно тем, кто нуждается в деньгах и жилье.[15] Из всего вышесказанного и с учетом того, что в России св. Спиридон считался помощником в умягчении сердец, прекращении распрей и даровании христианской любви, очевидно, что новый святой покровитель героя Лескова выбран также неслучайно, а его Житие содержит программу действий, которой этот герой неукоснительно следует.[16]

Эстафету деятельной христианской любви к концу рассказа принимает и опекаемая Павлином-Спиридоным грешная женщина. Впрочем, этапы эволюции ее души остаются скрытыми от читателя и лишь прозрачная по смыслу оппозиция

литературе примеры жертвенной христианской любви к ближнему – *Кузьмина–Караваева Е.Ю. (Мать Мария)*. Жатва духа: Религиозно–философские сочинения. СПб., 2004. С. 55—58. См. также: *Климова М.Н.* Житийные сюжеты в составе сборника «Жатва духа» Е. Ю. Кузьминой–Караваевой (Матери Марии) // Православное наследие как источник духовного и общественного развития России: Материалы XXII Духовно–исторических чтений памяти святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Томск, 2013.С. 27—33.

[12] Это сходство отразила христианская иконография — известны их многочисленные парные изображения.

[13] Ср. знаменитую сцену романа В. Гюго «Отверженные» (Жан Вальжан и епископ), позднее переработанную Л.Н. Толстым для его «Круга чтения».

[14] *Димитрий Ростовский*. Житие отца нашего святителя Спиридона епископа Тримифунтского. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/put/43730.htm (дата обращения: 28.09.2013); Православный Церковный календарь. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://days.pravoslavie.ru/Life/life6855.htm (дата обращения: 26.09.2013).

[15] В 2007 и 2010 годах десница св. Спиридона побывала в России, собрав толпы паломников и породив множество новых рассказов о его «бытовых» чудесах. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.diveevo.ru/2/0/1/765/ (дата обращения: 02.11.2013).

[16] Любопытно, что в рассказе Лескова отразились не только подчеркнутое в Житии пастырское слежение св. Спиридона (ср. «стал пастырем ее спокойствия»), но и мотив его странствий, в Четьих Минеях Димитрия Ростовского отсутствующий.

ее мирского и монашеского имен (Любовь — Людмила) подытоживает ее результат.

Добавим к этому наблюдения по ономастике других действующих лиц рассказа. У хозяйки Павлина соединение имени «Анна» (древнеевр. ‘благодать’) с «хищным» отчеством «Львовна» напоминает, на наш взгляд, о зловеще-двусмысленной роли этой мнимой благодетельницы в судьбе супругов Певуновых.[17] То, что её сын, соблазнитель Любы, на протяжении рассказа называется только детским именем «Додя» (вероятно, уменьшительное от Давида или Владимира) – очевидный знак его моральной незрелости и неизбывной инфантильности. Имена этих персонажей, как и они сами, «неподвижны», то есть лишены способности к просветлённому изменению, что еще ярче выделяет на их фоне заглавного героя рассказа, необычная судьба которого закодирована уже в двух его именах.

Сходное использование приема синкрисиса на материале редких православных имен можно обнаружить и в произведениях других русских классиков. Например, едва ли случайно, что небесным покровителем генерала Ардалиона Александровича Иволгина, патологического вруна, заблудившегося в мире своих фантазий (роман Ф.М. Достоевского «Идиот»), был «заигравшийся лицедей» мученик Ардалион Мимский (12 апреля).[18] Заслуживает внимания и то обстоятельство, что двум лицедействующим персонажам Ф. М. Достоевского и М.Е. Салтыкова–Щедрина, следователю в «Преступлении и наказании» и Иудушке Головлеву, авторская воля присваивает имя Порфирий, — Православная Церковь поминает «мучеников из лицедеев» с таким именем 15 сентября и 4 ноября. Впрочем, возможны и другие претенденты на роль святых покровителей этих литературных персонажей, поскольку православный месяцеслов включает не менее десятка подвижников с таким именем.[19] В случае с романом М.Е. Салтыкова–Щедрина использование автором приёма синкрисиса тем вероятнее, что из всех членов семейства Головлёвых лишь Иудушка наделён необычным крестильным именем. Важно отметить и то, что в христианской традиции с этим именем явно сопряжена идея предсмертного прозрения (кроме упомянутых «святых лицедеев», в православном месяцеслове под 10 февраля и 24 ноября упоминаются еще два Порфирия, такое прозрение на собственном опыте познавшие, — до принятия мученического венца они участвовали в гонениях на христиан). С учётом финала романа «Господа Головлёвы» эта христианская коннотация имени представляется весьма важной.

В этих и подобных им случаях житийные аллюзии усложняют образ персонажа, придают ему дополнительное, возвышенное или ироническое освещение, наконец, укрупняют его индивидуальную судьбу до масштабов

---

[17] Сходным образом организовано и имя-отчество «леди Макбет Мценского уезда».

[18] Изображая на сцене конец христианского мученика, этот актер-язычник так вжился в роль, что в действительности уверовал и стяжал венец мученичества. Отметим, что, по мнению некоторых исследователей, генерал Иволгин иногда помимо своей воли выступает в романе в качестве рупора христианских идей. См.: *Меерсон О.* Христос или «Князь–Христос»: Свидетельство генерала Иволгина // Роман Ф.М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. М., 2001. С. 42—59.

[19] Б. Акунин, сделавший следователя главным героем петербургской повести «Теорийка», своей детективной вариации на тему «Преступления и наказания» (в романе «Ф. М.»), дал Порфирию Петровичу другого небесного покровителя — «святителя Порфирия», известного тем, что он «избавил первохристиан Святой Земли от притеснений язычников». (По всей видимости, речь идет о святителе Порфирии, епископе Газском (420 год), память которого Православная Церковь отмечает 26 февраля.) Имя ребенку в повести выбрано почти случайно — это первый же святой, означенный в святцах в день его рождения, но и в этом случае оно в известной мере определяет судьбу его носителя, ибо неблагозвучность имени препятствовало выбору героем гвардейской или дипломатической стези. См.: *Акунин Б.* Ф. М.: Роман: В 2 т. М., 2006. Т. 1. С. 60.

вечности. Однако, в отличие от указанных писателей, случаи использования Н.С. Лесковым редких церковных имен включают нередко не только эксплуатацию приема синкрисиса, но и игру с «народной этимологией», с омонимичными и близкими по звучанию словами (так, Доримедонт Рогожин в «Захудалом роде» становится «Дон-Кихотом Рогожиным»). Порой имя лесковского персонажа, как в случае с Павлином Певуновым, при ближайшем рассмотрении выглядит как спутанный клубок звуковых ассоциаций и противоречащих друг другу толкований.

Предшественником Н.С. Лескова в этом плане является, несомненно, Н.В. Гоголь. Примером сходной ономастической игры в гоголевском творчестве может служить выбор автором имени главного героя «Шинели». Характеристику Акакия Акакиевича Башмачкина обогащает не только этимология его имени (от греч. ‘не делающий зла, незлобивый, невинный’), но и само его звучание — одновременно смешное, неблагозвучное и «детское».[20] Совпадение имени и отчества героя возводит заданные этимологией и звучанием имени качества в квадрат и придает им значение родовой судьбы. Наконец, жизнь и смерть гоголевского чиновника сложно соотносится и с духовной биографией одного из его святых тезок — преподобного Акакия Синайского (29 ноября), историю которого православный читатель мог найти в «Лествице».[21] Герой Гоголя явно уподоблен в кротости смиренному синайскому иноку, безропотно сносившему немилосердное отношение к нему наставника (в первоисточнике этот наставник, как и гоголевское «значительное лицо», после смерти обиженного им Акакия испытал угрызения совести и раскаялся). Однако финал гоголевской повести («'бунт' маленького человека» в его предсмертном бреду и его загробное инобытие в народной молве в парадоксальном обличии призрака-мстителя) одновременно пародиен и полемичен по отношению к исходному духовному тексту. Ведь св. Акакий Синайский и за порогом своего земного существования продолжал безропотно являться на зов монастырского начальства и служить ему, так что и сама кончина его не сразу была замечена. Разные грани восприятия имени гоголевского персонажа уже не раз отмечались исследователями, но для нас показательна именно комплексная мотивировка авторского ономастического выбора.

Приведенные наблюдения расширяют наши представления об особенностях литературной ономастики Лескова, в очередной раз доказывая эффективность «житийного» ключа» при анализе произведений русских классиков.

---

[20] Д. Емец отмечает, что из-за явного неблагозвучия этого имени «Руководство для сельских пастырей» не рекомендовало его в качестве крестильного. — См.: *Емец Дм*. Какие чувства связывали Акакия Башмачкина с его шинелью? Толкования повести Н.В. Гоголя. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.likebook.ru/books/view/53495/ (дата обращения: 29.09.2013). Эта же причина породила «щадящую» простонародную форму имени: «Акатий» (отсюда фамилия «Акатоев»). Неблагозвучность имени Акакий забавно обыгрывается и в одном из эпизодов «провинциального детектива» Б. Акунина «Пелагия и чёрный монах».

[21] Первым это заметил, кажется, Г.П. Макогоненко — *Макогоненко Г.П.* Гоголь и Пушкин. М.; Л., 1985. С. 318—320. См. также: *Де Лотто Ч.* Лествица «Шинели» // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 58—83; *Дилакторская О.* Фантастическое в «Петербургских повестях» Н.В. Гоголя. Владивосток, 1986; *Манн Ю.В.* Карнавал и его окрестности // Вопросы литературы. 1995. № 1. С. 154—182; *Емец Дм*. Какие чувства связывали Акакия Башмачкина с его шинелью?

УДК 72.01

Ю.В. Москвичева

АФОНСКАЯ АРХИТЕКТУРА И СОВРЕМЕННОЕ МОНАСТЫРСКОЕ ЗОДЧЕСТВО РОССИИ: ПОКРОВСКИЙ СОБОР ТВЕРСКОГО НИКОЛО-МАЛИЦКОГО МОНАСТЫРЯ

Обращение к византийскому искусству в России имеет богатую историю. Наиболее яркие примеры — культура Киевского периода Древней Руси и развитие византийского (неовизантийского) стиля в русской архитектуре середины — второй половины XIX века. В рамках византийского стиля понималось и афонское искусство, сохраняющее древние византийские традиции. Единого стиля храмового зодчества в современной России не существует. Для Тверской земли Покровский собор (2008 год) Николо–Малицкого монастыря уникален, и для всей России он имеет огромное значение, так как напрямую использует афонские традиции. Афонское влияние в архитектуре связано с обращением к облику храма Агео Зони (Честного Пояса) афонского монастыря Ватопед. Структура, композиция и принципы декора Агео Зони использованы в Покровском соборе. Оба культовых сооружения являются трехнефными крестово-купольными храмами типа выделенного креста. Настенная роспись Покровского храма следует сложившейся в Византии к середине XI века иконографической программе, а стиль исполнения близок Критской школе. Покровский Николо–Малицкий храм и весь монастырский ансамбль – пример осмысления и воплощения афонского зодчества и монашеского уклада жизни Святой Горы в условиях жизни и культуры современной России.

Ключевые слова: Афон, монастырь, храм, крестово–купольный тип, фреска, система росписи, традиции, архитектура, иконография, византийский стиль.

Julia V. Moskvicheva

ATHOS ARCHITECTURE AND MODERN MONASTIC ART OF BUILDING IN RUSSIA: THE CATHEDRAL OF INTERCESSION OF THE HOLY VIRGIN OF NICHOLO-MALITSA MONASTERY IN TVER

The reference to Byzantine art has extensive history. The most vivid examples are the Kiev period culture in Ancient Rus and development of Byzantine (neoByzantine) style in Russian architecture in the middle and second part of XIX cent. Athos art was interpreted as part of Byzantine style keeping ancient Byzantine traditions. There is no one uniform church art style in modern Russia. The cathedral of intercession of the Holy Virgin of Nicholo–Malitsa monastery (built in 2008) is unique for Tver region. And this church is of value to the whole Russia because of directly using the Athos traditions. Athos influence in the architecture connect with an appeal of the architectural look and structure of the Agios Zoni (the Girdle temple) of Vatoped monastery. The structure, arrangement and desing principles of the Agios Zoni were used in the cathedral of intercession of the Holy Virgin. Both cathedrals belong to third-nave crossed dome type (cross–in–square type). The mural decoration of this cathedral follow the iconography programme which took shape in Byzantine to the middle of XI cent. And the manner of working is close to Crete school. The cathedral of intercession of the Holy Virgin and the whole ensemble of Nicholo–Malitsa monastery is an example of comprehension and embodiment Athos architecture and monastic pattrens of life in the Holy Mount in the conditions of life and culrure in modern Russia.

Keywords: Athos, monastery, temple, crossed–domed church type, fresco, painting system, traditions, architecture, iconography, the Byzantine style.

Обращение к византийскому искусству в России имеет богатую историю. Период Киевской Руси (882 — 1054 годы) — время наиболее тесного взаимодействия с Византией, когда в русские города приглашались византийские мастера (архитекторы, певчие, иконописцы и мозаичисты). Интерес к византийской художественной культуре возникал и в последующие столетия. Наиболее яркий пример — развитие византийского (неовизантийского) стиля в русской архитектуре середины — второй половины XIX века. В современной науке[1] используется несколько терминов для обозначения данного понятия:

[1] Речь идёт о культурологии и искусствоведении.

«византийский стиль», «неовизантийский стиль», «византинизм (византизм)». Термин «византизм (византинизм)» допускает широкое толкование и относится к культуре, искусству, философии и политике. Термин «византийский стиль» относится преимущественно к искусству и имеет достаточно точные хронологические рамки (середина — вторая половина XIX века), а термин «неовизантийский стиль» обычно относят к рубежу XIX — XX веков, хотя иногда его употребляют как синоним понятия «византийский стиль».[2] В рамках византийского стиля понималось и афонское искусство, сохраняющее древние византийские традиции.

Византийский стиль прошёл четыре этапа и достиг расцвета в последнюю треть XIX столетия. Первый этап византийского стиля охватывает 1850-е годы. Он характеризуется поиском «национального стиля» в России, поэтому византийские черты пока ещё существуют в соединении с другими стилевыми заимствованиями. Константинопольские памятники служат композиционной и стилистической отправной точкой для русских соборов. В композиции доминируют крестово-купольные трёхапсидные храмы, утверждается форма куполов и частично – декор. Примером может служить Всехсвятская церковь на Валааме архитектора В. Горностаева (1850 год). Второй этап византийского стиля охватывает 1860-е годы. Этот период особо актуален для данного исследования, поэтому о нём подробнее будет сказано ниже. Третий этап включает 1870-е — первую половину 1890-х годов и отличается некой «эклектичностью». Для этого времени характерно обилие декора, сложные объёмные и планировочные решения (пятикупольность, наличие колоколен и другие). При этом основы композиции предшествующих этапов сохраняются. Яркий пример культового зодчества данного периода — Казанский собор в Оренбурге архитектора А.А. Ященко (1885—1894 годы). Византийский стиль проникает и в светскую архитектуру (например, дом Третьяковых в Москве, архитектора В.А. Шретера 1878-1896 годов). Завершающий четвертый этап охватывает 1890—1917 годы и связан как с ориентацией на ранневизантийскую архитектуру, так и с влиянием модерна. Появляются базилики и крестово-купольные храмы, имеющие пластические и цельные композиции, строгий декор. Одним из наиболее ярких примеров может служить богадельня имени И.Н. Геер в Москве архитектора Л.Н. Кекушева (1899 год).

Второй этап византийского стиля (1860-е годы) наиболее интересен, так как характеризуется стремлением к точному воспроизведению средневизантийских образцов (вторая половина IX — XII века), в особенности афонских. На этом этапе русские архитекторы проявили интерес к афонским храмам, а возведенные по их образцам соборы в России оказали влияние на Покровский храм Тверского Николо-Малицкого монастыря.[3] Влияние афонской архитектуры хорошо читается в постройках архитектора А.И. Резанова. В середине 1860-х годов в Вильне по его проектам построены церковь св. Параскевы Пятницы (с небольшими романскими влияниями) и византийско-готическая Никольская базилика с Михайловской часовней.

Сейчас интерес к афонской архитектуре менее велик, чем в XIX веке. Единого стиля храмового зодчества в современной России не существует. Архитекторы опираются на пожелания заказчика, финансовые возможности, особенности ландшафта или городской уже существующей застройки, куда будет

---

[2] *Кишкинова Е.М.* Византийское возрождение в архитектуре России. Середина XIX — начало XX века. СПб., 2007. С. 14.

[3] Разумеется, здесь можно говорить не о прямом, а об опосредованном влиянии, т.к. напрямую Покровский собор Николо-Малицкого монастыря воспроизводит Афонский храм Честного Пояса монастыря Ватопед, о чём будет сказано ниже.

вписано новое культовое вооружение. Тенденций здесь много, от последовательного обращения к древнерусским традициям до тенденций постмодернизма, и эта тема, несомненно, является предметом отдельного самостоятельного исследования. А любое обращение к византийским или поствизантийским памятникам в современной России становится явлением особым. Для Тверской земли Покровский собор (2008 год) Николо-Малицкого монастыря уникален, и для всей России он имеет огромное значение, так как напрямую использует афонские традиции. Единственным аналогом Покровскому храму является скит Троице-Сергиевой лавры под Серпуховом (2010-е годы) в Московской области.

Для русских людей гора Афон всегда являлась духовным ориентиром, центром сохранения древних иноческих традиций, местом паломничества. Это место стремились посетить многие. Обращение к афонскому наследию связано с общностью православного вероисповедания Святой Горы и России, сходных принципах иноческой жизни и интересом к церковной художественной культуре.

С эпохи средневековья Тверь играла особую роль во взаимоотношениях Афона и Древней Руси. В XIV — XV веках большинство афонских рукописей поступало в монастыри Тверского и Новгородского княжеств, а константинопольские кодексы — в обители Москвы и Подмосковья. Первые образованные греки с Афонской горы появились на Тверской земле в 1317 и в 1322 годах, в Москву же они приехали только в 1344 году.[4] Судьба русского инока Авраамия, подвизавшегося в афонской лавре святого Афанасия в 1432 году, и переписывавшего жития святых, также связана с Тверью. Монах Авраамий Русин привёз жития в Тверской Саввино–Сретенский монастырь в 1437 году при «книголюбивом» игумене Савве, о чем сделал соответствующую запись в монастырских документах.[5] Тверской игумен Савва внес особый вклад в развитие русско-афонских отношений. Он посетил Святую Гору и привез «Правила», которые нашли широкое применение на русской земле.[6]

В настоящее время многие стремятся посетить Святую Гору: богословы, иноки, ученые и простые верующие. Среди них иеромонах Борис (Тулупов) — будущий настоятель Тверского Николо-Малицкого монастыря, который четырежды посетил Афон (монастыри Ватопед, Дионисиат, Хиландар).

Николо-Малицкий мужской монастырь под Тверью был основан в последней четверти XVI века (между 1584 и 1595 годами)[7] во времена правления царя Фёдора Иоанновича (1584—1598 годы). Обитель возникла в шести верстах от города Твери, а название получила по речке Малице, огибавшей её с северо-запада. Монастырь располагался на пустоши Шевякова в полуверсте от древнего тракта Москва — Великий Новгород. До революции 1917 года облик монастыря ничем не напоминал афонские храмы. Первые монастырские постройки, возведённые в конце XVI века, были деревянными и в конце XVII века сгорели. На пепелище уцелела икона святителя Николая Мирликийского, которая с этого времени стала почитаться как чудотворная. Большая часть монастырских построек возведена в камне в XVIII веке (монастырские стены с башнями, келейный корпус, колокольня и несколько храмов: Спасский собор, Покровская зимняя церковь, храм Петра Афонского, церковь Тимофея и Мавры и часовня

[4] *Архимандрит Августин Никитин*. Афон и Русская Православная Церковь (обзор церковно-литературных связей) // Богословские труды. 1997. № 3. С. 76—109, 80.

[5] Там же. С. 81.

[6] «Правила» нашли применение как в основанном им в 1397 году Вишерском монастыре, так и при составлении Кормчей книги иноком Вассианом Патрикеевым.

[7] Историческая записка о Тверском Николаевском Малицком монастыре. Репринтное издание 1855 года. Тверь, 2012.

Смоленской иконы Божьей Матери). Графиня Мавра Шувалова получила исцеление перед образом святого Николая в 1742 году и стала меценатом монастыря.[8] После революции обитель была разорена. Единственным зданием, дошедшим до нашего времени, является одноэтажный братский корпус XVIII века. В 1920-е годы монастырь был закрыт, а все монастырские ценности расхищены.[9] Покровский собор действовал до 1939 года,[10] а в 1954 году был взорван.

По благословению епископа (ныне митрополита. — *Прим. автора*) Тверского и Кашинского Виктора в 2005 году монастырь был возобновлен. По инициативе настоятеля Бориса (Тулупова) в обители введён афонский устав, а богослужения совершаются по святогорскому чину. В церковном искусстве тоже соблюдаются афонские и константинопольские традиции.

Архитектура всего монастырского Николо-Малицкого комплекса уникальна и выполнена в афонском стиле. На данный момент (2013 год) возведена большая часть крепостной стены с рядом входных ворот, имеющих свою символику. Например, западные ворота включают изображения различных типов крестов, расположенных попарно: греческие равноконечные, латинские, а в верхней части – Константиновский, именовавшейся в Византии хризмой. В целом, территория монастыря несколько уменьшилась из-за возведенных в советское время жилых домов и хозяйственных построек. В настоящее время кафоликоном обители является Покровский собор, послуживший стилевой отправной точкой для других монастырских сооружений. Помимо кафоликона уже возведен ряд малых храмов, которые выступают аналогами параклисов Афона. Это храм Петра Афонского, храм Петра и Мавры, а также колокольня, трапезная с крытой галерей, постройки хозяйственного назначения. Помимо братского корпуса все сооружения представляют собой единый ансамбль в афонском стиле, возведенный по проекту архитектора Михаила Будкина и ООО «Царские палаты» в 2008—2011 годах. Покровский храм Николо-Малицкого монастыря заложен в 2008 году по образцу параклиса[11] Агео Зони (Честного Пояса) монастыря Ватопед на Афоне. Ватопедская обитель основана ок. 972-985 годов знатными людьми, учениками преподобного Афанасия Великого Афанасием, Николаем и Антонием. На территории монастыря, представляющего собой укрепленный комплекс с мощной стеной, находится Благовещенский собор Пресвятой Богородицы X века и шестнадцать параклисов разного времени. В параклисе Агео Зони с XIV века находится одна из величайших святынь христианского мира — Пояс Богоматери.

Ватопедский храм Агео Зони (Честного Пояса) возведён в XVII веке и представляет собой блестящий образец поствизантийского храмового зодчества Афона периода расцвета так называемого «нового эллинизма». Это трехнефный крестово-купольный храм типа выделенного креста с большим изолированным нартексом. Особенность его плана — триконх (трилистник), что типично для афонских культовых построек. Параклис имеет три главы, одна из них располагается над средокрестьем, а две другие — по бокам над угловыми компартиментами. Структура, композиция и принципы декора Агео Зони использованы в храме Тверского Малицкого монастыря.

Тверской храм не повторяет в точности Честной Пояс (Агео Зони), а имеет свои особенности. Покровский собор более крупный за счёт добавления экзонартекса (внешнего нартекса) и придела Архангела Михаила, располагающегося с южной стороны храма. Придел имеет особую функцию: он

[8] Тверской Николаевский Малицкий мужской монастырь. Буклет. Тверь, 2012. С. 2.
[9] Историческая записка… С. 21.
[10] Со слов настоятеля монастыря игумена Бориса (Тулупова).
[11] Параклис (греч.) — малый храм.

является своего рода изолированной исповедальней. Наличие большого нартекса, а тем более экзонартекса — это типично византийская особенность, присутствующая и в афонских храмах. В нартексе и экзонартексе во время служб или треб находятся оглашенные, послушники, паломники и несущие епитимьи. В Древней Руси эта традиция не соблюдалась в большинстве случаев (аналогом нартекса в русских храмах выступал небольшой притвор, а экзонартес отсутствовал).

Покровский Николо–Малицкий собор как и Ватопедский Агео Зони является трехнефным крестово-купольным храмом типа выделенного креста. Особенностью планов обоих соборов стало наличие триконха (трилистника). В этом случае рукава креста заканчиваются трехгранными экседрами, а восточная часть плана приобретает вид трилистника. Такая композиция типична для Афона. В таком варианте храма выделенный в объёме крест получает специфичное воплощение, так как центральные закомары совпадают с конхами северной и южной экседр и повышены по отношению к боковым закомарам. Еще одна особенность структуры Покровского собора — наличие в западной части большого нартекса и экзонартекса, о чём упоминалось ранее. В результате интерьер приобретает интересную тектонику: западная часть (нартекс и экзонартекс) оказывается по размерам чуть больше центральной части храма — наоса.

Количество глав в Афонском и Тверском храмах различно. Покровский храм имеет две пологие главы, одна располагается над средокрестьем, другая — над приделом Архангела Михаила. Центральная глава включает барабан с двенадцатью окнами-бойницами с полуциркульным завершением, и декорирована четырьмя двойными полосами темного силикатного кирпича. Основной объём храма четырёхстолпный. На восточном фасаде находятся три апсиды. Центральная апсида трехгранная снаружи, а боковые — прямоугольные, внутри все апсиды — полуциркульные по афонскому типу. Центральная апсида является типично византийской — трехгранная снаружи и полуциркульная внутри. Подобная структура апсид утвердилась в Византии со времен Юстиниана Прима (VI век).

Каждый фасад храма имеет своё уникальное решение. Западный фасад собора включает прямоугольную пристройку, соединяющую кафоликон с колокольней. Северный фасад храма гармонично вписывается в монастырский комплекс, соединяясь с крепостной стеной, то есть он является как бы частью крепостной стены. Мощным выразительным средством, создающим впечатление цельности и гармоничности всего ансамбля, является цвет (сочетание бежевого и бордового).

Особую выразительность собору придаёт полосатая кладка кирпичом, имитирующим византийскую кладку камнем с прослойками из плинфы. Ряды светлых кирпичей имитируют камень, а темно–бордовых — подражают плинфе. Для соблюдения пропорций кладки камня и плинфы в Тверском храме ряды кирпичей имеют следующее расположение: две горизонтальные темные полосы кирпичей чередуются с четырьмя светло–охристыми рядами кирпича.

Живописность фасадам Покровского храма придаёт именно кладка, приобретающая в определённых местах стены вид геометрических узоров. Например, нижние части фасадов оформлены рядами полуциркульных декоративных арок. Одинарные арки чередуются с двойными лучевидными арками. Особо подчёркивается цоколь, имеющий семь рядов темного кирпича. Декор барабанов перекликается с обрамлением окон, что придаёт единство всему фасаду. Оконные проемы помещены в ниши, так же оформленные декоративными

арками в виде лучей. Выразительность стене придаёт зажатый бегунец в верхней части прясел.

В целом, кладка является одним из главных выразительных средств и подчеркивает тектонику фасада, придает живописность всему храму. Следует отметить, что декоративное убранство Покровского собора сходно с афонским прототипом, но не копирует параклис Алео Зони, а имеет свои особенности. Например, на фасаде Покровского собора девять темных полос, а Агео Зони — одиннадцать; в тверском соборе используются декоративные слепые полуциркульные арки, а в греческом храме они отсутствуют.

Интерьер Покровского храма наследует афонские и константинопольские традиции. Наос от алтаря отделяет небольшой двухъярусный иконостас, приближенный к образу византийского темплона (алтарной преграды), над которым хорошо видна конха апсиды с изображением тронной Богоматери. Аналогично византийской алтарной преграде выглядит иконостас Николо–Малицкого Покровского собора, состоящий из двух чинов — местного и Деисусного, и обильно украшенный резьбой. Как и на Афоне, справа и слева от Царских Врат на столбики вешаются крестчатые епитрахили, напоминающие по расцветке древние византийские полиставрии.

Центральный из трех проходов, ведущих из нартекса в наос решён в виде мраморного прямоугольного портала, воспроизводящего средний портал Константинопольского храма св. Софии (VI век). Колонны наоса имеют кубические по форме капители с квадратным основанием, как в кафоликоне Христа и Богоматери монастыря Хора в Константинополе. Капители украшены рельефным орнаментом из кругов и греческих крестов.

Огромный хорос — украшение интерьера Покровского собора. Хорос представляет собой резное металлическое кольцо вокруг паникадила со священными изображениями и свечами. Он состоит из десяти частей (граней кольца), во время службы он раскачивается вместе с паникадилом, служит для освещения храма. Особая роль в интерьере отводится двум ставросам — большим подвесным металлическим крестам с лампадами. Эти кресты получили наименование «Кресты Иоанна Златоуста», так как используются в византийских храмах со времён святителя Иоанна (IV век).

Настенная живопись в интерьере Покровского храма выполнена румынским художником Иаковом.[12] В отличие от афонских храмов здесь используется особая техника росписи — яичная темпера на холсте. Изображения выполняются вне храма в мастерской, а затем приклеиваются на стену рядами снизу вверх. Иконописец Иаков выполняет росписи в стиле Критской школы, опираясь на иконографию афонских храмов монастырей Дионисиат и Ватопед. Большое место в росписи отводится изображению древних византийских и афонских святых, а надписи выполнены на греческом языке. На западной стене наоса на синем фоне помещена галерея святых. Изображение святых в нижнем ярусе храмовой декорации — традиция византийских храмов, а наличие синего фона — это скорее исключение для Византии. Обычно фон оставался золотым, аналогом ему мог выступать жёлтый. На Афоне же темные фоны фресок использовались. Сама иконографическая система изображения святых в Покровском соборе интересна. Здесь изображены только подвижники (но не подвижницы!) и только древние святые. Можно рассмотреть иконографическую программу на ряде примеров.

В южной экседре располагаются образы воинов: Георгий Победоносец,
Дмитрий Солунский,
Мина Египетский,

[12] До настоящего времени роспись не завершена. Иконы для иконостаса выполнены им же.

Виктор Дамасский,
Евстафий Плакида,
Николай Новый.

На южной стене наоса рядом с экседрой — Севастийские мученики: Мардарий, Евгений, Авксентий Великий и Евстратий.

Слева от центрального портала (слева направо): Павел Фивейский,
Феодор Студит,
Паисий Великий,
Афанасий Афонский,
Макарий Египетский,
Севастиан Медиоланский.

Справа от центрального портала (справа налево): Феодосий Великий,
Савва Освященный,
Антоний Великий,
Евфимий Великий,
Петр Афонский.

Над входным центральным проёмом наоса находится полуциркульная ниша с изображением Христа Эммануила и Богоматери.

Элементы афонской монашеской культуры, привнесенные о. Борисом, касаются различных аспектов монастырской жизни, прежде всего богослужения. Например, в Николо-Малицкой обители совершаются службы в честь афонских святых и Иверской иконы Божьей Матери. Для созыва на богослужение применяется било, как и на Святой Горе. Литургия служится по святогорскому чину. Малый и Великий Входы на литургии совершается священником через центр храма (средокрестье). Во время богослужения используется ручная кадильница — кацея, а паникадило раскачивают в ритм с пением. Пасхальная служба имеет отличительные от других русских церквей особенности. В полночь в темноте совершается афонский обряд передачи огня, а отдельные части пасхального послания святителя Иоанна Златоуста повторяются верующими. Во время длительных многочасовых служб монахам разрешается опираться на стасидии — специальные седалища в храме с раскладным сиденьем, высокими спинками и подлокотниками. Стасидии стоят вдоль стен и имеют три позиции. При первой позиции дозволяется опираться руками на подлокотники, при второй — принимать позу полусидя, раскладывая сиденье, третья позиция подразумевает положение сидя при полностью разложенном сиденье.

Ряд песнопений на всех службах совершается по византийскому образцу с исоном на греческом языке.[13] Такое пение подразумевает длительные распевы на один слог и записывается не нотами, а невмами (специальными знаками, указывающими не точную высоту и длительность, а лишь соотношение между звуками). Пение по невмам подразумевает длительную подготовку певчих и наличие особых певческих сборников, часть из которых привезена игуменом Борисом с горы Афон. В Покровском храме нет хоров, поэтому два клироса располагаются в экседрах, завершающих рукава креста и образующих трилистник. Покровский Николо–Малицкий храм и весь монастырский ансамбль – пример осмысления и воплощения афонского зодчества и монашеского уклада жизни Святой Горы в условиях жизни и культуры современной России. Храм продолжает богатые традиции использования афонской архитектуры русскими зодчими предшествующих столетий и является уникальным для современной художественной культуры России.

[13] Исон (греч.) — в византийских песнопениях постоянный нижний голос, тянущийся. Исон может исполняться одним или несколькими певчими и символизирует вечность.

РАЗДЕЛ 5.

ВОСКРЕСЕНСКИЙ НОВО-ИЕРУСАЛИМСКИЙ МОНАСТЫРЬ В КОНТЕКСТЕ РУССКОГО МИРА

УДК 902/904

О.Н. Глазунова

УНИКАЛЬНЫЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ НАХОДКИ XVII ВЕКА В ВОСКРЕСЕНСКОМ НОВО–ИЕРУСАЛИМСКОМ МОНАСТЫРЕ

Статья посвящена новым археологическим открытиям в Ново-Иерусалимском монастыре. Представлены керамическая икона, глиняное Распятие, керамическая фляжка в виде книги, ранее неизвестные архитектурные изразцы, набор керамических плиток пола, изготовленных в мастерских Ново–Иерусалимского монастыря во второй половине XVII века.

Ключевые слова: патриарх Никон, Ново–Иерусалимский монастырь, керамика, изразцы, керамическая икона.

Olga N. Glazunova

UNIQUE ARCHEOLOGICAL FINDS OF THE XVII CENTURY IN THE RESURRECTION OF THE NEW–JERUSALEM MONASTERY

The article is devoted to the new archaeological discoveries made in the territory of New Jerusalem Monastery. The article presents ceramic icon, Crucifixion clay, ceramic flask in the form of books, previously unknown architectural tiles, set ceramic floor tiles, all made in the workshops of the New Jerusalem Monastery in the second half of the 17th century.

Keywords: Patriarch Nikon, the New Jerusalem monastery, clay, ceramics, tiles, ceramic icon.

Археология по определению связана с постоянными открытиями.[1] Работы Ново-Иерусалимской экспедиции Института археологии РАН в 2009—2013 годах явили миру, в частности, ранее не известные детали керамического убранства (включающие уникальную керамическую икону Спаса Вседержителя и некоторые обломки керамического Распятия), белокаменные надгробия первых насельников монастыря, остатки величественного технического сооружения — огромной колокололитейной ямы, замечательную коллекцию комплектов печных изразцов, уникальную для того времени поливную посуду, керамические штампы, технические сосуды и многое другое. Это великолепие связано, в основном, с устроителем обители — патриархом Никоном. В.О. Ключевский писал о патриархе Никоне, что потомкам бывает трудно разглядеть черты этой замечательной личности, в глаза бросается только неуемная кипучая его энергия, заслоняющая иные черты характера.[2] Возможно, обломки материальной части, остатки вещей, сопровождавших ново–иерусалимский период жизни Первосвятителя, вещественные свидетельства его невоплощенных идей помогут нам лучше понять великую фигуру нашего прошлого.

---

[1] *Беляев Л.А.* Воскресенский Ново-Иерусалимский монастырь как памятник археологии начала Нового времени // Российская археология. М., 2013. № 1. С. 30—41; *Он же*. Воскресенский Ново-Иерусалимский монастырь: археология и вопросы реставрации // Реставрация и исследования памятников истории и культуры. М., 2012. Вып. 5. С. 23—30. В этих же выпусках — серии статей по частым вопросам археологии Воскресенского монастыря.

[2] *Ключевский В.О.* Курс русской истории. М., 1903. Ч. 3. С. 422.

Культурный слой Нового Иерусалима насыщен находками. В коллекции их десятки тысяч. Рассказать обо всем, даже самом интересном, в короткой статье невозможно. Поэтому были отобраны лишь несколько предметов. Работы по изучению и описанию полученной коллекции находятся в самом начале. Многое остается невыясненным, целый ряд гипотез — недоказанным. Не стараясь заранее предвосхитить все будущие выводы, зачастую даже не касаясь их, автор в данном случае попытается приоткрыть для заинтересованного читателя некоторые неизвестные страницы истории XVII века. Одна из самых загадочных находок — заготовка керамической иконы Спаса Вседержителя[3] (илл. 1).



Илл. 1. Фрагмент иконы Спаса Вседержителя. Вид с лицевой и оборотной сторон. Керамика, обжиг, ангобирование. Мастерская Ново–Иерусалимского монастыря. Вторая половина XVII века. Современное фото

Части нимба были найдены еще в первый год работ. Тогда же хранитель изразцовой коллекции Историко–архитектурного и художественного музея «Новый Иерусалим» Л.М. Черненилова показала сотрудникам экспедиции несколько обломков подобной иконы из собрания керамики музея. Все фрагменты являются частями заготовок без поливы.[4] В мае 2014 года в процессе выборки восточного монастырского рва, заполненного керамическим браком первого строительного периода монастыря (1658—1666 годы), был собран целый изразец с изображением лика Спасителя. Общие размеры его 39,5 х 36,0 см. Изготовлен из красной глины с примесью песка, отдельными добавками шамота и следами органики.

Румпа иконы трапециевидная архитектурная высотой 6,0 см (плюс толщина лицевой пластины от 2,0 до 2,5 см, таким образом, общая высота составляет 8,0–8,5 см). Толщина самой румпы около 2,0 см. Она равномерно сужается книзу, и размеры собственно прямоугольника румпы составляют в нижней точке 35,0 х 31,5см. В верхней части изразец усилен дополнительной толстой перемычкой грубой ручной лепки и двумя аналогичными вертикальными перемычками, идущими по линии вертикальной симметрии иконы вверх и вниз от горизонтальной перемычки. Нижняя вертикальная часть этой крестообразной усиливающей перемычки обломана.

Помимо традиционной формовки изображение было доработано скульптурными методами. Икона хрупкая, так как, по-видимому, прошла только

[3] *Беляев Л.А.* Керамические иконы Христа в Ново-Иерусалимском монастыре. Предварительная публикация находок 2014 года // В созвездии Льва. Сб. статей по древнерусскому искусству в честь Льва Исааковича Лифшица. М.: Государственный институт искусствознания, 2004. С. 48—61.

[4] В изд: *Кавельмахер В.В., Чернышев М.Б.* Древний Борисоглебский собор в Старице. М., 2008. С. 87 ошибочно указано, что в коллекции музея хранятся обломки поливной иконы.

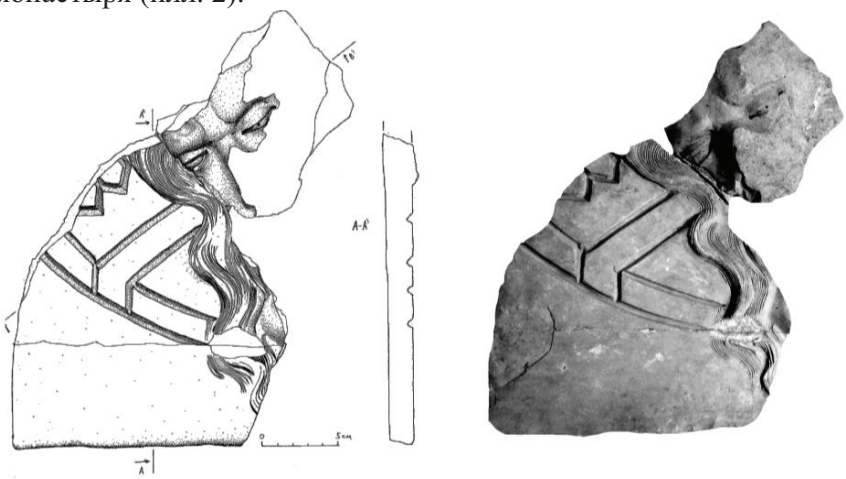
первый обжиг, к тому же добавился фактор неблагоприятных условий залегания. Скорее всего, при обжиге произошла деформация, приведшая к растрескиванию лицевой пластины. Горизонтальная трещина прошла через весь изразец по краю верхнего века лика справа налево. Правая часть оказалась утраченной. А в левой части, наоборот, трещина практически незаметна. Края плотно сходятся. При укреплении и первичной склейке изразца (проведены реставратором керамики Музея истории и реконструкции города Москвы Д.В. Толстовым) стало ясно, что свести края трещины по всей площади изразца не удастся. Для того, чтобы соединить края на самом лике, пришлось бы слегка подтесать нимб и фоновую часть иконы.

Теперь о самом изображении. Взгляд Христа устремлен прямо на зрителя. Лик с тонкими чертами серьезен и строг. Найденная при раскопках икона — единственная в русской керамике XVII века. По-видимому, этот замысел патриарха Никона так и не обрел своего завершения. Икона должна была быть поливная. К сожалению, мы не можем судить о том, для какого именно архитектурного сооружения она была предназначена.

Особенностью изображения можно считать открытые уши Спасителя, характерные для южно-европейского стиля. В уверенном рисунке иконы видна чья-то гениальная индивидуальность. При патриархе Никоне сложилась целая плеяда замечательных мастеров, из которых мы, к сожалению, знаем только Петра Заборского. Один из них и был автором этой иконы.

Продолжая тему творческих поисков, повторим, что при обжиге посередине крупного изразца пошла трещина. Эксперимент был признан неудавшимся. Только это обстоятельство сохранило до нашего времени уникальный образ, увидевший свет благодаря предваряющим реставрацию работам археологов.

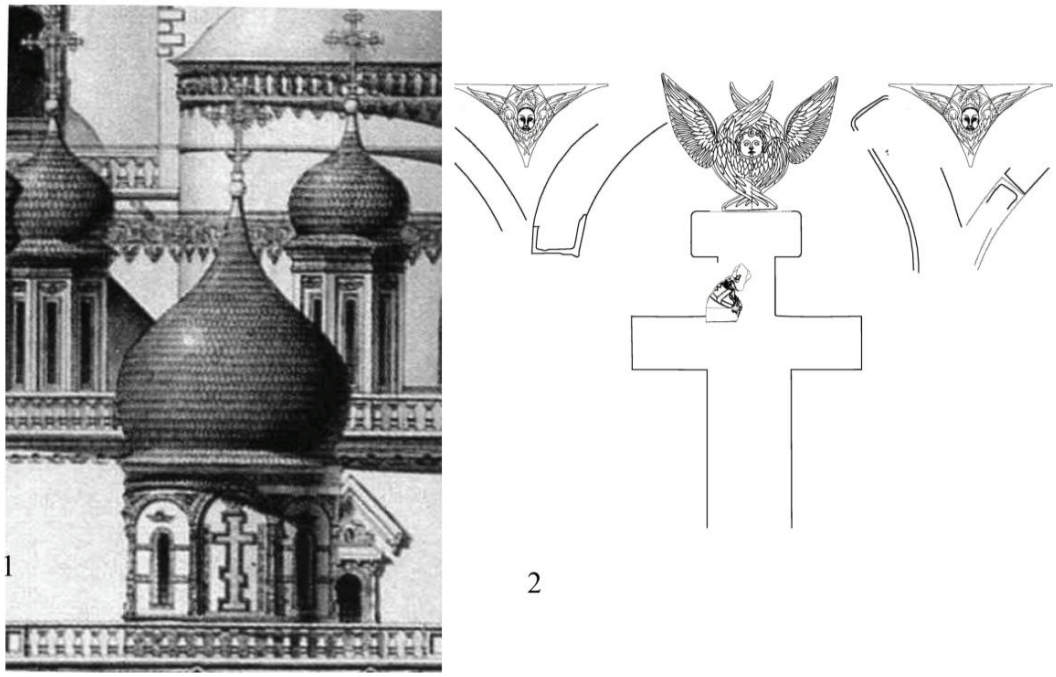
К предметам уникальной художественной ценности можно отнести обломки керамического Распятия, найденные в бывшей гончарной мастерской у северной стены монастыря (илл. 2).



Илл.2. Керамическое Распятие. Фрагмент. Белая глина, формовка.
Мастерская Ново–Иерусалимского монастыря. Вторая половина XVII века.
Современное фото. Рисунок А.Ю. Сергеева

Это горельефное изображение поражает своей выразительностью. Изразцовая пластина в данном случае служит своеобразной «подложкой» для скульптурной формы. Выполнено Распятие из белой глины и предназначалось, по-видимому, для керамического креста барабана Подземной церкви святых Константина и Елены (илл. 3). По крайней мере, архитекторами при обследовании барабана перед началом реставрационных работ были впервые обнаружены румпы этих изразцов. Можно предположить, что образцом для Распятия

послужили керамические иконы Успенского старицкого собора. При строительстве Ново-Иерусалимского монастыря использовали белый камень от разобранных построек Старицы. Возможно, именно тогда удивительные керамические Распятия убранства Успенского собора и привлекли внимание строителей Нового Иерусалима. Стоит отметить, что среди находок Ново-Иерусалимской экспедиции есть изразец, выполненный в отличном от монастырских изразцов стиле и из белой глины. Вполне вероятно, что это обломок одного из элементов керамического убранства Старицы, привезенный в Новый Иерусалим в качестве образца.

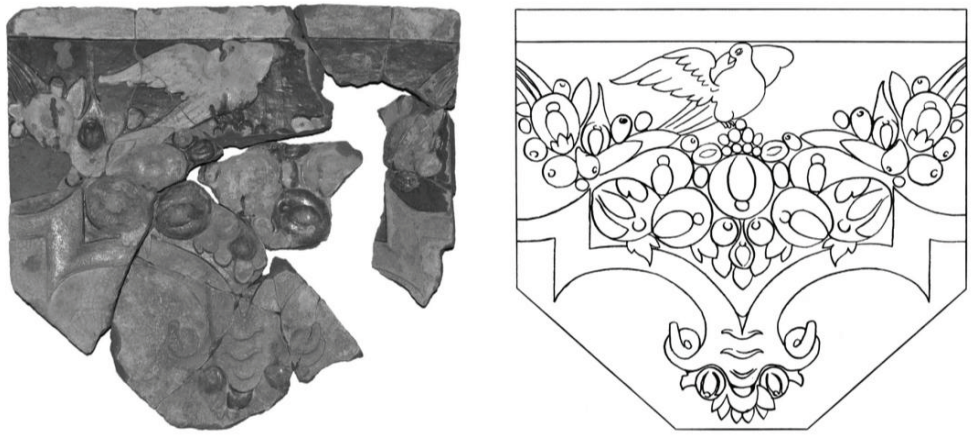


Илл. 3. 1 — Фрагмент реконструкции изразцового декора барабана Подземной церкви святых Константина и Елены, выполненной Л.Э. Тэпфером. 2 — Фрагмент предположительной реконструкции убранства барабана Подземной церкви святых Константина и Елены с учетом археологических данных. Использованы прорисовки археологизированных изразцов, выполненные А.Ю. Сергеевым, М.И. Ходченковым и С.В. Борзовой

Упомянем еще несколько ранее неизвестных фрагментов керамического убранства Воскресенского собора. Здесь мы продолжаем интереснейшую тему, материал для которой может предоставить археология. Это незавершенные замыслы, невоплощенные идеи, то есть те изразцы, которые были изготовлены, но по каким-то причинам не попали в конечный вариант и поставлены в соборе не были. Сейчас мы можем только строить более или менее достоверные гипотезы об их предполагаемом месте в декоре. Причем, помимо одиночных фрагментов, происхождение которых может быть спорно, материалы археологических раскопок предоставляют нам две довольно крупные серии подготовленных, но не установленных в храме изразцов. Основными источниками поступления в коллекцию неизвестных изразцов служат, во-первых, раскопанные на протяжении нескольких сезонов развалины сооружения в юго-восточной части монастыря, в котором хранились изразцы, подготовленные к установке, и, во-вторых, развалы керамического брака, сброшенные в монастырский ров также в юго-восточной части территории.

Наибольшее количество экземпляров содержат две крупных серии изразцов. Во-первых, это подзор с изображением голубя (илл. 4). Не касаясь семантики изображения, опишем сам изразец. Это крупный подзор сложной формы с

прямоугольной верхней половиной и трапециевидной, сужающейся книзу нижней, выполненный монолитным изразцом (в отличие, например, от подзора фриза «Неопалимая купина», составленного из 3-х отдельных изразцов) шириной в самой широкой верхней части в 47,0 см и высотой 44,0 см. Румпа архитектурная. На льющемся с обеих сторон обильном потоке цветов и плодов сидит, расправив крылья, голубь. Мотив плодовой гирлянды в декоре Воскресенского собора повторяется неоднократно (это и просто фриз с гирляндой плодов, и «рог изобилия», и портал с тем же рисунком, и фоновые фризовые изразцы с гирляндой и кистью и т.д.). Однако не известно ни одного изображения голубя. Нигде не используется и форма подзора. Найдено как минимум 4 готовых для установки подзора и 12 заготовок.



Илл. 4. Подзор с изображением голубя. Глина, обжиг, ангобирование, цветные поливы. Мастерская Ново–Иерусалимского монастыря. Конец XVII века. Современное фото. Рисунок М.И. Ходченкова

Второй комплект изразцов, по-видимому, готовился для интерьера. Это карниз сложного профиля с изображением морды льва, держащего в зубах все ту же плодовую гирлянду (илл. 5). Найдено 2 готовых к установке изразца шириной 30,5 см, высотой 13 см, и некоторое количество (более 8) заготовок.



Илл. 5 Фрагменты карниза с изображением льва. Глина, обжиг, ангобирование, цветные поливы. Мастерская Ново–Иерусалимского монастыря. Вторая половина XVII века. Современное фото. Рисунок С.В. Борзовой

Помимо серий есть и единичные неизвестные экземпляры: это изразец с изображением рака, колонка с написанной датой (1691 год в переводе на

современное летоисчисление), неизвестные изображения ангелов, фрагменты керамических икон и некоторые другие. Изучение неизвестных изразцов может дать ключ к пониманию первоначального замысла патриарха Никона. Ведь достраивался монастырь уже без него, после его ссылки и кончины. Очевидно, что не все его замыслы получили воплощение: некоторые были искажены, иные и вовсе забыты. Однако, как это ни удивительно, не пропали вовсе, а были сохранены в монастырской земле до нашего времени и снова увидели свет в результате проведенных археологических исследований. Возможно, часть из них получит новое воплощение в процессе реставрации монастыря.

Помимо изразцов, яркой деталью интерьеров были керамические полы. Здесь их известно несколько.[5] Мы остановимся только на одном, украшавшем палаты самого патриарха и повторенном в ряде помещений отходной Богоявленской пустыни.

Раппорт итогового узора получался из нескольких плиток разных цветов и формы. Чрезвычайно сложной была технология изготовления: поверх красноглиняной шестиугольной плитки (толщиной 4,5 см) примазывалась тонкая пластина (толщиной около 2 см), выполненная из свернутых в своеобразный «рулет» пластов белой и красной глины. Готовая плитка покрывалась полупрозрачной желто–коричневой поливой. Сквозь нее был хорошо виден узор причудливо сочетающихся разноцветных глин, который воспроизводил внутреннюю структуру дерева. Центральная квадратная плитка раппорта бирюзового цвета. Вокруг нее располагались шестиугольные элементы с имитирующим древесину рисунком поверхности. Углы замыкали небольшие треугольные элементы, покрытые желто-коричневой поливой. Ни общая композиция рисунка сборного пола, ни чрезвычайно сложная и тщательно продуманная технология изготовления отдельных его элементов более нигде повторены не были. По-видимому, здесь был применен принцип, используемый при конструировании деревянных паркетных полов.

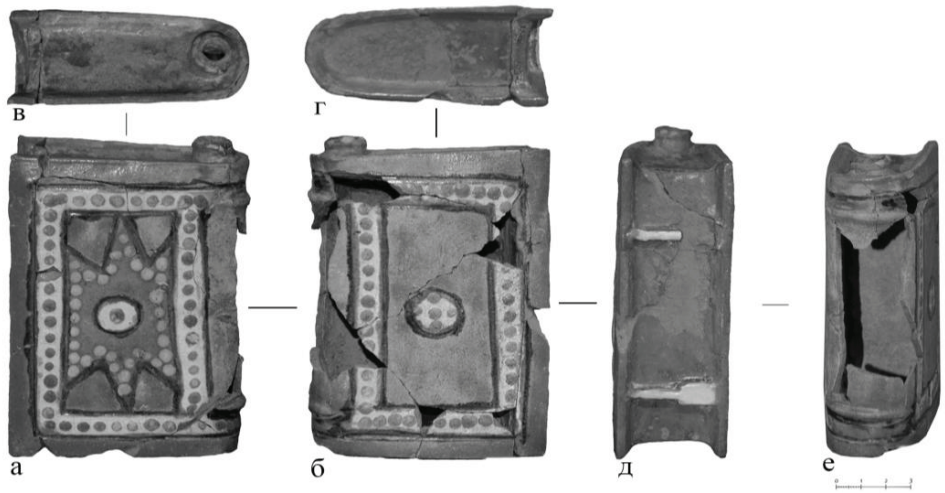
Еще один чрезвычайно интересный во всех отношениях керамический предмет был найден в Богоявленской отходной пустыни патриарха Никона. Это керамическая фляжка, выполненная в виде книги и покрытая цветными поливами (основной цвет — бирюзовый)[6] (илл. 6, 7). Изготовлена она из красной глины, содержащей небольшое количество мелкого песка. Отдельные выступающие детали крепились к основному объему с помощью насечек.

Одна «доска» «книги» украшена белой рамкой с желтыми выступающими «жемчужинами». В рамку вписана белая шестиконечная фигура. На другой «доске» такая же рамка. По центру кружок и крестообразно расположенные «жемчужины». Контуры рисунка (кроме «жемчужин», нанесенных поверх нижнего слоя поливы) прочерчены по сырой глине и залиты желто-коричневой поливой. Над кружком видны процарапанные под поливой по сырой глине буквы «В М» (Воскресенский монастырь). Под кружком — буквы «Н І» (Новаго Иерусалима), причем буква «І» с двумя точками над ней. Именно так патриарх Никон писал название устроенного им монастыря. «Доски» плоские, ровные, прямоугольной формы. Края их выступают с трех сторон. С четвертой идет перегиб, воспроизводящий корешок «книги». Снизу, сверху и в центре на нем

[5] *Горячева М.Ю.* Изразцовое убранство скита патриарха Никона в Ново-Иерусалимском монастыре // Коломенское. Материалы и исследования / Под ред. Л.А. Беляева, В.Е. Суздалева. Вып. 5, ч. 2. М., 1993. С. 155.

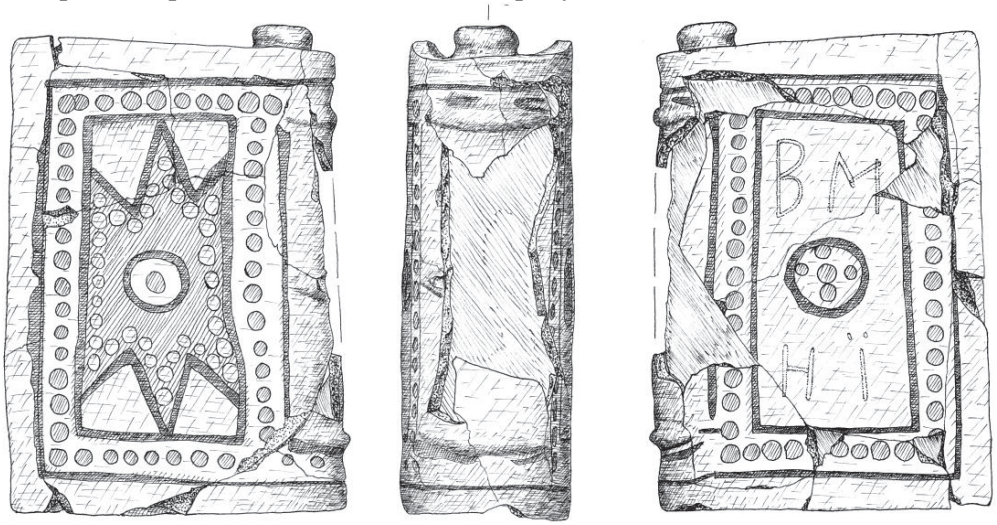
[6] *Беляев Л.А., Глазунова О.Н.* Вино и чернила: керамические «книги» из Подмосковья (предварительная публикация) // «По любви, въ правду, безо всякие хитрости». Друзья и коллеги к 80–летию Владимира Андреевича Кучкина. М.: Индрик, 2014. С. 341—350.

выступающие налепные детали, имитирующие детали «книги». Объем фляжки составлял примерно 400 мл.



Илл. 6. Керамическая фляжка в виде книги. Глина, обжиг, ангобирование, цветные поливы. Мастерская Ново–Иерусалимского монастыря. Вторая половина XVII века. Современное фото

В XVII веке в России не было традиции изготовления вещей, повторяющих в глине иные предметы. Отдельные особенности прорисовки букв, а также некоторая неискусность исполнения при сложном и необычном замысле дает нам возможность сделать осторожное предположение о том, что, вероятно, эта вещь не просто принадлежала патриарху, а была задумана и заказана им лично. Не исключено, что он даже принимал участие в изготовлении фляги, по крайней мере, определяя расположение и элементы рисунка.



Илл. 7. Керамическая фляжка в виде книги. Глина, обжиг, ангобирование, цветные поливы. Мастерская Ново–Иерусалимского монастыря. Вторая половина XVII века. Рис. А.Ю. Сергеева

Как видим, все представленные в статье предметы обладают несомненной художественной ценностью и чрезвычайно оригинальны по замыслу. Очевидно также, что при исполнении не все получалось одинаково хорошо. Обнаружены следы экспериментов, как удачных, так и неудачных. Зачастую можно проследить поиски путей решения возникавших в процессе работ проблем. Все это дает нам материальные свидетельства того непрерывного творческого процесса, который проходил в Воскресенском монастыре, и позволяет взглянуть с этой стороны на личность Первосвятителя.

УДК 7.046.3

Е.В. Кузнецова

ОРНАМЕНТАЛЬНЫЕ РОСПИСИ ВОСКРЕСЕНСКОГО СОБОРА НОВО-ИЕРУСАЛИМСКОГО МОНАСТЫРЯ

Статья посвящена орнаментальным росписям архитектурных сооружений Ново-Иерусалимского монастыря, сохранившимся в большей степени фрагментарно. Впервые предпринята попытка интерпретировать и реконструировать первоначальный облик декоративной живописи XVII—XVIII веков, некогда украшавшей церковные интерьеры. В данной статье обращается внимание на необходимость проведения дополнительных исследований в ходе масштабных реставрационных работ, которые ведутся в Новом Иерусалиме в настоящее время. Автор составил каталог орнаментальных росписей архитектурных сооружений Ново-Иерусалимского монастыря.

Ключевые слова: Новый Иерусалим, патриарх Никон, орнамент, орнаментальная роспись, церковная архитектура, символ, эмблема, техника росписи, аналог росписи, сведения о реставрации.

Elena V. Kuznetsova

ORNAMENTAL PAINTINGS IN THE VOSKRESENSKY CATHEDRAL OF THE NEW JERUSALEM MONASTERY

The article is devoted to the ornamental paintings of the New Jerusalem Monastery architectural buildings, preserved in the increasingly fragments. The study attempted to research and to reconstruct the original appearance of the decorative paintings of the 17—18th centuries, once had decorated the interiors of the Church. The article here draw attention to additional researching during the large-scale restoration works carried out in the New Jerusalem Monastery. Author compiled a catalog of ornamental painting of the New Jerusalem monastery architectural structures.

Keywords: New Jerusalem Monastery, Patriarch Nikon, ornament, ornamental painting, Church Architecture, symbol, emblem, painting technique, analog of painting, information on restoration.

Архитектурный ансамбль Ново-Иерусалимского монастыря является уникальным и интереснейшим памятником русского искусства и культуры. Основанный в период, когда в отечественное церковное искусство начали активно проникать образы западноевропейской иконографии, обновлявшийся затем в соответствии с новыми стилистическими течениями, он стал сооружением, синтезировавшим в своем облике традицию и новацию.

Историография Ново-Иерусалимского монастыря довольно обширна. Исследователей всегда интересовала история создания этого памятника архитектуры.[1] Художественные особенности ансамбля Нового Иерусалима и Воскресенского собора, сюжеты и программа росписей, уникальная архитектурная керамика были подробно описаны, в немалой степени благодаря сохранившимся в архивах документам.[2] Крупным исследователем архитектурного ансамбля, создание которого было тесно связано с личностью и судьбой Патриарха Московского и всея Руси Никона, является Г.М. Зеленская. Этим автором введены в научный оборот фрагменты орнаментальных росписей XVII—

[1] Новый Иерусалим и город Воскресенск. М.: МОК ЦЕНТР, 2006; *Бугаева Т., Гришин В., Тэпфер Л., Чернышёв М.* Новые исследования строительной истории Воскресенского собора Ново–Иерусалимского монастыря // Материалы творческого отчёта треста «Мособлстройреставрация». М., 1984. С. 28—34.

[2] *Акинин К.* Об облике первоначального шатра Воскресенского собора Ново–Иерусалимского монастыря // Архитектурная наука и образование. Труды Московского Архитектурного института. М., 2003. Т. 3. С. 84—94; *Баранова С.И.* Керамическая надпись из ротонды Воскресенского собора Ново–Иерусалимского монастыря // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим» / Сост., научн. ред. Г.М. Зеленская. М.: Северный паломник, 2002.

XVIII веков, обнаруженные в интерьере Предтеченской и Архангельской церквей Воскресенского собора во время реставрационных работ 1990–х годов.[3]

Однако, несмотря на довольно значительное по объему количество исследовательских трудов, некоторые аспекты, касающиеся, в частности, типологии и стилистики живописного и пластического декорума архитектурных сооружений Ново-Иерусалимского монастыря, еще не попали в поле пристального внимания специалистов. За его границами остались и живописные орнаментальные композиции Воскресенского собора, игравшие некогда видную роль в их художественном убранстве. Действительно, на такую ситуацию могло повлиять то, что росписи сохранились в большей степени фрагментарно, но и по сохранившимся элементам можно реконструировать первоначальный облик декоративной живописи, некогда украшавшей церковные интерьеры, а также попытаться их интерпретировать. Рассмотрению росписей способствуют масштабные реставрационные работы, проводимые в Новом Иерусалиме в настоящее время. Подготовка исследовательской части реставрационной документации потребовала серьезной и комплексной научно–исследовательской работы. Описание и анализ орнаментальных росписей проводились нами впервые; в процессе работы мы опирались на сложившийся терминологический аппарат и максимально широкую аналоговую базу.

Замысел основателя Нового Иерусалима, Святейшего Патриарха Никона (1605—1681 годы), заключался в создании под Москвой на реке Истра «Русской Палестины» — грандиозного архитектурно–ландшафтного комплекса, в центре которого начал созидаться Воскресенский монастырь с центральным собором, задуманным как архитектурно-топографическое подобие храма Гроба Господня в Иерусалиме. Опала и ссылка Патриарха Никона в 1666 году приостановила строительство в Новом Иерусалиме. Не минули памятник разрушения с последующими восстановлениями, которые постепенно искажали масштабный проект своего основателя. В 1723 году обрушился кирпичный шатер над ротондой Воскресенского собора. С конца 1730–х годов работы по воссозданию храма возглавляет архитектор И.Ф. Мичурин, но в связи отсутствием финансирования не имеет возможности их завершить. Деятельность по обновлению и декорированию собора продолжается в конце 1740–х годов в царствование императрицы Елизаветы Петровны, когда настоятелем монастыря назначается архимандрит Амвросий (в миру — Андрей Степанович Зертис–Каменский). Благодаря заинтересованности высоко-поставленных лиц и, прежде всего, самой государыни, к работам привлекаются придворные архитекторы, такие как А.П. Евлашев, Д.В. Ухтомский, К. Бланк и выдающийся мастер Ф.–Б. Растрелли.

Во второй половине 1750–х годов ведутся активные работы по воссозданию и обновлению Воскресенского собора, восстанавливается грандиозная ротонда с шатром, декорированная уже по-новому в соответствии с барочно–рокайльной стилистикой. После растески первоначальных оконных проемов интерьер храма становится светлым, появляются росписи на библейские и евангельские темы, обилие лепных декоративных элементов, покрывающих стены и придающих интерьеру пышность и праздничность. По верному наблюдению И.Э. Грабаря, этот «превосходный синтез» пластических искусств производил некогда потрясающее впечатление: «Мощная романская ротонда Старого Иерусалима, соединённая с русской шатровой крепостной башней, и беспредельный в своих перспективных эффектах, огромной зодческой силы зал в духе барокко,

[3] *Зеленская Г.М* Реставрационные и научно-исследовательские работы по Воскресенскому собору во 2-й половине 1990–х годов // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». Сб. статей. М., 2002. С. 188—189; *Она же.* Новый Иерусалим. Путеводитель. М., 2003. С. 189; *Она же*. Новый Иерусалим. Образы дольнего и горнего. М., 2009. С. 268—269.

насыщенный сиянием света, сверканием золота, морем лепки и росписей, слились в этом подмосковном соборе в единый ансамбль небывалой торжественности…».[4]

Следует отметить, что декорум интерьера в т.н. «елизаветинском стиле», который преобразил стены старинного Воскресенского собора, отличался многообразием художественных приемов. Считается, что через архитектора Ф.–Б. Растрелли в Россию проникли черты «Большого стиля» Людовика XIV и классицизма, включавшие элементы барокко (во Франции архитектор, итальянец по происхождению, учился), также успешно сочетавшиеся с мотивами рококо – стиля, господствовавшего в Европе в середине XVIII века. Как правило, разнообразный декорум сооружений, связанных с именем Растрелли, включает как французские, рокайльные, так и итальянские черты. Но склонность архитектора «к богатой полихромии, позолоте и растительному орнаменту… самая цветистость и узорчатость…, тот факт, что в эпоху господства рокайльного орнамента мастер проявляет такое увлечение именно растительными мотивами, столь популярными в русском народном узоре XVII—XVIII веков, все это красноречиво свидетельствует о том, как глубоко Растрелли впитал в себя своеобразие русского народного творчества».[5] В Воскресенском соборе это обрело зримые черты. Так, в приделе Успения Богородицы мы видим старинное обрамление портала, ведущего к алтарной части, с отделанными майоликой балясовидными колоннами, которое соседствует с более поздним рокайльным лепным декором наверху.

Другой важной особенностью «елизаветинского стиля» стала своеобразная монументализация рокайльного орнамента: рокайли изображались огромными, как и асимметричные картуши с крупными гребешками по краям. Они существенно отличались от итальянских и французских прототипов общей пышностью и тяжеловесностью декора. Растрелли сумел объединить многие стили, формы и приемы в своеобразном «монументальном рококо». Архитектор, придав «формам елизаветинских рокайлей подлинную монументальность» сумел, вместе с тем, «привнести в рококо конструктивное начало, что само по себе кажется невозможным…».[6]

Известно, что Растрелли все рисовал сам: лепнину, вазы, орнаменты наборного паркета, изразцовые печи (которые так и называли «растреллиевскими»), решетки ворот и окон, светильники и дверные ручки. Обычно мастер только задавал тему, набрасывал несколько рокайльных мотивов, как бы подсказывая своим помощникам возможности дальнейших вариаций. В интерьерах Растрелли часто использует классический ордер, но сознательно смешивает обрамляющие и заполняющие элементы, что создает впечатление непрерывной трансформации, движения в пространстве. На основе сравнительно-типологического и формально–стилевого анализа мы можем предположить, что большая часть живописных орнаментов была выполнена в середине XVIII века. Однако разнообразие типов декоративных росписей не позволяет ограничивать их только одной датировкой и требует все же отдельного атрибуционного исследования.

Орнаментальные росписи Воскресенского собора Ново–Иерусалимского монастыря можно условно объединить в несколько групп: 1) Композиции, в которых своеобразно интерпретируются византийские орнаментальные мотивы, такие как равноконечный «криновидный» крест, «пальметки в сердцевидном

---

[4] Цит. по изд.: *Чивилихин В.А.* Память. Книга вторая. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://lib.ru/PROZA/CHIWILIHIN/memory2.txt (дата обращения: 20.04.2013).

[5] *Виппер Б.* Архитектура русского барокко. М., 1978. С. 72.

[6] *Власов В.Г.* Большой энциклопедический словарь изобразительного искусства: В 8 т. СПб., 2000. Т. 3. С. 66.

стебле»; 2) Растительные «травные» орнаменты, «крины», характерные для русского традиционного искусства и ремесла, как церковного, так и шире – народного, которые включают пышные бутоны с динамично изгибающимися лепестками и стеблями, розетки-звезды и др.; 3) Композиции, отличающиеся выраженной барочно–рокайльной стилистикой и включающие в себя полихромные и монохромные картуши-медальоны (асимметричные и с неполной симметрией), «бандероли» с пучками трав и церковными атрибутами. От настенных орнаментальных росписей XVII века сохранилось немного. В основном речь пойдет о второй половине XVIII столетия. Необходимо понимать, рассматривая периодизацию, что все росписи в соборе часто поновлялись, в том числе в конце XIX — начале XX веков.

Традиционные «травные» орнаменты, «крины», розетки–звезды и др. Растительные «травные» орнаменты, характерные для русского традиционного искусства и ремесла, как церковного, так и шире – народного, включают пышные цветочные бутоны, «крины» с динамично изгибающимися лепестками и стеблями, розетки-звезды и пр. Особенно богаты такими орнаментами были русские старопечатные книги, в свою очередь переработавшие традиции западноевропейской иллюстрированной книги XVI века. Знакомство с орнаментацией западноевропейских и восточных изделий обогатило тематику отечественной орнаментики. Среди по-русски мягко трактованных трав и цветов в XVII—XVIII веках можно встретить стройный «антикизированный» орнамент из пышных листьев, цветов, пальметок. Встречаются узоры трав, пропущенных через корону, мотивы орнаментации западноевропейских и восточных тканей — гвоздика, «опахало», кипарис и гранатовое яблоко. Сохранившийся фрагмент орнамента на стене придела Усекновения главы Иоанна Предтечи представляет собой характерную для русской иконописи розетку — «звезду», состоящую из сердцевины с отходящими лепестками-лучами (илл. 1—2).[7] Этот древний орнаментальный мотив связан с символикой света в церковной живописи. Он часто встречается на иконах «София Премудрость Божия», мафорий Богородицы также украшается тремя звездами (илл. 3).

«Травное узорочье» приобретает особенно активное звучание в XVII веке, иногда оно существенно дополняет и развивает семантику изображения. В тот период растительный орнамент из листьев, цветов, а также картушей с надписями, с «цвечением золотом» являл собой образ эдемского сада. Эту особенность можно рассматривать как одно из проявлений сближения между художественным языком иконы, церковной живописи и народного искусства. Основная черта такой росписи – живописная эскизная манера письма, стилизованные сочные листья и стебли, исполненные с повышенной декоративностью, написанные свободным кистевым приемом, с сохранением плоскостно-орнаментального принципа. Обилие орнаментов растительного характера, восприятие и переработка барочных букетов, гирлянд и картушей закрепились в русской национальной традиции еще в предшествующий период, когда эти мотивы проникали в Москву через Украину и Польшу, а затем творчески интерпретировались мастерами Оружейной палаты, Ярославля и Костромы. Иконопись в храме, росписи, изразцовое убранство, декоративные элементы должны были создаваться с учетом соседства с золотыми окладами, басмами, резными киотами, роскошной церковной утварью, богатыми ризами и облачениями духовенства (илл. 4—5).

[7] Здесь и далее обозначены ссылки на Каталог орнаментальных росписей Воскресенского собора Ново–Иерусалимского монастыря, составленный Е.В. Кузнецовой и опубликованный в конце статьи.

В XVII—XVIII веках русское декоративное искусство, в том числе и церковное, развивалось под сильным воздействием европейских стилей, «фряжского» письма, импонировавших своим красочным, нарядным, мажорным строем, однако использование это было осторожное и выборочное, с «отсечением чувственных излишеств». Важно, что в этот период наблюдается общий кризис древнерусской художественной системы. В искусство внедряются, в нем рождаются новые направления, стремительно возрастает влияние западноевропейской культуры, сопровождающееся расцветом в XVIII столетии светского искусства. Как отмечал Б.Р. Виппер, «ее основное отличие от живописи предшествующих периодов заключается в двух, друг другу как будто резко противоречащих тенденциях — в попытках найти переход от иконы к картине и в стремлении превратить живопись в узорный ковер».[8]

Как уже отмечалось, важным источником распространения «травных» орнаментов в церковном искусстве стал художественный текстиль (илл. 6). Привозные ткани играли исключительную роль в жизни русского государства XVI—XVIII веков. В иконописи, росписях соборов нередко встречаются изображения тканей Ирана, Турции, Италии. Примером могут служить изображения иранских тканей в «доличном» на иконах работы Симона Ушакова из Смоленского собора московского Новодевичьего монастыря. Следует обратить внимание, что во всех этих случаях орнамент и колорит привозных тканей воспроизведен почти дословно. Известно, что основной тенденцией развития русского придворного искусства второй половины XVII столетия стало стремление к парадности и репрезентативности, усиление декоративно-орнаментального начала. Не случайно самым широким спросом в это время пользовались сверкающие золотом с пышным великолепным узором итальянские ткани — аксамиты — и яркие крупнораппортные турецкие ткани.

В основе традиционной схемы итальянских тканей XVI—XVII веков был крупный орнаментальный мотив – цветок или плод граната, окруженный клеймовидным обрамлением из лиственных побегов. Это построение, восходящее к восточному прототипу, имело многовариантные примеры. В середине XVII века появляются образцы с более свободным расположением узора, без выделения центрирующей доминанты, что придавало узорным тканям определенную легкость и изящество. В орнаменте итальянских тканей XVI—XVII веков наиболее распространенными были условно-обобщенные мотивы: стилизованные цветы и плоды граната, артишока, шишки, лилии; популярными были дополнения в виде вазонов и корон. В последующее время в узоре появились легко узнаваемые цветы ириса, лилии, гвоздики, колосья злаков, гроздья винограда, изображения рога изобилия.

Колористическое решение итальянских тканей отличалось достаточной сдержанностью, что было обусловлено в значительной степени скупостью местных красителей и высокой дороговизной привозимых. Как правило, в них использовали один цвет, дополняя его небольшими включениями другого цвета и значительными — серебра и золота. Подобное решение отличалось изысканным благородством, а в случаях превалирования золотых нитей — торжественностью и парадностью. Преобладание в цветовой гамме аксамитов золотого цвета вызывало определенные цветовые ассоциации, поскольку с древнейших времен золото являлось опосредованным символом царственной власти, знаком могущества.

В росписях Воскресенского собора мы встречаемся с розетками, бесспорно позаимствованными с итальянских драгоценных тканей, которые активно

[8] *Виппер Б.Р.* Архитектура русского барокко. С. 16.

ввозились в Россию, начиная с XVI века, и из которых шили церковные облачения и ризы. Эта тесная связь и включенность пышных западноевропейских тканей в структуру православного культа и обрядности не могла не повлиять и на проникновение тех же мотивов в церковную живопись. Некоторые орнаментальные элементы росписей Воскресенского собора, сохранившиеся, прежде всего, на стене придела Усекновения главы Иоанна Предтечи, являются почти буквальными копиями узоров ренессансного итальянского текстиля (илл. 7—8). Рисунок итальянского орнамента выполнен сухо и механично в отличие от живописного ударного мазка настенной росписи Воскресенского собора.

Интерпретация византийских орнаментальных мотивов. В люнете над Красными вратами «великой церкви» Нового Иерусалима, в центральной части живописной композиции изображен так называемый «криновидный» крест (илл. 9). Он относится к разновидности равноконечного греческого креста. Его форма происходит, скорее всего, от «корсунского» креста — греческого равностороннего с небольшим расширением ветвей (отчасти он напоминает «армянский»). Он встречается в искусстве Византии, но также почитается и как древнейший русский крест (илл. 10). Согласно преданию, князь Киевский Владимир принял крещение в Корсуни в 988 году и вывез оттуда именно такой крест, установив его на берегу Днепра в Киеве. Подобный крест высечен на мраморном саркофаге князя Ярослава, сына Владимира (византийская работа VI века), находящемся в соборе Св. Софии в Киеве.

Упомянутые выше ранние образцы не имели трех лепестков завершений ветвей. Такой крест впервые появляется в 1156 году в Испании, в Алькантара, где был учрежден духовно-рыцарский орден, эмблемой которого стал крест в форме цветка лилии. Близкими ему по форме являются клеверообразный крест (атрибут св. Патрика), мальтийский крест (завершения в виде хвоста ласточки), «трилистниковый», используемый в России в качестве напрестольного креста, а также «криновидный» крест, аналог которого как раз и изображен в люнете над Красными воротами Воскресенского собора Ново-Иерусалимского монастыря.

Само название этого креста происходит от старославянского «крин» — (греч. krinon) — лилия. Появление «криновидных» крестов в древнерусском искусстве XI—XII веков связывается с библейским пророчеством: «Я, – говорит Господь, — лилия долин» (Песн. 2: 1). Изображение креста включает греческую криптограмму «IC XC NI KA», означающую «Иисус Христос Победитель» и следующую предсказанию из Апокалипсиса: «Побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем, как и Я победил и сел со Отцем Моим на престоле Его» (Откр. 3: 21). Согласно преданию, впервые победная надпись на кресте была сделана императором Константином Великим в Константинополе.

Барочно–рокайльная группа орнаментов. Орнаментальный декор, решенный в виде картушей и лент разнообразной ширины и цвета, изгибающихся или прямых, завязанных пышными или скромными бантами, относится к группе барочно-рокайльных орнаментов, появившихся в декоруме Воскресенского собора во второй половине XVIII века. Такие орнаменты были чрезвычайно удобны для декораторов, благодаря тому, что они, как и гротески, легко «ложились» на любые прямолинейные и криволинейные поверхности, согласовываясь с заданным форматом, будь то круг или сильно вытянутое по вертикали или горизонтали панно. Фрагмент живописного орнаментального картуша в заалтарном обходе Воскресенского собора выполнен в характерной стилистике рококо: нежный по колориту, он асимметричен, центр его обрамлен завитками рокайля и ормушля (илл. 11). В то же время к характерным явлениям фландрского орнамента относится возникновение на базе мотива картуша-медальона абстрагированных, утративших реальные очертания элементов — так

называемых ормушля (от нем. ohrmuschel — ухо) и кнорпеля (от нем. knorpel — хрящ). Они были изобретены нидерландскими мастерами К. Флорисом и А. фан Фианеном. Появление этих декоративных элементов в церковном искусстве связано с проникновением в Россию западноевропейских гравированных Библий XVI—XVII веков (илл. 12).

Второй тип картушей, встречающийся в росписи Воскресенского собора, относится к барочному типу: он более яркий по цвету, тяготеет к симметричной геральдической композиции, с овальным медальоном в центре (илл. 13). «Картуш» (франц. cartouche из итал. cartoccio — сверток, кулек от carta — бумага) в архитектуре и декоративном искусстве — это мотив в виде полуразвернутого, часто с надорванными либо надрезанными краями рулона бумаги, свитка. Он появился в искусстве Итальянского Возрождения на рубеже XV–XVI веков. В.Г. Власов отмечает: «В эпоху барокко форма картушей становилась более сложной, динамичной и разнообразной. Картушами, вопреки изначальному значению слова, стали называть геральдические щиты, оплетенные бандеролями, с гербами, эмблемами, девизами. В эпоху рококо, в середине XVIII века — щитки в обрамлении из рокайлей».[9]

Интересное направление, связанное с оформлением культовых сооружений и, в частности, имеющее отношение к орнаментальным композициям Воскресенского собора Ново–Иерусалимского монастыря, дала Фландрия. Здесь в XVII столетии появляется орнаментальный декор сугубо барочного типа, выполнявшийся в рельефе (отсюда происходит «флемская резьба» в русской традиции). Он представлял собой динамичный и насыщенный, наполненный взволнованной ритмикой масс, пластичный декорум, вплоть до хаотичности традиционных орнаментальных мотивов, главным из которых становится извивающийся, плотно наполняющий пространство картуш, обрамленный и разрастающийся акантовыми завитками, виноградными гроздьями, сочными плодами. В отечественной интерпретации «флемская резьба» получила широкое распространение в декоруме иконостасов. Однако и в русской декоративной живописи мы встречаемся с версиями этого типично барочного орнамента. «В контексте этого декора, — пишет Л.М. Буткевич, — совершенно новую интерпретацию приобрела идея медальонов – вместо них среди завитков картушей-аканфов появились овальные «окна» с живописными изображениями святых».[10] Именно такой орнаментальной картуш мы встречаем на стенах Воскресенского собора (илл. 14—15).

Стилистика барокко, утвердившаяся в России во второй половине XVII столетия, влияла на русское церковное искусство на протяжении всего следующего XVIII века, и даже далее, что объясняется красочностью и откровенной декоративностью этого стиля, близкими идеалам русской народной культуры. По определению Д.С. Лихачева, «русское барокко приняло на себя многие из функций Ренессанса, поскольку… настоящий Ренессанс ранее так и не сумел достаточно полно появиться на Руси».[11] Несмотря на свою условность, термин «русское барокко» в настоящее время используется довольно широко. По формальным качествам его сближают с маньеризмом и выделяют стадии: «голицынское» и «нарышкинское» барокко, архитектуру «русского узорочья» конца XVII века, «петровское барокко» первой четверти XVIII века, «зрелое русское барокко» елизаветинского времени.

К характерным барочным орнаментам относится и так называемый мотив «ламбрекена». Ламбрекен (франц. lambrequin — резной, вырезанный; lambeau —

[9] *Власов В.Г.* Большой энциклопедический словарь... С. 550—551.
[10] *Буткевич Л.М.* История орнамента. М., 2005. С. 218.
[11] Цит. по изд.: *Власов В.Г.* Большой энциклопедический словарь... С. 588.

лоскут, обрезок) — элемент орнамента в форме фигурного фестона, выступа с закруглением. Ряд ламбрекенов образуют зубчатый край. Орнамент происходит от приема оформления края ткани фигурными выступами, иногда — с кистями, подвесками. В скульптурном декоре Воскресенского собора мотивы ламбрекенов встречаются неоднократно, например – под карнизом, отделяющим верхний ярус, — они изображаются в виде фестончатых скульптурных фризов, соседствующих со скульптурной имитацией пышных портьер, схваченных бантами.

Ренессансные корни барокко приводят к появлению в орнаментальном и шире декоративном искусстве таких классицистических элементов, как раковины, ионический киматий, акант, волюты, гирлянды, маскароны. Двойной завиток в виде букв «С», характерный для барокко, позднее появляется в более утонченной и усложненной форме искусства рококо. Разработанные еще в романском искусстве мотивы плетения и абстрактного звериного орнамента часто преобразуются в прихотливые бандельверки.

Ленточный декор, к которому относятся бандельверк и бандероль, имеет очень давние корни, которые можно проследить с античных времен. Своеобразный тип орнамента «бандельверк» появляется в эпоху поздней готики и Возрождения в Германии (нем. bandelwerk от франц. и нем. bandelle — повязка, лента и werk — работа, изделие) — это декоративный мотив, элемент декора в виде переплетающихся и развевающихся лент. В Италии в гравюрах и росписях майолик получают распространение так называемые «бандероли» (франц. banderole – ремень, перевязь от bande — полоса и roll — крутить) — это декор в виде извивающихся лент, полос из тканей, которые используют для размещения посвятительных надписей или девизов. В росписях итальянских майолик всевозможные ленточные или ременные плетенки назывались также «тирате». «Особенно популярным был этот мотив в сочетании с картушами и разного рода обрамлениями в искусстве французского Ренессанса, школы Фонтенбло, произведениях итальянского маньеризма и немецкого барокко (отсюда немецкое написание слова). Во Франции эпохи «Большого стиля» Людовика XIV мотив бандельверка ассоциируется с творчеством Жана Берена Старшего».[12]

Близкое ему название, «бандероль», имеет еще один орнаментальный мотив, изображающий бант или перевязь, подвеску или связку каких-либо атрибутов. Именно такие «бандероли», писанные ударной кистью пучки трав по золоченому фону в вертикальной фигурной раме, неоднократно встречаются в Воскресенском соборе Ново-Иерусалимского монастыря (илл. 16—17). Источником таких композиций, характерных для XVIII века, было все же не классическое искусство древности, Возрождение и Средневековье, а пастораль, восходящая исключительно к традициям барокко и рококо. Так, Малые покои Людовика XV в Версале были отделаны деревянными панно, покрытыми белой краской и позолотой. На них были изображены «трофеи», скрепленные лентой, завязанной бантом. Этот же мотив с пышным бантом в композиции лег в основу живописных панно и декоративных композиций эпохи Людовика XVI. Т.Н. Косоурова так охарактеризовала ленту — излюбленный орнамент французских декораторов и в период неоклассицизма: «Гибкая и живая, она несет в себе черты предыдущего стиля с его капризной грацией».[13]

В ленточные орнаменты с бантами, как правило, включались изображения трофеев и атрибутов (илл. 18). Атрибут (лат. at–tributum — присовокупленное, предназначенное, наделенное) — символический предмет, сопровождающий или

[12] Там же. С. 547.

[13] *Косоурова Т.Н.* Французские художники-орнаменталисты эпохи неоклассицизма и декоративная вышивка Франции второй половины XVIII века // Западноевропейское искусство XVIII века: Сб. статей Гос. Эрмитажа. Л., 1987. С. 139.

ассоциирующийся с каким-либо явлением. Историк искусства И. Йоффе называл «атрибутивизмом» такую особенность художественной формы, когда в «каноническом искусстве иерархии, эмблем, символов, иконографических формул» канонизировались «атрибуты как основа образа», а затем эти готовые формы прикладывались к предмету.[14] В большей степени это явление было характерно для византийского и западноевропейского средневекового искусства.

В середине — второй половине XVIII века разнообразный орнамент из вьющихся лент занимал видное место в украшении интерьера, почти не уступая в этом орнаментальному гротеску, который входит в моду с распространением классицизма. Согласуясь с господствовавшими в то время принципами ансамблевости и «синтеза искусств», декор часто как бы «перетекал», смещаясь от росписи и лепнины стен и потолков на резные панно, маркетри наборных полов и мебели, влияя на декоративные ткани и вышивку и т.д. Мотив пышно завязанного банта был наиболее эффектным и поэтому наиболее распространенным в наборе «ленточных» орнаментов.

Помимо «бандеролей» с трофеями, бантами часто были перехвачены свисающие растительные гирлянды, или на них крепились медальоны с портретными изображениями, силуэтами, вензелями, напоминая о старомодном обычае вешать картины, маскируя крепления на стене красиво завязанным узлом шелковых лент. Мотив медальона в обрамлении гирлянды с бантом получил распространение в декоре произведений самых разнообразных видов декорационного и прикладного искусства середины — второй половины XVIII века. Им охотно пользовались живописцы-декораторы и ремесленники того времени, работавшие над убранством не только светских сооружений, но и церквей и соборов.

В простенках пяти алтарных окон Воскресенского собора Ново-Иерусалимского монастыря расположены «бандероли», в композицию которых включены предметы церковного обихода и священнического облачения, используемые во время совершения Таинства Евхаристии и других богослужений: дискос, потир, архиерейские посохи, митра, омофор, трикирий, дикирий и другие (илл. 19—22). Изобразительные мотивы «бандеролей» дополняли литургическую тему росписей главного алтаря, воплощенную в текстах раскрытых книг, изображенных на откосах окон, и в образах святителей — творцов Божественной литургии, представленных в медальонах нижнего яруса стенописей, под окнами. Подчеркнем, что для XVIII века в целом было свойственно «эмблематическое» мироощущение, которое стало расти с проникновением в Россию западноевропейских иллюстрированных изданий церковного и светского содержания, а также и широким распространением книгопечатания. В немалой степени этому способствовало появление таких книг, как амстердамская «Избранные эмблемы и символы…» (1705 год), изданная на русском языке в 1721 году; она была переиздана с комментариями в 1788 году Н. Максимовичем–Амбодиком.

Таким образом, XVIII век с его любовью к аллегориям и эмблематике наложил свой отпечаток на все виды декорационных и декоративно–прикладных работ, в том числе и созданных для Церкви, что нашло отражение и в рассматриваемом памятнике. И если замысел и общую идейную программу Ново-Иерусалимского ансамбля можно считать «никоновскими», то стилистическое и художественное воплощение интерьеров осуществлялось в более позднее время. Особенностью Воскресенского собора является то, что он неоднократно перестраивался. Кардинальные изменения были привнесены в царствование

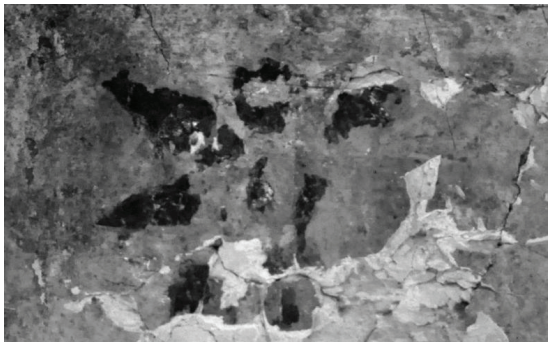
[14] *Йоффе И.* Синтетическая история искусств. Л., 1933. С. 44—55.

императрицы Елизаветы Петровны, когда появились выразительные барочно-рокайльные элементы. Вместе с тем, в храме частично сохранялась система изразцового и живописного убранства XVII века, скрытого, как правило, под записями и штукатуркой. В процессе современных реставрационных работ обнаружены фрагменты ранних росписей, среди которых особое место занимают изображения ордерных колонок, фланкирующих керамические картуши на парапетах хор (илл. 21—22). Аналогичные гладкоствольные колонки с перехватами в виде валиков и нарядными капителями входят в оформление кафедры Святейшего Никона, изображенной на парсуне «Патриарх Никон с братией Воскресенского монастыря» начала 1660-х годов.[15]

В целом орнаментальные росписи Воскресенского собора являются редким, своего рода уникальным образцом декоративной живописи, соединившей церковную программу и светское начало распространенных орнаментальных композиций своего времени.

КАТАЛОГ ОРНАМЕНТАЛЬНЫХ РОСПИСЕЙ ВОСКРЕСЕНСКОГО СОБОРА НОВО–ИЕРУСАЛИМСКОГО МОНАСТЫРЯ.

РАСТИТЕЛЬНЫЕ ОРНАМЕНТЫ





Илл. 1—2. «Звезда» на стене придела Усекновения главы Иоанна Предтечи: до реставрации (фото 2012 года — слева) и после реставрации (фото 2014 года — справа)

1. «ЗВЕЗДА» (илл. 1—3)

Наименование, местонахождение — «звезда» на западной стене придела Усекновения главы Иоанна Предтечи.
Датировка — вторая половина XVII века.
Техника росписи — клеевая живопись.
Размер — 26,5 х 61 см.
Аналоги – изображение звезд на мафории Пресвятой Богородицы.
Сведения о реставрации — работы выполнены в 2013—2014 годах бригадой художников–реставраторов ЗАО «БалтСтрой» под руководством Е.В. Кузнецовой.



Илл. 3. Изображение звезд на мафории Пресвятой Богородицы (Владимирская икона Божией Матери. XII век)

[15] Наблюдение принадлежит Г.М. Зеленской. О кафедре Патриарха Никона см.: *Зеленская Г.М.* «Патриарх Никон с братией Воскресенского монастыря» // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». Сб. статей. Вып. II. М., 2005. С. 102.





Илл. 4—5. Орнамент XVII века на западной стене придела Усекновения главы Иоанна Предтечи: до реставрации (фото 2012 года — слева) и после реставрации (фото 2014 года — справа)



Илл. 6. Фрагмент итальянской ткани XVII века

2. ЦВЕТОЧНЫЙ ОРНАМЕНТ

(илл. 4—6)

Наименование, местонахождение — орнамент на западной стене придела Усекновения главы Иоанна Предтечи.
Датировка — вторая половина XVII века.
Техника росписи — клеевая живопись.
Размер — 65,4 х 28,7см.
Аналоги — итальянская ткань XVII века.
Сведения о реставрации — работы выполнены в 2013—2014 годах бригадой художников–реставраторов ЗАО «БалтСтрой» под руководством Е.В. Кузнецовой.



Илл. 7. Фрагмент орнамента XVII века на стене придела
Усекновения главы Иоанна Предтечи. Фото 2012 года до реставрации

3. РАСТИТЕЛЬНЫЙ ОРНАМЕНТ (илл. 7—8)

Наименование, местонахождение — фрагмент орнамента на северной стене придела Усекновения главы Иоанна Предтечи.
Датировка — XVII век.
Техника росписи — клеевая живопись.
Размер —21 х 36,5 см.
Аналоги — не обнаружены
Сведения о реставрации — работы выполнены в 2013—2014 годах бригадой художников–реставраторов ЗАО «БалтСтрой» под руководством Е.В. Кузнецовой.



Илл. 8. Фрагмент орнамента XVII века на стене придела
Усекновения главы Иоанна Предтечи. Фото 2013 года после реставрации

ВИЗАНТИЙСКИЕ ОРНАМЕНТАЛЬНЫЕ МОТИВЫ



Илл. 9. Люнет с криновидщным крестом над Красными вратами.
Фото 2014 года после реставрации

КРИНОВИДНЫЙ КРЕСТ
(илл. 9—10)

Наименование, местонахождение — люнет с криновидным крестом над Красными вратами в интерьере Воскресенского собора.
Датировка — середина XVIII века с подновлениями в конце XIX века.
Техника росписи — масляная живопись.
Размер — 149 х 433,5 см.
Аналоги — древнерусские нательные криновидные кресты XI—XIII веков.
Сведения о реставрации — работы выполнены в 2013—2014 годах бригадой художников–реставраторов ЗАО «БалтСтрой» под руководством Е.В. Кузнецовой.



Илл. 10. Древнерусские нательные криновидные кресты XI—XIII веков

БАРОЧНО—РОКАЙЛЬНАЯ ГРУППА ОРНАМЕНТОВ

1. КАРТУШ
(илл. 11—12)

Наименование, местонахождение — рокайльный картуш на северной стене заалтарного обхода.
Датировка — вторая половина XVIII века.
Техника росписи — масляная живопись.
Размер — 51 х 82 см.
Аналоги — орнамент ормушли первой половины XVII века из альбома: *Арен ван Болтен.* «Bolten VAN SWOL/TEEKENINGE» (резцовая гравюра).
Сведения о реставрации — работы выполнены в 2013—2014 годах бригадой художников–реставраторов ЗАО «БалтСтрой» под руководством Е.В. Кузнецовой.

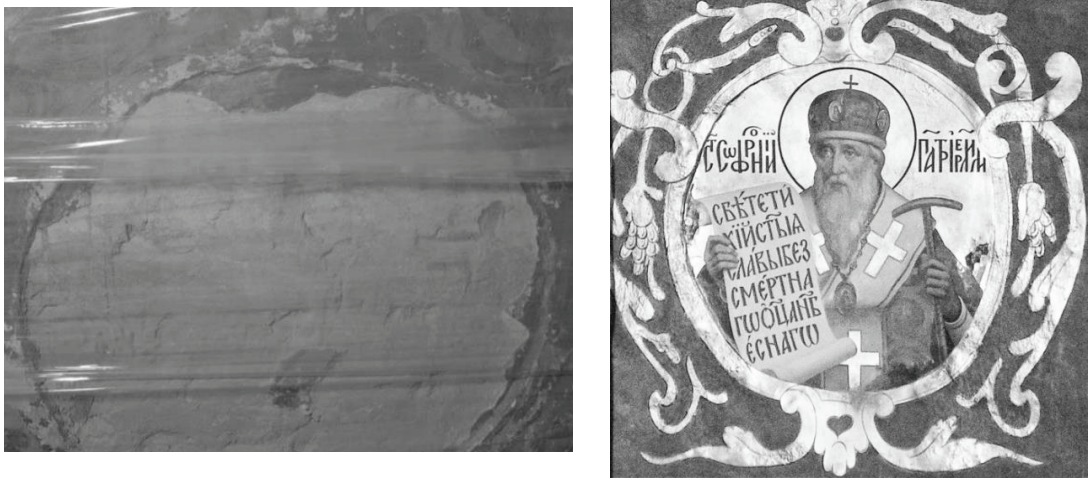


Илл. 11. Рокайльный картуш
на северной стене заалтарного обхода.
Фото 2012 года до реставрации (слева)

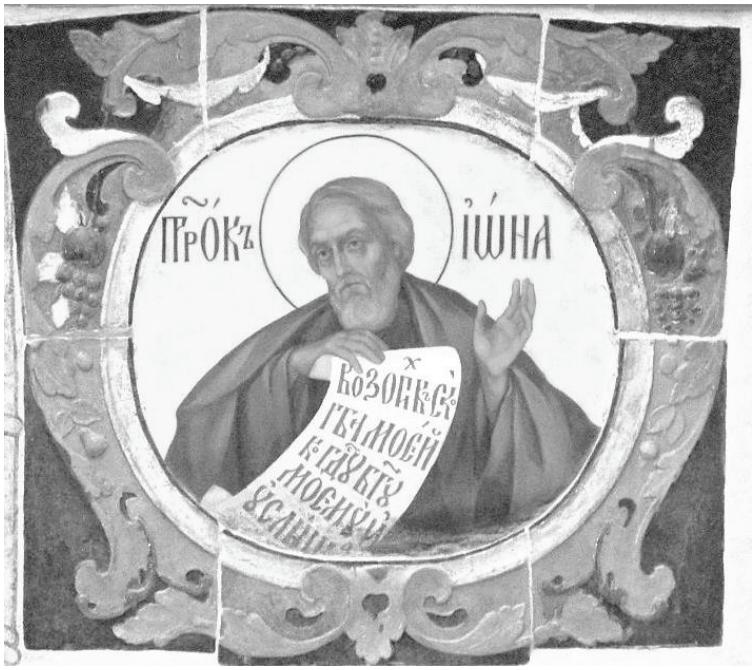


Илл. 12. *Арен ван Болтен*. Орнамент ормушли.
Первая половина XVII века (справа)

2. РАМА—КАРТУШ
(илл. 13—15)



Илл. 13—14. Овальная расписная рама–картуш, обрамляющая медальон с изображением святого: фото 2012 года до реставрации (слева); фото 2013 года после реставрации (справа)



Илл. 15. Аналог: изразцовый картуш XVII века на парапете хор Воскресенского собора

Наименование, местонахождение — две овальные расписные рамы-картуши, обрамляющие медальон с изображением святого; расположены в центре парапета северных и южных хор Воскресенского собора.
Датировка — вторая половина XVIII века.
Техника росписи — масляная живопись, золочение.
Размер —105 х 104 см.
Аналоги — изразцовые картуши XVII века на парапетах хор Воскресенского собора.
Сведения о реставрации — работы выполнены в 2013—2014 годах бригадой художников–реставраторов ЗАО «БалтСтрой» под руководством Е.В. Кузнецовой.

3. ОРНАМЕНТ С «БАНДЕРОЛЯМИ»
(илл. 16—18)





Илл. 16—17. Угловые орнаменты в виде «бандеролей» с цветами и виноградной гроздью на парапетах хор Воскресенского собора:
фото 2012 года до реставрации (слева); фото 2013 года после реставрации (справа)

Наименование, местонахождение — угловые орнаменты в виде «бандеролей» с цветами и виноградной гроздью; фланкируют ряды медальонов с изображениями святых на парапетах хор Воскресенского собора.
Датировка — XVIII век.
Техника росписи — масляная живопись, золочение.
Размер — 114 х 94,5 см.
Аналоги — орнаментальная роспись «бандероль с охотничьими атрибутами». Дворец Амалиенбург (1734—1739 годы).
Сведения о реставрации — работы выполнены в 2013—2014 годах бригадой художников–реставраторов ЗАО «БалтСтрой» под руководством Е.В. Кузнецовой.



Илл. 18. Аналог: орнаментальная роспись «бандероль с охотничьими атрибутами»

4. ОРНАМЕНТ «БАНДЕРОЛЬ С ПРЕДМЕТАМИ ЦЕРКОВНОГО ОБИХОДА»

(илл. 19—20)



Илл. 19. Орнамент «бандероль с церковными атрибутами» (в первом правом проеме между окон в алтаре Воскресенского собора)



Илл. 20. Калька с орнамента (в первом правом проеме между окон в алтаре собора). Бумага, карандаш. 2012 год

Наименование, местонахождение — орнамент «бандероль с церковными атрибутами» (в первом правом проеме между окон в алтаре Воскресенского собора). Изображены: митра на фоне двух скрещенных посохов (вверху), лампада на высоком фигурном основании и тарель (в центре), скрещенные дикирий и трикирий (внизу).

Датировка — XVIII век.

Техника — масляная живопись, золочение.

Размер — 386 х 101 см.

Аналоги — не обнаружены.

Сведения о реставрации — работы выполнены в 2013—2014 годах бригадой художников–реставраторов ЗАО «БалтСтрой» под руководством Е.В. Кузнецовой.

5. ДЕКОРАТИВНАЯ КОЛОНКА

(илл. 21—23)

Наименование, местонахождение — декоративные колонки (сохранилось три изображения), фланкирующие изразцовые медальоны с образами святых на парапетах хор Воскресенского собора.
Датировка — вторая половина XVII века.
Техника росписи — клеевая живопись.
Размер —116 х 25,7 см.
Аналоги — ордерные колонки кафедры Патриарха Никона на парсуне «Патриарх Никон с братией Воскресенского монастыря». Холст, масло. Начало 1660-х годов.
Сведения о реставрации — работы выполнены в 2013—2014 годах бригадой художников–реставраторов ЗАО «БалтСтрой» под руководством Е.В. Кузнецовой.



Илл. 21—22. Декоративные колонки. Фото 2013 года после реставрации





Илл. 23. Парсуна «Патриарх Никон с братией Воскресенского монастыря».
Холст, масло. Начало 1660-х годов.
По углам кафедры Святейшего Никона изображены ордерные колонки, аналогичные декоративным колонкам, фланкирующим изразцовые медальоны с образами святых на парапетах хор Воскресенского собора.

УДК 726.5.04

К.В. Акинин

ДВОРЦОВЫЙ ПЛОТНИЧНЫЙ МАСТЕР ИВАН ЭРИХ — СОАВТОР ДЕРЕВЯННОГО БАРОЧНОГО ШАТРА НАД РОТОНДОЙ ВОСКРЕСЕНСКОГО СОБОРА НОВО–ИЕРУСАЛИМСКОГО МОНАСТЫРЯ (1756—58 ГОДЫ)

На основании материалов, собранных известным русским историком-архивистом В.И. Троицким и архивистом–искусствоведом Т.В. Бугаевой, и с привлечением ряда опубликованных источников автор статьи — архитектор выявляет роль дворцового плотничного мастера Ивана Андреевича Эриха в возведении деревянного барочного шатра над ротондой Воскресенского собора. Несмотря на скромное, по современным меркам, должностное звание — плотничного мастера, И. Эрих, как показывают материалы строительства, был, по сути, инженером–конструктором и руководителем строительства деревянного каркаса шатра, инженерное решение которого следовало идее архитектурного замысла Ф.–Б. Растрелли.

Ключевые слова: Воскресенский собор Ново–Иерусалимского монастыря, купол, шатер, ротонда, барокко, инженерные конструкции, деревянный каркас.

Kirill V. Akinin

COURT MASTER CARPENTER IVAN ERICH — A CO–AUTHOR OF BAROQUE CONE ABOVE THE ROTUNDA OF NEW JERUSALEM MONASTERY (1756—58)

Ivan Erich (probably in origin Johann–Andreas Erich or Ehrich) is a master carpenter from Baltic-german city of Riga. The date of his birth and death is unknown. He became to work at the Russian Imperial Court in 1733. In 1756, by decree of Empress Elizabeth, the restoration of the rotunda of the Cathedral of Resurrection in New Jerusalem monastery near Moscow was begun. Based on the drawing of the architect Bartolomeo Rastrelli a carpenter master Erich designed a wooden cone structure over the rotunda and supervised its construction. This rotunda roof has a span of 24 meters. Erich worked as engineer and in documents of time of building he was called as «architect carpenter». Architect Karl Blank supervised the work of decorating.

Keywords: Cathedral of Resurrection, New Jerusalem monastery, dome, polygonal cone, rotunda roof, Baroque, engineering design, wooden structure.

Перестройка Воскресенского собора во второй половине 1750-х годов — последний шаг к формированию современного облика здания. Кроме переделки существующих частей, в соборе появился важный и неповторимый акцент — деревянный шатер, ставший новым композиционным центром всего комплекса (илл. 1). Во время Второй мировой войны, 10 декабря 1941 года, это замечательное сооружение было разрушено.[1] К 1994 году были восстановлены конструкции шатра из металла и внешнее кровельное покрытие,[2] в настоящее время это сооружение разобрано и предполагается полное восстановление шатра из древесины лиственницы.

Уже к началу 1980–х годов был накоплен значительный фактический материал по строительной истории Воскресенского собора. Это позволило архитекторам-реставраторам, в то время занимавшимся исследованием собора, сделать следующее заключение: «Период 1756—61 годов, когда возводились стены третьего яруса ротонды и строился деревянный шатер, архивными

[1] *Черненилова Л.М.* Реставрация Воскресенского собора Ново-Иерусалимского монастыря. 1942 – 1994 годы // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». Сб. статей. М., 2002. С. 171.

[2] Там же. С. 177–178.

источниками освещен очень полно, и производство отдельных работ можно датировать с точностью до месяца».[3]

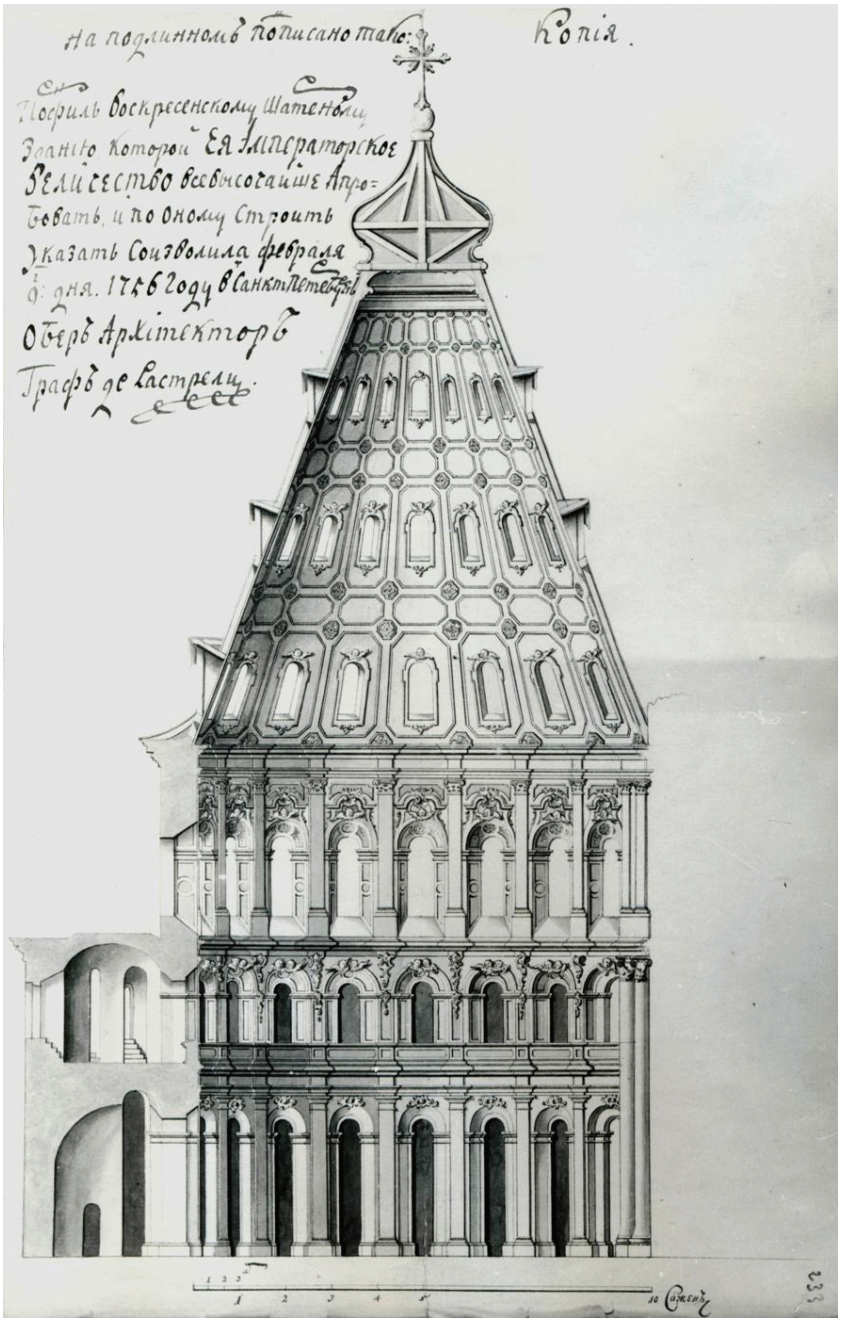


Илл. 1. Воскресенский собор. Вид с юго–запада.
Довоенная фотография из коллекции автора

Несмотря на такое обилие материалов, в строительной истории здания осталось много неясностей. Одна из них — авторство деревянной конструкции барочного шатра, построенного в 1756—1758 годах. Вопрос этот представляется достаточно важным, поскольку утвержденный в феврале 1756 года императрицей Елизаветой Петровной чертеж шатра, по сути, представляет собой эскиз–идею нового перекрытия над ротондой: основным достоинством этого чертежа можно

[3] *Бугаева Т.А., Гришин В.П., Тепфер Л.Э., Чернышев М.Б.* Новые исследования строительной истории Воскресенского собора Ново–Иерусалимского монастыря // Материалы творческого отчета треста «Мособлстройреставрация». М., 1984. С. 32.

считать детальную разработку декоративного оформления интерьера ротонды и шатра. Но это никак не полноценный строительный документ — конструкция шатра в этом чертеже лишь слегка намечена, сам чертеж имеет некоторые ошибки в передаче габаритов ротонды; к тому же, сметной части к чертежу, по-видимому, вообще не прилагалось (илл. 2).



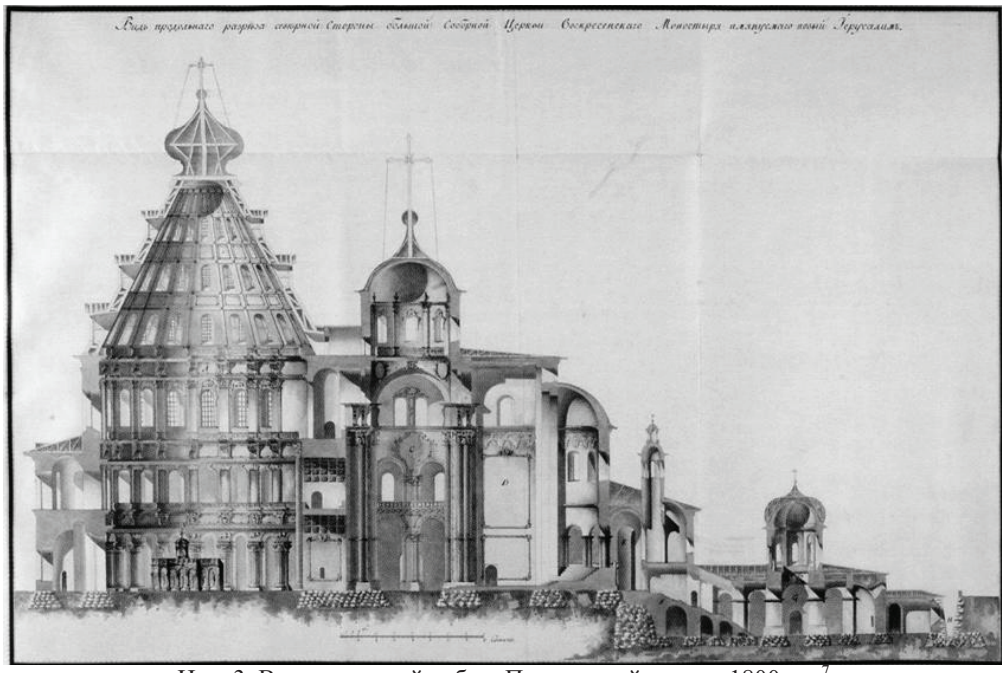
Илл. 2. *Ф.–Б. Растрелли*. Проект восстановления ротонды и шатра Воскресенского собора. Осуществленный вариант. Копия с оригинала 1756 года.[4] Фото из коллекции автора

В то же время, в период строительства шатер был выполнен в виде очень мощной пирамидальной конструкции, ребра которой были решены в виде ферм с

[4] РГИА. Ф. 796. Оп. 30. Д. 321. Л. 232—233. Текст на чертеже: «Копия. На подлинном подписано так: Профиль Воскресенскому шатерному зданию, который Её Императорское Величество всевысочайше апробовать, и по оному строить указать соизволила февраля 9 дня 1756 года в Санкт–Петербурге. Обер–архитектор граф де Растрелли».

параллельными поясами, что свидетельствует о незаурядном таланте и высокой квалификации мастера, проектировавшего это сооружение (илл. 3).

Впервые атрибуция конструкций деревянного барочного шатра ротонды Воскресенского собора была проведена известным историком русского искусства Игорем Грабарем в одном из очерков сборника «Русская архитектура первой половины XVIII века».[5] Основываясь на тексте мнения обер–архитектора Ф.–Б. Растрелли относительно отправки мастеров на освидетельствование здания в 1749 году, И. Грабарь предположил, что автором конструкции деревянного шатра был мастер Винченцо Бернардаччи.[6]



Илл. 3. Воскресенский собор. Продольный разрез. 1800 год[7]

Следует указать на некоторые недостатки такого заключения. В документах, цитированных в работе И. Грабаря, мастер В. Бернардаччи назван профессиональным каменщиком с большим практическим опытом.[8] Кроме того, В. Бернардаччи находился на постоянных работах не в Воскресенском монастыре на Истре, а в основанном Елизаветой Петровной Воскресенском Новодевичьем монастыре в Петербурге (Смольный монастырь). Все особенности положения В. Бернардаччи были показаны в работе А. Михайлова, вышедшей в том же году, что и публикация И. Грабаря.[9]

Среди материалов по строительной истории Воскресенского монастыря, собранных известным русским историком-архивистом В.И. Троицким к 1926 году и обнаруженных в 1957 году,[10] также присутствует ряд документов, относящихся

---

[5] *Грабарь И.Э.* И.Ф. Мичурин и московская архитектура 30—40–х годов XVIII века // Русская архитектура первой половины XVIII века. Исследования и материалы / Под ред. акад. И.Э. Грабаря. М., 1954. С. 244–248.

[6] Там же. С. 248.

[7] Чертеж из альбома № 4 архитектора М. Казакова. Собрание Музея архитектуры в Москве. Источник: Елизавета Петровна и Москва. Каталог выставки. М., 2010. № 145. С. 100, 106.

[8] *Грабарь И.Э.* И.Ф. Мичурин и московская архитектура… С. 248.

[9] *Михайлов А.И.* Архитектор Д.В. Ухтомский и его школа. М., 1954. С. 95–96.

[10] *Виноградова И.К., Губаревич О.К.* Материалы проф. В.И. Троицкого «К истории зодчества на Истре». М., ЦНРМ Академии строительства и архитектуры СССР, 1957–1958 // *Бугаева Т.В.* Ново–Иерусалимский монастырь. Историко–архивные исследования. М., трест «Мособлстройреставрация», 1978. Т. 5. Машинопись. С. 1—2 (далее – МТ).

к этому делу,[11] однако сути вопроса они не меняют — ни о каких деревянных конструкциях речи в документах, связанных с В. Бернардаччи, нет, а его связь с работами в Воскресенском монастыре ограничивается лишь одним эпизодом экспертизы каменных конструкций и фундаментов собора в 1749 году.

Тем не менее, на фоне накопившегося обширного архивного и натурного материала, в 1970—1980–е годы появилось только несколько небольших заметок, где исследователи Воскресенского собора внесли лишь самые общие поправки и дополнения в строительную историю здания рассматриваемого периода.[12] Более подробный характер получила историческая справка, подготовленная для служебного пользования.[13] Однако детального исследования по строительной истории Воскресенского собора так и не появилось. Это привело, в том числе, и к тому, что с конца 1980-х годов в литературе вновь стала упоминаться устаревшая атрибуция конструкций деревянного шатра И. Грабаря, которая и сейчас присутствует во многих справочных изданиях по истории Воскресенского собора.[14] Но все же интуитивно И. Грабарь нащупал верный путь: архитектор К. Бланк не имел опыта проектирования большепролетных каменных и деревянных конструкций, и следовало предполагать, что рабочий проект деревянного шатра в 1756 году был разработан им совместно со специалистом в данной области, так же, как и в 1749 году, когда К. Бланку предлагалось составить проект кирпичного шатра при участии мастера каменных дел В. Бернардаччи.

В этой связи довольно интересное содержание имеет небольшая записка, копию которой архивист Т. Бугаева сделала в 1970–х годах, исследуя архивные материалы Св. Синода. Это послание обер–архитектора графа Ф.–Б. Растрелли архимандриту Амвросию (Зертис–Каменскому), датированное началом февраля 1756 года и прилагавшееся к утвержденному императрицей Елизаветой Петровной чертежу восстановления ротонды и шатра Воскресенского собора: «Высокопреосвященнейший владыко, милостивый государь мой. По желанию вашего высокопреосвященства сочинен мною проект упадшему воскресенскому шатерному зданию, который сего [9][15] дня февраля Е.И.В. всеподданнейше мною поднесен был с предложением Е.В., что, по мнению моему, надлежит оное шатерное здание строить деревянную связкою, и по связке покрыть листовым железом; что и Е.И.В. высочайше апробовать и указать соизволила вашему высокопреосвященству — противу того апробованного проекта то шатерное здание и строить. Внутреннее ж украшение противу оного проекта или богатее соизволите убрать — состоит в рассуждении вашего высокопреосвященства. Для показания в укреплении того шатерного здания соизволите, ваше высокопреосвященство, пригласить обретающегося в Москве мастера Эриха,

[11] Письма кабинет–секретаря Елизаветы Петровны барона И. Черкасова архимандриту Амвросию от 21 и 22 августа 1749 года см.: МТ, С. 95—98.

[12] *Бугаева Т.В.* Историко–архивные данные о шатре Воскресенского собора Ново–Иерусалимского монастыря в г. Истра. // Материалы творческого отчета треста «Мособлстройреставрация». М., 1974. С. 10–14; *Бугаева Т.А., Гришин В.П., Тепфер Л.Э., Чернышев М.Б.* Новые исследования строительной истории Воскресенского собора Ново-Иерусалимского монастыря. С. 28–34; *Они же.* Работы И.Ф. Мичурина по восстановлению Воскресенского собора Ново–Иерусалимского монастыря // Архитектурное наследство. М., 1988. Вып. 35. С. 28—33.

[13] *Бугаева Т.В.* Воскресенский собор Ново–Иерусалимского монастыря. Историческая справка по шатровой части. М.: Трест «Мособлстройреставрация», 1982. Машинопись.

[14] Московский областной Краеведческий музей в городе Истре. Путеводитель / Сост. Майборода З.П. М., 1989. С. 47 (далее — Путеводитель 1989); *Зеленская Г.М.* Новый Иерусалим. Путеводитель. М., 2003. С. 247 (далее — Путеводитель 2003); Новый Иерусалим. Альбом–антология. М., 2008. С. 231.

[15] Числа в письме нет, но есть на копии чертежа Ф.–Б.Растрелли (илл. 2).

который, как в показании того укрепления (так и в сочинении сметы), знающ и благонадежен…».[16]

Как видно из процитированного фрагмента, обер–архитектор прекрасно осознавал условность собственного чертежа, поданного на утверждение императрице. Поэтому Ф.–Б. Растрелли волнует в первую очередь кандидатура не архитектора–руководителя работ,[17] а инженера–проектировщика деревянного каркаса, который должен будет разработать техническую часть проекта и от добросовестности и умения которого, в конечном счете, зависит успех всего строительства.[18] Терминология того времени несколько отличается от современной — «*показание укрепления шатерного здания*» и означает составление проекта конструкций шатра.

Крайне важным представляется замечание о необходимости поручить мастеру Эриху и составление сметы на строительство деревянного каркаса шатра. Это еще одно свидетельство высокой квалификации — мастер способен не только разработать проект каркаса до мельчайших подробностей, но и может составить всю необходимую документацию для покупки материалов и ведения строительных работ.

По-видимому, рекомендации обер–архитектора не прошли бесследно: расходные книги Воскресенского монастыря, выписки из которых приведены в собрании материалов В.И. Троицкого,[19] периодически отмечают выдачу вознаграждений «плотничному мастеру-архитектору» Ивану Андреевичу Эриху.

В расходной книге за 1756 год есть такие упоминания: «Сентябрь 2. … отдано плотничному архитектору за труды его, которые он имеет и впредь иметь будет при церковном шатерном [строении] у делания деревянного купола — 50 руб.»; «[без даты, после 24 сентября] «Отдано г-ну архитектору Карлу Ивановичу Бланку да плотничному мастеру Эриху за труды их, которые они имели и впредь иметь будут при церковном шатерном строении обоим по 20 руб.»; «Ноябрь 9. Выдано плотничному мастеру Эриху 20 руб.» (возможно описка, вероятно 50 руб.).[20] В расходной книге за 1757 год: «Август 4. Дворцовому плотничному мастеру Ивану Андреевичу Эриху за труды его, которые он имеет при церковном шатерном деревянном строении 50 р.».[21] Последнюю запись содержит расходная книга за 1758 год: «Апрель 27. Выдано дворцовому плотничному мастеру Ивану Андрееву Эриху за присмотр и показание шатерного деревянного строения, за прошлый 757 г. к преждевыданным 50 рублям достальных 50 р.».[22]

Таким образом, мастер был привлечен к проектным работам, и, судя по приведенным данным, он также руководил возведением деревянной конструкции шатра, поскольку жалование он получал не только за *«показание»*, т.е. составление проекта, но и за *«присмотр»* — руководство строительными

---

[16] РГИА, Ф. 796, Оп. 30, Д. 321, Л. 230. Краткое изложение всего послания см.: Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1913. Т. XXIX (1749 г.). Ст. 407.

[17] Как явствует из второй половины письма архимандриту Амвросию, на этот пост обер-архитектор предлагал назначить своего помощника Христиана Кнобеля, однако у него были запредельные запросы по размерам вознаграждения (Описание документов и дел… Ст. 407), так что Св. Синод отклонил эту кандидатуру и, в результате, должность занял К. Бланк.

[18] Следует отметить, что впервые упомянула о роли мастера И. Эриха в строительстве шатра Т. Бугаева, но сделано было это вскользь, даже без ссылок: *Бугаева Т.В.* Воскресенский собор Ново–Иерусалимского монастыря… С. 13.

[19] Подлинники книг погибли во время Второй мировой войны.

[20] МТ. С. 207, 209, 210.

[21] Там же. С. 184.

[22] Там же. С. 214.

работами. Весьма показательно, что плотничный мастер И. Эрих получал такую же плату, как и архитектор общего профиля К. Бланк (табл. 1).

Таблица 1.

Выдача жалования руководителям строительных работ в соборе по данным расходных книг Воскресенского монастыря за 1756—61 годы

	Сумма выплат по годам					
	1756	1757	1758	1759	1760	1761
И. Эрих	50, 20, 50 120 р.	50, 50 100 р.	—	—	—	—
К. Бланк	50, 50, 20 120 р.	50, 50 100 р.	50, 50 100 р.	30,25,25,20 100 р.	25,40,[35] 100 р.	30, 70 100 р.

Из наших источников не ясно, почему вознаграждение за вторую половину 1757 года плотничный мастер получил только в первой половине следующего 1758 года, но то же самое произошло и в отношении К. Бланка.[23] Это был единственный случай подобного рода за весь многолетний период строительства.

В подавляющем большинстве случаев И. Эрих упоминается как «плотничный мастер», за исключением самой первой записи в расходных книгах, где он назван «плотничным архитектором». Это могло быть связано с оплатой проектной стадии работ, выразившейся в составлении чертежей и смет — атрибута преимущественно архитектурной деятельности. Также следует учитывать, что в то время, кроме обозначения архитекторов в прямом смысле слова, звание «архитектор» имело универсальное значение, свидетельствовавшее о высшей квалификации в конкретной области архитектуры и строительства, отчасти соответствующей современному понятию «инженер», например — военный архитектор, корабельный архитектор, садовый архитектор.[24] И в этом смысле И. Эриха вполне можно считать плотничным архитектором, поскольку масштабы его деятельности выходят далеко за пределы обязанностей рядовых плотничных мастеров.

Интересна и общая динамика выдачи вознаграждения руководителям работ в 1756 году, в течение первого сезона строительства: К. Бланку выдали жалование двумя частями — в мае и августе, а И. Эриху — также двумя частями, но только в сентябре и ноябре. Как раз с середины апреля по начало сентября длился строительный сезон, в течение которого возможно ведение каменных работ. Расходные книги за этот период фиксируют интенсивную строительную деятельность, в результате которой стена третьего яруса ротонды была возведена на 4/5 строительного объема.[25] Выдача жалования И. Эриху только в течение осенних месяцев также вполне объяснима. Где-то в сентябре–октябре 50 плотникам, набранным из подмонастырских крестьян, была выдано вознаграждение за то, что они должны были «ко строящемуся деревянному шатру заготовленные стропилы и кружалы[26] отделать и около срубленных деревянных лесов поставить; в них на 60 окон снаружи и внутри рамы и косяки связать и кроме крышки совсем как на стенах тому шатру быть на земле…».[27]

---

[23] МТ. С. 191.

[24] См., например, словарные статьи: «Архитектор» и «Архитектура» // Словарь русского языка XVIII века. Вып. 1 (А — Безпристрастие). Л., 1984. С. 101—102.

[25] МТ. С. 204–208. Последняя запись — за 7 сентября упоминает установку капителей наружных пилястр, фрамуг, замковых камней в оконные перемычки, и каменных профилей в верхние части наличников.

[26] По-видимому, здесь подразумеваются вертикальные и горизонтальные балки каркаса.

[27] МТ. С. 209–210; сходная информация из др. источника — *Бугаева Т.В.* Воскресенский собор Ново–Иерусалимского монастыря… С. 13. Прим. 2. В ноябре работы еще продолжались: было выдано дополнительное жалование плотникам. — МТ. С. 211.

Это свидетельство очень ценно. После выбора и заготовки дубовой и сосновой древесины в апреле,[28] её просыхания в течение нескольких летних месяцев и последующей обработки, в результате которой появилось брусья нужного сечения и длины, первичная сборка каркаса шатра на земле — последнее и самое важное мероприятие перед строительством. Оно позволяет «притереть» все детали сооружения в рабочем положении, выявить недостатки и упущения, которые при сборке на земле легко устранить. Может быть, первичная сборка каркаса шатра на земле велась по аналогии с каменным строительством — могло быть сооружено подобие огромной пирамидальной опалубки из сосновых брусьев, поверх которой собирался сам дубовый каркас шатра.

Следует учитывать и то, что предварительная сборка каркаса на земле невозможна без использования точного шаблона поверхности стены ротонды в натуральную величину. Тем более, что ротонда Воскресенского собора не является сооружением с идеально круглым планом — в её восточной четверти находится огромный проем Царской арки, поэтому стена в этом месте идет почти по прямой линии. Эта характерная особенность ротонды, как показывает изучение старых фотографий, была также учтена в конструкции шатра — поверхности трех западных граней шатра над Царской аркой находились почти в одной плоскости, а еще две грани — по одной с двух сторон от трех указанных, имели очень слабый поворот (илл. 4).

Быстрая и профессиональная сборка каркаса шатра на земле, в то время как строительство верхнего яруса ротонды еще не был закончено, по-видимому, особенно впечатлила монастырские власти, так что архимандрит Амвросий, возможно, распорядился выдать дополнительное вознаграждение руководителю этих блестящих работ. Но сделано это было очень дипломатично — премирован был не только И. Эрих, но и К. Бланк — каждый из них получил по 20 рублей.

Таким образом, несмотря на кропотливую работу по составлению чертежей и смет и выбора строевого леса,[29] жалование руководителям работ в первый сезон строительства, в 1756 году, выдавалось только во время их практической деятельности — архитектор общего направления К. Бланк получил жалование в течение сезона каменного строительства, а плотничный архитектор И. Эрих получил оговоренное жалование в течение периода первичной сборки каркаса шатра на земле.

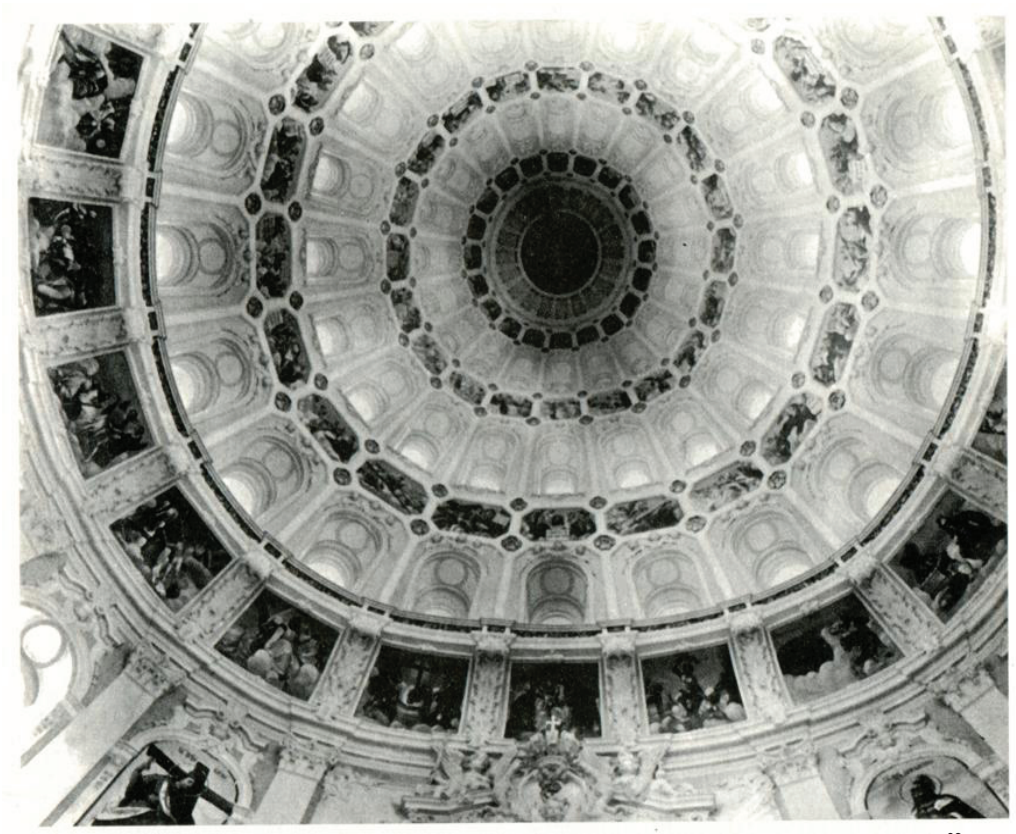
В начале июня 1757 года завершились каменные работы по строительству верхнего яруса ротонды[30] и, по-видимому, началась сборка каркаса шатра в проектном положении — на стенах ротонды. Начало этих работ маркирует совместная расписка каменщиков и плотников, заключающая обязательство бережно относиться к новому, недавно установленному, венчающему каменному карнизу ротонды во время работ по сборке деревянного шатра: «1757 г. июня 12 дня… Воскресенского м–нстря мастера каменных дел — Андрей Никитин, Василей Романов, плотничные — Лука Ивлев, Никифоровы сею подписью обязуются в том: им имеющейся на верхней шатерной стене зделанной из белого камня гзымс каменщиком досками по надлежащему накрыть, и дабы какого плотники повреждения тому гзымсу не учинили — всегодашнее смотрение и остерегательство иметь; а плотникам на тот гзымс никаких тяжелых лесных материалов не класть, и как самим бережно по нем ходить, так и находящимся в

[28] По документам, рощи с деревьями подходящего качества искал архимандрит Амвросий (*Бугаева Т.В.* Воскресенский собор Ново–Иерусалимского монастыря… С. 11), но, как представляется, этого не могло происходить без хотя бы самых общих консультаций с плотничным мастером.

[29] См. предыдущее примечание.

[30] Последние ряды кирпичной кладки были положены 6 июня. — МТ. С. 187.

команде их плотникам бережно ходить приказывать; и хранить, дабы как материалами или щепой не отшибить…».[31]



Илл. 4. Внутренний вид шатра ротонды Воскресенского собора. 1756–1759 годы.[32]
Вид вертикально вверх. В центре снимка — западный сегмент конструкции шатра над Царской аркой. Фото иеродиакона Диодора. Середина 1870 — конец 1880–х годов[33]

По-видимому, к концу строительного сезона 1757 года каркас шатра был благополучно собран — в конце сезона отмечена покупка 16.000 гвоздей для последующих кровельных работ на шатре.[34] Причиной отсутствия данных о жаловании плотничному мастеру за период 1758–1761 годов следует связывать с состоянием работ в это время. В течение всего 1758 года отмечено проведение только отделочных и оформительских работ в шатре.[35] К сентябрю 1758 года шатер был вчерне завершен: он был полностью покрыт листовым железом дворцовым кровельным мастером Гавриилом Васильевым;[36] а бригадой из 11 человек под руководством живописца Алексея Петрова была проведена герметизация стыков кровли возле люкарн и окраска шатра внутри и снаружи белилами на масле.[37] Таким образом, можно заключить, что ранее, в течение двух

[31] МТ. С. 182.

[32] Источник изображения: *Зеленская Г.М.* Святыни Нового Иерусалима. М., 2002. С. 137.

[33] Датировка снимка уточнена Г.М. Зеленской по оригиналу, где на паспарту вытиснено имя монаха Диодора (Борисова) — фотографа Воскресенского монастыря (*Прим. ред.*).

[34] МТ. С. 188.

[35] Расходная книга за 1758 год. — Там же. С. 190—191, 196—198, 212—226.

[36] Там же. С. 220–221.

[37] Там же. С. 221. 4 июня 1758 года датируется их обязательство с перечислением необходимых к выполнению работ. — Там же. С. 183. Судя по обязательству, в бригаде первоначально было 4 человека — живописец, его ученик и два красильщика. По факту в работах участвовало еще 7 «учеников живописного художества», поскольку в итоговой записи кроме герметизации и окраски шатра, упоминаются работы по золочению и окраске шеи Большой главы,

сезонов 1756 и 1757 годов, был пройден полный цикл работ по сооружению деревянного каркаса нового шатра — от составления проекта и поиска древесины до полной сборки всей конструкции в проектном положении на стенах ротонды.

По-видимому, роли в составлении проекта между И. Эрихом и К. Бланком в начале 1756 года распределились приблизительно так же, как и во время обследования собора между В. Бернардаччи и К. Бланком в конце августа 1749 года. И. Эрих сделал техническую часть проекта, а К. Бланк на основе его эскизов и сметы составил общий сводный проект восстановления всей западной части Воскресенского собора. Причем чертеж Ф.–Б. Растрелли имел первостепенное значение на обоих стадиях разработки рабочего проекта. Для плотничного мастера этот чертеж являлся источником габаритов каркаса шатра и общего характера конструкции, а для архитектора К. Бланка чертеж Ф.–Б. Растрелли был ценен как источник художественного решения будущего перекрытия над ротондой. Собственно органическая совокупность инженерно-технических и художественных требований и составляет понятие «архитектурная композиция».

Приступая к разработке проекта конструктивного решения шатра, И. Эрих, в первую очередь, должен был исходить из архитектурной композиции перекрытия ротонды на чертеже обер–архитектора. Несмотря на некоторую схематичность подачи, идея шатра в проекте Ф.–Б. Растрелли была очень ясной. Обер–архитектор, рассуждая над возможным образом внутреннего оформления и конструктивной схемы перекрытия над ротондой, по-видимому, отталкивался от концептуального предложения архимандрита Амвросия — построить над ротондой Воскресенского собора шатер «по примеру ветхаго Иерусалима с куполом деревянным».[38] Эту идею архимандрит мог изложить обер–архитектору во время приезда Ф.–Б. Растрелли в Воскресенский монастырь в 1753 году, а вскоре после этого, по-видимому, был составлен и утвержденный в начале 1756 года чертеж.[39]

Вероятно, основным источником вдохновения для Ф.–Б. Растрелли стали не формы настоящего деревянного шатра иерусалимского храма, возведенного в XI веке и в середине XVIII столетия все еще осенявшего пространство храмовой ротонды в Иерусалиме,[40] а само пожелание архимандрита Амвросия со всем присущим ему лексическим колоритом.

Идея архимандрита, в которой присутствовали образы «ветхаго Иерусалима» и некого «купола», была куда более захватывающей и яркой, чем формы конкретного здания. С другой стороны, Ф.–Б. Растрелли никогда не был равнодушен к выдающимся творениям русских зодчих и, вероятно, искал местный источник образа восстанавливаемого сооружения: в качестве основы своего замысла он вполне мог использовать идею изящного шатра Елеонской часовни.[41] Весь этот достаточно противоречивый набор впечатлений и образов привел к созданию неповторимого авторского решения.

колокольни и кровли крестовидного яруса собора. Окончание части этих работ было перенесено на следующий год.

[38] Письмо архимандрита Амвросия начала 1755 года в канцелярию императрицы Елизаветы Петровны МТ. С. 126—127.

[39] Описание проекта 1753 года очень неопределенно, но принято считать, что в 1756 году был утвержден не новый чертеж, а вариант 1753 года см.: *Михайлов А.И.* Архитектор Д.В. Ухтомский… С. 98; *Денисов Ю.М., Петров А.Н.* Зодчий Растрелли. Материалы к изучению творчества. Л., 1963. С. 16, 200; *Бугаева Т.В.* Воскресенский собор Ново–Иерусалимского монастыря… С. 10–11.

[40] Шатер иерусалимского храма сгорел в пожар 12 ноября 1808 года. — *Pringle D.* The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus. Vol. III. The City of Jerusalem. Cambridge, 2007. P. 37.

[41] *Михайлов А.И.* Архитектор Д.В. Ухтомский… С. 98.

Ф.–Б. Растрелли рисует высоко взметнувшийся конус с небольшой главкой – подобие русского шатра XVII века,[42] и разбивает его внутреннюю поверхность на кессоны — излюбленный мотив античной архитектуры, произошедший как раз от деревянного потолочного перекрытия из взаимно перпендикулярных балок, образующих квадратные ячейки. Обер–архитектор не стал делать в шатре одинаковые квадратные поля, как, например, это было сделано в самом известном и крупном античном куполе главного римского храма «Всех Богов» — Пантеоне, построенном во II веке н.э. и без изменений сохранившегося до наших дней[43] (илл. 5).



Илл. 5. Пантеон в Риме. Внутренний вид купола. 118–125 годы[44]

[42] Там же. С. 98.

[43] Здание построено в 118—125 годах по проекту императора Адриана, и, как полагают, при участии известнейшего архитектора того времени — Аполлодора Дамасского. О Пантеоне см.: *Кошеленко Г.А.* Архитектура Римской империи. Храмы // Всеобщая история архитектуры. М., 1972. Т. II. С. 530–540.

[44] Несмотря на материал конструкции — бетон, для визуального облегчения облика купола в интерьере был использован мотив кессонов. Пролет купола огромен — 43,2 м. Источник изображения: wikimedia.org.

Как представитель эпохи барокко, Ф.–Б. Растрелли создал внутри шатра пульсирующую поверхность, построенную на ритмичном чередовании рядов вытянутых и протяженных кессонов, с проемами и без них. Являясь первоклассным архитектором, Ф.–Б. Растрелли прекрасно понимал, что расположенный на значительной высоте от зрителя деревянный шатер не нуждается в детальном оформлении, которое попросту не будет хорошо заметно с уровня пола ротонды. И в этом отношении ход мысли обер–архитектора, как представляется, практически ничем не отличался от хода мысли авторов Пантеона, где кессоны купола также имеют очень обобщенные формы — без резьбы, орнаментов и розеток.

С другой стороны, во всем образе проекта деревянного шатра все же чувствуется некоторая жесткость, не характерная для барокко вообще и творчества Ф.–Б. Растрелли в частности. Балки каркаса шатра совершенно не оживлены рокайлем или картушами, они намеренно открыто и последовательно связаны друг с другом, образуя непрерывную конструктивную сеть, а присутствие розеток по углам кессонов вносит дополнительный оттенок классицизма в это произведение. Розетки, как и кессоны, — совершенно не характерный для барокко элемент архитектурной декорации. Правда, трактовка роли розеток в проекте обер–архитектора по сравнению с классическими образцами также носит достаточно произвольный характер: в чертеже Ф.–Б. Растрелли розеток нет в центре кессонов, они расположены только в местах пересечения балок каркаса шатра. Благодаря этому розетки в шатре проекта обер–архитектора вызывают ассоциации не с элементами декоративного оформления, а скорее с орнаментированными шляпками огромных гвоздей, вбитых в узлы каркаса. При разработке рабочего проекта розетки в интерьере шатра, судя по всему, так и были восприняты — как символический намек на элемент крепежа в конструкции деревянного каркаса: в отличие от классических образцов декоративных розеток с сочной пластикой, розетки истринского шатра получили довольно уплощенный характер и, к тому же, были раззолочены,[45] что еще больше увеличило их сходство с головками гигантских клепок или гвоздей. Но, в общем, несмотря на некоторую произвольность в трактовке форм классической архитектуры, общая строгость замысла шатра в проекте обер–архитектора выражена достаточно наглядно.

Конечно, по своим отправным мотивам и конкретным атрибутам замысел такого характера скорее напоминает произведение эпохи классицизма и в контексте творчества крупнейшего представителя русского барокко является уникальным явлением. Но, в общем, тема античности хорошо вписывалась в контекст собора, поскольку его первоисточник — храм Гроба Господня, впервые был построен при содействии римского императора Константина и его матери императрицы Елены еще в первой трети IV века. Об этом факте не забывали на протяжении всей истории христианства, а в ротонде Воскресенского собора к концу строительных работ 1750–х годов были установлены две огромные картины–иконы с изображениями царственных основателей иерусалимского храма (на илл. 4 в нижней части снимка по углам видны верхние части этих двух картин с полукруглыми завершениями).

В то же время фасад сооружения с небольшими окнами–слухами и изящной главкой, вероятно, по мысли обер–архитектора, должен был напоминать произведение русской шатровой архитектуры предшествующей эпохи и потому мог хорошо вписаться в тогда еще сохранявшую первоначальный характер композицию Воскресенского собора.

[45] Это отмечено уже в описи 1763 года. — МТ. С. 253.

Но инженер-конструктор — это все же не архитектор, и для И. Эриха чертеж Ф.–Б. Растрелли был интересен только как источник конкретных параметров, которые могли быть положены в основу проекта каркаса шатра. Приступая к разработке проекта, плотничному мастеру, вероятно, пришлось использовать данные из двух источников. С чертежа обер–архитектора при помощи масштабной шкалы могли быть сняты габаритные размеры будущего деревянного шатра — общая высота в интерьере и величина верхнего диаметра, а также вертикальный шаг горизонтальных балок каркаса. Но, с другой стороны, размеры нижней части здания – каменной ротонды, на которую должен опираться шатер, были показаны на чертеже обер–архитектора приблизительно. Поэтому при создании проекта каркаса шатра плотничный мастер, вероятно, должен был использовать точные данные по конкретным размерам настоящей, тогда еще не достроенной ротонды, её диаметру и толщине стен. Эту информацию И. Эрих мог получить от К. Бланка, который еще при исследованиях 1749 года очень тщательно обмерил западную часть Воскресенского собора.[46]

В итоге, в рабочем проекте каркаса шатра, при сохранении снятой с чертежа обер–архитектора проектной внутренней высоты и величины верхнего диаметра, получился более пологий угол наклона стенок — приблизительно 66° вместо 70° на чертеже Ф.–Б. Растрелли.[47] Для конструктивной работы деревянного сооружения это несущественно, но в проектных замыслах обер–архитектора угол наклона стенок шатра, по-видимому, имел важное значение, поскольку и на чертеже 1750 года этот уклон также составляет 70°, хотя материал конструкции предполагался совсем иной.

Не стоит думать, что в какой-то момент И. Эрих подменил собой К. Бланка. По-видимому, плотничный мастер отвечал только за вопросы, связанные исключительно с каркасом шатра, в то время как архитектор К. Бланк должен был со всей профессиональной полнотой решать весь спектр остальных задач, возникающих во время такого большого строительства. В первую очередь это касалось проектной стадии работ.

Во-первых, не только для составления проекта каркаса шатра, но и для создания адекватного общего сводного проекта всего здания необходимо было получить точные данные обо всех размерах ротонды — кроме диаметра и толщины стен, архитектору необходимо было знать точную высоту уже имевшихся ярусов, размеры проемов аркад в интерьере и т.д. Все эти подробности на чертеже обер–архитектора были переданы с весьма большой долей условности.

Во-вторых, именно К. Бланку пришлось разрабатывать наружный фасад шатра и ротонды, домысливая замысел Ф.–Б. Растрелли, поскольку сам обер–архитектор прислал в монастырь только утвержденный профиль, без фасадов и планов. В процессе актуализации К. Бланку пришлось и корректировать чертеж обер–архитектора, не только в соответствии с инженерными реалиями проекта И. Эриха, но и учитывая пожелания высокообразованного архимандрита Амвросия, выступавшего с самого начала фактически в роли заказчика,[48] и кроме того, брата архимандрита — художника Николая Зертис–Каменского, под руководством которого впоследствии было создано не менее 100 из 121 картины, украсивших в тот период ротонду и шатер. [49]

---

[46] *Бугаева Т.В. и др.* Работы И.Ф. Мичурина… С. 33.

[47] Для этих наблюдений мы использовали чертеж проекта реставрации 1982 года.

[48] Ведущее значение архимандрита Амвросия в руководстве восстановительными работами и принятии всех важнейших решений было закреплено еще в указе Св. Синода от 23 августа 1749 года. — МТ. С. 99.

[49] По данным Расходной книги 1756 года, в конце сентября — октябре были куплены холст, краски и кисти на 60 картин в шатер. — МТ. С. 208—209; а 9 ноября всей артели живописцев во

Усилиями этого творческого коллектива строгий характер проекта Ф.–Б. Растрелли был значительно снивелирован, а вернее, существенно переосмыслен. И, несмотря на технический характер инженерного проектирования, проект каркаса существенно повлиял на формирование окончательного художественного образа шатра и даже на характер отдельных деталей оформления. Таких примеров не так много, но они весьма наглядны.

В первую очередь, из-за появления мощной конструктивной основы были значительно увеличены проемы в шатре, которые были расширены почти до размеров ячеек каркаса. Во-вторых, элементы конструкции шатра, открытые в интерьер и образующие кессонированную поверхность, не получили ширины, показанной на чертеже обер–архитектора. На этом чертеже балки, образующие кессоны в интерьере шатра, имеют ширину, равную ширине пилястр в простенках верхнего яруса ротонды. В реализованном же варианте ширина балок в интерьере шатра не достигает и половины ширины пилястр (илл. 4 и 8). Судя по всему, архитектор К. Бланк в сводном рабочем проекте оставил открытым в интерьер балкам каркаса шатра рабочее сечение, ранее рассчитанное плотничным мастером исходя только из конструктивной потребности. Конечно, на стадии разработки рабочего проекта можно было предусмотреть дополнительные декоративные прикладки к открытым в интерьер поверхностям балок каркаса, чтобы визуально создать ощущение массивных конструкций с кессонами. Но этого сделано не было, и в итоге кессоны как самостоятельный сюжет перестали читаться, превратившись в легкую тектоническую сетку на внутренней поверхности сооружения.

Тут следует заметить, что излюбленным художественным приемом в эпоху позднего барокко был мотив «трельяжной сетки»,[50] который встречается повсеместно — от росписей сводов Петропавловского собора до предметов «Собственного» фарфорового сервиза Елизаветы Петровны (илл. 6). Решение интерьера истринского шатра с довольно тонкими ребрами каркаса и крупными эффектными узлами, несмотря на некоторые классические нотки,[51] по своей общей трактовке вполне соответствует сюжету барочных декоративных сеток, известному по другим видам искусства, и, может быть, является единственным столь монументальным воплощением этого сюжета в архитектуре. Вряд ли изначально это было целенаправленной идеей, скорее речь может идти об осмыслении абстрактных форм деревянного каркаса шатра с позиций эстетических идеалов эпохи.

Если говорить о том, какое решение больше отражает духе барокко — эскиз обер–архитектора или реализованный вариант, то ответ не может быть однозначным. Внутренняя пластика каркаса шатра в проекте Ф.–Б. Растрелли более мускулистая, все внутреннее пространство сооружения упруго пульсирует, что более соответствует эстетике зрелого барокко.[52] Реализованный через несколько лет после составления чертежа обер–архитектора вариант рабочего

главе с братом архимандрита был выдан задаток в половину стоимости всей работы — 110 рублей —Там же. С. 210; в июле 1759 года работы по написанию 100 картин завершились. — Там же. С. 234. Краткие упоминания — Путеводитель 1989. С. 47; Путеводитель 2003. С. 248. Общие данные по количеству картин приведены в описи 1763 года (МТ. С. 253) и полностью подтверждаются на основе изучения архивных источников. В шатре было 61 картина, под хорами ротонды — 52, в глухих простенках ротонды — 6, внутри царской арки — еще 2.

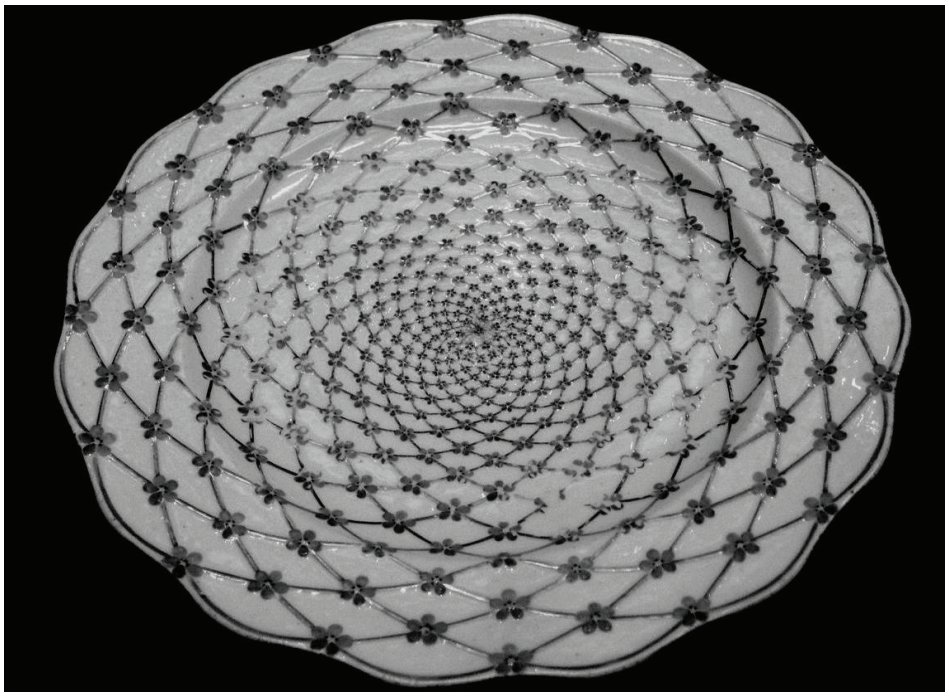
[50] *Бартенев И.А., Батажкова В.Н.* Очерки истории архитектурных стилей. М., 1983. С. 157.

[51] Розетки не столь натуралистичны и решены в спокойном классическом духе и, к тому же, полностью не закрывают узлы каркаса, ввиду чего сохраняется связь с образной идеей кессонированного потолка — все это было продиктовано необходимостью следовать замыслу обер–архитектора.

[52] *Виппер Б. Р.* Архитектура русского барокко. М., 1975. С. 25.

проекта своим изяществом и невесомостью[53] скорей отражает идеалы поздней фазы стиля, и в этом контексте элементы классицизма выглядят как очень уместное дополнение, предвещающее скорую смену эстетических предпочтений.

Все изменения в интерьере шатра существенно повлияли и на внешний облик сооружения. Во-первых, ввиду указанного расширения проемов шатра значительно увеличились выступающие части люкарн на фасаде сооружения. Вслед за увеличением люкарн пришлось существенно увеличить и венчающую шатер главку, чтобы с учетом новых обстоятельств сохранить её ведущее композиционное значение во внешнем облике шатра. Однако все эти изменения по отношению к исходному замыслу Ф.–Б. Растрелли нельзя считать «хорошими» или «плохими», поскольку они привели к созданию принципиально иного композиционного решения, имеющего самостоятельное художественное значение.



Илл. 6. Тарелка из «Собственного» сервиза императрицы Елизаветы Петровны.
Императорский фарфоровый завод. 1756–1762 годы.
Фарфор, резьба, роспись надглазурная полихромная, позолота.
Собрание Государственного Эрмитажа[54]

Ведущее значение для организации интерьера здания приобрела живопись в виде картин на холсте, располагавшихся 7 поясами под хорами ротонды и в шатре. В таком решении было не только подчеркнуто важнейшее сакральное назначение часовни Гроба Господня, но и проявился характерное для эпохи стремление к синтезу искусств. Ряды картин не были развешаны как отдельные произведения внутри ротонды и шатра, по аналогии с размещением икон в ротонде в конце XVII столетия,[55] а были именно имплантированы в систему архитектурного оформления сооружения, придав единый ритм всему огромному

[53] *Аркин Д. Е.* Растрелли. М., 1954. С. 76—77.

[54] Оформление тарелки — характерный пример сетчатого орнамента барокко и рококо. Источник изображения: wikimedia.org.

[55] По данным Описи 1685 года, в ротонде по разным местам было размещено в общей сложности 50 икон. — *Леонид (Кавелин)*. Историческое описание ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря. М., 1876. С. 238. Ст. 89—90.

внутреннему пространству вокруг часовни Гроба Господня. Своими насыщенными тонами ряды картин создали очень мощные, ритмично расположенные пояса–акценты, роль которых для замысла интерьера сооружения была столь же важна, как и роль керамических поясов для первоначального замысла ротонды.

Более того, в этом решении заметен элемент преемственности, поскольку и архимандрит Амвросий, и его брат–художник во время разработки рабочего проекта еще видели первоначальное керамическое оформление собора и ротонды, которое вполне могло подсказать им идею устройства поясов из картин, контрастно смотрящихся на фоне лепнины. Однако этот первоначальный принцип поясов был преобразован в логически завершенную систему, пронзив все сооружение сверху донизу. В результате обозначенная на чертеже обер–архитектора отчетливая композиционная градация между каменной цилиндрической ротондой и деревянным шатром в интерьере была полностью стерта — было создано характерное для барокко единое, ритмично пульсирующее и словно уходящее в бесконечность внутреннее пространство здания.

В настоящее время от проектных материалов И. Эриха и К. Бланка сохранилось немногое. В архивах была обнаружена только копия сводной сметы К. Бланка.[56] Однако в источниках имеются свидетельства существования графической части проекта, составленной К. Бланком. В общем, это вполне понятно, поскольку строительство каркаса происходило достаточно быстро, а оформление здания было гораздо более продолжительным и многообразным мероприятием. Например, «профиль и фасад архитекторский» (чертежи К. Бланка) и «профиль обер–архитекторский» (чертеж Ф.–Б. Растрелли) вместе упоминаются в выдержке из контракта дворцового резчика Михаила Зимина на изготовление элементов деревянного оформления интерьера шатра, помещенной в Расходной книге после 14 января 1757 года.[57] Приблизительно о том же самом, но с прибавлением упоминания о еще каких-то чертежах («рисунках») повествует запись в Расходной книге за декабрь 1758 года, заключающая в себе выдержку из контракта с другим из братьев Зиминых — Василием, обязавшимся выполнить вместе со своей артелью гипсовое оформление ротонды «по сочиненным обер-архитектором графом Растреллем и архитектором Бланком профилем и учиненным рисункам, сверх же того и по усмотрению Его Преосвященства,[58] яко главного командира, где что приказано будет…».[59] Вероятно, в комплект чертежей К. Бланка могли входить и поярусные планы здания, без которых точное графическое построение фасадов и разрезов невозможно.

Как видно из приведенных цитат, и после составления сводного рабочего проекта К. Бланком чертеж обер–архитектора сохранял определенное значение. В первом случае упоминание чертежа Ф.–Б. Растрелли было связано исключительно с розетками в интерьере шатра, которые фигурируют в документах того времени под названием «репья». В тексте выдержки из контракта перечислены элементы внутреннего убранства шатра, которые мастер М. Зимин должен был сделать, руководствуясь чертежами К. Бланка. Исключением стали только розетки-репья, которые мастер должен был сделать на основании чертежа Ф.–Б. Растрелли.[60] По-видимому, разработчики рабочего проекта не смогли сойтись во мнении

[56] РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Т. 39. Д. 142–а. Л. 59—62 (*Бугаева Т.В.* Воскресенский собор Ново–Иерусалимского монастыря… С. 11. Прим. 2).

[57] МТ. С. 211–212.

[58] В 1753 году архимандрит Амвросий был рукоположен в епископа, но, управляя Переяславль–Залесской епархией, оставался настоятелем Воскресенского монастыря.

[59] МТ. С. 226.

[60] Там же. С. 212.

относительно интерпретации диковинного для того времени элемента декоративного оформления, предоставив известному дворцовому резчику возможность самому выполнить розетки, полагаясь только на свой опыт и руководствуясь исключительно первоисточником этих форм — чертежом Ф.–Б. Растрелли.

Во втором случае упоминание чертежа обер–архитектора детально не обосновано и вряд ли имело существенный смысл. Проект был серьезно пересмотрен, да и сомнительно, чтобы на чертежах К. Бланка, который в графике отличался большой аккуратностью, отсутствовала какая-то часть оформления ротонды или шатра. Таким образом, после составления рабочего проекта роль чертежа обер–архитектора исчерпывалась функцией статусного первоисточника, к которому обращались в очень редких случаях — при возникновении существенных затруднений или же для того, чтобы подчеркнуть значительность задачи, поставленной перед мастерами-оформителями.

Во время строительных работ у К. Бланка было множество разных обязанностей: он не только следил за собственно каменным строительством,[61] но и периодически выполнял экспертизу созданных мастерами пробных экземпляров самых разных деталей сооружения – например, деревянных оконных коробок для люкарн шатра.[62] По ходу работ архитектору приходилось создавать и дополнительные, вероятно — крупномасштабные, чертежи важных компонентов убранства здания, например — венчающего креста[63] или элементов гипсовой декорации ротонды,[64] по которым эти детали выполнялись профессиональными мастерами в натуре. В документах того времени эти чертежи назывались «рисунками». И хотя деятельность И. Эриха была несравненно более локальной и менее продолжительной, чем работа К. Бланка, не стоит забывать, что именно профессионализм и умение плотничного архитектора материализовали образ шатра, превратили во многом эфемерный замысел в реальную надежную конструкцию, способную нести вес любого количества декоративных украшений.

Биографических данных о мастере И. Эрихе приведенные документы монастырского строительства не содержат. Но в «Словаре архитекторов и мастеров строительного дела Москвы XV — середины XVIII века» имеется небольшая заметка о некоем мастере по фамилии Эрих.[65] Судя по датам упоминания и характеру занятий, речь идет именно о строителе истринского шатра. Приводим текст словарной статьи полностью: «Эрих (втор. четв. XVIII в.). Плотничий подмастерье из Риги, в 1733 г. поселился в Немецкой слободе.[66] Находился при строении Анненгофского дворца, в 1734 г. отпущен в Санкт-Петербург.[67] В 1754 г. направлен в Московскую губернскую канцелярию (как плотничный мастер) для исправления деревянного строения на Троицкой башне».[68]

---

[61] Как и плотничный мастер, он получал жалование «за присмотр и показание», т.е. за составление проекта и руководство строительными работами.

[62] Промемория от 21 мая 1757 года. — МТ. С. 182.

[63] Там же. С. 185.

[64] Там же. С. 226, 238—239.

[65] *Николаева М.В.* Эрих // Словарь архитекторов и мастеров строительного дела Москвы XV — середины XVIII века. М., 2008, С. 651.

[66] Ссылка по словарю — РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Ч. 81. Д. 41127. Л. 1—3.

[67] Там же. Ч. 79. Д. 35732. Л. 1—6.

[68] Там же. Ч. 81. Д. 41319.

Кроме того, на завершающем этапе наших исследований мы случайно увидели заметку в материалах О. Киселевой,[69] из которой явствует, что под руководством мастера И. Эриха проводились какие-то работы в царском дворце на территории Воскресенского монастыря в 1760 и 1762 годах.[70] Сумма выдавалась в обоих случаях одинаковая (65 рублей), возможно, это вознаграждение по долгосрочному контракту.[71]

Совмещая все данные, можно сделать некоторые, самые общие выводы. Иван Андреевич Эрих происходил, вероятно, из балтийских (остзейских) немцев. Его настоящее имя, данное при рождении, могло быть, судя по русскому аналогу, Иоганн или Иоганн-Андреас. В царствование Анны Иоанновны, когда при дворе было сильное прибалтийское влияние, И. Эрих приехал ко двору, где выполнял разные задания на строительстве императорских дворцов. Заметим, что в тот период, кроме И. Эриха, ко двору в Петербург прибыл, как минимум, еще один плотничный мастер из Риги.[72]

Это не удивительно — Рига всегда была крупным портовым городом, и, благодаря наличию верфей, можно предположить, что качество деревообработки здесь имело давние традиции и находилось на очень высоком уровне. Замечательным примером местной работы рижских плотничных мастеров может служить восстановление огромного, одного из самых высоких в Европе, многоярусного шпиля–кивера городской церкви св. Петра после пожаров 1666 и 1721 годов.[73]

По-видимому, мастер И. Эрих обладал высокой квалификацией и постоянно был востребован при дворе. Можно предположить, что какая-то часть перекрытий и стропильных конструкций императорских дворцов в Петербурге и Москве времен царствования Анны Иоанновны и Елизаветы Петровны была выполнена с его участием. Судя по периоду деятельности, И. Эрих был, вероятно, ровесником архитекторов И. Мичурина и Ф.–Б. Растрелли, и годами его жизни можно условно считать период приблизительно с 1700 по 1770 год.

---

[69] Данные о мастере были помещены в разделе, посвященном обычным плотникам: *Крючкова М.А.* Словарь мастеров Воскресенского Ново–Иерусалимского монастыря XVIII — начала XX веков // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». Сб. ст. М., 2002. С. 320.

[70] См. предыдущее примечание.

[71] Возможно, епископ Амвросий, не желая терять из поля зрения столь квалифицированного специалиста, после завершения работ по возведению шатра заключил с дворцовым плотничным мастером новый многолетний контракт на работы в других зданиях монастыря. Стремление собрать вокруг себя талантливых и квалифицированных мастеров было в характере настоятеля. Например, ранее он привлек к работам в монастыре архитектора военного ведомства К. Мошкопа, который помог прояснить ситуацию с истинным состоянием ротонды Воскресенского собора.

[72] Вилим Эхт в 1732 году — Эрмитаж. История строительства и архитектура зданий. Под общей редакцией академика Б.Б.Пиотровского. Л., 1989. С. 43, 50, 549 (далее — Эрмитаж 1989).

[73] *Кишэ Э., Плауциньш Л.* Памятники архитектуры Риги. Рига, 1956. С. VI—VII. Рис. 42—44. В пожар 1666 года сгорел 130–метровый деревянный готический шпиль 1491 года, при обрушении повредивший каменную часть башни. К 1694 году завершилось восстановление западного фасада с башней и барочным многоярусным кивером по проекту муниципального архитектора Р. Бинденшу. Восстановление кивера после пожара 1721 года, проходившее по указу Петра I «в прежнем виде» — по старым чертежам, проводилось только в 1733—1747 годах. Общая высота башни составила 122 м, из них на собственно деревянный многоярусный кивер, конструкция которого снаружи была обшита медными листами, приходились большая часть сооружения — верхние 70 метров высоты. Этот деревянный кивер сгорел во время Второй мировой войны, в 1941 году, а к 1983 году он был полностью восстановлен в прежнем виде с несущей конструкцией из стали — см.: Рига. Церковь св. Петра // *Чантурия В.А., Минклявичюс Й., Васильев Ю.М., Алттоа К.* Памятники искусства Советского Союза. Белоруссия. Литва. Латвия. Эстония. Справочник-путеводитель. М. —Лейпциг, 1986. С. 419—420.

***

Сооружение большепролетных перекрытий огромных тронных залов в императорских дворцах требовало значительных теоретических познаний и большого практического опыта. Кроме того, имеется своя специфика в работе с деревом. Также следует отметить, что метод конструирования ферм до конца XIX века ограничивался графическим расчетом, так что качество решений значительно колебалось в зависимости от опыта и таланта конкретного проектировщика. Например, перекрытия Большого зала императорского Царскосельского дворца, законченного в 1756 году, уже в 1790–е годы значительно деформировались, так что с потолка зала пришлось снять огромный живописный плафон, а конструкцию перекрытия разобрать и выстроить заново.[74]

Еще более показательна история строительства и перестройки конструкций перекрытия московского Манежа (1817—1824 годы), прекрасно изложенная в статье М. Будылиной.[75] Эта работа хорошо воссоздает и сам ход строительства сложных инженерных сооружений в XVIII—XIX столетиях.

Проектирование стропильных конструкций — процесс достаточно простой, поскольку классические стропильные фермы закрыты от интерьера живописными плафонами и иными украшениями, а снаружи имеют сплошное кровельное покрытие; и основная задача проектирования стропильной фермы — выбор количества несущих элементов конструкции: поясов, раскосов, шпренгелей, стоек, и характера их расположения в чердачном пространстве.



Илл. 7. Внутренний вид Большого зала императорского дворца в Царском Селе. 1751—1756 годы. Архитектор Ф.–Б. Растрелли. Современное состояние[76]

Решая подобную задачу, зодчий или профильный специалист совершенно свободен в выборе принципа размещения элементов фермы, так как это никак не влияет на внешний облик или интерьер здания (илл. 7). Кроме того, возможность создания значительного пролета достигалась за счет массивности фермы, высота которой могла доходить до половины длины перекрываемого пролета.[77]

---

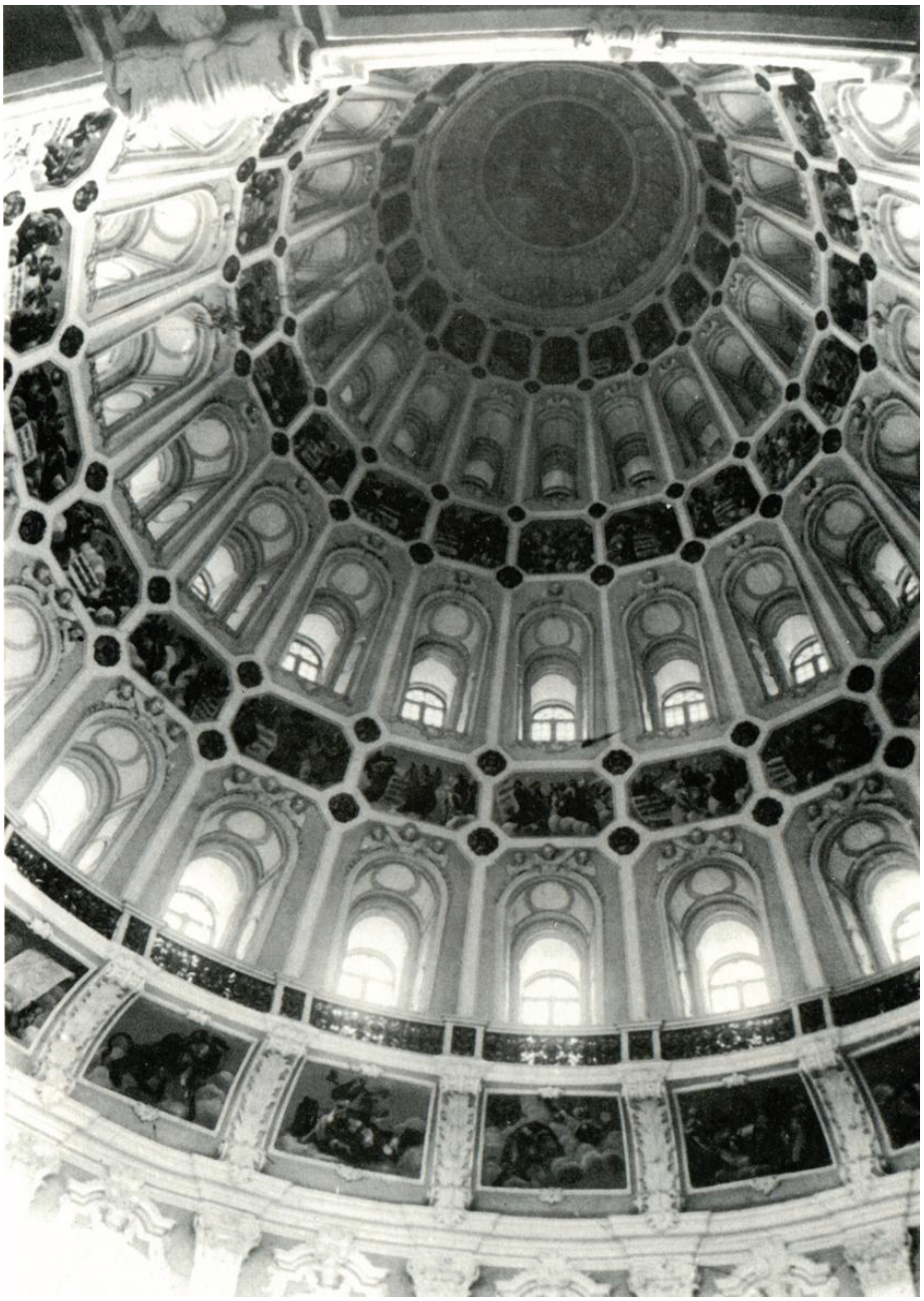
[74] Очерк об истории Большого зала доступен в интернете на сайте Царского Села. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://tsarselo.ru/content/0/yenciklopedija-carskogo-sela/adresa/ekatericininskii-dvorec-bolshoi-zal.html#.UzP64ah_uuN (дата обращения: 12.04.2014).

[75] *Будылина М.В.* История постройки Манежа в Москве // Архитектурное наследство. М., 1952. Вып. 2. С. 236–249.

[76] Размеры зала — 17 х 47 м. Источник изображения: wikimedia.org.

[77] Такое соотношение высоты фермы и перекрываемого ей пролета было характерно, например, для перекрытия Большого зала Петергофского дворца (Чертежи Ф.–Б. Растрелли см.:

Для перекрытия ротонды Воскресенского собора требовалось спроектировать принципиально более сложное сооружение — подобие оболочки — очень небольшую по толщине конструкцию, которая имела бы определенную форму, напоминая шатер, была бы открыта в интерьер и имела большое количество крупных сквозных проемов — т.е. совершенно ажурное и в то же время очень устойчивое и жесткое сооружение (илл. 8).



Илл. 8. Внутренний вид шатра ротонды Воскресенского собора. 1756—1759 годы. Фото начала XX века[78]

Денисов Ю.М., Петров А.Н. Зодчий Растрелли... С. 106—109). Обычно фермы не столь массивны, но все же довольно внушительны — составляя по высоте не менее 1/6 — 1/8 длины пролета.

[78] Пролет шатра — 23,9 м. Внизу снимка видна часть верхнего яруса хоров ротонды с картинами под ними. Источник изображения: *Зеленская Г.М.* Святыни Нового Иерусалима. С. 136.

Во время написания данной статьи у нас не было возможности ознакомиться с источниками, которые позволили бы детально представить конструкцию шатра,[79] поэтому ограничимся самыми общими замечаниями.

В свете стоявшей перед плотничным мастером задачи принципиально важным было решение отказаться от буквального повторения в натуре чертежа обер-архитектора, потому что простой решетчатый конус не обладает той степенью пространственной жесткости, которая необходима для подобного типа большепролетных сооружений — он слишком «хлипок». Нужной степени устойчивости конструкции можно добиться, лишь выполнив ребра шатра по схеме фермы с параллельными поясами. Это дает возможность ввести в схему сооружения, кроме взаимно перпендикулярно расположенных балок, раскосы и шпренгели, в значительной степени являющиеся гарантом устойчивости всего шатра. Стремясь сделать сооружение более надежным, с максимально широкими ребрами-фермами, мастер использовал всю возможную ширину каменной стены ротонды для набора толщины конструкции шатра. Получившаяся ферма все же была очень изящна — её ширина составляла лишь 1/15 перекрываемого пролета.

Не менее важное достоинство шатра с ребрами в виде ферм — наличие двух оболочек на поверхности конструкции: кровельной оболочка снаружи и декоративной внутри. Такое решение не только значительно упрощает эксплуатацию сооружения, но и способствует созданию внутри перекрытия герметичной воздушной прослойки. Ширины конструкции шатра оказалось достаточно для аккумуляции внутри перекрытия такого объема воздуха, который необходим для создания термического барьера, препятствующего резким сезонным колебаниям температуры внутри конструкции. Тем самым была обеспечена не только долговечность несущих деревянных элементов конструкции шатра, но и долговременная сохранность декоративного оформления на обращенной в интерьер поверхности сооружения.

Этот аспект, в настоящее время широко известный и изложенный в институтских учебниках, в те времена, по-видимому, был известен только узкому кругу высокопрофессиональных мастеров. И в этом отношении качество проекта истринского шатра было даже выше решения купола церкви основной царской резиденции — Зимнего дворца в Петербурге, строившейся в это же время.[80]

Конструкция купола Большой церкви Зимнего дворца, несмотря на тщательное ведение работ, с предварительным изготовлением деревянной модели сооружения,[81] не получила необходимой толщины. Вскоре после окончания строительства купол стал промерзать, что, вероятно, привело к порче оформления на его внутренней поверхности,[82] поэтому уже через несколько лет после завершения строительных работ купол был закрыт от основной части интерьера плоским потолком с живописным плафоном.[83]

---

[79] Копия сводной сметы архитектора К. Бланка, а также более позднее (1847 год) описание конструкций деревянного шатра губернского архитектора Д.Ф. Борисова. Эти материалы были обнаружены Т. Бугаевой — РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Т. 39. Д. 142–а. Л. 59—62 и 236.

[80] Эрмитаж 1989. С. 88—91. Большая дворцовая церковь во имя Воскресения Христова была заложена в 1753 году, отделка проводилась с 1759 года до Пасхи 1762 года. — Там же. С. 88. Прим. 109. Внешняя оболочка купола и крест были закончены только в царствование Екатерины II, летом 1762 года. — Там же. С. 91. Прим. 110; С. 96, 102. Вид купола снаружи по рисунку М. Махаева. — Там же. С. 59. По опубликованному плану 1756 года пролет купола был сравнительно небольшим — порядка 5 саженей (12,8 м). — Там же. С. 85.

[81] Деревянная модель купола делалась в 1756 году. — Эрмитаж 1989. С. 89.

[82] Первоначально купол внутри — от основания до фонаря, был расписан и украшен лепниной.

[83] Эти работы были проведены уже в 1765 году. — Эрмитаж 1989. С. 102. Внутренний вид сложившегося интерьера церкви на полотне 1829 года см.: Там же. С. 143.

Основная причина конструктивных недостатков возведенного купола была заложена уже в проекте Ф.–Б. Растрелли. То ли обер–архитектор хотел поразить Елизавету Петровну изяществом конструкции перекрытия, то ли ему было нужно, чтобы через люкарны купола в интерьер церкви поступало как можно больше света — в любом случае, изначально в проект была заложена очень тонкая оболочка купольного перекрытия.[84]

Принимая во внимание жесткость авторского надзора обер–архитектора над своими работами вообще, а в Зимнем дворце — тем более, можно предположить, что все купольное сооружение над пространством Большой дворцовой церкви Воскресения Христова было сделано полностью в соответствии с авторским замыслом, и критики проекта из профессиональной инженерной среды, если они и были, никак не повлияли на ход работ. Ну а в обстановке общей неразберихи и неопределенности первых годов правления Екатерины II, новое руководство дворцового ведомства, при появлении признаков технических недочетов в недавно законченном сооружении, не стало особенно задумываться о причинах проблем в куполе и искать виноватых, а ограничилось быстрым устранением вскрывшихся недостатков с минимальными издержками.[85]

В принципе, новый плафон хорошо вписался в интерьер — тем более, что в одном из первоначальных вариантов Ф.–Б. Растрелли предполагал устройство плоского потолка в церкви.[86] Таким образом, относительно небольшой размер здания и некоторые особенности композиции его интерьера позволили сравнительно легко и быстро затушевать все технические просчеты проекта. В условиях же гигантского шатра над ротондой Воскресенского собора устранение таких принципиальных технических недостатков не обошлось бы без перестройки всего деревянного сооружения над ротондой, в возведение и отделку которого уже было вложено столько труда и сил.

В соборе на Истре ничего подобного и не произошло — весь почти двухсотлетний период существования деревянного шатра его конструкции и внутреннее оформление находились в превосходном состоянии. Дворцовый плотничный мастер И. Эрих решил поставленную задачу на высочайшем уровне инженерно–технической мысли, что дает возможность рассматривать его работу как одно из самых значительных технических достижений эпохи барокко в мировом масштабе.

---

[84] Репродукции чертежей Ф.–Б. Растрелли см.: *Денисов Ю.М., Петров А.Н.* Зодчий Растрелли... С. 66—67; те же чертежи опубликованы в др. издании. — Эрмитаж 1989. С. 84—86.

[85] В таком виде интерьер Большой церкви Зимнего дворца сохранялся вплоть до пожара 1837 года. После этого Большая дворцовая церковь была восстановлена по проекту архитектора В. Стасова в первоначальной барочной стилистике с открытым в интерьер пространством купола. О восстановлении после пожара см.: Эрмитаж 1989. С. 228—230; репродукции некоторых чертежей В. Стасова см.: Там же. С. 204.

[86] Там же. Прим. 60. После работ 1765 года по общему решению Большая церковь Зимнего дворца стала напоминать церковь Царскосельского дворца (освящена в 1756 году), где также имеется высокая купольная кровля снаружи и плоский потолок внутри; правда, в Царском Селе такое решение было изначально реализовано обер–архитектором.

УДК 7.025.13, 21; 246

Г.М. Зеленская, А.В. Гамлицкий

КОНЦЕПЦИЯ СОВРЕМЕННОГО ОФОРМЛЕНИЯ КУВУКЛИИ ГРОБА ГОСПОДНЯ В ВОСКРЕСЕНСКОМ НОВО–ИЕРУСАЛИМСКОМ СТАВРОПИГИАЛЬНОМ МОНАСТЫРЕ

Статья посвящена живописному убранству Кувуклии Гроба Господня в Новом Иерусалиме. Впервые публикуются уникальные документальные материалы (фотографии, чертежи, акварели), позволяющие восстановить иконографию и стиль росписи Кувуклии последней четверти XVII века. Предлагается проект современного живописного оформления Кувуклии, который выполнил известный церковный художник Н.В. Нужный на основе вновь обнаруженных источников и широкого круга исторических аналогов.

Ключевые слова: древнерусское искусство, древнерусская живопись XVII века, Воскресенский собор Ново–Иерусалимского монастыря, Кувуклия Гроба Господня, придел Ангела, апостолы с орудиями своих страданий, современная русская церковная живопись

Galina M. Zelenskaya*, *Andrey V. Gamlitskiy

THE CONCEPT OF THE RESTORATION AND RENOVATION OF THE HOLY SEPULCHRE'S EDICULE IN THE VOSKRESENSKY NEW JERUSALEM STAVROPEGIC MONASTERY

The article is devoted to picturesque decoration Edicule Holy Sepulchre Cathedral of the Voskresensky (Resurrection) New Jerusalem Monastery. First published unique documentary materials (photographs and watercolors), which allow you to restore the iconography and style of painting Edicule created in the last quarter of the XVII century. Proposes a draft of modern scenic design Edicule which had been made by famous church artist N.V. Nuzhniy on the basis of newly discovered sources and a wide range of historical analogies.

Keywords: Ancient Russian Art, Ancient Russian painting of the XVII century, Voskresensky (Resurrection) Cathedral New Jerusalem Monastery, Edicule Sepulchre, Chapel Angel, apostles with instruments of the Passion, modern Russian church painting

Кувуклия Гроба Господня — главная святыня Нового Иерусалима — имеет сложную историю строительства и оформления. Сооруженная Святейшим Патриархом Никоном в конце 1650 — начале 1660-х годов, часовня поновлялась в первой половине 1680-х годов. Рухнувший в 1723 году кирпичный шатер над ротондой Воскресенского собора повредил Кувуклию и особенно ее завершение. В 1762 году белокаменная часовня XVII века была закрыта резным деревянным вызолоченным иконостасом и увенчана сенью со скульптурным изображением Спасителя. Это барочное убранство полностью утрачено во время Великой Отечественной войны, однако белокаменная Кувуклия уцелела. Ее изразцовое убранство и фрагменты стенописей XVII тщательно изучались в конце 1940-х годов учащимися Московского архитектурного института (МАРХИ).

В настоящее время часовня восстановлена в архитектурных формах XVII века с изразцовым убранством того же времени. Следовательно, документальным материалом для программы благоукрашения Святой Кувуклии должны стать изобразительные и письменные источники, отражающие ее внутренний и внешний вид в данный исторический период.

ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ

Письменные источники достаточно известны и приводятся в Приложениях к Концепции. В их числе:

1. Дневник голландца Николааса Витсена, видевшего Кувуклию в мае 1665 года.

2. Опись Воскресенского монастыря 1685 года, детально фиксирующая все изображения и тексты на фасадах и в интерьере часовни.

3. Книга ризничная Воскресенского монастыря 1756 года, где упомянуты как старые элементы оформления Кувуклии, зафиксированные Описью 1737 года, так и новые, 1750-х годов.

4. Опись Воскресенского монастыря 1875 года, которая содержит сведения о внутреннем убранстве часовни XVII—XIX столетий.

5. Паломническая литература XIX века.

Все изобразительные источники, выявленные на сегодняшний день, относятся к XX веку.

1. Фотография 1930-х годов открытого проема резной барочной Кувуклии, где просматривается верхняя часть стенописи с изображением апостола Фомы.[1]

2. Фотография северного фасада Кувуклии, сделанная, предположительно, в 1959 году архитектором А.М. Климановым.[2] В третьей от придела Ангела изразцовой арке — стенопись с изображением апостола Иакова Алфеева.

3—4. Обмерные чертежи северного и южного фасадов Кувуклии с изображением апостолов Иакова Алфеева и Андрея Первозванного. Обмеры выполнены аспирантом МАРХИ Н.С. Любимовой, студентами Г.И. Гейне и И.А. Рудневой. Исполнитель чертежей Н.С. Любимова. Руководитель доцент Н.П. Травин. *Бумага, карандаш. Масштаб 1:25. Конец 1940-х годов.*[3]

5. Фиксационная акварель с изображением апостола Иакова Алфеева на северном фасаде Кувуклии. Исполнитель студентка Г.И. Гейне. *Бумага, акварель. Масштаб 1:10. Конец 1940-х годов.*[4]

6. Фиксационная акварель с изображением апостола Андрея Первозванного на южном фасаде Кувуклии. Исполнитель аспирантка Н.С. Любимова. *Бумага, акварель. Масштаб 1:10. Конец 1940-х годов.*[5]

7. Реконструкция наружного убранства южного фасада Кувуклии. Исполнитель Альбова. *Бумага, акварель. 35х54 см. 1950-е годы.*[6]

8. *Архитектор А. М. Климанов*. Интерьер ротонды Воскресенского собора Ново-Иерусалимского монастыря. Реконструкция на конец XVII века. *Бумага, акварель. 117х82 см. 1950-е годы.*[7]

АРХИТЕКТУРА И УБРАНСТВО КУВУКЛИИ ГРОБА ГОСПОДНЯ В XVII ВЕКЕ НА ОСНОВАНИИ ИСТОРИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ

ОСОБЕННОСТИ АРХИТЕКТУРЫ

Кувуклия Гроба Господня представляет собой белокаменную часовню, которая воспроизводит плановую структуру, зодческие особенности и размеры своего первообраза в Иерусалиме. При строительстве Кувуклии использовался

[1] Фототека ГИМ (Москва). Альбом «Государственный Историко-художественный и краеведческий музей в Воскресенске». № 3396. Сведения сообщены архитектором М.Ю. Горячевой.

[2] Собственность Г.М. Зеленской. Размер фотографии — 18 х 24 см. Атрибуция принадлежит архитектору В.А. Гришину.

[3] ГНИА им. А.В. Щусева. Инв. № PV 2387/32, 2387/33. Сведения сообщены архитектором М.Ю. Горячевой.

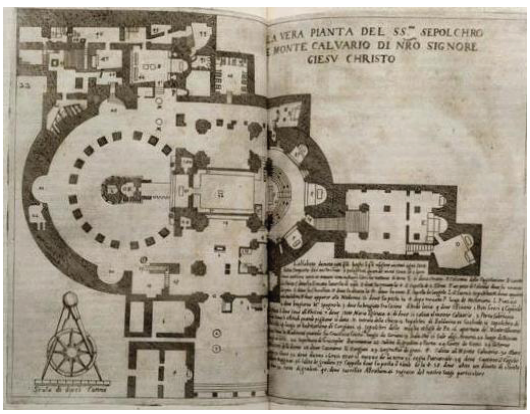
[4] ГНИА им. А.В. Щусева. Инв. № PV 2387/37. Сведения сообщены архитектором М.Ю. Горячевой.

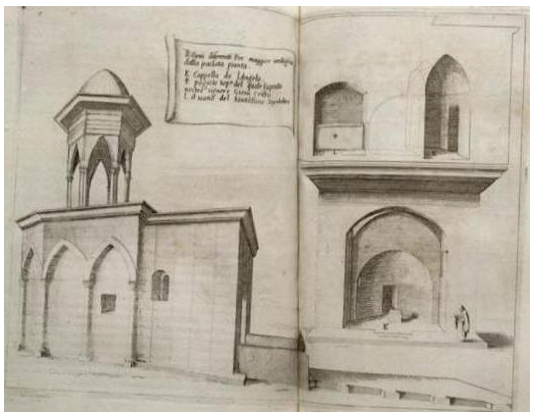
[5] ГНИА им. А.В. Щусева. Инв. № PV 2387/38. Сведения сообщены архитектором М.Ю. Горячевой.

[6] Историко-архитектурный и художественный музей «Новый Иерусалим». КП 1140.

[7] Историко-архитектурный и художественный музей «Новый Иерусалим». КП 12375.

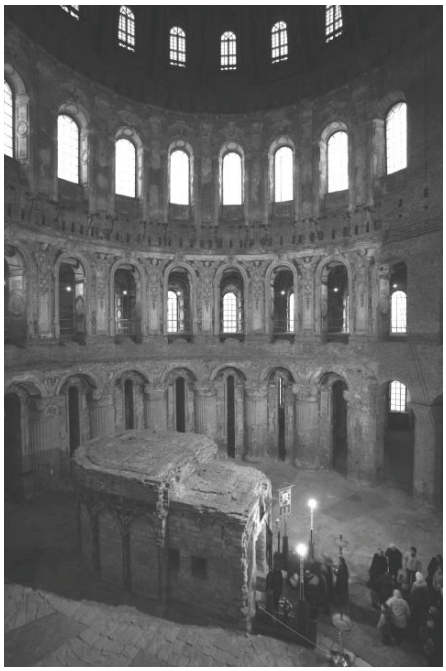
деревянный макет, привезенный со Святой Земли, и, вероятно, чертежи, гравированные в начале XVII века по рисункам падре Бернардино Амико 1596 года. Обмеры Кувуклии приведены в «Проскинитарии» иеромонаха Арсения (Суханова),[8] но о завершении часовни он не сообщает.





Илл. 1—2. *Бернардино Амико, падре*. «Трактат о планах священных зданий Святой Земли». Флоренция, 1620. План храма Гроба Господня в Иерусалиме и Кувуклия Гроба Господня. Гравюра начала XVII века по рисунку 1596 года

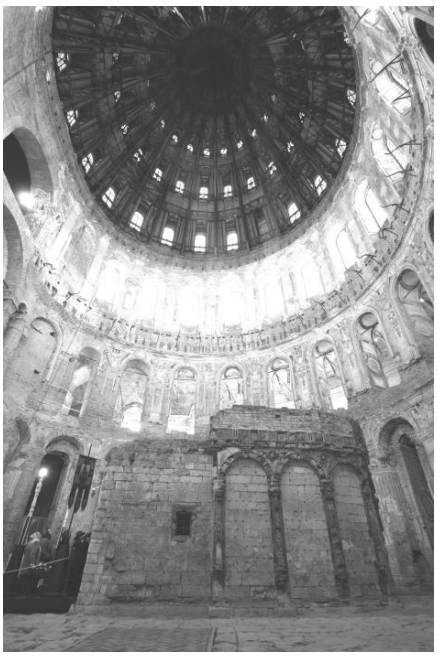
Вход в Кувуклию расположен на восточном фасаде. В Новом Иерусалиме здесь находится дверной проем, два окна второго света и ниша-киот для иконы. Внутри часовня состоит из двух помещений. С востока расположен придел Ангела, с запада — пещера Святого Гроба. В приделе находится подобие камня, отваленного Ангелом от Гроба Господня в ночь Воскресения Христова. В пещере Святого Гроба вдоль северной стены воспроизведено погребальное ложе Спасителя.





Илл. 3—4. Кувуклия Гроба Господня в Новом Иерусалиме. Виды с юго–востока и запада. Фото 2008 года

[8] *Арсений (Суханов), иером.* Проскинитарий // Православный Палестинский сборник. СПб., 1889. Т. VII. Вып. 3. С. 144—148. (Далее — «Проскинитарий»); *Иеромонах Арсений (Суханов)*. Обмеры храма Гроба Господня из «Проскинитария». Публикация Н.А. Кочеляевой // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». Сб. статей. Вып. II. М., 2005. С. 334—338.

Илл. 5—6. Кувуклия Гроба Господня в Новом Иерусалиме. Виды с северо–запада и севера. Фото 2008 года

В мае 1665 года Кувуклия была уже освящена. Вход в часовню инославным посетителям был запрещен, но Николаас Висен видел через боковые окошки изображение Ангела на стене и подобие камня, отваленного от Гроба.[9] Тем не менее, монастырская Опись 1679 года о главной святыне Нового Иерусалима не упоминает.[10]

Опись 1685 года отмечает изразцовое убранство фасадов Кувуклии: «А у Гроба Господня вместо Иеросалимских марморных десяти столбиков к стене приделано ценинных десять столпичков».[11] Изразцы наружной аркады часовни относятся к первому строительному периоду Воскресенского собора (1658—1666 годы).

В период завершения сооружения «великой церкви» (1679—1685 годы) Кувуклия была оформлена заново. Тогда же изменилось завершение часовни. «А наверху Гроба Господня над полаткою вместо дву деревяных теремков зделан осмогранной шатрик каменной, — сообщает Опись 1685 года. — И на тех осми гранях в таблицах учиненных писаны тропари осмогласные по октаю. Над тем четыре оконца продолговаты. Над ним маковочка невелика, а в ней в хоругви на медном листу поставлен образ Воскресения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа».[12]

Выражение «вместо дву деревяных теремков» относится, на наш взгляд, к первоначальному завершению Кувуклии, которое представляло собой сень над пещерой Гроба Господня. Составители Описи 1685 года при описании храма Воскресения Христова и его святынь использовали (иногда цитируя дословно) «Проскинитарий», и в данном случае терминология была заимствована из того же источника. После обмеров главного престола в Иерусалимском храме иеромонах

[9] *Николаас Витсен*. Путешествие в Московию. 1664—1665. Дневник / Перевод со староголландского В.Г. Трисман. СПб., 1996. С. 179—180.

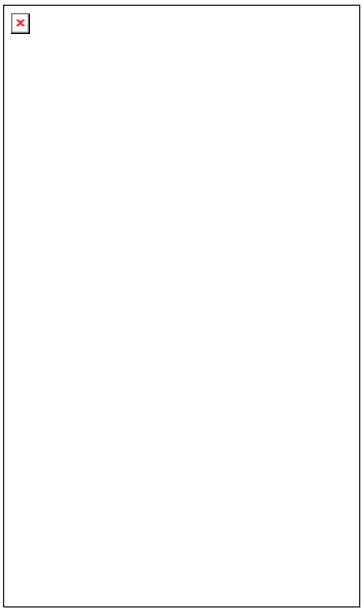
[10] Опись Воскресенского монастыря 1679 года. Список XIX века. Историко-архитектурный и художественный музей «Новый Иерусалим». Ф. 1. Оп. 1. Д. 1880. (Далее — Опись 1679 г.).

[11] Опись Воскресенского монастыря 1685 года. РГАДА. Ф. 1209. Оп. 4. Д. 5092. Л. 199. (Далее — Опись 1685 г.).

[12] Там же. Л. 198 об.

Арсений замечает: «Над ним (престолом. — *Ред.*) учинен теремец на четырех столпах деревянных; резные, золочены; а на верху того теремца малой теремочек деревянный же».[13]

По всей вероятности, первоначально Кувуклию в Новом Иерусалиме венчала сень, близкая напрестольной. Этот образ соответствовал завершению первообраза в XVII веке, и не случайно сень заменили к 1685 году восьмигранным кирпичным шатриком. Новое завершение было ориентировано не на Кувуклию Гроба Господня в Иерусалиме, а на привычные для Руси шатровые часовни. Тенденция визуального отдаления от первообраза, а также стремление вписать сооружения Нового Иерусалима в ряд современного московского зодчества прослеживается и в архитектурном облике Воскресенского собора данного времени.[14]



Илл. 7. Проект восстановления Кувуклии с шатровым завершением. Восточный фасад. Архитектор И.В. Калугина. 2012 год



Илл. 8. Проект восстановления Кувуклии с завершением в виде изразцовой сени. Восточный фасад. Архитектор И.В. Калугина. 2012 год

При создании в 2012 году архитекторами Центральной научно-реставрационной проектной мастерской (ЦНРПМ) было предложено два варианта восстановления Кувуклии: с шатровым завершением и с завершением в виде сени, оформленной изразцовыми колонками и увенчанной шатриком. Утвержден и воплощен второй вариант как более соответствующий облику первообраза.

ИКОНОГРАФИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА РОСПИСЕЙ

Наружным росписям часовни в Описи 1685 года посвящена единственная фраза: «…вкруг полатки Гроба Господня написаны по местам образ Пресвятыя Богородицы и святых апостел со страстми в девяти местех».[15]

Лицевые композиции внутри часовни названы, по-видимому, все, но источник ничего не говорит о росписях на сводах Кувуклии и об оформлении боковых стен придела Ангела, где находятся оконные проемы.

[13] «Проскинитарий». С. 142.

[14] Так, например, замена открытой лестницы на Голгофу винтовой лестницей, скрытой в стенах двухэтажной паперти, лишила южный фасад «великой церкви» подобия храму Гроба Господня со стороны главного входа — единственной доступной для обзора в Иерусалиме, где другие фасады в XVII веке, как и ныне, заслоняла вплотную подступающая городская застройка.

[15] Опись 1685 г. Л. 197 об.

Приведем перечень живописных изображений. Итак, на фасадах пещеры Святого Гроба в изразцовых арочных проемах были изображены апостолы с орудиями своих страданий в руках и Пресвятая Богородица. Выражение Описи 1685 года «у той передней полатки, что приделана ко Гробу Господню, снаружи, на правой стене дверей… написан образ Иосифа… по другую сторону тех дверей на стене ж образ Никодима»[16] позволяет утверждать, что на восточном фасаде Кувуклии находились изображения праведных Иосифа Аримафейского и Никодима.

Внутри придела Ангела на западной стене были написаны Распятие Господне, Жены-мироносицы Мария Магдалина, Мария Иаковлева и Соломия, апостолы Иоанн и Петр.

В пещере Гроба Господня на восточной стене размещались изображения праведных Иосифа и Никодима, на южной стене — Снятия с Креста и Положения во Гроб, на западной — Воскресения Христова, на северной, над погребальным ложем Спасителя, — два Ангела.

Таким образом, иконографическая программа росписей Кувуклии с максимальной для небольшого помещения полнотой отражала события, предшествующие Воскресению Христову. Тем самым часовня была обособлена от системы святынь Воскресенского собора, оформление которых в 1660-х годах соответствовало Евангельской топографии и топонимике данного места, а сами места воспринимались как единое целое, постигаемое в процессе литании — молитвенном движении от одной святыни к другой. Эта система, составляющая особенность храма Гроба Господня, была воспроизведена в «великой церкви» Нового Иерусалима самим Патриархом Никоном, о чем свидетельствует, в частности, созданное по его замыслу оформление придела Темницы Господней и Святой Голгофы. Многозначность семантических аспектов сочеталась здесь с масштабным выделением главного — исторического значения данного места в иеротопии храма. Такой подход был обусловлен строгой иерархией пространства первообраза. В храме Гроба Господня, чей архитектурный облик не раз менялся на протяжении веков, стены, своды и купола имеют, в первую очередь, значение оболочки, призванной оградить и сохранить священное пространство. Собственная, в том числе сюжетная и художественная значимость этой оболочки может быть самостоятельной в тех частях собора, которые не обусловлены Евангельской топонимикой, например, в Кафоликоне. Но на святых местах она неразрывно связана с происходившими там событиями, и ее иконографическое оформление в Иерусалиме и в прошлом, и в настоящем отражает именно их.

Патриарх Никон дополнял свои исторические иконографические программы в Воскресенском соборе символическими образами, побуждая молящихся к «умному боговидению». Первосвятитель видел Новый Иерусалим не иллюстрацией Евангелия, а воплощением Толковой Библии. Для этого был нужен новый художественный язык — глубоко укорененный в древнерусскую традицию, и, вместе с тем, переосмысляющий и развивающий ее. Все эти тенденции прослеживаются в изразцовом убранстве Воскресенского собора первого строительного периода и в уникальной иконографической программе иконостаса Темничной (Успенской) церкви,[17] ценинное «тело» и состав икон которого обусловлены новой интерпретацией высокого русского иконостаса.

Второй строительный период характеризуют другие, очень противоречивые черты. С одной стороны, создаются и монтируются в стены внутри Воскресенского собора плиты «каменного путеводителя» с резными надписями, цитирующими описание храма Гроба Господня из «Проскинитарий» иеромонаха

[16] Там же. Л. 211 об.—212.

[17] См.: Опись 1679 г. Л. 19—19 об.

Арсения (Суханова). С другой стороны, лишаются подобия первообразу не только отдельные архитектурные объемы «великой церкви» Нового Иерусалима, но и те святые места собора, которые не получают особого, присущего только данному месту живописного оформления.[18]

В иконографической программе стенописей Кувуклии преобладала повествовательность, характерная для церковного художества последней четверти XVII века. Рассказ начинался с восточного фасада часовни, где изображения праведных Иосифа и Никодима сопровождались стихотворным введением в тему Распятия и погребения Спасителя. Однако представить последовательное развитие сюжета в стенописях внутри часовни было невозможно. В приделе Ангела композиции и стихотворные надписи относились к событиям, последовавшим за Христовым Воскресением (эти стенописи существовали здесь со времени Патриарха Никона). С повествованием, начатым в росписях на восточном фасаде Кувуклии, их связывало только изображение Распятия. В пещере Гроба Господня рассказ продолжался без стихотворных текстов, представлял события от Снятия с Креста до Воскресения Христова, и образы праведных Иосифа и Никодима были повторены здесь еще раз. Весьма вероятно, что к 1685 году стенописи дополнялись новыми сюжетами, призванными, несмотря на топографические несоответствия, отразить полноту Евангельских событий от Страстной пятницы до утра Воскресения.

Шатровая часовня с программой росписей, не соблюдавшей единство места и действия, была в иеротопии храма самодостаточной. Этому способствовали и стенописи на фасадах пещеры Гроба Господня, и врата Кувуклии.

ВРАТА КУВУКЛИИ

Согласно Описи 1685 года, в качестве врат в Кувуклию помещалась «дцка от разных и негниющих преславных древ и костей Полестинские работы; обрезан образ на тои дцке по вочеловечению Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, а в подножии видение Марии Магдалини, егда виде в вертограде Господа».[19] Эта «дцка» была иконой, привезенной, по преданию, Патриарху Никону со Святой Земли. Сюжет мозаичного изображения не связан с топографией Кувуклии. Место Явления воскресшего Спасителя Марии Магдалине находится в храме Гроба Господня в северной галерее ротонды, где в память этого события (Ин. 20: 11—18) расположен придел в честь равноапостольной мироносицы.[20]

Дверью в часовню палестинский образ послужил недолго. В первой трети XVIII века икона была перенесена из Кувуклии в собор, о чем сообщает Опись 1737 года: «Тои пещеры двери резныя поставлены в церкви, на них вырезано Спасов и Марии Магдалыни образы». В 1750-х годов Книга ризничная отмечала, что эти врата «за ветхостью повредившись и починены имеются в соборной церкви, а ныне тут поставлены двери со Евангелисты, что были в церкви Иоанна Предтечи».[21]

---

[18] Кувуклия Гроба Господня — не исключение. Устроенный при Патриархе Никоне трехъярусный изразцовый иконостас заалтарного придела Разделения риз был заполнен к 1685 году традиционным составом икон деисусного и пророческого чинов, в результате чего, будучи трехпролетным, остался без храмовой иконы (нижние проемы предназначены для трех врат в алтарь). Поместить храмовый образ в центре переосмысленного Деисусного чина, как это сделал Патриарх Никон в Темничной церкви, никто в это время не дерзнул.

[19] Опись 1685 г. Л. 198—198об.

[20] Святая Земля. Исторический путеводитель. М., 2000. С. 48.

[21] «Книга ризничная» 1756 г. (Книга сверочная Описи 1737 г. с описями 1751—1755 гг.). Историко-архитектурный и художественный музей «Новый Иерусалим». Ф. 1. Оп. 1. Д. 216. Л. 25. (Далее — Книга ризничная 1756 г.).

ИКОНА В НИШЕ-КИОТЕ

Согласно Описи 1685 года, ниша на восточном фасаде Кувуклии использовалась как киот, в котором находился «образ Спаса Нерукотворного, на древянной цке. На том образе подпись: “Отверзи ми, сестро моя и ближняя моя, голубица совершенная моя, яко глава моя наполнися росы и власы мои окропиша мя нощию”».[22]

Эта икона оставалась в нише и в первой трети XVIII века. Согласно Описи 1737 года, «во дворе церковном Гроб Господень, над ним учинена пещера, над дверьми образ Спасов Нерукотворенной».[23] В первой половине 1750-х годов, как сообщает Книга ризничная, образ был «поставлен в церкви Успения Пресвятыя Богородицы на горнем месте».[24]

СТИХОТВОРНЫЕ НАДПИСИ КУВУКЛИИ

ВОСТОЧНЫЙ ФАСАД

Настенные росписи по сторонам входа в Кувуклию сопровождались стихотворными надписями в 8 строк. Под образом праведного Иосифа находился следующий текст:

«Иосиф Аримофей ученик потаенный,
Не оставляет своего учителя устрашенный,
Нощию ко учителю Иисусу прихождаше
И о Царствии Небесном его вопрошаше.
Да не отведают о сем иудеи зловернии,
Да не изженут его от сонма безвернии,
От зависти иудеи на Христа помышляют,
И народ мног всегда на него возмущают».[25]

У образа праведного Никодима тоже размешались вирши:
«Муж благий и праведный Никодим,
Пришед ко Пилату ста пред ним,
Испроси тело Иисусово со креста,
И со Иосифом у Гроба Христова предста,
Не убояся иудейска страха,
Надеясь на помощь Бога блага,
Бысть и нас Царства Своего».[26]

Эти силлабические стихи можно считать характерными для своего времени. Вместе с тем, их отличает от других виршей в Кувуклии ряд обстоятельств.

Во-первых, в тексте о праведном Никодиме составителем Описи (или художником–исполнителем) пропущена предпоследняя строка. Другие источники отсутствуют, и нет возможности реконструировать данное восьмистишие.

Во-вторых, сведения Священного Писания о двух тайных учениках Христа — Иосифе Аримафейском (Мф. 27: 57—60; Мк.15: 42—46; Лк. 23: 50—53; Ин. 19: 38—42) и Никодиме (Ин. 9: 38—42) поменялись местами. То, что в Евангелии относится к Никодиму, автор приписывает Иосифу («Нощию ко учителю Иисусу прихождаше / И о Царствии Небесном Его вопрошаше»). И напротив, то, что относится к Иосифу, стихотворец усваивает Никодиму («Пришед ко Пилату ста

[22] Опись 1685 г. Л. 212.
[23] Книга ризничная 1756 г. Л. 24 об.
[24] Там же.
[25] Опись 1685 г. Л. 211 об.—212.
[26] Там же. Л. 212.

пред ним, / Испроси тело Иисусово со креста»). Рифмы и ритмика внутри строф соблюдены, и об ошибке составителей Описи речи быть не может.

Ночная беседа Спасителя с фарисеем и одним из начальников иудейских Никодимом упоминается лишь евангелистом Иоанном. О богатом члене синедриона Иосифе из Аримафеи пишут все четыре евангелиста. Они согласно, хотя и с разной степенью подробностей, повествуют о том, как Иосиф испросил у Пилата разрешения отдать ему тело Иисуса. Затем Иосиф, сняв тело Господа с Креста, обвил его плащаницей и положил в новом, приготовленном для себя гробе, который находился в саду близ Голгофы. Евангелист Иоанн добавляет к описанию погребения Христова сведения об участии в нем Никодима: «Пришел также и Никодим, — приходивший прежде к Иисусу ночью, — и принес состав из смирны и алоя; литр около ста. Итак они взяли тело Иисуса и обвили его пеленами с благовониями, как обыкновенно погребают Иудеи» (Ин. 19: 38—40).

Апокрифическое Евангелие от Никодима содержит обширные и разнообразные повествования о двух тайных учениках Христа, но в эпизоде, где Иосиф Аримафейский просит Пилата отдать ему тело Иисуса, повторяет канонические Евангелия: «11. И вот некий муж по имени Иосиф, который тайно шел от Аримафеи, города иудейского, взыскуя Царства Божьего, не стерпев поношения и клеветы иудейской (по поводу знамений во время смерти Спасителя. — *Ред.*), обратился к Пилату и попросил тело Иисусово, и снял с креста, и обвил Его платом чистым и положил Его в гробницу новую, в которой никто (еще) не был положен»[27].

Таким образом, в стихотворных подписях на восточном фасаде Кувуклии допущена путаница или, что вряд ли, поэтическая вольность. Это возможно в авторской рукописи, но совершенно немыслимо на стенах главной святыни Нового Иерусалима при Патриархе Никоне. Отсутствие должной церковной цензуры и редактуры в процессе подготовки и исполнения работ по оформлению Воскресенского собора характерно для второго строительного периода (1679—1685)[28]. В любом случае в настоящее время воспроизводить данные стихи в росписи Кувуклии нельзя.

ПРИДЕЛ АНГЕЛА

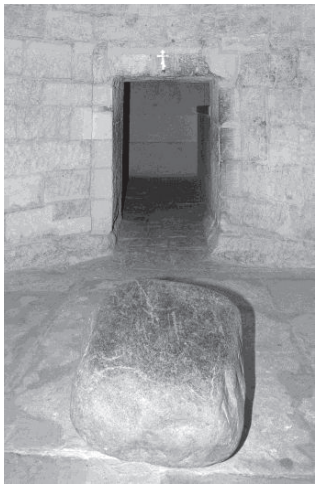
Внутри придела Ангела все четыре стены имеют сквозные проемы. На восточной стене это дверной проем и два оконных, на западной — вход в пещеру Гроба Господня. На южной стене расположены два окошка, на северной — одно.

В приделе Ангела, как говорилось ранее, росписи находились уже во время Патриарха Никона. Посетивший Новый Иерусалим в мае 1665 года голландец Николаас Витсен записал о Кувуклии в своем дневнике следующее: «Это большая часовня в середине церкви. Но если в Иерусалиме ангелы сидят перед гробницей

[27] Акты Пилата и Сошествие во Ад // Апокрифические сказания об Иисусе, Святом Семействе и Свидетелях Христовых. / Сост., авторы вступ. стат. и коммент. И.С. Свенцицкая, А.П. Скогорев. М., 1999. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/apokrif/Ev_Nikod.php (дата обращения 16.03.2014).

[28] Опытного «справщика» не нашлось, по-видимому, и при составлении в первой половине 1680-х гг. «каменного путеводителя» по Воскресенскому собору. Основной целью «путеводителя» было сопоставление святых мест «великой церкви» с их первообразом в храме Гроба Господня. 48 текстов, высеченных на белокаменных плитах, цитируют «Проскинитарий» и дают представление о том, что находится «тамо», то есть в Иерусалиме. Среди текстов есть надписи, дополненные сведениями о том, что именно находится на данном месте «зде», то есть в Новом Иерусалиме. Однако большинство текстов являются просто цитатами без пояснений и ссылок на источник. В результате многие надписи — например: «Зде служат армяне» — до сих пор вводят неискушенного читателя в заблуждение, позволяя думать, будто армяне служили именно здесь, в приделе Разделения риз за главным алтарем Воскресенского собора.

у опрокинутого могильного камня, то здесь они нарисованы на стене, а надгробный камень лежит на полу».[29]



Илл. 9. Кувуклия Гроба Господня. Интерьер придела Ангела. Вход в пещеру Святого Гроба. На первом плане — подобие камня, отваленного от Гроба. Фото 2014 года

Согласно Описи 1685 года, над входом в пещеру Гроба Господня находилось изображение Распятия Христова, «а от распятия Господня на правой стороне у самих малых дверей на стене написаны образы апостолов Иоанна и Петра, а выше тех образов на той же стране к распятию Господню на стене подпись:

Петр апостол, всея Вселенныя учитель,
Иоанн, любимый Христов благовеститель,
К Христову Гробу со страхом пришедше,
Иисусово тело в нем не обретше.
Иоанн верою к Нему не сумняся,
А Петр же бывшему сему дивяся,
Дерзновенно во Гроб Христов вхождаше,
Тело Иисусово в нем искаше».[30]

На той же западной стене придела был написан Ангел, указующий ко Гробу Господню. Над ним помещалась надпись: «Не убоитеся вы, Иисуса распятаго ищете, несть зде, воста бо якоже рече». Ниже находилась еще одна подпись: «Се место, идеже бяху положили Его». Изображение сопровождали стихи:

«Явися Ангел яко огнь молненный,
В Гробе блещася яко цвет солнечный,
Стражие видевше тои свет убояшася,
И падше ниц на землю ужасашася,
Помышляите Иисуса быти Бога истиннаго,
Не бояся злаго рода жидовска неистового,
От страха восстания Христова видевше скрывают
И тем себе временная беды и смерти избавляют».[31]

Подписи у фигуры Ангела цитируют Евангельский текст (Мф. 28: 5—6; Мк. 16: 6). Стихи же носят скорее описательно-дидактический, чем подрисуночный характер. Они посвящены, преимущественно, стражам Гроба Господня, изображение которых не вошло в программу стенописей. Вирши частично восполняли этот пробел, однако из Евангельского текста о стражах автор использовал только описание их ужаса при виде Ангела (Мф. 28: 4), опустив сведения о подкупе стражи первосвященниками (Мф. 28: 11—15).

По другую сторону Распятия Господня на западной стене придела Ангела были написаны образы святых жен-мироносиц Марии Магдалины, Марии Иаковлевой и Соломии со стихотворной подписью:

«Благоверныя жены ко Гробу с миры приидоше,
И видевше Ангела, от страха во Гроб не внидоша.
Той рече: Иисуса ищете распятаго,
Несть Его уже на сем месте, пропятаго.
Воста в славе Своей, яко силен Бог,
Сокрушити адскую державу возмог.
Идите, возвестите учеником Его о сем,
Да не имут они всякаго сомнениа о Нем».[32]

[29] *Николаас Витсен*. Путешествие в Московию. С. 179—180.
[30] Опись 1685 г. Л. 212 об.
[31] Там же. Л. 212 об.—213

Отметим, что автор, стремясь пояснить и дополнить изображения, не полагал своей задачей рифмованное изложение Евангельских событий. Он создавал самостоятельные словесные образы, включая в канву канонических текстов новые аспекты или подчеркивая традиционные. Имеются в виду церковно-исторические характеристики изображенных святых («Петр апостол, всея Вселенныя учитель, Иоанн, любимый Христов благовеститель»), а также обостренное эмоциональное состояние персонажей, переживающих страх, ужас, сомнение, удивление.

В описаниях действия использованы иконографические традиции, — например, образ павших ниц стражей Гроба Господня.

ПЕЩЕРА СВЯТОГО ГРОБА

ОСОБЕННОСТИ РАЗМЕЩЕНИЯ РОСПИСЕЙ В ИНТЕРЬЕРЕ

В отличие от придела Ангела три стены святогробского вертепа глухие. На восточной стене расположен никогда не закрывающийся дверной проем, на своде — прямоугольное отверстие.

Погребальное ложе Спасителя «от края и до стен выложено белым камнем». Ширина Гроба указана в Описи 1685 года «поверх доски», то есть каменной плиты, покрывавшей кладку.[33]

Стенописи размещались на всех стенах Вертепа. Чтобы рассмотреть на южной стене образы Снятия с Креста и Положения во Гроб, следовало отвернуться от подобия Гроба Господня. Чтобы увидеть на восточной стене образы праведных Иосифа и Никодима, нужно было стать спиной к образу Воскресшего Христа на западной стене.



Илл. 10. Погребальное ложе Спасителя. Фото 2008 года

Существуя отдельно от главной святыни Вертепа — погребального ложа Спасителя, росписи стен не создавали исторический образ священного пространства, а объясняли его значение. Возможно, это было необходимо в условиях недоступности для богомольцев первообраза и, что кажется главным, в условиях действенности постановлений Московского собора 1666—1667 годов, которые осуждали не только Патриарха Никона, но и его замысел воспроизведения под Москвой святых мест христианской Палестины. Топонимы Святой Земли в окрестностях Воскресенского монастыря были официально упразднены (их соскабливали даже с вкладных надписей на богослужебных книгах), само наименование «Новый Иерусалим» оставалось под запретом вплоть до 1748 года.

На протяжении XVIII—XIX веков иконографическое оформление Кувуклии все более приближалось к первообразу, и не случайно паломники в своих описаниях пещеры Святого Гроба упоминают только погребальное ложе Спасителя и образ Воскресшего Христа над ним.

[32] Там же. Л. 213.
[33] Там же. Л. 198.

СТЕНОПИСИ НА ФАСАДАХ

Все известные нам изображения стенописей Кувуклии относятся к наружным росписям. Самый ранний источник — фотография 1930-х годов, запечатлевшая открытый в верхней половине проем одной из аркад часовни. На снимке просматриваются детали резного барочного убранства XVIII века по сторонам участка стены с живописным изображением.

Проем имеет объемное полуциркульное завершение, в котором узнается изразцовый архивольт наружной аркады Кувуклии. Настенное изображение представляет собой верхнюю часть фигуры апостола с юным безбородым ликом. Его правая рука поднята перед грудью в молитвенном жесте. В левой руке — копье на высоком тонком древке.

Над нимбом — правая часть надписи в одну строку: «…апостола Фомы Близнеца»[34].



Илл. 11. Кувуклия Гроба Господня с барочным убранством XVIII века. Фото 1880-х годов



Илл. 12. Стенопись на фасаде Кувуклии с изображением св. апостола Фомы. Фото 1930-х годов

Иконография апостола Фомы соответствует традиции и службе святому (память 6/19 октября), где сказано, что он «Христовым страстем подобяся, в ребра прободенъ былъ еси».

Даже несовершенная фотография 1930-х годов позволяет утверждать, что апостолы на фасадах Кувуклии были представлены в рост, фронтально, с орудиями своей мученической кончины в руках. Именно это означают слова Описи 1685 года о «святых апостелех со страстми».[35] Впервые данное описание соотнесено с исторической иконографией в 2002 году, когда изобразительные источники XX века еще не были введены в научный оборот.[36]

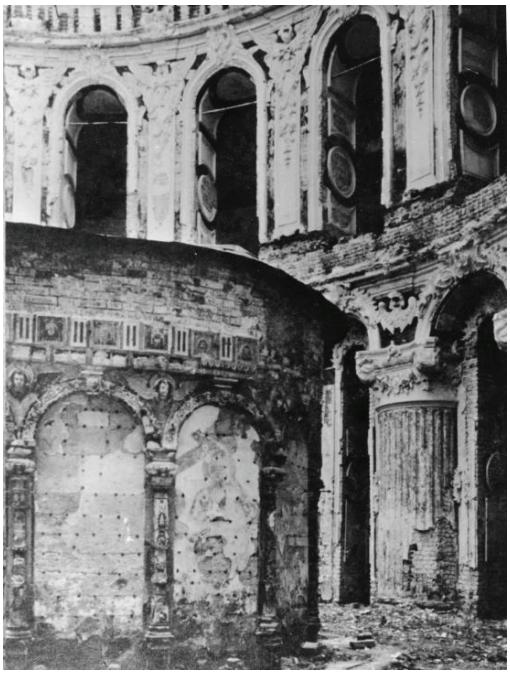
Особая тема — открытые проемы в барочном оформлении часовни. Они не только существовали, но и функционально использовались. В Пасхальную ночь

[34] Надпись прочитана архитектором М.Ю. Горячевой.

[35] Опись 1685 г. Л. 197.

[36] *Зеленская Г.М.* Святыни Нового Иерусалима. М., 2002. С. 128. К сожалению, в Исторической справке, прилагаемой к первому проекту росписей Кувуклии, а также в публикации ЦНРПМ, посвященной росписям Воскресенского собора, мнение Г.М. Зеленской было признано «не соответствующим действительности». См.: *Бусева-Давыдова И.Л.* Иконографическая программа росписей Воскресенского собора: проблемы воссоздания // Реставрация и исследования памятников культуры / Под ред. А.Б. Бодэ. М., СПб., 2012. Вып. 5: Центральные научно-реставрационные проектные мастерские. С. 57.

через северное окошко придела Ангела передавались духовенству свечи, зажженные от огня лампады в пещере Гроба Господня».[37]



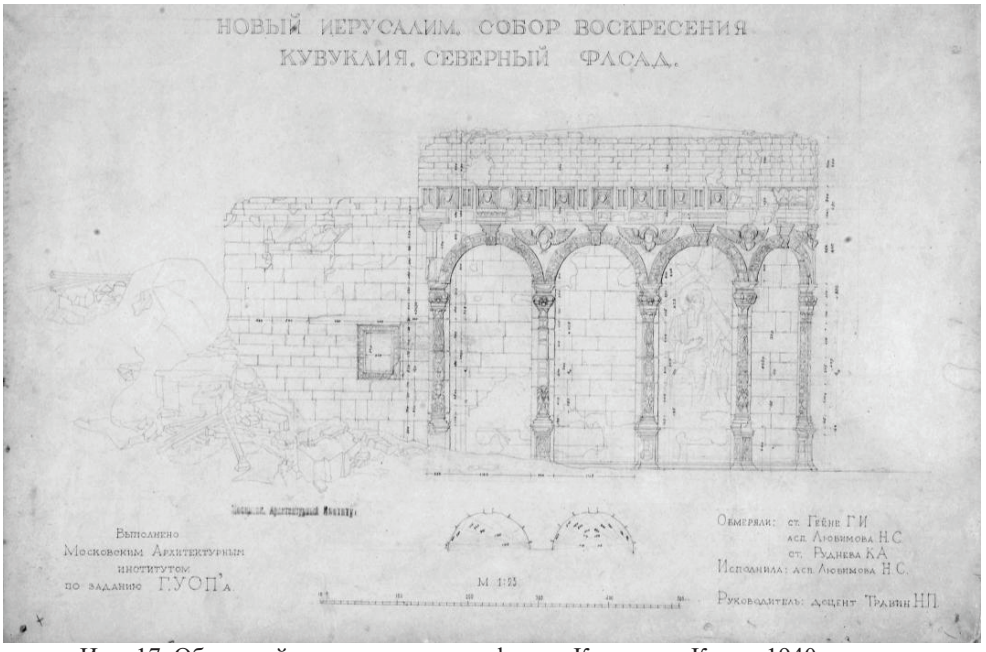

Илл. 13—14. Северный фасад Кувуклии Гроба Господня.
Общий вид и фрагмент. Фото 1959 года

Вторая фотография стенописей Кувуклии относится к 1959 году. На северном фасаде Кувуклии в третьей от придела Ангела арке хорошо видны очертания фигуры апостола, несущего на плече большой крест.




Илл. 15—16. *Г.И. Гейне*. Фиксационная акварель с изображением св. апостола Иакова Алфеева.
Общий вид и фрагмент. Конец 1940-х годов

[37] *Муравьев А.Н.* Путешествие по святым местам русским: В 2 ч. (Репринтное издание). М.—СПб., 1990. С. 106.



Илл. 17. Обмерный чертеж северного фасада Кувуклии. Конец 1940-х годов

Наряду с фотоснимками сохранились обмерный чертеж и фиксационная акварель конца 1940-х годов с изображением этого апостола. Публикуемые источники очень точно передают окружение стенописи: изразцы на колонках аркады, особенности каменной и кирпичной кладки, характер утрат в двух верхних керамических поясах. Фигура святого в рост, фронтально. Лик в 3/4 повороте вправо. Правая рука поднята перед грудью, левая поддерживает вертикальный ствол большого креста, который апостол несет на левом плече. Верхняя горизонтальная перекладина креста вписана по диагонали в полукружие изразцовой арки. Нижний конец перекладины достигает капители квадратной в плане керамической колонки, верхний — изразца с изображением окрыленной митры в архивольте арки.

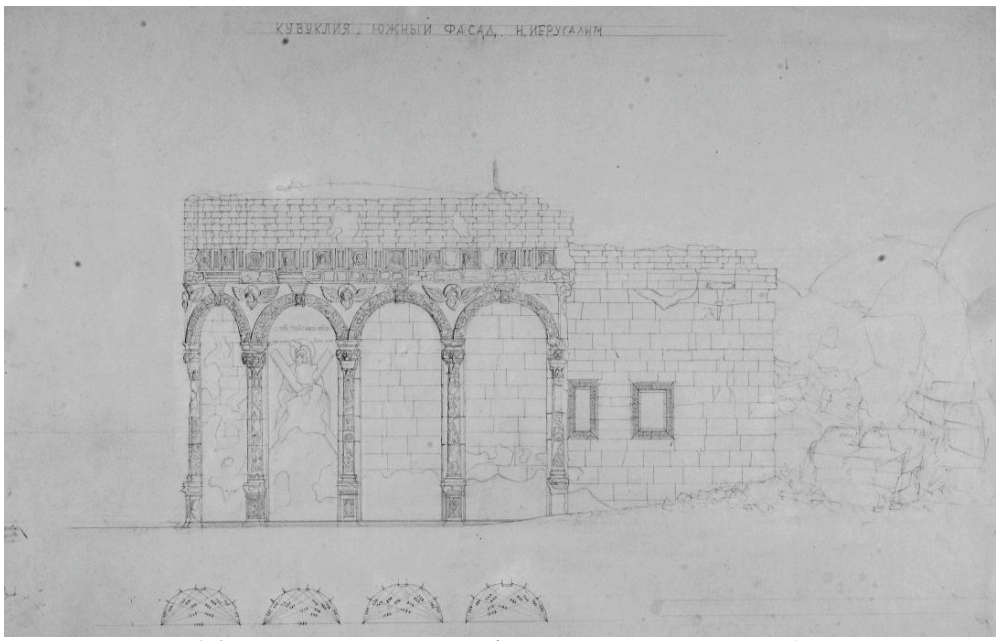
Обмерный чертеж фиксирует пропорции изображения, акварель воспроизводит его мельчайшие детали, включая тексты. Вверху, над нимбом, по сторонам креста, размещается первая надпись, выполненная крупным шрифтом. Слева слова: «ОБРАЗ СТАГО». Справа — утрата штукатурки и фрагменты слов: «…КОВА АЛО…». Предварительно надпись можно реконструировать как «ОБРАЗ С[ВЯ]ТАГО АПОСТОЛА [ИА]КОВА АЛФ[ЕЕВА]».

Вторая надпись, выполненная более мелким шрифтом, находится над плечами апостола. Слева слова: «Сей на крестѣ». Справа — слово, которое читается как «повешен». Таким образом, надписи называют имя святого и указывают на орудие его мученической кончины.

Отметим, что на фотографии стенопись имеет больше утрат, чем на акварели. Фреска, вероятно, не была укреплена и постепенно разрушалась.

В том же масштабе и с тем же принципом размещения текстов было выполнено изображение святого апостола Андрея Первозванного, о чем свидетельствует еще один обмерный чертеж и еще одна фиксационная акварель конца 1940-х годов.

Стенопись размещалась на южном фасаде, в третьей от придела Ангела арке. Местоположение на чертеже подтверждается изображением на акварели соответствующих колонок аркады и триглифно-метопного фриза, где вместо изразца с головкой херувима помещен изразец с розеткой, а также особенностями каменной кладки в соседних арочных пролетах.



Илл. 20. Обмерный чертеж южного фасада Кувуклии. Конец 1940-х годов

Фигура святого Андрея в рост, фронтально, лик в 3/4 повороте влево от зрителя. Перед грудью — большой косой крест, который апостол поддерживает в средокрестии правой рукой. Верхние концы креста — на уровне капителей изразцовых колонок. Нижние — над основанием ствола колонок. Показаны торцы деревянных досок, из которых изготовлен крест.





Илл. 18—19. Фиксационная акварель с изображением св. апостола Андрея Первозванного. Общий вид и фрагмент. Конец 1940-х годов

Святой апостол облачен в хитон и гиматий, ниспадающий перед фигурой крупными параллельными складками, веерообразно расходящимися книзу.

Вверху над нимбом размещается надпись в одну строку крупным шрифтом: «ОБРАЗ С[ВЯ]ТАГО АП[ОСТО]ЛА АНДРЕА ПЕРВОЗВАННАГО». Вторая

надпись, выполненная более мелким шрифтом, размещается по сторонам нимба, над концами креста. Слева — «Сеи на кресте», справа — «Распята бысть».

Иконография изображения соответствует службе святому апостолу Андрею Первозванному (память 30 ноября / 13 декабря), где сказано: «Проповедника веры и слугу слова, Андрея восхвалимъ, той бо из глубины человеки уловляетъ, вместо трости крестъ в руках держя».

Сохранявшиеся в 1950-х годах на фасадах Кувуклии изображения частично обусловили реконструкцию убранства южного фасада часовни, сделанную Альбовой. Работа носит ученический характер, эскизность исполнения не предполагает прорисовку деталей. Тем не менее, документальная основа реконструкции очевидна: апостолы представлены в рост, по одному в арочном пролете, показано место надписей в композициях.

Перед автором стояла, вероятно, задача воссоздания изразцового убранства Кувуклии, которое передано тщательно и весьма точно. Реконструкция стенописей ограничилась очертаниями фигур и общей цветовой гаммой, построенной на сочетании светлых охристых и серо-голубых тонов, что соответствует подлинной стенописи.





Илл. 21—22. Реконструкция убранства южного фасада Кувуклии. Исполнитель Альбова. Общий вид и фрагмент с изображением апостола. Бум., акварель. 1950-е годы

В реконструкции отсутствует изображение апостола Андрея (вероятно, к этому времени оно было уже утрачено), однако в ближней к приделу Ангела фигуре использовано изображение креста апостола Иакова Алфеева.

Интересен и фрагмент южного фасада Кувуклии, вошедший в реконструкцию интерьера ротонды Воскресенского собора на конец XVII века, выполненную архитектором А.М. Климановым (см. вклейку). Часовня представлена с юго-западной стороны приделом Ангела и одним изразцовым арочным пролетом с изображением апостола. Автор, безусловно, знал подлинные стенописи. Об этом свидетельствует цветовая гамма композиции, одиночная фигура святого и ее пропорциональное соотношение с ордерной аркадой. Глава апостола расположена на уровне капителей колонок, пространство над нею пересекает по диагонали поперечная перекладина неизображенного креста. Апостол держит в левой руке свиток, правая рука поднята перед грудью. Автор создает привычный образ, добросовестно сохраняя элементы необычной иконографии исторических стенописей Кувуклии.

Подводя итоги характеристике изобразительных источников по наружной росписи пещеры Гроба Господня, отметим главное: существуют весомые основания для воссоздания в изразцовых арочных пролетах Кувуклии

композиции, изображающей Пресвятую Богородицу и восемь апостолов с орудиями своих страданий в руках.

АНАЛОГИ И СМЫСЛОВЫЕ АСПЕКТЫ ИЗОБРАЖЕНИЯ АПОСТОЛОВ

Изображения апостолов с орудиями своих страданий в руках известны в искусстве Западной Европы с периода средневековья. Один из ранних примеров — темперный эпитафий Яна из Ержене 1395 года в соборе св. Вита в Праге.[38]



Илл. 23. Эпитафий Яна из Ержене. Первая часть. 1395 год

В России подобные изображения получили распространение в последних десятилетиях XVII века. Исследователи отмечают влияние на этот процесс духовной культуры Малороссии и гравированных образцов.[39] В числе последних особое место занимает так называемая Библия Пискатора («Theatrum biblicum» К.Я. Висхера),[40] которая издавалась в 1639, 1643, 1650, 1674 годах в Амстердаме, и в 1646 — в Алкмааре. За исключением алкмаарского издания, публикации «Theatrum biblicum» представляют собой классические увражи — альбомы иллюстраций без текста Библии, где гравюру резцом сопровождает краткая гравированная экспликация на латинском языке. Формат горизонтальный, (в среднем 275 х 355 мм), переплет из тисненой кожи с застежками. Количество и состав гравюр были неодинаковы в разных переизданиях, но экземпляры, сохранившие полный комплект листов (от 467 до 489), позволяют считать «Theatrum biblicum» одним из самых обширных опусов в истории библейской иллюстрации.

Библия Пискатора является компиляцией работ двух десятков граверов по оригиналам примерно такого же числа художников. Творчество большинства этих мастеров связано с итальянизирующими направлениями в искусстве Нидерландов — романизмом и маньеризмом. Гравюры созданы задолго до первого выхода в свет издания Пискатора и по другим поводам во второй половине XVI века. К. Висхер скупал гравированные доски, с которых уже неоднократно осуществлялись тиражи, у других издателей. «Theatrum biblicum» Пискатора представлял собой сборник пластических и морально-дидактических эталонов, которые возникли в эпоху Возрождения как развитие гуманистической и религиозно-философской мысли и органично вписались в массовую культуру XVII столетия. По-видимому, увраж изначально предлагался в качестве свода образцов. В то же время ориентация на художественную традицию Ренессанса,

[38] Прага, Национальная галерея. См.: *Поп И.И.* Очерки истории и теории изобразительных искусств: Искусство Чехии и Моравии IX — начала XVI века. М.: Искусство, 1978. № 110.

[39] *Звездина Ю.Н.* Некоторые особенности малороссийских духовных аллегорий в последней трети XVII века (на примере книг Антония Радивиловского) // Макариевские чтения. Патриарх Иоаким и его время. Можайск–Терра, 2004. С. 146. Об изменениях, вносимых русскими мастерами в копируемые или используемые западноевропейские образцы см.: *Бусева-Давыдова И.Л.* Культура и искусство в эпоху перемен. Россия семнадцатого столетия. М., 2008. С. 113—116.

[40] Амстердамский художник и печатник Класс Янсз Висхер (Claes Jansz. Visscher (Viβcher) 1586–1652) в традиции своего времени буквально перевел свои имя и фамилию на латинский язык — Николай Иоанн Пискатор (то есть рыбак).

нравоучительность и намеки на относительно недавние исторические события сделали издание интересным и поучительным для церковного и домашнего обихода как у протестантов, так и у католиков.[41]

Тема апостольских мучений изображена в Библии Пискатора по общей схеме. На фоне композиции с детально разработанной сценой кончины представлен апостол, держащий орудие своих страданий в виде атрибута или реального предмета (крест, меч, пила, копье и пр.). При этом в другой руке святого или на столе перед ним изображается раскрытое Евангелие. Экспликации на латинском языке помещаются на полях.



Илл. 24—25. Библия Пискатора. Амстердам, 1674.
Гравюры Хендрика Голциуса по рисункам Мартена де Воса (1580-е годы)
с изображениями страданий апостолов Фомы (слева) и Андрея.
Рукописные подписи конца XVII века воспроизводят вирши монаха Мардария (Хоникова)

В России тексты к иллюстрациям западноевропейских лицевых Библий переводились или сочинялись заново. Составление таких подписей было своеобразным жанром древнерусской литературы. Почти все экземпляры западных лицевых Библий (около 80), сохранившихся в отечественных собраниях, имеют русские рукописные подписи. Существует также несколько десятков рукописных сборников, содержащих развернутые циклы подписей к Библейским гравюрам. Встречаются более ранние прозаические редакции и более поздние – силлабическими виршами. Из последних наибольшую известность получили стихи, сочиненные московским монахом Мардарием Хониковым (Хоныковым), бывшим с 1676 года книгохранителем Типографской библиотеки, а в первой половине 1680-х годов — справщиком Печатного двора.[42] Сочинения Хоникова подчеркивают познавательно-дидактические аспекты изображений. Некоторые стихи, например, под изображением страданий апостолов Симона и Иуды, имеют цитатные совпадения с подписями на стенописях Кувуклии (выделено курсивом):

«Тем же многия зань муки подъяша,
и смерть в розличных месте восприяша:
Симон пилою претрен быв скончася,
Иуда же, *сей на кресте распяся*».

[41] *Гамлицкий А.В.* «Theatrum biblicum» Николая Пискатора. К вопросу о происхождении западных образцов русского искусства XVII века // Academia. 2010. № V. Научные публикации.С. III—IX.

[42] *Богуславский Г.А., Каган М.Д.* Мардарий Хоныков (Хоников) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2: И—О. СПб., 1993. С. 332—334.

Силлабические вирши в составе стенописей Кувуклии и стихи монаха Мардария к гравюрам Библии Пискатора — это явление духовной культуры одного ряда, несмотря на разный уровень мастерства и другие отличия.

Стихи Хоникова под гравюрами «Theatrum biblicum» не единственный аналог надписям у образов апостолов на фасадах Кувуклии. Совпадения прослеживаются и с другим русским источником — рукописным сборником подписей анонимного автора к гравюрам Библии Пискатора издания 1646 года.[43] Все это обусловило использование данных аналогов при составлении надписей в проекте восстановления стенописей на фасадах Святой Кувуклии.

Тема бытования западноевропейских лицевых Библий в России интересна для нас не только влиянием гравюр на иконографию и подписи к изображениям апостолов в изразцовой аркаде часовни Гроба Господня, но и фактом распространения подобных изданий в монашеской среде.[44] Известны экземпляры Библии Пискатора, принадлежавшие Патриарху Адриану, а затем Троице-Сергиевому монастырю,[45] архиепископу Великоустюжскому и Тотемскому Александру,[46] архиепископу Вологодскому и Белоезерскому Симону,[47] архимандриту Антониево-Сийского монастыря Никодиму,[48] архимандриту ярославского Спасо-Преображенского и Краснослободского Предтеченского монастырей Иосифу,[49] Киево–Печерской лавре.[50]

«Книга Библия в лицах» была хорошо известна и Святейшему Никону. В 1655 году ее «разцвечивал» для Первосвятителя патриарший иконописец Г.А. Кондратьев.[51] К сожалению, более подробных сведений об этой Библии нет. Известно, однако, что в 1658 году по указу царя Алексея Михайловича из Москвы в Воскресенский монастырь Нового Иерусалима были привезены вместе с другими вещами патриаршей домовой казны «листы Фряжские» в количестве 270 экземпляров.[52] Выяснить состав этих печатных листов и судьбу их после осуждения и ссылки Патриарха Никона очень непросто. В 1670-х годах из Воскресенского монастыря вывозились в столицу святые мощи, рукописи, книги и другие духовно-исторические ценности, сосредоточенные в обители тщанием Патриарха Никона. Так, в грамоте 1675 года архимандриту Филофею с братией было велено «книги письменные, и харатейные, и Латинские, и Греко–Латинские пересмотря... взять к Москве».[53] Вполне возможно, что «фряжские листы»

---

[43] *Белоброва О.А.* Библия Пискатора в собрании Библиотеки Академии Наук СССР // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги БАН СССР. 1985. Л., 1987. С. 184—216.

[44] См. подробнее: *Белоброва О.А.* Иллюстрированные Библии в русском обиходе второй половины XVII — начала XVIII вв. // Православие в Древней Руси. Сб. науч. трудов ГМиРА. Л., 1989. С. 118—124; *Гамлицкий А.В.* К вопросу о древнерусском читателе Священных книг. (Библия Пискатора. Экземпляр ГМИИ и РГБ) // Библия в культуре и искусстве. ГМИИ. Материалы научной конференции «Випперовские чтения—1995». Вып. XXVIII. М., 1996. С. 137—151; *Он же.* Западноевропейские лицевые Библии в России XVII—XVIII вв. Владельцы и формы бытования // Филевские чтения. Тезисы шестой научной конференции. ЦМиАР. М.,1999. С. 12—15.

[45] ОР РГБ. Собр. Троице-Сергиевой лавры, Доп. собр. № 370 ($К_9$).

[46] Великий Устюг, Краеведческий музей. ИК 20301/XI—20300.

[47] *Коновалова Ж.Ф.* О библиотеке архиепископа Вологодского и Белозерского Симона // Памятники культуры: Новые открытия. Ежегодник 1978. Л., 1979. С. 116.

[48] БАН ОРК 5950F/27308R.

[49] Ветхий Завет: ГМИИ № ГР. 125027—125129, Новый Завет: РГБ ОР Ф.722, № 93. ГМИИ им. А.С. Пушкина. Кабинет гравюр. № ГК 1604.

[50] ГМИИ им. А.С. Пушкина. Кабинет гравюр. № ГК 1604.

[51] Словарь русских иконописцев XI—XVII веков / Ред.-сост. И.А. Кочетков. М., 2009. С. 239—246.

[52] *Беляев И.Д.* Переписная книга домовой казны Патриарха Никона // ЧОИДР. М., 1852. Кн. XV. С. 114.

[53] Опись 1679 г. Л. 79 об.—80.

представляли собой западноевропейские гравюры на Библейские сюжеты и были вывезены из монастыря наряду с другими «латинскими» изданиями.[54]

В русских монастырях гравюры лицевых западноевропейских Библий служили не только иконографическими образцами для священных изображений, но и духовно-назидательными листами, рассматривание и чтение которых должно было вразумлять и просвещать насельников обители. Не случайно скрепа по листам Библии Пискатора, сделанная архимандритом Краснослободского монастыря Иосифом,[55] представляет собой не обычную владельческую или вкладную надпись, а духовное завещание. В соответствии с этим жанром пространный текст содержит пастырское поучение настоятеля братии, указание относительно своего погребения, перечень книг, икон и других вещей, отказанных архимандритом монастырю в память своей души.[56]

Отдавая перед кончиной келейные книги в родную обитель, настоятель подчеркивал, что их назначение — «в народ слово Божие проповедовать». Тем самым гравюры Библии Пискатора, сопровождавшие завет архимандрита, осмыслялись как источники для духовных размышлений и наглядные пособия по гомилетике. Это, судя по всему, распространенное значение обусловило широкий спектр смысловых интерпретаций Библейских сюжетов в русском искусстве конца XVII века, созданных под влиянием различных западных источников, которые целенаправленно выбирались. Изображения на тему апостольских страданий представляют в данном аспекте особый интерес.

Среди русских памятников, близких по времени росписям фасадов Кувуклии, выделяется устроенный в 1682 году иконостас церкви Воздвижения Животворящего Креста Господня в Теремном дворце Московского Кремля.[57] Крестовоздвиженская церковь, именуемая обычно Распятской, — это придел храма Воскресения Словущего, который «находится в одном уровне с ее хорами, на подобие Иерусалимской Распятской церкви в храме Воскресения».[58]

Посвящение престола Распятской церкви не случайно соответствует Голгофской церкви в Воскресенском соборе Ново-Иерусалимского монастыря, освященной Патриархом Никоном в честь Воздвижения Креста Господня. Теремной храм является частью незавершенного замысла царя Феодора Алексеевича по созданию в Кремлевском дворце «малого подобия» Нового Иерусалима. Начало воплощения замысла относится к концу 1670-х годов, что совпадает с посещениями царем Нового Иерусалима на Истре–Иордане и с возобновлением по его велению строительства «великой церкви», прерванного ссылкой Патриарха Никона.

---

[54] Хочется надеяться, что еще удастся обнаружить коллекцию печатных листов Патриарха Никона в российских собраниях. Патриарх всегда подписывал свои вклады в храмы и монастыри, но его личные книги не имели, как правило, владельческих надписей. Основанием для идентификации может служить объем коллекции и следы московского периода ее бытования в последней трети XVII века.

[55] Текст записи см.: *Гамлицкий А.В.* К вопросу о древнерусском читателе Священных книг. С. 148—151.

[56] По этой же структуре составлено завещание (Духовная грамота) настоятеля Воскресенского монастыря архимандрита Германа I (†1682), любимого ученика Патриарха Никона, автора двух стихотворных эпитафий на его могилу, сочинителя многочисленных церковных гимнов, замечательного мастера акростиха. См.: *Авдеев А.Г.* Книжники и книжность Ново-Иерусалимского монастыря в последних десятилетиях XVII — начале XVIII века // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». Сб. статей. Вып. III. М., 2011. С. 82—84; *Зеленская Г.М.* Наследство и наследники Воскресенского архимандрита Германа I // Там же. С. 85—117.

[57] *Соколова И.М.* Новый Иерусалим в Кремле. Незавершенный замысел царя Феодора Алексеевича / Макарьевские чтения. Вып. VIII. М.: Можайск—Терра, 2001. С. 499—514.

[58] *Бартенев С.П.* Большой Кремлевский Дворец. Дворцовые церкви и Придворные Соборы. Указатель к их обозрению. Издание 3-е, исправленное и дополненное. М., 1916. С. 97.

В 1678—1682 годах в Московском Кремлевском дворце было создано подобие Святой Голгофы в виде пещеры, расписанной под мрамор, где на большом белом камне стоял кипарисовый крест в меру Креста Господня с резным изображением Распятого Спасителя.

Особое внимание уделялось образам Гроба Господня. Первое подобие Святого Гроба находилось «против Голгофской горы». 21 декабря 1681 года «государь повелел устроить, между новою церковью Распятия и своих деревянных комнат в особой небольшой каменной палатке, Вертоград с Господним Гробом». Своды и стены этого Вертограда были выполнены «из алебастрового камени, цветные, с розными краски».[59]

Если раньше Гроб Господень находился «против Голгофской горы», то теперь во дворце для него устраивается отдельная «палатка» — вероятно, небольшое сводчатое помещение вроде Кувуклии, примыкавшее к жилым деревянным комнатам государя и предназначавшееся для его келейной молитвы у священного подобия Гроба Господня. Интересно, что воспроизводился живописный образ вертограда — принадлежавшего праведному Иосифу Аримафейскому сада, где был погребен Христос.

После кончины царя Феодора († 27 апреля 1682) его замысел развития не получил. В описях дворцовых церквей 1685 года Голгофа и Гроб Господень еще упоминаются,[60] но уже в 1687 году Голгофа, по-видимому, была разобрана. Кипарисное Распятие перенесли в так называемую молельню при Распятской церкви.[61] В изготовлении этого креста, а также других царских заказов участвовал резчик старец Ипполит — сподвижник Патриарха Никона, иеродиакон Воскресенского монастыря.[62]

Тесная связь Нового Иерусалима с царской семьей, а также общий круг мастеров на работах в Кремле и монастыре в первой половине 1680-х годов побуждают рассмотреть смысловые аспекты полуфигурного Деисусного чина иконостаса Распятской церкви.

В центре ряда — образ Господа Вседержителя, поддерживающего правой рукой Голгофский Крест, левой — державу. По сторонам Спасителя — восемь апостолов с различными атрибутами в руках. Петр держит ключ, Павел — свиток и меч, Иоанн — чашу, Варфоломей — раскрытое Евангелие, Иаков — палку,

---

[59] *Забелин И.Е.* Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. М., 1895. Ч. 1. С. 65.

[60] *Викторов А.* Описание записных книг и бумаг старинных дворцовых приказов 1613—1725 г. М., 1883. Вып. 2. С. 595, 596.

[61] *Соколова И.М.* Русская деревянная скульптура XV—XVIII веков. Каталог. М.: Федеральное государственное учреждение «Государственный историко-культурный музей-заповедник “Московский Кремль”», 2003. № 26.

В работе над резным Распятием, находящимся ныне в молельне при Распятской церкви Теремного дворца, принимал участие мастер Оружейной палаты Карп Золотарев, который не только расписывал его, но и выступал как знаменщик.

[62] *Зеленская Г.М.* Описи XVII века Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря как исторический источник // «Свое и чужое» в культуре. Сб. статей и материалов всерос. заочной научн. конф. с междунар. участием «Человек и мир человека» / Барнаул—Рубцовск: Изд-во Алтайского ун-та, 2011. С. 460—462.

Старец Ипполит со своими учениками, резчик Клим Михайлов, живописец Карп Золотарев и другие мастера составляли художественное содружество, обусловленное совместной работой в Московском Кремле и в Новом Иерусалиме. Вместе с тем, противоречивые концептуальные особенности второго строительного периода в Воскресенском монастыре (1679—1685 годы), отразившиеся и в оформлении Кувуклии Гроба Господня, свидетельствуют об отсутствии в это время единого духовного и художественного руководства процессом работ по собору, что в немалой степени связано с кончиной в 1682 году архимандрита Германа I и царя Феодора Алексеевича. Ситуация изменилась только в 1686 году, когда настоятелем обители стал архимандрит Никанор, обеспечивший третьему строительному периоду в монастыре (1686—1698 годы) цельную архитектурно-богословскую концепцию.

Иуда — Евангелие и алебарду, Симон — свиток и пилу, Фома — Евангелие и копие. Над нимбами каждого апостола — обширный текст в картуше.



Илл. 26—28. Распятская церковь в Теремном дворце. Иконы Господа Вседержителя, свв. апостолов Симона (слева) и Фомы из Деисусного чина иконостаса. 1682 год

Для сравнения этих икон с образами на фасадах Кувуклии важны отличия. Первое из них — отсутствие Креста среди изображенных орудий страданий апостолов. Это выбор, обусловленный программой замысла: с крестом представлен только Христос, что указывает на искупительную жертву Спасителя. Кроме того, крест соотносится в данном случае с державой и знаменует, как поет Святая Церковь, «скипетр божественный царский». Тема же апостольских мучений, обозначенная орудиями страстей, не акцентирована и никак не отражена в надписях, которые являются важнейшей составляющей изображений.



Илл. 29—30. Иконы из чина апостольских страстей иконостаса Успенского собора в Рязани. 1692 год. «Проповедь и страдание св. апостола Фомы» (слева), «Проповедь и страдание св. апостола Андрея».

Свитки, книги и другие атрибуты подчеркивают пастырское служение апостолов, конкретизированное в текстах. Надписи в картушах сообщают о

местах проповеди учеников Христа, наряду с текстами на свитках цитируют Евангелие, Деяния апостолов и апостольские послания. При этом даны, как в книгах, ссылки на зачала, то есть на те выдержки из Священного писания, которые читаются в процессе богослужения. Можно сказать, что все детали Деисусного чина в иконостасе Распятского храма — от состава апостолов до изображенных атрибутов и содержания надписей — создают образ Церкви Божией и ее духовенства, ведущего начало от Христа и святых апостолов.

Западноевропейские истоки икон в церкви Распятия очевидны, но на русской почве гравированные прототипы так или иначе интерпретируются в соответствии с задачами, которые стоят перед мастерами. Например, для создания в 1692 году чина апостольских страстей над Деисусным чином иконостаса Рязанского Успенского собора были использованы в качестве образца гравюры Библии Пискатора. Наряду с повторением композиционных схем и наличием буквальных иконографических цитат художники стремились упростить и укрупнить дробные многофигурные сцены мучений, сделать изображения апостолов на первом плане более статичными и привести образы в соответствие с задачей представить не только страдание, но и проповедь учеников Христовых, что отражено в надписи на каждой иконе. Последнее обусловило необходимость вложить Евангелие в руки всех апостолов, в том числе — Андрея Первозванного, который, в отличие от гравюры Библии Пискатора, держит древо своего креста вместе с книгой (илл. 30).

В контексте приведенных аналогов хорошо заметны особенности образов в стенописях на фасадах Кувуклии. В руках апостолов нет атрибутов Евангельской проповеди — свитка или книги. Иаков Алфеев и Андрей Первозванный не демонстрируют свои кресты, а несут их. Крест Андрея изображен не за его спиной или сбоку, как в многочисленных аналогах, а на первом плане, перед фигурой. Надписи свидетельствуют только о кончине апостолов, уподобляющей их Христу. Все это позволяет выделить в композициях стенописей тему крестоношения.

Наставление Спасителя о несение креста было сказано апостолам после Его первого предсказания о Своем крестном страдании, смерти и воскресении. Свидетельство об этом содержится в трех Евангелиях, где повторяется почти без изменений текст евангелиста Матфея: «Иисус начал открывать ученикам Своим, что Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать от старейшин и первосвященников и книжников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть. И, отозвав Его, Петр начал прекословить Ему… Тогда Иисус сказал ученикам Своим: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною, ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мф. 16: 21—22, 24—25).

Евангелие от Марка сообщает, что Иисус сказал наставление о несении креста, «подозвав народ с учениками Своими» (Мк. 8: 31—9: 1).

Евангелист Лука предваряет слова Спасителя о крестоношении замечанием: «ко всем же сказал», отличая всеобщность этого наставления от предсказания о Своей смерти и воскресения, открытого только ученикам (Лк. 9: 22—27).

Наставление Христа о крестоношении подробно истолковано в Благовестнике блаженного Феофилакта Болгарского († 1107), впервые изданном в русском переводе в 1648 году. Мы цитируем Толкование на Евангелие от Матфея, глава 16, по современному изданию.

«(24) Тогда Иисус сказал ученикам Своим: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною. <...> Сказал если кто хочет, дабы показать, что добродетель есть дело свободы, а не принуждения. Идет же за Иисусом не только тот, кто исповедует Его Сыном Божиим, но и тот, кто

проходит путем всех бедствий и переносит их. Говорит отвергнись себя, разумея совершенное отречение от себя, — так, чтобы, например, не иметь никакого попечения о теле и житейских потребностях вообще, но презирать самого себя... Итак, всякому нужно оставить любовь к телу, чтобы взять крест, то есть возлюбить смерть и ревностно искать смерти, и притом позорной, каковой и была смерть крестная у древних. Отвергается себя тот, что вчера был невоздержан, а теперь воздержан. <…>. И следуй за Мной. — Господь говорит как бы так: «распинаются на кресте многие разбойники и воры, но они не ученики Мои; потому пусть истинный ученик последует Мне, то есть покажет и всякую другую добродетель». (25) Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее. — Призывает к подвигу мученичества. Кто отрицается Христа, тот приобретает душу для настоящей жизни, но погубит ее впоследствии. А кто теперь погубит ее, но ради Христа, кто претерпит мучение ради Него, тот обрящет ее в нетлении и жизни вечной».[63]

В Толковании на Евангелие от Луки блаженный Феофилакт подчеркивает всеобщее значение поучения о крестоношении: «Поелику Христос сказал о Себе, что Сыну Человеческому надлежит много пострадать, то присовокупляет к тому нечто общее и вселенское, а именно: «Не Я один претерплю смерть, но и все желающие последовать Мне должны отречься от самих себя».[64]

Наставление Христа о крестоношении — одна из самых актуальных тем православной гомилетики. В XVII веке в Киеве была издана «Проповедь архимандрита Петра Могилы о Кресте Спасителя и всякаго человека, сказанная в Киево-Печерской Лавре, в неделю крестопоклонную 1632 года 4 марта».[65] Обращенная к людям разного сословия и социального статуса, написанная живым разговорным языком, проповедь эта и ныне может служить образцом сочинения на тему несения своего креста каждым христианином.

К теме крестоношения не раз обращался Патриарх Никон. Истолковывая символику богослужебного архиерейского облачения в полемике с Газским митрополитом Паисием Лигаридом и объясняя значение крестов на омофоре, он в своем «Возражении» писал: «Кресты же знаменуют зане Христос ношаше на раме своем крест своя. Еще же и архиерее хотят жити, яко же бе житие Христово, «взимают крест Его на рамена своя, еже есть злострадания, зане крест есть скрижаль злострадания». Ты же почто не взял еси своего, но и носящих крест Христов хулиш? Господу свидетелствующу: «Иже не возмет креста своего и вслед Мене не грядет, несть Мене достоин»».[66] Обвинения в адрес Паисия Лигарида имеют весомое основание: назначенный в Газу митрополит ни разу не был на месте своего архипастырского служения, то есть не понес свой крест.

Тема крестоношения обретает на фасадах Кувуклии особое звучание. Апостолы словно только что пришли ко Гробу Господню и нашли его пустым, как и говорили им мироносицы (Лк. 24: 24). Именно здесь, у гробницы, они получили первое свидетельство о воскресении Христовом, и отсюда начался их путь крестоношения, ведущий в разные стороны света. Он для каждого свой, но и всеобщий, путь каждого из нас, идущих на поклонение Гробу Господню. Органичен в данном аспекте образ Пресвятой Богородицы. Мы предлагаем

---

[63] *Блаженный Феофилакт Болгарский*. Благовестник. М., 2002. Кн. I. С. 148—149.

[64] Там же. С. 453

[65] *Титов Ф.И., прот.* Типография Киево-Печерской лавры: Исторический очерк: (1606—1616—1916). Приложения к первому тому. Киев, 1918. С. 271—290 (второго счета).

[66] «Возражение, или разорение, смиренного Никона, Божиею милостию патриарха, противо вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисию Лигариду, и на ответы Паисиовы» // Patriarch Nikon on Church and State. Nikon' s «Refutation». Edited, with Introduction and Notes by Valerie A. Tumins and George Vernadsky. Mouton publishers. Berlin. New York. Amsterdam. 1982. С. 256—257.

изобразить Матерь Божию как Оранту — в знак того, что и Она несет Свой крест — неустанную молитву за весь мир, за спасение усыновленного Ею человечества.

Среди стилистических аналогов весьма близкими стенописям Кувуклии представляются фрески Спасо-Преображенского собора в Суздальском Спасо-Евфимиевом монастыре, выполненные в 1689 году известными изографами Гурием Никитиным и Силой Савиным.



Илл. 31. Суздальский Спасо-Евфимиев монастырь. Фреска в Спасо-Преображенском соборе с изображением св. апостола Андрея. Мастера Гурий Никитин, Сила Савин. 1689 год



Илл. 32. Сретенский монастырь в Москве. Стенопись в храме Владимирской иконы Божией Матери с изображением св. апостола Андрея Первозванного. 1707 год

В контексте темы крестоношения следует отметить, что широкое распространение в русском искусстве конца XVII века изображений апостолов с орудиями своих страданий в руках вызывало протест со стороны традиционно настроенной части черного духовенства. Так, по словам инока Чудова монастыря Евфимия, некоторые иконописцы «начинают писати святых апостолов с немецких образцов с мучительными орудии, имже они мучима быша». Но не только апостолы, но даже и «святии мученицы еще до днесь пишутся по древнему преданию, не мучительныя орудия держащее, аще и многообразно мучими была, но крест Христов имущи, сим показующе, яко за укрестовавшегося на нем пострадаша, и тем в страдании своем укрепляеми бяху, и ныне тем хвалятся, а не мучительными органы».[67]

Тема крестоношения позволяет избежать подобных упреков и, вместе с тем, выделить стенописи Кувуклии из ряда аналогов, среди которых — фрески Сретенского монастыря в Москве, церкви пророка Божия Илии в Ярославле и другие замечательные произведения.

ПРЕДЛОЖЕНИЯ ПО СОВРЕМЕННОМУ ОФОРМЛЕНИЮ КУВУКЛИИ

НАРУЖНЫЕ СТЕНОПИСИ

Главными источниками эскизного проекта росписи фасадов стали обнаруженные исторические материалы. Размер фигур апостолов, их соотношение с окружающей архитектурой, масштаб крестов в руках определялось

[67] Цит по кн.: *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989. С. 300.

по сохранившейся фотографии со следами изображения апостола Иакова Алфеева.



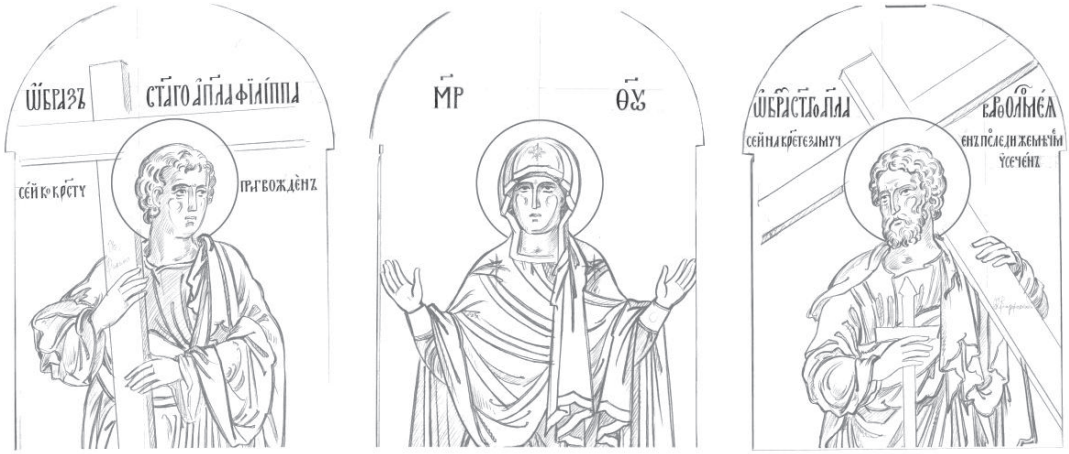
Илл. 33. Эскиз наружной росписи Кувуклии Гроба Господня. Св. апостол Иаков Алфеев. Определение пропорций фигуры по исторической фотографии. Главный художник Н.В. Нужный. ООО «Вифания», 2014 год

В результате получились монументальные фигуры, размер которых превышает человеческий рост. Величественные и торжественные апостолы полностью занимают пространство арок и производят сильное впечатление. Огромные, подчеркнуто вещественные кресты, несомые апостолами, зримо воплощают тяжесть их миссии и смертных мучений. В то же время динамичность и декоративность разработки складок одежд и свободная, легкая постановка фигур (столь характерные для живописи второй половины XVII века) избавляют композицию от монотонности и излишней гипертрофированной мощи.

Колорит росписи поддерживает стремление к подвижности и декоративному изяществу, присущее фрескам и иконам XVII столетия. Разумеется, по эскизу еще трудно судить о цветовом решении. Однако заметно преобладание в красочной гамме ярких цветов сложных, благородных оттенков. Следует подчеркнуть, что насыщенный, активный цвет в данном случае имеет особое значение, так как росписи будут находиться в окружении полихромных изразцов и восстановленного ныне барочного декора ротонды, которые могут подавить, растворить живопись в случае ее недостаточного колористического звучания.

На аналогичных принципах и стилистике построен эскизный проект росписи интерьера часовни. В процессе работы над проектом привлекался обширный круг иконографических и стилистических источников. Наряду с вышеупомянутыми произведениями древнерусской монументальной и станковой живописи, авторы обратились к московским памятникам, созданным в 1670-е годы: иконостасам Вознесенского собора Московского Кремля (ныне в церкви Двенадцати апостолов) и иконостасу собора Покрова Пресвятой Богородицы в Измайлово (не сохранился, воссоздан в 2000-е годы под руководством Н.В. Нужного).

Вопрос о составе апостолов для изображения на фасадах Кувуклии решается в нашей Концепции исходя из Евангельского повествования о первых часах после воскресения Христова. Двое из апостолов — Иоанн Богослов и Петр — будут изображены в приделе Ангела. Из девяти других известны трое, представленные в наружных стенописях Кувуклии XVII века: Андрей, Иаков Алфеев и Фома. Остальные — это Филипп, Варфоломей, Иаков Зеведеев, Фаддей (Леввей) и Симон Кананит (Мф. 10: 2—3), чьи изображения воплощают тему крестоношения. Согласно православной традиции, орудиями их мучений были крест, копие и меч.



Илл. 34—36. Предварительные эскизы наружных стенописей Кувуклии Гроба Господня. Изображения Пресвятой Богородицы, свв. апостолов Филиппа (слева) и Варфоломея. Главный художник Н.В. Нужный. ООО «Вифания», 2014 год

Для темы крестоношения число апостолов на фасадах Кувуклии не существенно. Однако в случае стремления отразить полный состав верных учеников Христа из 12-ти, апостол Матфей может быть представлен на дверях часовни, изготовленных по образу Царских врат.



Илл. 37. Эскизный проект стенописей на фасадах Кувуклии Гроба Господня. Цветовое решение. Главный художник Н.В. Нужный. ООО «Вифания», 2014 год

Надписи, соответствующие историческим образцам, составлены на основании богослужебных текстов и русских подписей к гравюрам Библии Пискатора. Стенописи составляют единый ансамбль с живописью хоругви над

Кувуклией, где был «написан образ Воскресения Христова со обеих сторон на меди».[68]

СХЕМА РАЗМЕЩЕНИЯ ИЗОБРАЖЕНИЙ НА ФАСАДАХ КУВУКЛИИ

ЮЖНЫЙ ФАСАД

Св. ап. Андрей, несущий крест (историческое место). Надпись: «Сей на кресте распят бысть»	Св. ап Филипп, несущий крест. Надпись: «Сей ко кресту пригвожден»	Св. ап. Варфоломей, несущий крест и меч. Надпись: «Сей на кресте замучен, последи же мечем усечен»	**ПРИДЕЛ АНГЕЛА**

ЗАПАДНЫЙ ФАСАД

Св. ап. Фома, несущий копье. Надпись: «Сей в ребра прободен бысть»	Пресвятая Богородица в рост, прямолично, с поднятыми в молении руками. Надпись: «Пресвятая Богородица за нас моляся присно Господу предстоит»	Св. ап. Иаков Зеведеев, несущий меч. Надпись: «Сей же мечем усечен»

СЕВЕРНЫЙ ФАСАД

ПРИДЕЛ АНГЕЛА	Св. ап. Симон Зилот, несущий крест. Надпись: «Сей на кресте страдав скончася»	Св. ап. Фаддей, несущий крест. Надпись: «Сей смерть приять на кресте»	Св. ап. Иаков Алфеев, несущий крест (историческое место). Надпись: «Сей на кресте повешен»

РОСПИСИ В ПРИДЕЛЕ АНГЕЛА

Восточный фасад Кувуклии Гроба Господня нецелесообразно перегружать изображениями и тем более виршами с неканоническим содержанием и пропущенной строкой. Мы предлагаем восстановить в нише–киоте Нерукотворенный образ Спасителя (икона на доске). Что касается врат часовни, то изготовленные ныне резные двери с рельефным изображением Явления святой Марии Магдалине воскресшего Спасителя не воспроизводят историческую святыню, а лишь используют ее сюжет.

С начала XIX века в Воскресенском соборе в северо-восточной части ротонды находится в соответствии с первообразом придел во имя святой Марии Магдалины. Согласно монастырской Описи 1875 года, в иконостасе данной церкви «на месте южной двери» помещался написанный на медной доске «образ, Явление Спасителя по воскресении Марии Магдалине в вертограде».[69] Тут же, у столпа, находилась одноименная мозаичная икона, подаренная Святейшему Никону.[70]

Современное изображение на дверях в Кувуклию будет дублировать образ на южных дверях иконостаса церкви святой Марии Магдалины, а подобные повторы нежелательны для реконструкции священной топографии храма. Кроме того, у столпов ротонды к северу от Кувуклии предстоит оформить и те два места,

[68] Книга ризничная 1756 г. Л. 25.

[69] Главная церковная и ризничная опись Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря, составленная в 1875 году. Часть первая. Опись храмов и придельных церквей. РГАДА. Ф. 1625. Оп. 1. Д. 32. Л. 212 об. (Далее — Опись 1875 г.).

[70] Там же. Л. 215.

которые посвящены стоянию Марии Магдалины, «егда погребоша Господа».[71] Такая насыщенность и детализация священных воспоминаний побуждают к строгой историчности при отборе изображений и надписей в самой часовне и близ нее.

В свете изложенного представляется желательным изготовление врат Кувуклии по образу Царских врат иконостаса. Это позволит отразить значение часовни Гроба Господня как первообраза алтаря, что особо важно для вероучительных аспектов в облике главной святыни Нового Иерусалима.

По словам Симеона Солунского, «священная трапеза есть престол Божий, место воскресения Христова и честный гроб <…> а олтарь — гробница вокруг гроба».[72] Восприятие Кувуклии как алтаря всегда было присуще паломникам по Святой Земле, — и потому, что там совершается Божественная литургия, и потому, что смерть и воскресение Спасителя открыли всем нам путь в Святое Святых, и мы имеем «дерзновение входить во святилище посредством Крови Иисуса Христа, путем новым и живым» (Евр. 10: 19).

«Посреди ротонды возвышается род часовни, — писал о Кувуклии Гроба Господня в Иерусалиме поэт–переводчик Н.В. Берг (1823—1884 годы). — Став против дверей, чувствуешь, что стоишь пред «царскими вратами», откуда прилично выходить только священнику, и где сзади, без сомнения, скрывается алтарь. Да! действительно там скрывается алтарь, но алтарь единственный, к которому дозволено подходить всякому человеку: алтарь, состоящий из плиты над той пещерой, где покоилось тело Господа!».[73]

Заметим, что двери Кувуклии в виде Царских врат, с изображением четырех евангелистов, желательны также по причине их органичной связи с образами апостолов на фасадах часовни и с архитектурным обликом современной Кувуклии, увенчанной подобием напрестольной сени. Независимо от типа врат предлагается вложить в них реликвию со Святой Земли: ковчежец с частью кустодии — восковой печати, которой запечатывают дверь Кувуклии в Иерусалиме в Великую Пятницу.

В иконографической программе стенописей придела Ангела Концепция следует письменным источникам XVII века при соблюдении следующих принципов:

1) строгое соответствие изображаемых событий тем местам, где они происходили;

2) включение в систему росписей церковных песнопений и лучших образцов силлабической поэзии, сопровождавших исторические изображения;

3) учет традиций оформления первообраза в Иерусалиме и следование им в Новом Иерусалиме на протяжении XVIII—XIX веков.[74]

На западной стене придела в центральной части помещается изображение Ангела, сидящего на камне, отваленном от Гроба, и указующего на вход в погребальную пещеру. На южной части стены представлены святые жены Мария Магдалина, Мария Иаковлева и Соломия, идущие ко Гробу с сосудами мира в руках и в страхе остановившиеся пред Ангелом. В центре композиции вверху

---

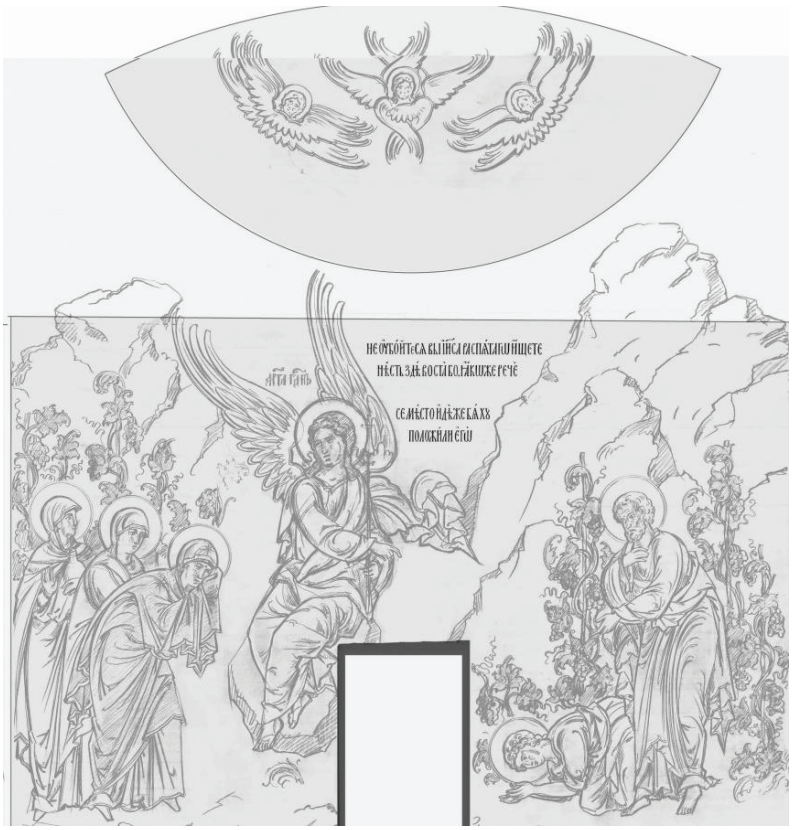
[71] Опись 1685 г. Л. 213 об.

[72] *Вениамин (Краснопевков), архиеп*. Новая Скрижаль. СПб., 1891. С. 11—12.

[73] *Берг Н.В.* Из книги «Мои скитания по белу свету» // Путешествия в Святую Землю: Записки русских паломников и путешественников XII—XX вв. М., 1995. С. 189.

[74] Следует отдавать себе отчет в том, что любая Концепция воссоздания Кувуклии с ориентацией на XVII в. будет авторской. Для исторической реконструкции памятника нет изобразительных источников. Кроме того, следует иметь в виду новое окружение часовни, авторское решение при восстановлении архитектурного облика Кувуклии и особенности восприятия святыни современными богомольцами, многие из которых приезжают в Новый Иерусалим после паломничества по Святой Земле.

надписи: «Не убоитеся вы Иисуса распятаго ищете, несть зде, воста бо, якоже рече»; «Се место, идеже бяху положили Его». На северной части западной стены изображен коленопреклоненный апостол Иоанн, готовый проникнуть в пещеру, и стоящий за ним апостол Петр.



Илл. 38. Эскизный проект стенописей в интерьере Кувуклии Гроба Господня. Придел Ангела. Западная стена. Главный художник Н.В. Нужный. ООО «Вифания», 2014 год

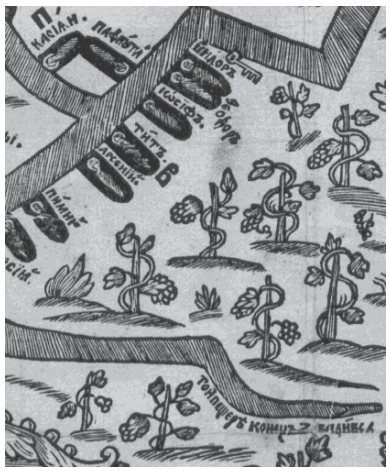
Поскольку топографические указания Описи 1685 года можно трактовать по-разному, считаем нужным отметить, что расположение фигур в данной композиции отражает последовательность Евангельских событий, которые «разворачиваются» в стенописи слева направо, а также соответствует традиционному размещению богомольцев женского и мужского пола в храме относительно алтаря.

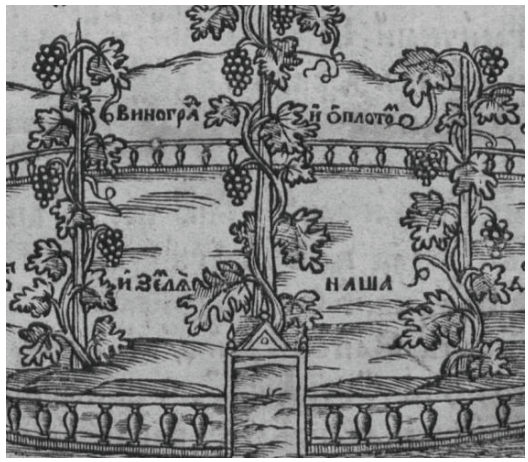
На южной и северной стене придела согласно Концепции помещаются стихи. В роспись южной стены, где находится одно окно, предлагается включить строфу «Явися Ангел яко огнь молненный…». На северной стене, где расположено одно окно, помещаются две строфы: «Благоверныя жены ко Гробу с миры приидоше…» и «Петр апостол, всея Вселенныя учитель…».

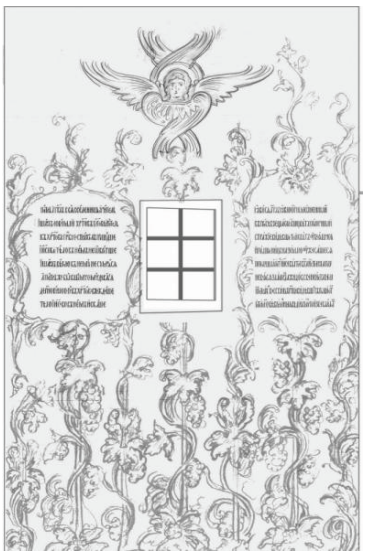
В качестве живописного фона для стихотворных текстов предлагается изобразительный мотив вертограда, что соответствует образу сада, в котором находился Гроб Господень (Ин. 19: 41). Композиция восходит к изображениям виноградника в виде ряда опор, обвитых лозой с листьями и гроздьями. Подобный мотив широко использовался в украинской книжной графике XVII века, воплощая образ не только реального, но и символического виноградника — Новозаветной Христовой Церкви.

Эти значения символизирует изображение пяти виноградных кистей в основании круглой в плане колонки изразцовой аркады Кувуклии и, соответственно, всех керамических иконостасов Воскресенского собора. В

системе изразцового убранства храма оно знаменует образ Вселенского Православия.







Илл. 39 (вверху слева).
Патерик, или Отечник, Печерский. Киев, 1661.
Л. 41 об.—42. Фрагмент карты пещер
преп. Феодосия

Илл. 40 (вверху справа).
Игумен Стефан (Яворский). Виноград Христов.
Киев, не ранее 1698 года.
Фрагмент гравюры на титульном листе

Илл. 41 (внизу слева).
Эскизный проект стенописей в приделе Ангела.
Северная стена. Художник Н.В. Нужный.
ООО «Вифания», 2014 год

Изображение лозы в приделе Ангела создает и пасхальный образ «нового винограда» — пришедших к Сиону «от запада, севера, и моря, и востока» чад Божиих, славящих воскресшего Христа (Пасхальный канон святого Иоанна Дамаскина, песнь 8).[75]

На восточной стене придела Ангела, которую богомольцы видят при выходе из часовни, в проекте стенописей представлены в круглых медальонах на фоне вертограда полуфигуры праведных Иосифа Аримафейского и Никодима. Здесь же, между окон, — осененное изображением херувима Пасхальное песнопение.

Традиция включать в оформление Святой Кувуклии богослужебные тексты, заложенная в Новом Иерусалиме в XVII веке воспроизведением воскресных тропарей на шатрике часовни, соотносится в наше время с первообразом на Святой Земле. Так, вокруг Кувуклии в храме Гроба Господня высечена по камню надпись: «Да похвалят языцы и людие Христа Бога нашего, волею нас ради крест потерпевшего, и во аде тридневновавшего: и да поклонятся Его из мертвых

[75] «Приидите, новаго винограда рождения (то есть грозди, плоды. — *Ред.*), Божественнаго веселия, в нарочитом дни Воскресения, Царствия Христова приобщимся, поюще Его яко Бога во веки» (Триодь цветная. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2002. Л. 6.).

воскресению, им же просветишася всего мира концы». На углах часовни вырезаны стихиры Гробу Господню и Воскресению Христову.[76]



Илл. 42. Эскизный проект стенописей в приделе Ангела. Восточная стена. Художник Н.В. Нужный. ООО «Вифания», 2014 год

В соответствии с этим мы предлагаем поместить на восточной стене придела Ангела Пасхальное песнопение, посвященное Гробу Господню: «Яко живоносецъ, яко рая краснейший, воистинну и чертога всякаго царскаго показася светлейший Христе Гробъ Твой, источник нашего воскресения».

РОСПИСИ В ПЕЩЕРЕ ГРОБА ГОСПОДНЯ

Образ Гроба Господня — духовное средоточие Нового Иерусалима. У этого священного подобия происходит встреча каждого человека с Господом, воскресшим из мертвых, и все должно способствовать концентрации внимания на погребальном ложе Спасителя. С событиями Страстной седмицы связаны другие места храма — Темничная церковь, приделы Страстей Христовых, Святая Голгофа, камень миропомазания, где находятся соответствующие Евангельской истории изображения и реликвии. Святой Гроб — это образ земного неба: пустой вертеп, высеченный в скале, и Воскресший Христос в окружении Сил небесных.

[76] *Инок Парфений (Петр Агеев)*. Из книги «Сказание о странствии и путешествии по России. Молдавии, Турции и Святой Земле постриженика Святые Горы Афонския инока Парфения» // Путешествия в Святую Землю: Записки русских паломников и путешественников XII—XX вв. М., 1995. С. 144.



Илл. 43. Эскизный проект стенописей в пещере Гроба Господня. Северная стена. Главный художник Н.В. Нужный. ООО «Вифания», 2014 год

Согласно нашей Концепции, стенописи располагаются у погребального ложа Спасителя.

На северной стене — образ Воскресшего Христа. В нижней части композиции — сударь и пелены, лежащие у верхней плиты Гроба.

С запада и востока — фигуры сидящих Ангелов, по одной с каждой стороны.

На южной стене и, частично, на других стенах вертепа, — роспись по фактурной штукатурке, изображающая вытесанную скальную породу или каменную кладку из палестинского известняка.

По периметру верхней части стен — фриз с живописным текстом Пасхального тропаря: «Христос воскресе из мертвых, смертию смерть поправ, и сущым во гробех живот даровав. И нам дарова живот вечный, покланяемся Его тридневному воскресению».

На своде пещеры — роспись с изображением голубя в потоке света. Именно так изображалось в христианской традиции чудо схождения Благодатного Огня на Гроб Господень в Иерусалиме.[77]

В верхнюю плиту погребального ложа Спасителя можно вложить ковчежец с частицей камня от Гроба Господня в Иерусалиме. Подобная святыня находилась здесь в XIX веке.[78]

Вместо плащаницы или покрова на погребальном ложе предлагается поместить в раме-киоте под стеклом драгоценную святыню — антиминс, пожертвованный Воскресенскому монастырю в начале 2000-х годов. Согласно надписи на нижнем поле, антиминс с изображением Положения Христа во гроб напечатан «при Великом Государе Святейшем Никоне, Патриархе Московском и всея Великия и Малыя и Белыя России».[79]

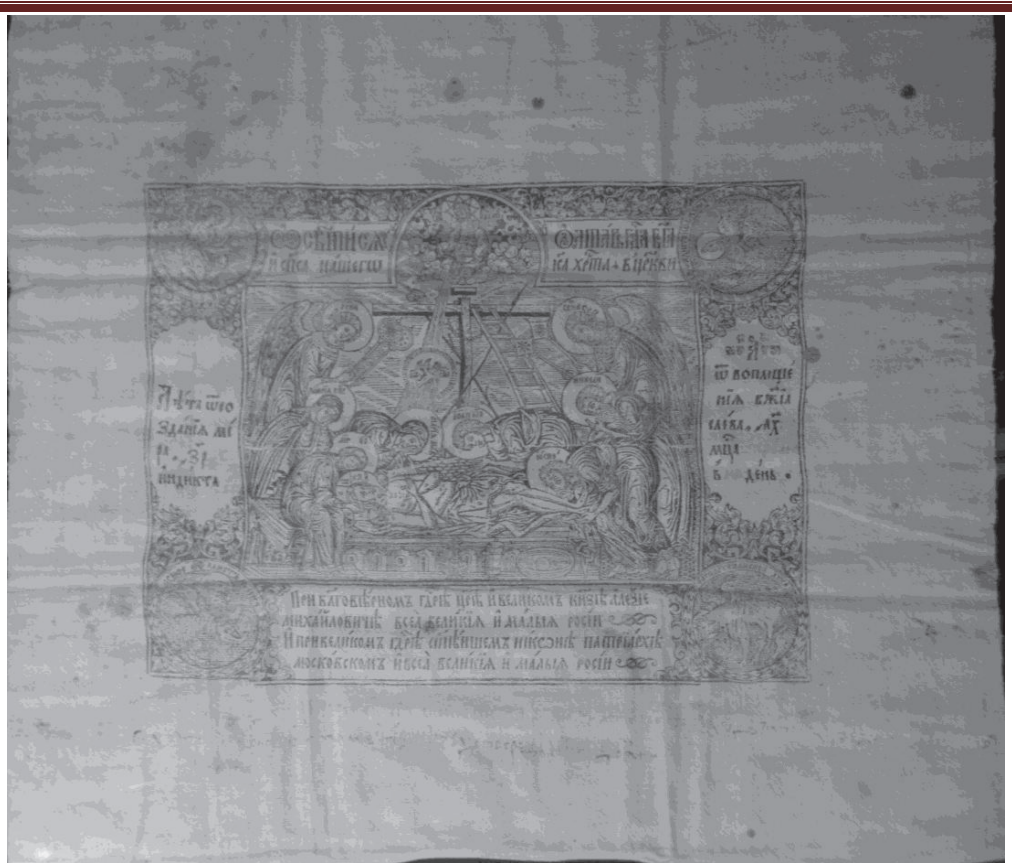
Гроб Господень — первообраз престола, и антиминс наглядно выражает это значение погребального ложе Спасителя, на котором в Иерусалиме совершается Таинство Евхаристии. Образ, где представлены погребающие Христа Пресвятая Богородица, жены–мироносицы Мария Магдалина и Мария Клеопова, апостол Иоанн Богослов, праведные Иосиф и Никодим, полностью восполняет композиции, рассредоточенные по стенам пещеры в XVII веке.

---

[77] См.: *Лидов А.М.* Святой Огонь. Иеротопические и искусствоведческие аспекты создания «Новых Иерусалимов» // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / Ред-сост. А.М. Лидов. М., 2009. С. 288. Особенно интересны опубликованные автором рисунки (с. 298, илл. 3—4) на листе, вставленном в рукопись Ватиканской библиотеки (Cod. Urbinato Larino 1362). XIV в. (?), где изображен голубь с нимбом, влетающий в потоке света в арку сени, венчающей Кувуклию Гроба Господня, и в отверстие шатра над ротондой.

[78] Опись 1875 г. Л. 56.

[79] Каталожные данные: Святой антиминс из собрания Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря. Середина XVII в. Холст, гравюра на дереве (ксилография); чернила, полуустав, скоропись. Размер холста — 45 х 50 см., оттиска — 25 х 33,5 см.



Илл. 44. Святой антиминс из собрания Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря. Середина XVII века

Традиция использования антиминсов как икон существует в Церкви не одно столетие. Для нас особо важен пример, духовно связанный с Новым Иерусалимом. Речь идет о Гефсиманском скиту близ Троице-Сергиевой лавры, основанном в 1844 году митрополитом Московским и Коломенским Филаретом (Дроздовым; †1867) и архимандритом Антонием (Медведевым; †1877). Много споспешествовал устроению скита митрополит Киевский и Галицкий Филарет (Амфитеатров, в схиме Феодосий; †1849). Ныне все эти угодники Божии причислены к лику святых.

Митрополит Московский Филарет хорошо знал Новый Иерусалим. 18 августа 1839 года он торжественно освятил в Воскресенском соборе Кувуклию Гроба Господня после внутренней ее облицовки мрамором в соответствии с Иерусалимским первообразом. Что касается Филарета, митрополита Киевского, то он в сане архимандрита был с 1817 по 1819 год настоятелем Воскресенского монастыря.

Замысел Гефсиманского скита с его Успенской церковью и нижним храмом в честь Гефсиманского моления Спасителя был обусловлен, как и Вифания митрополита Платона (Левшина), влиянием идей Патриарха Никона.[80] Не случайно в числе реликвий в Скиту хранилась схима Святейшего Никона, полученная, вероятно, в дар из Нового Иерусалима. В алтаре Успенской церкви Гефсиманского скита висели на стене в рамках под стеклом почитаемые как святыни и духовно-исторические достопамятности три антиминса. Два из них, 1616 и 1619 года, происходили из Подсосенской Успенской церкви, перенесенной в Гефсиманский скит. «Близ жертвенника на стене висел еще один антиминс со

[80] *Зеленская Г.М.* Образы Святой Земли в России. XVII — начало XX века // Человек и мир человека. Сб. статей. Материалы Всерос. научн. конф. Вып. 3. Ч. 1. Рубцовск, 2006. С. 237—269.

святыми мощами, греческой печати, на шелковой материи, под стеклом в кипарисовой раме; этот антиминс был привезен в 1850 году из Иерусалима; на нем была совершена Божественная литургия на реке Иордан».[81]


Благодатію Престаго и животворащаго Духа освятися сей
Антиминсъ, еже есть Священная трапеза, ради приношенія на немъ
Божественныя жертвы тѣла и крови Христа Бога нашего во Святѣй Литургіи
Сіи освятиша Іоаннъ Богословъ
Сіи освятиша Іоаннъ Предтеча
Сіи освятиша Іоаннъ Златоустъ
Сіи освятиша Василій Великій
Сіи освятиша Григорій Богословъ
Сіи освятиша Николай Чудотворецъ
Сіи освятиша Іаковъ Праведный
Сіи освятиша Іаковъ Алфеевъ
Сіи освятиша Іоаннъ Милостивый
Сіи освятиша Іоаннъ Дамаскинъ
Сіи освятиша Іоаннъ Іерусалимскій
Сіи освятиша Іоаннъ Іерусалимскій
Сіи освятиша Іоаннъ Іерусалимскій

Приложение

XVII ВЕК

ИКОНЫ И РОСПИСИ КУВУКЛИИ ГРОБА ГОСПОДНЯ

Николаас Витсен. Путешествие в Московию. 1664—1665. Дневник / Перевод со староголландского В.Г. Трисман. СПб., 1996. С. 179—180.

«Церковь, кроме одного этажа, уже построена, а колокольня совсем готова. Многие часовни уже освящены, и в них нас не пустили; неосвященные открыты для всех. Гробницу Христа, хотя уже освященную, я все же видел через щели (окна. — *Г.З.*). Вокруг гробницы стоят 12 колонн; это большая часовня в середине церкви. Но если в Иерусалиме ангелы сидят перед гробницей у опрокинутого могильного камня, то здесь они нарисованы на стене, а надгробный камень лежит на полу».

Опись Воскресенского монастыря 1685 года.
РГАДА. Ф. 1209. Оп. 4. Д. 5092

(Л. 197) Полатка, еже зоветца Гроб Христов, посреди двора церковнаго, под великим самым шатром <…>.

(л. 197 об.) Двери самого Гроба Христова <…> не затворяютца никогда, но в погребение Христово те двери завалены были каменем. <…>

А внутри тоя полатки писан образ на левой стране Снятие со Креста, а по другую сторону Положение во Гроб Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. На третьей стране, в полунощную страну, два Ангела у Гроба седяща, тут же и Гроб Христов.

А против востоку на стене ж написан образ воскресения Господ Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, а с восточной страны над дверми Гроба образы Иосифа и Никодима, вкруг полатки Гроба Господня написаны по местам образ Пресвятыя Богородицы и святых апостел со страстми в девяти местех. <…>

(л. 198) А подписи о том написаны впереди с церковными иными подписми. Тут же место в подобие идеж положено было Пречистое и животворное тело Христа Бога нашего. <…>

А в дверех дцка от разных и негниющих преславных древ и костей *(л. 198 об.)* Полестинские работы; обрезан образ на тои дцке по вочеловечению Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, а в подножии видение Марии Магдалини, егда виде в вертограде Господа. Пред дверми тое полатки по обе стороны помостец, посторонь ево перилца каменные з болясаы белого камене.

А наверху Гроба Господня над полаткою вместо дву деревяных теремков зделан осмогранной шатрик каменной. И на тех осми гранях в таблицах учиненных писаны тропари осмогласные по октаю. Над тем четыре оконца продолговаты. Над ним маковочка невелика, а в ней в хоругви на медном листу поставлен образ Воскресения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа.

А в той полатке с приходу у дверей пред устием полаточных дверей Гроба Христова лежит белой камень в подобие отваленого камени от Гроба *(л. 199)* Господня, в толстоту тот камень с полудня в ночъ три чети малых и три осмины малой чети, а поперек с востоку на запад чет болшая без дву осмины, в высоту две чети малых; тут же на стене написан ангел Господень.

И ис той полатки в стене на полуденную страну зделано два оконца, а на полунощной стене одно.

А у Гроба Господня вместо Иеросалимских марморных десяти столбиков к стене приделано ценинных десять столпичков. <….>

(л. 206). Роспись подписям по местам внутри великой церкви внизу против росписи Иерусалимской слово в слово. <…>

(л. 211 об.) Вошед в церковной двор к полатке, что зовется Гроб Господень, и у той передней полатки, что приделана ко Гробу Господню, снаружи, на правой стене дверей, где написан образ Иосифа, ниже того образа подпись: «Иосиф Аримофей ученик потаенный, / Не оставляет своего учителя устрашенный, ./ Нощию ко учителю Иисусу прихождаше / И о Царствии Небесном его вопрошаше. Да не отведают о сем иудеи зловернии, / *(л. 212)* Да не изженут его от сонма безвернии, / От зависти иудеи на Христа помышляют,/ И народ мног всегда на него возмущают».

По другую сторону тех дверей на стене ж образ Никодима. У образа подпись: «Муж благий и праведный Никодим, / Пришед ко Пилату ста пред ним,/ Испроси тело Иисусово со креста, / И со Иосифом у Гроба Христова предста, / Не убояся иудейска страха, / Надеясь на помощь Бога блага, / Бысть и нас Царства Своего».

Над тою полаткою в киоте образ Спаса Нерукотворного, на древянной цке. На том образе подпись: «Отверзи ми, сестро моя и ближняя моя, голубица совершенная моя, яко глава моя наполнися росы и власы мои окропиша мя нощию».

А внутри тое полатки, что приделана к Гробу Господню, над малыми дверми Гроба Господня написано *(л. 212 об.)* распятие Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, а от распятия Господня на правой стороне у самих малых дверей на стене написаны образы апостолов Иоанна и Петра, а выше тех образов на той же стране к распятию Господню на стене подпись: «Петръ апостолъ, всея Вселенныя учитель, Иоаннъ, любимый Христовъ благовеститель, / К Христову Гробу со страхомъ пришедше, / Иисусово тело в немъ не обретшее. / Иоаннъ верою к Нему не сумняся, / А Петръ же бывшему сему дивяся, / Дерзновенно во Гроб Христовъ вхождаше, / Тело Иисусово в немъ искаше».

А от тех образов и подписи на той же стене с приходу написанъ Ангелъ Господень, а указует ко Гробу Господню, над нимъ подпис: «Не убоитеся вы, Иисуса распятаго ищете, несть зде, воста бо якоже рече».

А ниже тои подписи написано: «Се место, идеже бяху положили Его».

А выше тех подписей написано: «Явися Ангел яко огнь молненный, / В Гробе блещася яко цвет солнечный, / *(л. 213)* Стражие видевше тои свет убояшася, / И падше ниц на землю ужасашася, / Помышляите Иисуса быти Бога истиннаго, / Не бояся злаго рода жидовска неистового, / От страха восстания Христова видевше скрывают / И тем себе временная беды и смерти избавляют».

А по другую сторону распятия Господня на стене написаны образы Марии Магдалыни, и Марии Иаковли, и Соломии. А кроме ж тех образов подписи: «Благоверныя жены ко Гробу с миры приидоше, / И видевше Ангела, от страха во Гроб не внидоша./ Той рече: Иисуса ищете распятаго, / Несть Его уже на семъ месте, пропятаго. / Воста в славе Своей, яко силен Бог, / Сокрушити адскую державу возмог. / Идите, возвестите учеником Его о сем, / Да не имут они всякаго сомнениа о Нем».

(л. 213 об.) Поворотя направо к столпам, на которых учинен шатер великой, и тут у столпа с правой стороны лежит камень серой, над тем каменем на столпу подпись: «Есть против Гроба Христова с полунощной страны два места, на одном месте положен камень кругол».

От того столпа у другова столпа камень белой круглой, на том столпе подпись: «А на другом месте выкладен круг велик мелким каменем мармором розных цветов, на том месте стояла Мария Магдалыня, егда погребоша Господа, якоже пишет во евангелии от Марка зачало О-е».

XVIII ВЕК

ИКОНЫ, ДВЕРИ И СТЕНОПИСИ XVII ВЕКА В КУВУКЛИИ ГРОБА ГОСПОДНЯ

Книга ризничная 1756 года. Музей «Новый Иерусалим».
Ф. 1. Оп. 1. Д. 216

По описи 1737 году	№	Описи 1751, 1752, 1753, 1754, 1755 годов	По нынешний 1756 год
(Л. 10) В средине того шатра шатер каменной неболшой над Гробом Господним. С преддверием внутри и лица писаны разные святые стенным писанием.	17	*(Л. 10)* И ныне онои весь Гроб Господень за ветхость внутри взновлен по стенам приличным изображением на холсте из масла живописным мастерством. Панели з досками медными позлащенными числом пятнатцеть листов да восемь полулисту, которые взяты ис прежде покрытых на шатре его досок, також и стенным писмом. В предгробии тут двери новыя створчатыя поновлены.	Сходно
(Л. 24 об.) Во дворе церковном Гроб Господень, над ним учинена пещера, над дверьми образ Спасов Нерукотворенный. <…>	63	*(Л. 24 об.)* Во оном дворе церковном или шатре имеется Гроб Господень, а пред ним предгробие каменное, над ним шатрик был осмигранный, а ныне покрыто просто досками, выкрашено из масла черленье <…>. Нерукотворенный же образ поставлен в церкви Успения Пресвятыя Богородицы на горнем месте.	Сходно Сходственно
(Л. 25) Внутри пещеры над Гробом Господним плащаница ветха, на ней написано Положение во Гроб Господень.	65	*(Л. 25)* А ныне на Гробе Господени положена новая дска липовая и в ней врезаны дощечки кипарисные ради благовония. И на ней имеется плащаница на тавте ветха, на ней написано Положение во Гроб Господа нашего Иисуса Христа.	Сходно
Тои пещеры двери резныя поставлены в церкви, на них вырезано Спасов и Марии Магдалыни образы.	66	Сходно, токмо за ветхостью повредившись и починены имеются в соборной церкви, а ныне тут поставлены двери со Евангелисты, что были в церкви Иоанна Предтечи.	Сходно
Сверху над Гробом	67	Оной образ весь полинял,	Сходно

Господним написан образ Воскресения Христова со обеих сторон на меди.		и имеется в ризнице одна медная дска.	
(Л. 144 об.) Церковь Усекновения честныя главы Иоанна Предтечи, а в ней Царския двери, Евангелисты писаны на вратах, и сень и столпцы и весь иконостас ис ценинных обрасцов.	566	*(Л. 144 об.)* Оной иконостас весь раззолочен, а Царския двери все возновлены; оные двери переделаны и поставлены к предгробию Господню, а вместо их зделаны новыя резныя позлащены.	Сходно

XIX ВЕК

1. СВЯТЫНИ И СТЕНОПИСИ В КУВУКЛИИ ГРОБА ГОСПОДНЯ

Опись Воскресенского монастыря 1875 года.
РГАДА. Ф. 1625. Оп. 1. Д. 32.

(Л. 56) Каменная часовня Гроба Господня внутри вся мраморная, что сделано усердием ныне благополучно царствующаго Государя Императора Александра Николаевича, в бытность Его еще Наследником, в 1837-м году. По сем украшении Часовня освящена Высокопреосвященнейшим Филаретом, Митрополитом Московским, в 1839 году Августа 18 дня.

<…> В верхнюю доску (погребального ложа Спасителя. — *Г.З.*) вделано медное позолоченное гнездо; в нем вставлена за стеклом часть от Гроба Господня, принесенная в дар в 1861 году купцом Солодовниковым, по ободку серебряная, без пробы, накладка с финифтяной наводкой, украшенная голубой эмалью с надписью: “Камень от Святаго Гроба Господня”. Пожертвована Московским золот. и серебр. дел мастером Овчинниковым в 1873 году.

(л. 57) 4. В преддверии Гроба Господня, так называемом приделе Ангела у северной стены камень поставлен в подобие тому, который был отвален от дверей Гроба, — покрыт пеленою.

Примеч. В преддверии Гроба Господня, так называемом приделе Ангела изображены по стенам по золотому полю: над входной дверью в часовню Гроба — Ангел, благовествующий мироносицам Воскресение Христово; впереди его три жены мироносицы; последи — Апостолы Петр и Иоанн, пришедшие ко гробу увериться в Воскресении Спасителя; по углам входной двери в придел Ангела — Херувим и Серафим, а над самой дверью луна, превращенная в кровь.

Входная дверь во гроб облицована мрамором. <…> *(л. 57 об.)* Свод и стены до половины позолочены на гульфарбу.

(л. 59 об.) В 1875—1876 г. усердием и иждивением Д. сс. П.Г. Цурикова часовня Гроба Господня совне и внутри обновлена, причем произведены следующия изменения против того, как значится выше:

а) внутри Св. Гроба:

(л. 60) Примеч. Под иконами на Гробе Господнем сделан карниз из белаго мрамора, шириною в 3 вершка, свод пещеры Св. Гроба реставрирован и на нем набиты медныя позолоченныя звезды.

б) в преддверии:

4. Вместо камня, отваленного от Гроба Господня сделано из Белаго с темными жилками цельнаго мрамора (взамен простого камня знач. под № 4); вышина его 1 1/2 арш., шир. 14 верш., толщина 8 вершков.

2. ПАЛОМНИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА О КУВУКЛИИ ГРОБА ГОСПОДНЯ В НОВОМ ИЕРУСАЛИМЕ

Голицын Н.С., кн. Новый Иерусалим // Странник. 1879. № 10 (окт.). С. 28

Описание Кувуклии. придела Ангела и вертепа (пещера Гроба Господня): «Направо у стены лежала иконописная плащаница, полуприкрытая покровом, с свещником в углу налево у изголовья. Невыразимо чувство, объемлющее душу поклонника при входе в это святилище! – Стены его здесь до 1837 года были украшены стенной живописью, но с того времени, по воле и щедротам ныне царствующего Государя Императора, тогда Наследника Престола, обложены мрамором, как в Иерусалиме. Впрочем, стены придела Ангела сохранили прежнюю стенную живопись».

Горчакова Е. С., княжна. Поездка в Новый Иерусалим,
Саввин монастырь и город Дмитров. М., 1886. С. 13

«В Новом Иерусалиме часовня также разделена на две части: придел Ангела и пещера Святого Гроба, в которую входят на коленах; вместо мраморной доски на гробе живописное изображение Спасителя во гробе, а в приделе Ангела вместо вазы поставили белый мраморный столп, в него также вложена часть от того камня, который ангел отвалил от дверей гроба. Над гробом тоже образ воскресшего Христа, золоченое паникадило и лампада».

Колосов В.И. В Новом Иерусалиме (Путевые заметки) //
Древняя и новая Россия. 1880. Т. 18. № 10. С. 367

«Здесь воспроизведены все те части, которые находятся и в настоящей часовне над гробом Господним и в Страстную Седмицу выполняются все церемонии, которые некогда выполнялись и теперь совершаются в Иерусалимском храме в воспоминание одного из главнейших таинств христианства. Здесь так же, как и там, гроб запечатывается и, по распечатывании в Светлое Воскресенье, архимандритом отсюда выдаются для стояния пасхальной утрени свечи».

Навроцкий А.А. Новый Иерусалим (Из путевых заметок) //
Русская старина. 1884. Т. 43. № 8. С. 258–259

«Вечерело. В храме шла всенощная. Таинственное отверстие в часовне манило к себе. С каким-то особенным, давно уже не ведомым мне чувством, вошел я туда. Это был придел Ангела, полукруглый, с плоской заднею стеною и с двумя окошечками по бокам. Верхняя половина его вызолочена сплошь, и на ней изображен ангел, встречающий жен-мироносиц, пришедших в третий день ко гробу умастить ароматами тело Спасителя. Свод тоже вызолочен сплошь. Теплятся лампады, горят свечи, над всем лежит мягкий полусвет, местами ярче, там, где отражается на золотом фоне луч лампады или свечи. Сбоку, с правой стороны, покрытый пеленою камень, подобие того камня, который в священную для человечества ночь отвалил Ангел Господень от гроба Спасителя, когда настал час Его Воскресения во спасение людей.

Посреди полукруглой стены, прямо против входа, такое же отверстие, но уже и ниже, не более аршина, так что в него можно войти не иначе, как низко согнувшись или ползя на коленях. Это вход туда, в пещеру, куда положили пречистое тело Спасителя по снятии с креста. Я встал на колени и, склонив голову, пополз туда. Подняв голову, я увидел вправо от себя каменную четырехугольную гробницу, с плащаницею наверху, а над нею, сияющий в блеске

золота, возносящийся лик Спасителя с хоругвью в руке. Направо и налево от него два ангела, также в сплошных золотых ризах на золотом фоне образов. Какая-то неведомая мне сила толкнула меня. Я пал ниц и распростерся в немом благоговении, охватившем меня всецело и глубоко. Там, в Иерусалиме, на таком же месте, в таком же гробе, совершилась великая тайна Воскресения Богочеловека, открывшего людям путь ко спасению, искупившего первородный грех Своим добровольным страданием на кресте».

Успенский Константин, свящ. Два дня в Новом Иерусалиме (Из путевых заметок) // Пермские епархиальные ведомости. 1886. № 10. «Отдел неофиц.». С. 183

«В приделе Ангела привален направо от входа к стене камень, подобие того камня, который был отвален от Гроба Господня в священную ночь Воскресения Господня... Здесь (в пещере Гроба Господня. — *Г.З.*) у стены на каменной четырехугольной гробнице лежит плащаница, заменяющая самый гроб, в которую вделана небольшая частица камня от Гроба Господня. Над нею изображение воскресшего Спасителя с хоругвью в руке – знамением победы над смертью».

Муравьев А.Н. Путешествие по святым местам русским. В двух частях. (Репринт издания 1846 г.). М.—СПб., 1990. С. 104—106

«В новом Иерусалиме, говорил Архимандрит (Аполлос Алексеевский, настоятель Воскресенского монастыря с 1821 по 1837 г. — *Г.З.*), есть некоторыя отличия при самых обрядах при Богослужении, перенесенныя отчасти с Востока. Малые и великие выходы во время литургии совершаются здесь не из северных дверей олтаря в собор, но из боковых в галлерею, и шествие продолжается вдоль нея к ротунде Св. гроба, а оттоле чрез весь собор к царским вратам, которыя свещеносец отворяет снаружи, когда уже все духовенство стоит пред ними

Но в страстную седмицу священные обряды становятся у нас еще торжественнее и они совершенно напоминают обряды древняго Иерусалима. Двенадцать евангелий о страстях Господних читаются на Голгофе, пред самым крестом, равно как и часы великаго пятка, и у подножия сего же креста полагается плащаница, для которой приготавляют два одра, один на Голгофе, а другой внизу у камня миропомазания. В установленный час, мы опускаем плащаницу на холстах с вершины священной горы и, в память повития, положив у камня на одре, несем на оном около всего олтаря по галлереи в собор Воскресения, где остается она до утра великой субботы. Тогда же после пения: слава в вышних Богу, мы опять подымаем плащаницу вместе с одром, и снова несем к камню повития, где читается трогательное Евангелие: “По сих же моли Пилата Иосиф, иже от Аримафеи сый ученик Иисусов, потаен же страха ради Иудейска, да возмет тело Иисусово.” Оттоле шествие продолжается вновь кругом олтаря соборнаго, и кругом всей ротунды св. гроба, с тремя литиями, позади горняго места пред разделением риз, у северных врат храма, и позади часовни гроба, и после троекратнаго вокруг нея обхождения, я вместе с одним священником сняв с одра плащаницу, вношу ее во гроб и полагаю на камне, где долженствовало лежать Божественное тело, а у самых дверей гроба читается Евангелие, оканчивающееся сими словами: “Они же шедше утвердиша гроб знаменавше камень с кустодиею”.

На литургии, другой не менее трогательный обряд умиляет сердце; во время пения вечерней песни: свете тихий, духовенство исходит из соборнаго олтаря и, обойдя всю ротунду, становится пред часовнею гроба, и когда церковь благоговейно внемлет стихи сии: “Пришедше на запад солнца, видевше свет вечерний,” мы опять выносим из св. гроба плащаницу и взошедши в олтарь,

разстилаем ее на престоле. На кануне Вознесения, в праздник отдания Пасхи, снова повторяется вся утренняя церемония великой субботы с тою только разницею, что плащаницу не оставляют во св. гробе, но тотчас же подняв с камня, несут жалостным путем на Голгофу, в церковь страстей Господних, где всегда она пребывает на престоле.

Возжжение святаго огня в великую субботу <...> вспоминается у нас торжественною церемониею в самый день Пасхи. Подобно как и в Палестине, весь духовный собор в полном облачении, без светильников, исходит из олтаря с песнию: "Воскресение твое, Христе Спасе, Ангели поют на небеси," и обошедши однажды галлерею и трижды часовню гроба, останавливается пред нею. Я один вхожу с диаконом в святилище гроба, и там возжегши приготовленныя свчи, огнем от лампады, подаю их из самаго вертепа диакону с приветствием: Христос воскресе! а он передает их чрез окно, из преддверия Ангела, по обряду св. земли, духовенству, и тогда взошед во св. гроб для поклонения, оно начинает в преддверии самую утренню. При пении же канона Пасхи: "Да воскреснет Бог," мы снова исходим к народу, и утренния оканчивается в соборном олтаре, как и в древнем Иерусалиме, которому новый не уступает подражанием великих обрядов. Для большаго же подобия во всякое время дозволено петь утренню пасху пред Св. гробом для приходящих богомольцев».

3. БОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТУРГИЯ, СОВЕРШАЕМАЯ НА ГРОБЕ ГОСПОДНЕМ

Инок Парфений (Петр Агеев). Из книги «Сказание о странствии и путешествии по России. Молдавии, Турции и Святой Земле постриженика Святые Горы Афонския инока Парфения» // Путешествия в Святую Землю: Записки русских паломников и путешественников XII—XX вв. М., 1995. С. 144—145; 148—149

«…По окончании повечерия повели нас на гостиницу, которая напротив гроба Божия, на хорах, и мы положили свою одежду, а сами паки пошли по св. местам и ходили до полуночи. На Голгофе читали акафист Кресту и Богородице. <…> Такожде и на гробе Божием читали акафист Иисусу Сладчайшему. И так препроводили ночь до полунощи. Какой тогда был сон? Мы о нем и позабыли от радости: во одном месте поют, в другом читают; одни ходят, другие молятся, а иные сидят и разговаривают. И нощь нам показалась веселее всякого дня. Сто пятьдесят лампад горело неугасаемых и еще много свеч. <...> И нам в ту нощь казалось, что не на земле мы, а в горнем Иерусалиме: тамо, кто хощет, поет и читает; и сие никому не запрещается, даже к тому побуждают. Когда мы опасались петь, тогда нам сам игумен сказал: ''Тебе подобает песнь, Боже, в Сионе, и Тебе воздастся молитва во Иерусалиме''.

В шестом часу, т.е. по-русски — в двенадцатом часу, начали ударять в деревянное било, на полунощное пение, — прежде православные, а потом армяне, а после франки. Мы, православные, собрались все в Воскресную церковь и начали полунощницу весьма кротко, не спеша. Потом начали утреню: кафизмы читали не спеша; каноны все пели на глас, с канонархом; по шестой песни читали Пролог. Когда начали читать Пролог, тогда иеромонах взял из алтаря антиминс, положил на главу и понес на Божий гроб, пред ним шел диакон со свещею; и начали на Божием гробе а совершать проскомидию: тогда было 1-е число ноября месяца.

Когда начали петь великое славословие, тогда с двумя подсвечниками пошли все братия с пением ко гробу Господню и стали кругом Божия гроба, лицом в западу, ко гробу Божию: мужи по левую страну, а жены по правую страну; и у дверей гроба зажгли четыре великие свещи. Мы, смотря на гроб

своего Спасителя, Иисуса Христа, весьма умилялись и много слез проливали, что видим гроб Того, Кто сотворил небо и землю, видимая же и невидимая…

По отпусте утрени, начали читать часы, а на Божием гробе совершалась проскомидия и читались помянники. В третьем часу по полуночи началась и Литургия. “Святый Боже” пели протяжно. Апостол читали по-русски дневный и Святым. Евангелие читали двое: диакон — по-гречески, а иеромонах по-русски — то же Евангелие: ибо на гробе Христовом во весь год ежедневно читаются Воскресные Евангелия, которые приличны гробу Христову, даже хотя и праздник случается.

Когда же пришло время великому входу, тогда два мальчика, в стихарях с орарями, в руках имущие великие свещи, и един монах с подсвечником и все монахи пошли наподобие крестного ходу и громогласно пели: “Яко да Царя всех подымем, Ангельскими невидимо дориносима чинми’’. Впереди шла братия; за ними монах с подсвечником, а потом мальчики со свечами, а за ними диакон с Агнцем, а потом священник с потиром: поминали всех православных христиан. И обошли кругом кувуклии гроба Божия. И паки теми же вратами пошли вовнутрь ко гробу Божию.

На самом Божием гробе на камени постилается пелена, посреди гроба кладется антиминс. На том же гробе у главы совершается проскомидия. На антиминсе совершается вся Литургия. В притворе же, на камени, отваленном от дверей гроба, на нем же сидел Ангел Господень, кладется серебряная дска и постилается пелена, и на нем всю Литургию стоит св. Евангелие. Я сподобился — три Литургии внутри у гроба стоять, и своими очами все видеть. Не знаю, с чего взяли некоторые и написали, якобы только на Божием гробе совершается проскомидия, а Литургия служится в притворе на камени. Я этого не видал, но как на гробе совершается проскомидия, так там и Литургия служится, только проскомидия — у главы, а Литургия — насреди.

По окончании Литургии, паки священник взял антиминс, и пошли все со свещами и с пением в Воскресную церковь. И тамо вынесено было честное и животворящее древо креста Господня, — часть очень порядочная. И мы, совершив три поклона земных, прикасались своими сквернымиустами ко пречистому и животворящему древу креста Господня, а священник раздавал антидор. Взявши антидор, мы спешили приложиться к живоносному Христову гробу, покуда не заняли неправославные».

Леонид (Кавелин), архим. Старый Иерусалим и его окрестности.
Из записок инока-паломника. М., 2008. С. 56—57

«За полунощницей, которая для каждого вероисповедания совершается в своих приделах (для греков в Воскресенском соборе), следует утреня. Когда по шестой песни канона начинается чтение, то служащий на Гробе очередной иеромонах, облачившись, берет уготованные на жертвеннике антиминс и сосуды со всеми принадлежностями, а перед ним идет сослужащий ему диакон со свечою, и разослав антиминс на средине Святого Гроба, на левой стороне оного (в головах) иеромонах начинает совершать проскомидию, во время коей вынимает и частицы из подаваемых богомольцами просфор (малых, плоских с изображением наверху Воскресения Христова). В приделе Ангела на тумбе, в которую вставлена часть камня, отваленного от Гроба, постилается пелена и поставляется Евангелие и перед ним свеча; оно и остается здесь до входа с Евангелием. Когда начинается в соборе великое славословие, тогда вся святогробская братия, предшествуемая двумя свещеносцами, шествует из Воскресенского храма с пением ко Гробу Господню; за ними следуют и богомольцы. Несколько братий входят в придел Ангела и читают помянники.

По отпусте утрени в исходе первого часа пополуночи начинается Литургия. Евангелие, когда бывают богомольцы, читается на двух языках — греческом и славянском, причем надобно заметить, что во весь год читаются здесь воскресные Евангелия, неотменно. <…> Начальный возглас “Благословенно царство…” произносится служащим иереем внутри пещеры Святого Гроба, но до входа с Евангелием служащие находятся более в приделе Ангела, а по входе с Евангелием, который совершают следованием на восток, противу дверей кувуклии, и по поставлении оного на Святом Гробе, остальная часть службы совершается в самой пещере Святого Гроба.

Когда же приспеет время большого выхода, тогда обходят вокруг кувуклии наподобие крестного хода с пением заключительных слов херувимской песни: “Яко да Царя всех подымем, ангельскими невидимо дориносима чинми”: впереди идут певчие, за ними пономарь с подсвечником, потом два мальчика в стихарях со свечами в руках, а за ними диакон с Агнцем, потом священник с потиром, творя поминовение по чину, и, обойдя кувуклию, теми же вратами входят внутрь погребальной пещеры. Пред окончанием Литургии, по заамвонной молитве, священник, взяв антиминс, несет святую чашу, предшествуемый свещами, при пении “Воскресение Христово видевше”, в алтарь Воскресенского храма, где и потребляются Святые Дары. <…>

Таков ежедневный порядок службы на Святом Гробе, ибо в дни нарочитых праздников порядок этот изменяется по потребности каждого вероисповедания. <…> Поздняя православная Литургия внутри храма Воскресения бывает в разных местах, соответственно воспоминаемым событиям».

Н.В. Гоголь. Их письма В.А. Жуковскому // Путешествия в Святую Землю: Записки русских паломников и путешественников XII—XX вв. М., 1995. С. 128—129

1848. Бейрут. Апреля 6.

«Пишу к тебе, бесценный и родной мой, несколько строчек из Бейрута, за несколько часов до отъезда с пароходом в Смирну и Константинополь. Уже мне почти не верится, что и я был в Иерусалиме. А между тем я был точно, я говел и приобщался у самого гроба святого. Литургия совершалась на самом гробовом камне. Как это было поразительно! Ты уже знаешь, что пещерка, или вертеп, в котором лежит гробовая доска, не выше человеческого роста; в нее нужно входить, нагнувшись в пояс; больше трех поклонников в ней не может поместиться. Перед нею маленькое преддверие, кругленькая комнатка почти такой же величины с небольшим столбиком посередине, покрытым камнем (на котором сидел ангел, возвестивший о воскресении). Это преддверие на это время превратилось в алтарь. Я стоял в нем один; передо мною только священник, совершавший литургию. Диакон, призывавший народ к молению, уже был позади меня, за стенами гроба. Его голос уже мне слышался в отдалении. Голос же народа и хора, ему ответствовавшего, был еще отдаленнее. Соединенное пение русских поклонников, возглашавших “Господи, помилуй” и прочие гимны церковные, едва доходило до ушей, как бы исходившее из какой-нибудь другой области. Все это было так чудно! Я не помню, молился ли я. Мне кажется, я только радовался тому, что поместился на месте, так удобном для моленья и так располагающем молиться. Молиться же собственно я не успел. Так мне кажется. Литургия неслась, мне казалось, так быстро, что самые крылатые моленья не в силах бы угнаться за нею. Я не успел почти опомниться, как очутился перед чашей, вынесенной священником из вертепа для приобщения меня, недостойного… Вот тебе все мои впечатления из Иерусалима».

Твой Н. Гоголь

УДК 7.025.13, 21; 246

Г.М. Зеленская

КОНЦЕПЦИЯ СОВРЕМЕННОГО ОФОРМЛЕНИЯ ГРОБНИЦЫ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА НИКОНА В ВОСКРЕСЕНСКОМ СОБОРЕ НОВОГО ИЕРУСАЛИМА

Автором статьи составлена Концепция оформления погребения Патриарха Никона в Ново-Иерусалимском Воскресенском монастыре. В Воскресенском соборе в настоящее время ведутся реставрационные работы, поэтому место погребения Патриарха Никона необходимо будет по-новому декорировать. По разным типам нарративных источников была изучена историческая традиция оформления Гробницы Патриарха, которая и легла в основу Концепции.

Ключевые слова: Патриарх Никон, Воскресенский Ново–Иерусалимский монастырь, гробница, саркофаг, вскрытие гробницы, перезахоронение мощей, реликварий.

Galina M. Zelenskaya

THE CONCEPT OF THE RESTORATION AND RENOVATION OF HOLINESS PATRIARCH NIKON'S TOMB IN THE RESURRECTION CATHEDRAL OF THE VOSKRESENSKY NEW JERUSALEM MONASTERY

The author of the article represents a Concept for Patriarch Nikon's burial place in the New Jerusalem monastery. At present the New Jerusalem monastery is being restored therefore Patriarch Nikon's burial place needs to be renewed. The basis of the Concept is historical tradition of decoration of the Patriarch's Tomb.

Keywords: Patriarch Nikon, The Voskresensky New Jerusalem monastery, tomb, sarcophagus, opening of the tomb, the reburial of the hallows, reliquary.

Святейший Никон, Патриарх Московский и всея России (1605—1681), был похоронен, согласно своему завещанию, в храме Воскресения Христова основанного им Ново–Иерусалимского монастыря. Внешний вид погребения на протяжении веков менялся, сохраняя, вместе с тем, уникальные особенности этой дорогой для всего православного мира могилы.

В настоящее время Воскресенский собор находится в процессе реставрации.[1] Предстоит заново оформить место погребения Патриарха Никона в приделе Усекновения честной главы Иоанна Предтечи под Святой Голгофой. В связи с этим нами было продолжено изучение исторической традиции благоукрашения Гробницы Первосвятителя, начатое в конце 1990-х — начале 2000-х годов.[2] На основе проведенных исследований составлена Концепция современного оформления погребения Святейшего Патриарха Никона.

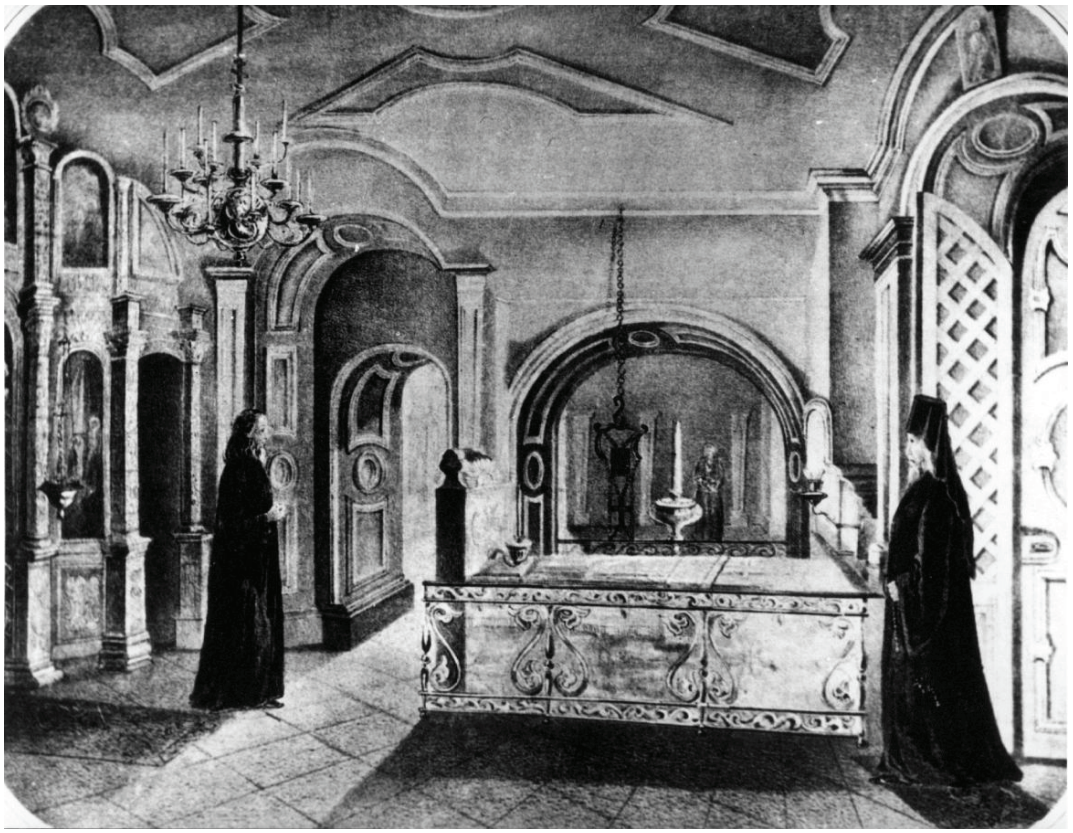
ОФОРМЛЕНИЕ МЕСТА ПОГРЕБЕНИЯ ПАТРИАРХА НИКОНА В XVII ВЕКЕ

Самые ранние сведения об оформлении могилы Патриарха Никона содержатся в «Известии о рождении и воспитании и о житии Святейшего Никона…», составленном дьяком Иоанном Шушериным вскоре после погребения Первосвятителя 26 августа 1681 года: «…По отпетии надгробная возследования, поставиша гроб дубовый с телом Блаженнаго в новосеченный каменный гроб; камень же той, в нем же гроб изсечен, во дни Святейшаго Патриарха Никона, егда

[1] Заказчик–застройщик — ФГУ «Отдел капитального строительства № 900 при Спецстрое России». Генеральный проектировщик — ФГУП «Центральные научно-реставрационные проектные мастерские» (Москва). Генеральный подрядчик — ЗАО «БалтСтрой» (С.–Петербург).

[2] *Зеленская Г.М.* Святыни Нового Иерусалима. М., 2002. С. 263—280.

бывшу ему в Воскресенском монастыре до изгнания, повелением его привезен той камень со Океана-моря церковныя ради потребы…



Илл. 1. Гробница Патриарха Никона в Воскресенском соборе Нового Иерусалима. Гравюра XIX века

Егда же благоволи Бог преставитися ему от жизни сея, тогда убо Царь Благочестивый в камени том гроб истесати повеле… егда каменосечцы той камень секуще первее пилами отпиловавше доску толстотою в два вершка, таже во глубину секуще, елико вместитеся деревянному гробу… и в церкви Иоанна Предтечи под Голгофою Святою, в двери входа на правой стране во углу, ископаше ров, елико вместитися тому каменному гробу, и по отпетии надгробнаго последования принесше гроб с телом Блаженнаго во оную церковь Предтечеву.

Царь же Благочестивый с преосвященным митрополитом соблаговоли сам своима царскими руками оный гроб древянный с телом Блаженнаго Никона Патриарха в новосеченный алебастровый гроб положити… и покрыв оною доскою каменною, юже отпиловаше с того же камени большаго, а древяннаго гроба крышку положиша верху тоя каменныя доски, и вверху гроба сведоша кирпичный свод в земле неглубоко, и поровняша с помостом равно тоя церкви».[3]

Итак, деревянный гроб с телом Святейшего Никона опустили в каменный гроб и покрыли его каменной плитой, на которую положили крышку гроба деревянного. Над погребением выложили в земле кирпичный свод, после чего выровняли могилу с полом церкви.

Следующие по времени сведения о внешнем оформлении погребения Патриарха Никона содержатся в монастырской Описи 1685 года, составленной сразу после освящения Воскресенского собора. В тексте, посвященном приделу

[3] Известие о рождении и воспитании и о житии Святейшего Никона, Патриарха Московского и всея России, написанное клириком его Иоанном Шушериным. М., 1871. С. 111—112.

Усекновения честной главы Иоанна Предтечи, сказано: «В тои же церкви над гробом Святейшаго Никона Патриарха три образа в чеканном окладе, а над ними образ Воскресения Христова оклад резной золоченый. Покров на гробе Святейшаго Никона Патриарха бархат черной, на нем крест нашит кружевной серебряной осмероконечной».[4]

В разделе Описи 1685 года «Роспись подписям по местам внутри великой церкви…» приведены две стихотворные эпитафии, составленные архимандритом Германом I. Первая начинается со слов «Господен образ зде есть и Плакидов…». Она обозначена как «Подпис над гробом Святейшаго Никона Патриарха».[5]

О местоположении второй эпитафии сказано более подробно: «У гроба Святейшаго Никона Патриарха на каменной таблице вырезано в подножии словами на камени». Далее приведен полный текст силлабических стихов: «Аще кто хощет милост Бога к земным знати…».[6]

Из приведенных источников следует, что в 1685 году место погребения Патриарха Никона было обозначено возвышением — возможно, саркофагом, — на котором лежал покров. На южной стене над гробницей помещались четыре иконы.

В «подножии» погребения, т.е. с восточной стороны, находилась белокаменная плита с обширной резной эпитафией Патриарху Никону, дошедшая до наших дней в первоначальном виде.

Вторая, более краткая и, предположительно, более ранняя эпитафия,[7] тоже была высечена на камне. Она сохранилась фрагментарно и, по предположению архимандрита Амфилохия (Казанского), первоначально покрывала место могилы Святейшего Никона.[8] Однако в 1685 году плита с эпитафией помещалась, согласно Описи, «над гробом», — не исключено, что с западной стороны, в изголовье.

В начале 1690-х годов для Гробницы Патриарха Никона был изготовлен новый драгоценный покров, на котором Крест и гора Голгофа состояли из нашитых на бархат круглых серебряных вызолоченных дробниц, обрамленных шнурами из серебряной канители. Каждая дробница представляла собой гравированную икону.

В 1928 году покров находился в экспозиции государственного музея, расположенного на территории упраздненного в 1919 году Воскресенского монастыря. В путеводителе о нем сказано: «Покров на гроб п. Никона 1692 г.

---

[4] Опись Воскресенского монастыря 1685 года. РГАДА. Ф. 1209. Оп. 4. Д. 5092. Л. 418—418 об. (Далее — Опись 1685).

[5] Там же. Л. 218 об.

[6] Там же. Л. 218 об.—219 об.

[7] *Зеленская Г.М* Реставрационные и научно-исследовательские работы по Воскресенскому собору во 2-й половине 1990-х годов // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». Сб. статей. Вып. II. М., 2002. С. 193.

[8] Вероятно, в процессе нового оформления гробницы Патриарха Никона во второй половине XVIII века плита была вынесена из Воскресенского собора. Впоследствии она использовалась как строительный материал и была обнаружена в одной из башен монастыря архимандритом Амфилохием (Казанским-Сергиевским), настоятелем обители (1856—1860). Архимандрит предварил свою публикацию эпитафии сообщением в том, что найден «последний нижний камень над гробом Патриарха Никона… с доселе не обнародованною надписью». См.: Известия Археологического общества. СПб., 1863. Т. IV. Вып. 6. С. 614 (среди заметок о заседаниях Общества, под № X). В настоящее время часть этой плиты, состоящая из пяти фрагментов, хранится в Историко-архитектурном и художественном музее «Новый Иерусалим». См.: *Зеленская Г.М* Реставрационные и научно-исследовательские работы… С. 193—194; *Авдеев А.Г.* Старорусская эпиграфика и книжность: Ново-Иерусалимская школа эпиграфической поэзии. М., 2006. С. 120—124.

Влад Татьяны Михайловны; к XVII ст. относятся серебряные резные дробницы; бархат XIX в.».[9]

До нашего времени покров дошел с утратами (из 46 дробниц сохранилось 43), однако иконографическая программа изображений прослеживается достаточно полно.[10]

Верхняя перекладина Креста состоит из пяти дробниц с изображением Воскресения Христова (в изводе «Сошествие во ад»), Троицы Ветхозаветной, Святой Голгофы, святых архангелов Михаила и Гавриила (по сторонам Троицы).

На семи дробницах центральной перекладины Креста гравирован семифигурный Деисусный чин (без архангелов).

На вертикальной части Креста в восьми дробницах представлены святители Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Николай Чудотворец, епископ Никита Новгородский, митрополиты Московские Петр, Алексий, Филипп.

На нижней перекладине в двух дробницах изображены святые апостолы Иаков и Матфей.

Верхняя часть горы Голгофы составлена из семи дробниц с образами апостолов Фомы, Андрея Первозванного, Иоанна Богослова, Иуды, Варфоломея, Филиппа и преподобного Макария Желтоводского.

В левой части горы на семи дробницах изображены святой Иоанн (Предтеча? — *Г.З.*), апостол Симон, мученица София, святые праведные Анна и Мария, преподобные Сергий Радонежский и Савва Сторожевский.

В правой части горы на семи дробницах представлены святитель Иона, митрополит Новгородский, преподобный Никита Переяславский, святые мученицы Екатерина, Татиана, Параскева, праведные Евдокия и Марфа.

Таким образом, иконографическая программа дробниц на Голгофском Кресте состоит из гравированных изображений архангелов, апостолов, святителей, преподобных, мучеников и праведных. Русские святые подобраны по следующим принципам:

- Новгородские и Московские святители (митрополиты Новгородские Никита и Иона, митрополиты Московские Петр, Алексий, Филипп), что соответствует архиерейским кафедрам, которые занимал будущий Патриарх Никон.
- Небесные покровители Святейшего Никона и особо почитаемые Первосвятителем основатели монастырей (преподобные Никита Переяславский, Макарий Желтоводский, Сергий Радонежский, Савва Сторожевский);
- святые, тезоименитые членам царской семьи, особенно ее женской половины, чьими трудами, вероятно, и создан покров:

1) праведная Анна (царевна Анна Михайловна, сестра царя Алексея Михайловича; в монашестве Анфиса; 1630—1692);

2) праведная Евдокия (царевна Евдокия Алексеевна, дочь царя Алексея Михайловича; 1669—1712);

3) мученица Екатерина (царевна Екатерина Алексеевна, дочь царя Алексея Михайловича; 1658—1718);

---

[9] Художественно-исторический краевой музей в г. Воскресенске, Московской губ. Краткий путеводитель. М., 1928. С. 22.

[10] Музей «Новый Иерусалим». КП 7348. Инв. № 446. Москва, XVII—XVIII вв. 209х135 см. Сохранность покрова: бархат выгорел, потерт, дробницы и шитье потерто. Дробницы поцарапаны, помяты, оторваны, перепутаны, перевернуты. Нити шитья мохрятся, блестки частично утрачены. На ликах трещины и мелкие утраты, на подкладке пятна туши, меткие дыры. Небольшое общее загрязнение. Описание 10.10.85 г. Составлено Черниловой Л.М.

4) праведная Мария (царевна Мария Алексеевна, дочь царя Алексея Михайловича; 1660—1723);

5) праведная Марфа (царевна Марфа Алексеевна, дочь царя Алексея Михайловича; в монашестве Маргарита; 1652—1707);

6) мученица Параскева (царица Прасковья Феодоровна, урожденная Салтыкова, супруга царя Иоанна Алексеевича; 1664—1723).

7) мученица София (царевна София Алексеевна, дочь царя Алексея Михайловича; 1658—1704; правительница в 1682—1689 гг.);

8) мученица Татиана (царевна Татиана Михайловна, сестра царя Алексея Михайловича; 1636—1706).[11]

9—10) В лице святого апостола Павла представлен Небесный покровитель царя Петра Алексеевича (1672—1725). Если на дробнице в левой части горы Голгофы изображен святой Иоанн Предтеча, то можно говорить о Небесном покровителе царя Иоанна Алексеевича (1666—1696).

Нам неизвестно, был ли покров с дробницами повседневным. Скорее всего, он хранился в монастырской ризнице и возлагался на Гробницу Патриарха Никона только в праздничные дни. В любом случае он представлял собой очень значимую часть ее оформления. Программа изображений на дробницах покрова была связана с личностью и житием Первосвятителя, свидетельствовала о почитании его памяти царской семьей и, что особенно важно, ставила Гробницу в Новом Иерусалиме в один ряд с гробницами русских Патриархов в Успенском соборе Московского Кремля.

Последнее утверждение основано на описании собора архидиакона Павла Алеппского, который сообщает: «по всей южной стене до царского места идут гробницы шести патриархов, кои занимали престол московский и всех стран русских. Гробницы окружены решеткой из луженаго железа. На каждой гробнице лежит большой покров из чернаго бархата с большим крестом, на коем сверху до низу маленькия иконы из позолоченнаго серебра; крест имеет три поперечины и с обеих сторон его, по обыкновению, губка и копье. По окружности покровов идут письмена шириной в пять пальцев, из крупнаго жемчуга; (обозначено) имя погребеннаго и время его кончины».[12]

Итак, в XVII веке место захоронения Патриарха Никона было оформлено двумя стихотворными эпитафиями, иконами и сменяющимися покровами, один из которых были изготовлен по образцу покровов на гробницах Всероссийских Патриархов в Успенском соборе Московского Кремля.

МЕСТО ПОГРЕБЕНИЯ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА НИКОНА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII СТОЛЕТИЯ

Оформление гробницы, сложившееся в конце XVII века, сохранялось вплоть до второй половины следующего столетия. Существенные изменения происходят в период, когда Воскресенский собор был частично перепланирован и заново оформлен лепниной, резьбой и живописью в стиле барокко под руководством настоятеля монастыря архимандрита (впоследствии — архиепископ) Амвросия (Зертис-Каменского; 1708—1771; управлял Воскресенской обителью с 1748 по 1765 год).

[11] Сан святых указан в соответствии с музейным описанием покрова. При дальнейшей работе с подлинником возможны уточнения.

[12] Путешествие патриарха Антиохийскаго Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским / Пер. с арабскаго Г. Муркоса. М., 1898. Вып. III. Кн. 8. Гл. 9. С. 102—103.

К тому времени покров с дробницами обветшал и был поновлен. Об этом свидетельствует Книга ризничная 1756 года — сверочный документ, содержащий в первой колонке выписки из монастырской Описи 1737 года.

По Описи 1737 года: «Покров на гроб Святейшего Никона Патриарха, бархат черной, около шиты слова серебром по зеленому бархату, на средине крест нашит дробницами серебряными позолоченными щетом сорок шесть дробниц, подложен камкою зеленою».



Илл. 2. Гробница Патриарха Никона. Вид с юга, со стороны трапезы придела Архистратига Михаила. Арочный проем устроен в XVIII в. Фото 2006 года

По описи 1751—1755 годов: «Сходственно, токмо бархат ветх и во многих местах разодрался, вместо того зделан из новаго бархоту. А дробницы все положены на новый покров, такожде и слова».[13]

Книга ризничная 1756 года фиксирует не только состояние старых предметов в оформлении Гробницы, но и то концептуально новое, что изменилось на месте захоронения Патриарха Никона в архитектурном отношении. Так, в графе «Сверх описи 1737 года вновь прибыло», отмечено: «над гробом Святейшаго Никона Патриарха вновь учинена арка».[14] Имеется в виду

[13] Книга ризничная 1765 года. Музей «Новый Иерусалим». Ф. 1. Оп. 1. Д. 216. Л. 65.
[14] Там же. Л. 230 об.

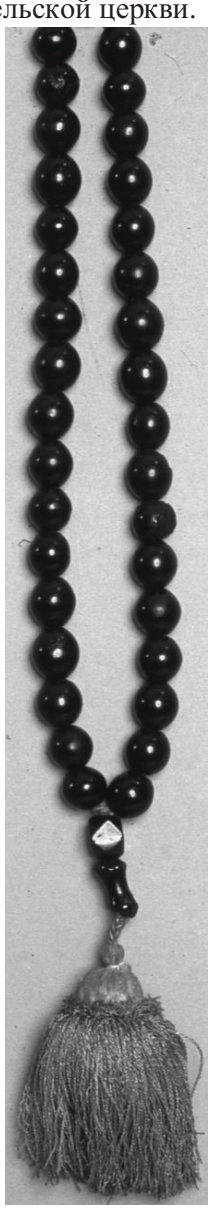
растесанная южная стена Предтеченской церкви, где устроили арочный проем. Теперь Гробница была доступна для обозрения с двух сторон: с севера и юга, а молящиеся во время панихид, которые совершались у гробницы постоянно, могли стоять не только в Предтеченском приделе, но и в трапезе Архангельской церкви.

В той же графе Книга ризничная сообщает, что посередине арки «помещен медной трх уголник, на котором имеется Святейшаго Никона Патриарха дароносица серебреная со всеми потребами запечатана. Да тут же четки Его Святейшества и вериги железные… и с той стороны у гроба Святейшаго Никона решетка позолочена на гулфарбу».[15] Это описание говорит о принципиальном новом подходе в оформлении Гробницы, куда были включены мемориальные предметы — дароносица, четки и вериги Патриарха Никона.

Из других мест Книги ризничной можно узнать об этих предметах интересные подробности. Опись 1737 года фиксировала внешний вид изделий: «Дароносица серебряная Святейшего Патриарха Никона, вырезано образ Воскресения Христова, наверху образ Спасителев, а на другой стороне крест, над ним херувим. Весу в ней полтора фунта дватцать золотников, на ней чехол бархатной черной».

Описи 1751—1755 годов добавляли, что «оная дароносица» была с Патриархом Никоном в ссылке и «из ссылки в Воскресенской монастырь паки с ним привезена». После подробного описания о дароносице сообщалось следующее: «Святейшаго правительствующаго Синода членом господином отцом архимандритом Амвросием с показанными патребами запечатана печатью его высокопреподобия и повешена над гробом Святейшаго Никона Патриарха с веригами и четками черными на медном три угольнике… А чехол свыше писанной дароносицы изветшал до конца».[16] К сожалению, дароносица Патриарха Никон не сохранилась.[17] О веригах будет сказано впоследствии. Черные янтарные четки уцелели и находятся в музее «Новый Иерусалим».[18] Они состоят из 35-ти крупных круглых бусин и заканчиваются пышной кистью.

Книга ризничная 1756 года сообщает также о судьбе икон, находившихся у гробницы. В графе «По Описи 1737 года» сказано: «В той же церкви над гробом Святейшего Никона Патриарха три образа, оклады чеканные золочены». В графе «По сверке 1751—1755 годов» значится: «Оные иконы збеглой монах Амвросий неизвестно куды отдал, а ныне поставлены рамы флеймованные золоченые и в середине образ Казанския оплечния Пресвятыя Богородицы в окладе чеканном. А вышеписанные образа явилися ныне на подворье и привезены в монастырь и имеется в ризнице со окладом токмо два, на иконе письмо все полиняху».



Илл. 3. Четки из черного янтаря, висевшие над гробницей Патриарха Никона. Середина XVII века

[15] Там же.

[16] Там же. Л. 55 об.—56.

[17] В 1928 году дароносица находилась в экспозиции государственного музея на территории Воскресенского монастыря и была упомянута в путеводителе: «Дароносица резная, с чернью, в виде четырехъугольной коробки, с оглавием из четвероконечного креста. Русс. раб. сред. XVII в. Надпись XVIII в.: «Дароносица патр. Никона, которая была с ним в ссылке»». См.: Художественно-исторический краевой музей… С. 34.

[18] Учетное обозначение*:* КП 7367.

Образ Воскресения Христова в окладе был «утрачен им же монахом», а «покров, что на гробе Святейшего Никона Патриарха черной, на нем Крест отлас белой ветх», «изветшал до конца».[19]

В Книге ризничной есть еще одно упоминание икон, находившихся у гробницы Первосвятителя в 1750-х годах: «В оглавии у гроба Святейшаго Никона имеется образ златошвейный Пресвятыя Богородицы Владимирския мерою против чудотворнаго… в рамах. А в ногах образ Казанския Пресвятыя Богородицы, на нем венец серебряной позлащен в рамах простых. И около рам в киоте разных святых икон числом девять, а три места порозжи. Над гробом Святейшаго Патриарха повешены три лампады медныи, под ними кисти бисерные».[20]

Данное место Описи особо важно для нас сведением о том, что в оглавии гробницы находилась шитая Владимирская икона Божией Матери. На этом выдающемся произведении лицевого шитья, которое хранится ныне в музее «Новый Иерусалим»[21], следует остановиться более подробно.



Илл. 4. Владимирская икона
Божией Матери.
Середина XVII века.
Холст, бархат, шелковые, пряденые,
золотные и серебряные нити,
канитель; ткачество, шитье

Владимирская икона Божией Матери была выполнена в Царицыных мастерских в Москве в середине XVII века.[22] В Воскресенский монастырь она поступила, по-видимому, еще при Патриархе Никоне, поскольку упоминается в разделе «Пелены» Описью 1679 года. В то время икона хранилась в ризнице и была украшена жемчужной обнизью, драгоценными камнями и серебряными

[19] Там же. Л. 145 об.

[20] Там же. Л. 5 об.

[21] Учетное обозначение: КП 1223. Материал, техника: холст, бархат, шелковые, пряденые, золотные и серебряные нити, канитель; ткачество, шитье. Размер: 91х66 см.

[22] *Черненилова Л.М.* Пелена «Богоматерь Владимирская» из собрания Московского областного краеведческого музея // Памятники культуры. Новые открытия. 1985. М., 1987. С. 357—362; *Зеленская Г.М.* Святыни Нового Иерусалима. С. 253—254.

вызолоченными дробницами с надписями черной финифтью.[23] Вскоре образ лишился своего убранства, о чем сообщает Опись 1685 года: «Пелена, на ней вышито золотом, серебром и шелками образ Пресвятыя Богородицы Владимирские, обложена бархатом червчатым, по бархату шит тропарь Сретению Пресвятые Богородицы золотом, а которой на ней был приклад жемчюг и каменье написан в прежних описных книгах, и по скасске ризничего тот приклад с пелены на Москве снят и переделан на иные утвари».[24]

Нет документальных сведений о времени помещения шитой иконы у гробницы Патриарха Никона. Это могло произойти в конце XVII века, когда, по свидетельству Описи 1875 года, церковь Усекновения честной главы Иоанна Предтечи «была обновлена усердием Благоверной Царевны Великой Княжны Татианы Михайловны и вторично освящена, как значится на Св. Антиминсе, в 1690 году».[25]

В XIX веке под образом находилась следующая подпись: «Сия святая икона, именуемая Владимирския Божия Матери, вышитая и принесенная в дар, в Воскресения Христова, в Воскресенский, именуемый Новый Иерусалим, монастырь, от Благоверной Государыни Царевны Татианы Михайловны, в 1683 году Сентября 21 дня».[26]

Если надпись исторически точна,[27] то можно предположить, что 1683 год — это дата возвращения шитой иконы из Москвы в Новый Иерусалим после снятия с нее драгоценных камней и жемчуга. «Приклад» пелены использовался, вероятно, при изготовлении церковной утвари для монастыря в период подготовки храма Воскресения Христова к освящению, совершенному 18 января 1685 года. В то время царевна Татиана Михайловна принимала деятельное участие в пополнении ризницы Нового Иерусалима, и ее имя связывалось с шитой иконой не случайно. Не случайно и помещение пелены у Гробницы Патриарха Никона.

Чудотворная Владимирская икона Божией Матери была Небесной покровительницей Всероссийских Первосвятителей. Святейший Никон особо почитал этот древний византийский образ, для которого вскоре после своего избрания на патриарший престол заказал новый драгоценный оклад, изготовленный в 1653 году. Изографы постоянно писали Святейшему Никону образы Владимирской Божией Матери «для благословения разных людей».[28] Одному только иконописцу Леонтию Остафьеву было заказано более сотни таких икон. Не в меньшем количестве и с той же целью подобные образы выменивались «у торговых людей в иконном ряду».[29] Ежегодно в один из дней празднования Владимирской иконе Божией Матери (23 июня и 26 августа) из Успенского

---

[23] «Опись церковного и монастырского имущества и книгохранилища Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря 1679 года, учиненная по указу Царя и Великого князя Феодора Алексеевича Московскаго и всея России». Список XIX века. Историко-архитектурный и художественный музей «Новый Иерусалим». Ф. 1. Оп. 1. Д. 1880. Л. 43.

[24] Опись 1685. Л. 370.

[25] Главная церковная и ризничная опись Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря, составленная в 1875 году. Часть первая. Опись храмов и придельных церквей. РГАДА. Ф. 1625. Оп. 1. Д. 32. Л. 91. (Далее — Опись 1875).

[26] Там же. Л. 99.

[27] В одной из публикаций середины XIX века шитая Владимирская икона Божией Матери описана без указания даты вклада, зато упомянуто, что «В 1683 году Сентября 21 дня Царевна Татиана Михайловна пожаловала вкладу три образа: Спасителя, Богоматери и Никиты Столпника». См.: *Авраамий (Осипов)*. Краткое историческое описание ставропигиального Воскресенского. Новый Иерусалим именуемого, монастыря. М., 1852. С. 45.

[28] *Севастьянова С.К.* Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности патриарха Никона». СПб., 2003. С. 50—52, 56, 58—59, 65.

[29] Там же. С. 70—71, 73, 75—76, 79, 82, 85.

собора Московского Кремля в Сретенский монастырь совершался Крестный ход.[30] Возглавлял торжества, по возможности, сам Патриарх Никон.[31]

Промыслительно, что погребение Святейшего Никона в Воскресенском монастыре совершилось именно в день Сретения Владимирской иконы Пресвятой Богородицы — 26 августа 1681 года. Помещение у Гробницы Первосвятителя шитой пелены с изображением чудотворного образа Божией Матери было связано и с саном основателя обители, и с памятью о его похоронах. Кроме того, подобно покрову с серебряными дробницами, эта икона «возводила ум» к месту погребения русских Патриархов — Успенскому собору Московского Кремля, где находился первообраз шитой пелены.

В заключение отметим основные принципы оформления Гробницы Патриарха Никона в XVIII веке:

1) сохраняется одна из двух плит с текстом эпитафии; она, как и ранее, установлена в изножии погребения;

2) у Гробницы по-прежнему находятся святые образы в окладах, в том числе — Казанская икона Божией Матери;

3) в оглавии помещается шитая пелена с изображением Владимирской иконы Пресвятой Богородицы;

4) в оформление Гробницы включается мемориальный комплекс личных вещей Патриарха Никона: его дарохранительница, четки и вериги;

5) верхняя крышка саркофага покрывается шитым покровом;

6) с юга Гробница ограждается вызолоченной решеткой;

7) у саркофага находятся три лампады.

САРКОФАГ НАД ПОГРЕБЕНИЕМ ПАТРИАРХА НИКОНА В XIX ВЕКЕ

На протяжении столетия, прошедшего с середины XVIII до середины XIX века, оформление гробницы Патриарха Никона сохраняло основные принципы при частичных изменениях. К примеру, издание 1852 года сообщает, что шитая Владимирская икона Божией Матери «поставлена была над гробом Никона Патриарха, а ныне находится на стене у придела Николая Чудотворца».[32]

Кардинальные изменения в благоукрашении могилы Святейшего Никона произошли в 1849 году, когда на саркофаг был изготовлен бронзовый посеребренный оклад с особой иконографической программой. Окончательное оформление гробницы произошло при архимандрите Леониде (Кавелине), выдающемся церковном историке и археографе, настоятеле Воскресенской обители в 1869—1877 годах. Архимандрит Леонид устроил монастырский музей памяти Патриарха Никона, разделив комплекс личных вещей Первосвятителя между приделом Усекновения честной главы Иоанна Предтечи и музейной экспозицией, находившейся в корпусе Трапезных палат. Он же составил в 1875 году Главную церковную и ризничную опись монастыря, где все детали оформления гробницы Патриарха Никона зафиксированы с предельной точностью. Приведем это описание с незначительными сокращениями: «1. В сей (Предтеченской. — *Г.З.*) церкви погребено тело Святейшаго Патриарха Никона, основателя сего Ново-иерусалимскаго храма, в склепе; над ним выше помоста тумба, устроенная из алебастровых плит, в вышину на 1 арш. Тумба обложена бронзовым посеребренным чеканным окладом; на верхней стороне его наложен

[30] Сретенский монастырь в Москве основан в 1395 году и назван в честь праздника Владимирской иконе Пресвятой Богородицы «в благодарное воспоминание чудесного избавления столицы и России от полчищ ордынского царя Темир-Аксака 26 августа». См.: *Денисов Л.И.* Православные монастыри Российской империи. М., 1908. С. 422—423.

[31] *Севастьянова С.К.* Материалы к «Летописи…». С. 108, 155.

[32] *Авраамий (Осипов).* Краткое историческое описание… С. 45.

позолоченный крест; выше креста трех-угольник с сиянием и надписью “σ Θέσς”; ниже креста регалии Патриаршия чеканныя; по углам четыре херувима золоченых. На боковой северной стороне оклада изображено чеканкою преставление Святейшаго Патриарха Никона, в 1681 году, в 17 день Августа.

С боковой южной стороны прибита медная посеребренная дска с резною надписью: “На сем месте во Иерусалиме положен Царь и Первосвященник Мельхеседек, а здесь основатель сего храма Святейший Патриарх Никон, скончавшийся в 1681 году, Августа в 17 день, при возвращении из заточения, на пути в Ярославле, а принесение от Елеонской горы тела его и погребение Патриаршее совершено в присутствии Благочестивейшаго Государя, Царя и Великаго Князя Феодора Алексеевича, Высочайшей Его Фамилии и со всем Сингклитом того ж месяца в 26-й день; по особенному же усердию к столь великолепному и знаменитому храму Божию, и в признательность к столь же великому основателю храма сего, от всего Московскаго градскаго мещанскаго общества, вместо покрова, устроен, по благословению управлявшаго оным монастырем, Святейшаго Правительствующаго Синода Конторы членом Преосвященным Епископом Агапитом, на гробницу его сей бронзовый посеребренный оклад и доставлен сюда из Москвы в Августе месяце 1849 года”.



Илл. 5. Гробница Патриарха Никона. На северной стене саркофага – медный посеребренный оклад; в оглавии – икона Божией Матери Одигитрии; вверху, на вешалке, – вериги Святейшего Никона; на северном торце камня с эпитафией – «таблица» с надписью. Фото конца XIX века

2. В возглавии, над гробом Святешаго Патриарха Никона, на стене икона Божией Матери Одигитрии, резная, составленная из кипариснаго дерева, облитая воскомастикою и позолоченная. Лик и руки живописныя. Икона мерою в вышину 1 арш. с вершком, в ширину 1 аршин, в деревянной золоченой раме, за стеклом; при ней устроен бронзовый шандал для лампады; внизу на особой дске надпись: “Сия икона Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и приснодевы Марии, Одигитрия именуемыя, по кипарисному древу из древних времен вырезана с выпуклостию и облита мастикою с оживлением на оной лица Спасителя и Божией Матери, и находилась всегда в моленной Его келье, что в ските Святейшаго

Патриарха Никона, которая во время погребения Его перенесена из той кельи и поставлена над гробом Его, Святейшего Патриарха Никона”.[33]

3. При гробницы, у ног, против иконы Божией Матери Одигитрии, прибита к столбу бронзовая посеребренная дска, с накладными чеканными херувимами и другими украшениями; на ней наложен крест с Распятием Христовым вызолоченный; вверху Распятия изображен Господь Саваоф в сиянии, по сторонам креста резныя надписи на овальных фигурах, по правую сторону: «Патриарх и схимонах Никон родился от незнатных родителей в лето по Рождестве Христове 1605-го месяца Мая. По изучении простой грамоте и испытанный в строгой пустынной жизни и прошедши все низшия и средния степени служения церкви, в 1648 году, почтен саном Митрополита Новгородскаго, а наконец лета 1652-го,[34] июля в 25 день, возведен он, по избранию Благочестивейшаго Государя, Царя и Великаго Князя Алексея Михайловича, при слезном молении осиротевших по смерти Патриарха Иосифа чад церкви Православныя, на Патриарший Всероссийский престол; в 1667 году (в декабре месяце 1666 года), по неисповедимым путям Промысла, он с Патриаршаго Престола низведен и удален в Белоезерский Ферапонтов монастырь, откуда чрез 8 лет переселен в монастырь Кириллов Белоезерский, где и томился до 1681 года, в коем Царским Указом повелено возвратить его в монастырь Воскресенской. Жития его было 76 лет 2 месяца и 24 дня. Патриаршества 15, а заточения 14 лет”.

По левую сторону: “В храме Иерусалима древняго на сем месте покоится Царь Первосвященник Мельхиседек, а зде положен Патриарх Всероссийский Никон, мудрый в предначертании и основании сей святой Венценосными главами чтимой обители, муж дивный в величии своем и уничижении. Блаженная кончина его последовала в лето по Рождестве Христове 1681 г. в 17 день Августа, на пути от града Ярославля, при возвращении его из места заточения в сей издавна и паче других любимый им монастырь Воскресенский, а в 26 день того же августа в Высочайшем присутствии Благочестивейшаго Государя, Царя и Великаго Князя Феодора Алексеевича и его Августейшаго Семейства с избранным сингклитом, при безчисленном стечении народа, происходило торжественное пренесение тела его от креста на именуемой горе Елеонской в монастырь и здесь по Литургии, погребение его с подобающими сану его Патриаршими обрядами. Сам Государь на отпевании читал кафизмы и Апостол и наконец сам купно с Митрополитом Корнилием изволил со многими слезами опустить гроб в могилу”.

4. Над гробом висят вериги Святейшаго Патриарха Никона: крест медный с Распятием Христовым, парамант и цепи железныя, весом 14 фунтов, которыя Патриарх носил на теле 34 года.

5. Позади гроба на цельном камне вырезана в два столбца надпись стихами: “Аще кто любит милостиваго Бога и земных знати…”.[35]

6. Гробница Святейшаго Патриарха Никона с двух сторон обнесена бронзированною решеткою длиною 3 арш. 5 ½ вершк., вышиною 1 арш. 2 ½ вершк., с южной стороны длиною 2 арш. 5 ½ вершк. вышиною 1 арш. 2 ½ вершка.

Весу в бронзовом посеребренном окладе на гроб Святейшаго Патриарха Никона с позолоченными двумя крестами, регалиями патриаршими, херувимами с посеребренными досками, бронзовою и медною и другими украшениями —

[33] В оригинале Описи 1875 тексты надписей в пунктах 1—2 цитируются без конечных кавычек. В местоположении текста в пункте 1 («С боковой южной стороны…») допущена, вероятно, ошибка. Судя по фото конца XIX века, доска с надписью была прибита к северному торцу плиты с эпитафией.

[34] В оригинале ошибочно указан 1659 год.

[35] Далее полностью приведена вторая пространная эпитафия архимандрита Германа I.

Примерно четыре пуда с половиною — 4½ п.

Цена примерно… триста шестдесят рублей — 360 р.

7. На северной стене церкви, пред гробницею Святейшаго Патриарха Никона икона Божией Матери Владимирския, вся шитая шелками, в деревянной золоченой раме, за стеклом. Вокруг вышит по кайме серебряною канителью тропарь: “Днесь светло красуется славнейший град Москва…”.

Внизу подпись: “Сия святая икона, именуемая Владимирския Божия Матери, вышита и принесена в дар, в Воскресения Христова, в Воскресенский, именуемый Новый Иерусалим, монастырь, от Благоверной Государыни Царевны Татианы Михайловны, в 1683 году Сентября 21 дня”.[36]

Примечание. Над гробом Святейшаго Патриарха Никона на своде иконописное по золотому фону изображение Деисуса.



Илл. 6. Стенопись с изображением Деисуса над Гробницей Патриарха Никона.
В центре — Господь Вседержитель в иконографическом изводе «Царь царем»;
слева — Пресвятая Богородица и преп. Никита, столпник Переяславский;
справа — св. Иоанн Предтеча и преп. Никон. XIX век

Свод и стены церкви окрашены краскою масляною красною и покрыты лепными золочеными украшениями. Над входною аркою в церковь Св. Иоанна Предтечи Господня, снаружи две надписи золотыми буквами, в лепных круглых узорчатых рамах. Первая: “Сия церковь нарицается придел Адамов, зане зде повествуется сокровенна быти глава Адама, на нюже сквозь скважину разседшуюся изыде испод креста Кровь Христова. Тамо три гробы: «1-й Царя и Архиерея Мельхиседека и двух королей Иерусалимских. Зде же на том месте гроб Святейшаго Архиерея Никона, Московскаго и всея Росии Патриарха”. Вторая выше: “Церковь Св. Иоанна Предтечи издолблена под Св. Голгофою”».[37]

Анализируя приведенное описание, отметим, прежде всего, то, что сохранилось от старого и что было привнесено нового в оформление гробницы, помимо оклада на саркофаг:

1) сохраняется белокаменная плита с текстом эпитафии в изножии погребения;

2) святые образы в окладах заменяет стенопись над гробницей с изображением Деисуса;

[36] В оригинале Описи 1875 текст надписи цитируется без конечных кавычек. В надписи под иконой пропущено, вероятно, слово «храм». Следует читать: «принесена в дар, в храм Воскресения Христова…».

[37] Опись 1875. Л. 94—99 об. Текст последней надписи цитируется в оригинале без конечных кавычек.

3) шитая Владимирская икона Божией Матери перемещается на северную стену придела, а на ее месте в оглавии погребения находится келейный образ Божией Матери Одигитрии из Богоявленской пустыни Патриарха Никона;
4) из мемориальных вещей Первосвятителя у гробницы остаются только вериги. Черные янтарные четки Патриарха Никона экспонируются в это время в монастырском музее.[38] Там же была выставлена и копия вериг, изготовленная по заказу архимандрита Леонида.[39]





Илл. 7—8. Намогильная плита архимандрита Иеронима (Поняцкого). Общий вид (слева) и фрагмент (справа).

Особого внимания заслуживает оклад саркофага, выполненный в технике чеканки из посеребренной бронзы. Его верхняя часть воспроизводила образ намогильной плиты.

Изображение креста, треугольника в сиянии и регалий, соответствующих сану погребенного, встречается в иконографии надгробий XIX века на некрополе Воскресенского монастыря. Так, изображение ока в треугольнике с сиянием представлено на чугунных досках-надгробиях Е.М. Ершовой (†1823), Е.П. Сафоновой (†1826), Д.А. Муратовой (†1818). В данном случае это композиция «Всевидящее око» — символ «Всеведущего Господа» (2 Мак. 9: 5).[40] На гробнице Патриарха Никона был вычеканен только треугольник с надписью “σ Θέσς”— древний знак Пресвятой Троицы, известный в надгробиях с раннехристианского периода.

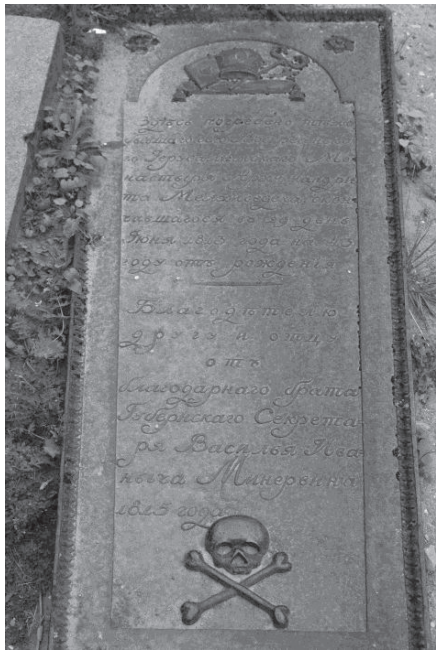
На чугунных плитах некрополя Нового Иерусалима представлены и регалии покойных настоятелей. Так, на надгробии архимандрита Иеронима (Поняцкого; †1802) ниже Голгофского креста изображена композиция, составленная из митры, посоха, палицы, трикирия и кадила. В верхней части чугунной доски, изготовленной в 1815 году для могилы архимандрита Мелхиседека (Минервина;

[38] Опись музея, посвященного имени Святейшего Патриарха Никона, собранного тщанием настоятеля ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря архимандритом Леонидом и размещенного в так называемых Амвросиевских покоях. Составлена в 1875 г. / Публикация Г.М. Зеленской // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». М., 2002. С. 279. № 29.

[39] Там же. С. 279. № 24.

[40] *Зеленская Г.М., Святославский А.В*. Некрополь Нового Иерусалима. М., 2006. С. 229.

†1813), изображены Евангелие, митра, наперсный крест и пастырский жезл над основанием в виде подушки с двумя кистями по сторонам.[41] Регалии Патриарха Никона представляли собой, вероятно, подобную композицию.





Илл. 9—10. Намогильная плита архимандрита Мелхиседека (Минервина). Общий вид (слева) и фрагмент (сверху).

Интересно упоминание о чеканном изображении на северной стороне оклада блаженной кончины Святейшего Никона на реке Которосли близ Ярославля 17 августа 1681 года. Существует аналог сюжета на эту тему — работа художника XIX века Н.Д. Дмитриева-Оренбургского (1837—1898).



Илл. 11. *Художник Н.Д. Дмитриев-Оренбургский.* Кончина Святейшего Никона на реке Которосли близ Ярославля 17 августа 1681 года. Гравюра XIX века

[41] *Святославский А.В.* Символ как элемент православного надгробия. На материале некрополя Нового Иерусалима // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». Сб. ст. Вып. II. М., 2005. С. 214—215.

Нельзя не отметить изобилие надписей у места погребения Патриарха Никона. Два обширных текста помещались на бронзовой посеребренной доске, прикрепленной к западной грани белокаменной плиты с эпитафией. Они были заключены в овальные картуши по сторонам креста и содержали краткое житие Патриарха Никона, включавшее описание его кончины и погребения. Третий текст находился на северном торце плиты с эпитафией. Он повторял сведения о преставлении Святейшего Никона и сообщал об устроении оклада на его Гробницу «от всего Московскаго градскаго мещанскаго общества».

Подробные исторические надписи сопровождали обе иконы Пресвятой Богородицы, находившиеся в Предтеченской церкви. А вступлением к этой обширной летописи служили два текста, написанные золотом на зеркале лепного картуша, который находится над западным входом в придел. Эти надписи можно атрибутировать второй половиной XVIII века. Они следовали традициям «каменного путеводителя» предыдущего столетия и повествовали о первообразе Предтеченского придела в храме Гроба Господня в Иерусалиме.

В отличие от предыдущих эпох, оформление Гробницы Патриарха Никона XIX века известно не только по письменным, но и по изобразительным источникам. Фотографии дают представление о местоположении вериг, иконы Божией Матери Одигитрии, «таблиц» с надписями. Судить же об окладе можно лишь в общих чертах, поскольку на снимках видна, преимущественно, сквозная решетка, которой гробница была огорожена с обеих сторон.

МЕСТО ПОГРЕБЕНИЯ ПАТРИАРХА НИКОНА В XX — НАЧАЛЕ XXI СТОЛЕТИЯ

Сложившееся в XIX веке убранство гробницы Патриарха Никона существенно не менялось вплоть до закрытия Воскресенского монастыря в 1919 году. Вскоре после этого началось уничтожение святынь, находившихся в соборе и других церквах обители. Этот процесс усугубили события начала Великой Отечественной войны, когда Воскресенский собор был взорван немецко-фашистскими захватчиками.

Отдельная тема в истории места погребения Патриарха Никона — вскрытие могилы Первосвятителя, которое производилось дважды.

Первое вскрытие, документально не зафиксированное, относится к середине 1930-х годов. Предположительно, оно было совершено комиссией Наркомпросса при участии Н.В. Шнеерсона — директора государственного музея, находившего на территории упраздненного Воскресенского монастыря с 1920 года. В Музее архитектуры имени А.В. Щусева сохранилась фотография, сделанная сразу после вскрытия погребения Патриарха Никона. На снимке хорошо видна левая верхняя часть деревянного гроба, обрамленная кромкой гроба каменного. Просматриваются очертания главы, бороды, мантии, панагии и четок Первосвятителя.[42]

По воспоминаниям очевидцев, все останки и вещи были из погребения вынуты. Из предметов сохранилась только золотая панагия, находящаяся ныне в музее «Новый Иерусалим».[43]

О дальнейшей судьбе останков Святейшего Никона существует несколько преданий. По одному из них кости были свалены за музейными стендами в соборе, а потом выброшены. Согласно другому преданию, останки были

[42] *Зеленская Г.М.* Святыни Нового Иерусалима. М., 2002. С. 276—277.

[43] *Крюкова М.А.* Реставрация панагии Патриарха Никона // Никоновские чтения… 2002. С. 57—60.

благоговейно собраны почитателями Патриарха и тайно перезахоронены в неизвестном месте, возможно — у Богоявленской пустыни.[44]

Сохранилась фотография Гробницы со стороны Предтеченского придела, сделанная предположительно в конце 1930-х—1950-х годах. Видны следующие детали: плита с текстом эпитафии, северная стенка и крышка саркофага, южная арка над Гробницей с живописной композицией Деисуса и западная арка-киот с фрагментами росписи.



Илл. 12. Вскрытая гробница Патриарха Никона (слева). Фото 1936 года



Илл. 13. Гробница Патриарха Никона (справа). Фото конца 1930—1950-х годов (?)

В плите, представляющей собой северную стенку саркофага, имеются в нижней части два проема. Западный проем — в виде полуциркульной арки размером около 45х30 см. Восточный проем — с неровными краями, размером около 30х30 см. В глубине обоих проемов просматривается кирпичная закладка, но не исключена возможность сквозных отверстий.

Гробница покрыта в изножии одной плитой, по форме близкой квадрату. Она служит крышкой для восточной половины саркофага. Западная часть надгробия, где хорошо видна поперечная опорная плита, открыта.

Логично предположить, что после вскрытия погребения саркофаг намеренно был оставлен наполовину непокрытым, — как наглядное свидетельство того, что могила Патриарха Никона пуста. Это предотвращало вандальные попытки проникнуть в погребение, примером чего является, на наш взгляд, проем с неровными краями на северной стенке саркофага. Кроме того, возможность видеть пустой гроб должна была, по убеждению атеистов, пресечь молитвенное поклонение останкам Первосвятителя.

Следует признать, что история Гробницы в 1930-х — 1960-х годах остается наименее изученной. Пока неизвестно даже, когда саркофаг приобрел тот вид, который дошел до настоящего времени. Вероятно, это произошло в 1970-х годах, когда в Воскресенском соборе велись восстановительные работы трестом «Мособлстройреставрация». Тогда же началось собирание отдельных изразцов, плит «каменного путеводителя» и других фрагментов внутреннего убранства храма, которые были сбиты или вынуты со своих исторических мест. Занимался этим сотрудник треста Леонид Болтухов, который увлекался керамикой и на местной экспериментальной базе изготавливал новые изразцы.[45]

---

[44] *Зеленская Г.М.* Почитание памяти Святейшего Патриарха Никона в XVII—XX веках // Никоновские чтения… 2002. С. 93.

[45] Экспериментальная база входила в состав треста «Мособлстройреставрация». Изразцы, изготовленные Л. Болтуховым, установлены в карнизе алтарной стены Кафоликона в интерьере Воскресенского собора.

В приделе преподобной Марии Египетской стояли стеллажи для находок. В небольшом помещении при юго-восточной винтовой лестнице, ведущей на второй ярус храма, Л. Болтухов устроил себе место для ночлега в летнее время. Вход в приделы Архистратига Михаила и Усекновения главы Иоанна Предтечи долгое время оставался доступным для посторонних лиц. Ведущим архитектором по Воскресенскому монастырю был в то время Б.Л. Малхасов. О состоянии Гробницы Патриарха Никона в этот период документальных сведений нет.



Илл. 14. Гробница Патриарха Никона. Фото 2006 года

В 1994 году Воскресенский монастырь был возвращен в лоно Русской Православной Церкви. У Гробницы Патриарха Никона возобновились молитвы. На саркофаг, застеленный простым покровом, возлагались крест и молитвенник, ставились лампады, подсвечники, вазы с цветами.

В 1996—1997 годах в Предтеченской и Архангельской церквах Межрегиональной общественной организацией «Байкал» (руководитель О.А. Попов) производились ремонтно-реставрационные работы, в процессе которых под руководством архитектора В.П. Гришина были проведены зондажи вокруг арочного проема над Гробницей Патриарха Никона со стороны трапезы Архангельского придела, где обнаружились следы неоднократных растесок кладки. Тогда же было принято решение о частичном восстановлении фрагментов свода с восточной и западной сторон южного фасада Гробницы.[46]

Со временем по благословению наместника монастыря архимандрита Никиты (Латушко)[47] на Гробницу были сшиты покровы, с южной стороны, в арке, подвешены пять больших лампад, в нише на западной стене помещена икона Божией Матери «Знамение» XIX века в киоте под стеклом.[48]

---

[46] *Зеленская Г.М* Реставрационные и научно-исследовательские работы… С. 192—193.

[47] Архимандрит Никита был наместником Воскресенского монастыря с 1994 по 2008 год.

[48] Икона Божией Матери «Знамение» происходит из деревни близ поселка Снегири Истринского района, откуда была вывезена вместе с другими предметами в середине 1980-х годов по просьбе сына скончавшейся хозяйки частного дома. В эту экспедицию ездили двое: Л.М. Денисова, хранитель живописи Московского областного краеведческого музея (с 1991 года — Историко-архитектурный и художественный музей «Новый Иерусалим»), и я — зам. директора по научной работе, комплектовавшая собрание икон. На заседании фондовой комиссии икона была признана не имеющей музейного значения и осталась в моем распоряжении. С 1987 года я работала в Московском Свято-Даниловом монастыря, куда и была перевезена икона Божией Матери «Знамение». Сначала образ находился в кабинете помощника эконома иеромонаха Иосифа (Братищева; впоследствии — архимандрита, наместника Спасо-Преображенского Соловецкого ставропигиального монастыря), а затем — в моем кабинете (по штату я значилась организатором выставок, но фактически возглавляла монастырский музей). После возобновления в 1994 году Воскресенского Ново-Иерусалимского ставропигиального монастыря икона вернулась в Истру и была пожертвована в обитель Патриарха Никона. Помещение данного образа у Гробницы Первосвятителя не случайно. Икона Божией Матери «Знамение» — Небесная покровительница новгородской архиерейской кафедры, которую митрополит Новгородский и Великолуцкий Никон,

С северной стороны гробницы, у торца камня с резной эпитафией, был установлен аналой с современной иконой, изображающей Патриарха Никона с нимбом. Саркофаг ограждала решетка, изготовленная по историческому образцу. В таком виде оформление Гробницы сохранялось вплоть до реставрационных работ, начавшихся в Предтеченском приделе в 2012 году.

13 сентября 2012 года совершилось второе официальное вскрытие погребения Патриарха Никона. Оно было произведено по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла[49] группой представителей в составе: наместник Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря игумен Феофилакт (Безукладников), начальник ФГБУ «УКС № 900 при Спецстрое России» Медведев С.Г., начальник ПО ФГБУ «УКС № 900 при Спецстрое России» Крапчитов А.П., инженер-инспектор ИТН ФГБУ «УКС № 900 при Спецстрое России» Леухин С.М., руководитель Ново–Иерусалимской экспедиции ФГБУ ИА РАН Беляев Л.А., зам. руководителя Ново–Иерусалимской экспедиции ИА РАН Капитонова М.А.




Илл. 15—18. Вскрытие гробницы Патриарха Никона. 13 сентября 2012 года




Согласно Акту и Протоколу вскрытия, надгробное сооружение над могилой Патриарха Никона представляло собой прямоугольный короб, примыкающий к западной стене Предтеченского придела. Размеры сооружения 245 х 115 х 73см. Северная стенка и крышка были сложены из двух плит, южная стенка выложена из кирпича и заштукатурена, восточной стенкой служит белокаменная резная плита с эпитафией. Верхняя плита расколота на три неравные части, швы замазаны раствором.

Вскрытие началось с демонтажа верхней расколотой плиты, которую снимали по частям. При осмотре было зафиксировано, что внутреннее

будущий Патриарх, занимал с 1649 по 1652 г. Празднование иконе совершается 27 ноября / 10 декабря. Именно в этот день немецко–фашистскими захватчиками был взорван в 1941 г. Воскресенский монастырь, и только предстательством Царицы Небесной можно объяснить тот факт, что в полуразрушенном храме Воскресения Христова уцелели все святыни и приделы, устроенные Святейшим Патриархом Никоном.

[49] Письмо №ПК-01/506 от 28.04.2010 года.

пространство погребения засыпано строительным мусором и битыми изразцами. У северной стенки надгробного сооружения сохранилась кладка склепа, сложенная из кирпича на известковом растворе. Фиксируется пята свода. Обследование южной стенки надгробного сооружения показало, что она сложена из кирпича 31 х 16 х 8см, скреплённого цементным раствором, и может датироваться не ранее второй половины XX века. Было принято решение о разборке стенки.



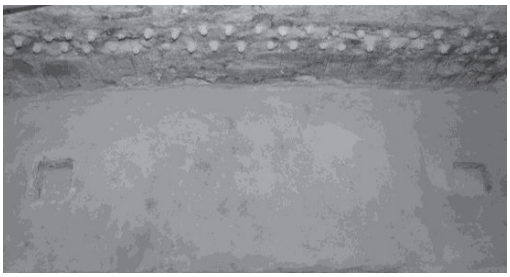




Илл. 19—21.
Вскрытие гробницы Патриарха Никона. 13 сентября 2012 года

В процессе работ открылась кладка южной стенки склепа с реконструкцией свода конца XX века. Реконструкция была демонтирована.

При разборке завала внутри склепа отбирались фрагменты изразцов, убирался мусор: кирпичная крошка, известь. В завале были обнаружены обрезки древесной доски, пластиковая пробка от бутылки, куриная и баранья кости, целая стеклянная бутылка с маркировкой 1977 года на дне.



Илл. 22. Платформа под каменный гроб Патриарха Никона с углублениями для ковчежцев. Фото 2013 года



Илл. 23. Ковчежец со Святой землей и камешками от храма Гроба Господня в Иерусалиме. Лицевая сторона. Фото 2013 года

При расчистке были выявлены края белокаменного саркофага. В засыпке у дна обнаружен древесный тлен, тлен и фрагменты от ткани, фрагменты кожи.

Размеры саркофага: внешние — 224 х 74см, внутренние – 202х59х26-36см. На северной стенке и дне видна трещина.

В результате обследования установлено:

1) Надгробное сооружение частью состояло из реставрационной кладки второй половины XX века;

2) Склеп сохранился фрагментарно, максимально в северной части;

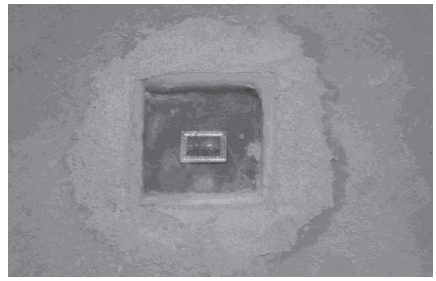
3) Внутри склепа поставлен белокаменный саркофаг, крышка от которого не сохранилась. Сохранность саркофага хорошая;

4) Саркофаг заполнен обломками разновременных изразцов и строительными остатками (вплоть до кирпичной и известковой крошки). Присутствие органических остатков минимальны: фрагменты древесины, кожи, текстиля, обрывки газет;

5) Человеческие останки не обнаружены.

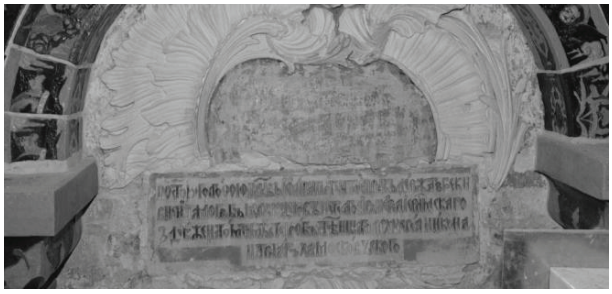


Илл. 24. Ковчежец со Святой землей и камешками от храма Гроба Господня в Иерусалиме. Оборотная сторона. Фото 2013 года

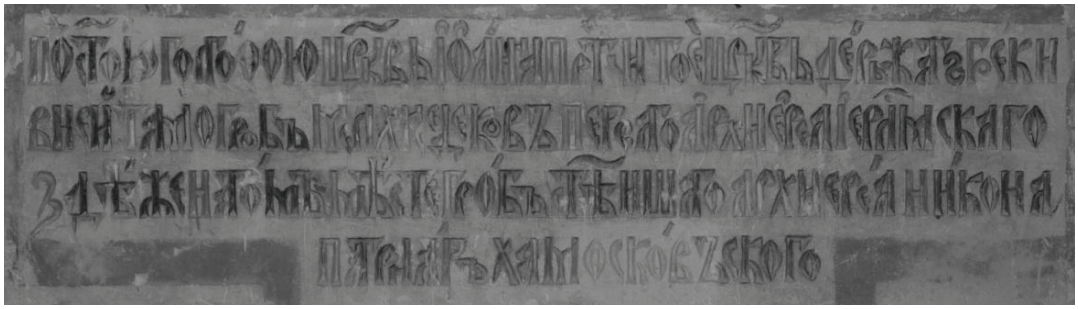


Илл. 25. Ковчежец со святынями в платформе под каменный гроб Патриарха Никона. Фото 2013 года

Зафиксированы следы раскрытия места захоронения во время реставрационных работ в последней трети XX века[50].



Илл. 26 (слева). Плита «каменного путеводителя» XVII века в полуциркульном завершении изразцового портала западного входа в придел Усекновения честной главы Иоанна Предтечи, скрытая в XVIII веке под штукатуркой и лепным картушем. Фото 2013 года



Илл. 27. Плита «каменного путеводителя» XVII века над западным входом в придел Усекновения честной главы Иоанна Предтечи. Фото 2013 года

В январе–феврале 2013 года в ходе работ, осуществленных ЦНРПМ и ЗАО «БалтСтрой», каменный гроб Патриарха Никона был извлечен из погребения, обследованы грунт и валуны фундамента в основании могилы, устроена подложка из цементного раствора как платформа для каменного гроба.

В специальные гнезда платформы вложены два прямоугольных металлических ковчежца современной работы с реликвиями Святой Земли. Один — в изножии, другой — в оглавии могилы. На оборотной стороне ковчежцев сделаны гравированные надписи, относящиеся к реликвиям:

1. «СВ. ЗЕМЛЯ И КАМЕНЬ ОТ ЗОЛОТЫХ ВРАТ СВ. ГРАДА ИЕРУСАЛИМА». 2013 год.

[50] Акт раскрытия места захоронения Патриарха Никона от 13 сентября 2012 г. Протокол раскрытия места захоронения Патриарха Никона от 13 сентября 2012 г.

2. «СВ. ЗЕМЛЯ И КАМЕНЬ ОТ ХРАМА ГРОБА ГОСПОДНЯ». 2013 год.

Подведем итоги современному состоянию оформления Гробницы Патриарха Никона.

1. На своем историческом месте уцелели:
   - белокаменная плита с текстом эпитафии;
   - верхняя (расколотая) и северная (цельная) плиты надгробного сооружения;
   - стенопись с изображением пятифигурного Деисуса над Гробницей с юга.
2. Подлинные вериги Патриарха Никона утрачены; в музее «Новый Иерусалим» хранится их копия, изготовленная в XIX столетии для монастырского музея.
3. Икона Божией Матери Одигитрии XVII века утрачена.
4. Шитая Владимирская икона Пресвятой Богородицы XVII века находится в музее «Новый Иерусалим».
5. Бронзовый оклад Гробницы XIX века полностью утрачен.
6. Предметы убранства Гробницы в конце XX — начале XXI века находятся в монастырской ризнице; икона Божией Матери «Знамение» — в алтаре храма Рождества Христова при Трапезных палатах.
7. Под лепным картушем над западным входом в Предтеченский придел обнаружена в 2012 году плита «каменного путеводителя» первой половины 1680-х годов со следующей надписью в три строки: «**П**од святою **Г**олгофою **ц**ерковь **И**оанна **П**редтечи, тое церковь дерьжать **гр**еки. / **В** ней **т**амо **г**роб **М**елхи**с**едеков, **п**ерваго **а**рхиерея **и**ерусалимскаго, / **з**де же **н**а том **м**есте **г**роб **с**вятейшаго **а**рхиерея **Н**икона / **п**атриаръха **М**осковъского».[51]

ПРЕДЛОЖЕНИЕ ПО СОВРЕМЕННОМУ ОФОРМЛЕНИЮ ПОГРЕБЕНИЯ ПАТРИАРХА НИКОНА

В настоящее время стоит задача заново оформить место погребения Святейшего Никона, учитывая исторические традиции и то прискорбное обстоятельство, что одной из главных святынь Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря является опустошенная и поруганная гробница.

Казалось бы, уже миновали лихолетья воинствующего атеизма, но наши духовно-нравственные ориентиры еще лишены исторической памяти и того чувства любви к «отеческим гробам», которое побуждает не только охранять их от кощунственного разорения, но и достойно благоукрашать в знак благодарности за наследие, бесценность которого чаще декларируется, чем сознается. В Новом Иерусалиме, который всегда был зеркалом внутреннего облика России, эти обстоятельства особо очевидны. 18 декабря 2012 года останки погребенных в Воскресенском соборе настоятелей и жертвователей монастыря, извлеченные из могил перед укреплением фундаментов храма, были захоронены вновь. Все они удостоились тщательного профессионального изучения археологами, антропологами и другими специалистами, но никто из почивших — от учеников Патриарха Никона архимандрита Германа I и Иоанна Шушерина, до архиепископа Иустина (Охотина) и Аркадия Александровича Суворова-Рымникского — не удостоился ни православного гроба с крестом на крышке, ни облачения, соответствующего сану, ни хотя бы покрова.[52] Голые останки были помещены в голые фанерные ящики с номерами и в таком виде после общей

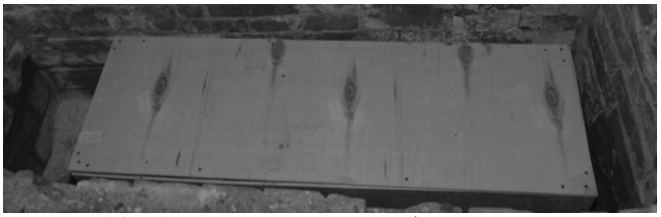
[51] Эта надпись «каменного путеводителя», закрытая в XVIII веке лепниной, зафиксирована в Описи 1685 (л. 206 об.).

[52] Исключение составляют останки стольника Василия Юшкова († 1726), погребенного в приделе Архистратига Михаила. Его перезахоронили в старом гробе, хорошо сохранившемся.

панихиды захоронены на своих исторических местах. Некрополь в Воскресенском соборе уподобился кладбищу ГУЛАГа.

Самое страшное в данной ситуации — признать ее нормальной. Это нетрудно, если называть ящики «костницами» и уповать на то, что погребения будут покрыты намогильными плитами. Чтобы не поддаться такому искушению, спросим себя: а своего отца или брата я похоронил бы таким образом? Душа кричит: «Нет!». Но если речь об отце или брате и если — «Нет!», то совсем неважно, сколько времени прошло с минуты их кончины: 3 дня или 300 лет.





Илл. 28—29. Перезахоронение в фанерных ящиках останков погребенных в Воскресенском соборе. 18 декабря 2012 года

Будем молиться, чтобы Господь простил нас за вольное или невольное участие в этой духовной катастрофе, не единственной в современной истории Нового Иерусалима. И будем надеяться, что придет время еще одного вскрытия отеческих гробов в храме Воскресения Христова, когда честные останки обретут все, что подобает православному погребению.





Илл. 30—31. Перезахоронение из фанерных ящиков в гробы останков архимандритов Варсонофия и Германа I. 26 апреля 2013 года

По милости Божией тщанием прихожан обители достойным образом перезахоронены вторично только настоятели монастыря в XVII веке архимандриты Варсонофий и Герман I.[53] Будем же помнить, что могила Святейшего Патриарха Никона находится в окружении могил, для которых у нас не нашлось ничего, кроме фанерных ящиков.

Прежде чем говорить об оформлении погребения Патриарха Никона, следует сказать о наземном саркофаге, который называется в монастырских

[53] 26 апреля 2013 года по настоянию прихожан Воскресенского монастыря в церкви Всех святых под колокольней были вторично извлечены из склепов честные останки настоятелей обители архимандрита Варсонофия († 1680) и архимандрита Германа I († 1682). Останки переложены из фанерных ящиков в современные гробы, облачены в монашеские мантии и клобуки с возложением парамана, наперсного креста и четок. Знаменательно, что это совершилось в Четыредесятницу, накануне Лазаревой субботы, когда Святая Церковь празднует Воскрешение прав. Лазаря.

описях «тумбою», а в археологических документах — «коробом» и «намогильным сооружением».[54]

Поскольку южная кирпичная стенка «сооружения» во время последнего вскрытия могилы была разобрана, а верхняя каменная плита расколота на три части, встал вопрос о восстановлении наземного саркофага. Было решено сложить его южную и северную стороны из белокаменных блоков, извлеченных в процессе современной реставрации из основания собора. Верхняя крышка заменена новой белокаменной плитой.

В изножии гробницы на своем историческом месте остается плита с резной эпитафией Патриарху Никону.

Согласной нашей Концепции, в оглавии гробницы, на западной стене придела, в сохранившемся архитектурном киоте с арочным завершением следует поместить копию шитой Владимирской иконы Пресвятой Богородицы, заказав ее исполнение в размер подлинника XVII века лучшим современным мастерам.

На северную стену придела напротив Гробницы желательно вернуть ранее находившуюся здесь монастырскую икону 2000-х годов царя Салимского и священника Мелхиседека, погребенного, по преданию, под Святой Голгофой в храме Гроба Господня в Иерусалиме.

Каменный наземный саркофаг над могилой Патриарха Никона предлагается обложить с трех сторон медным посеребренным, местами вызолоченным окладом. Его верхнюю крышку следует оформить как покров с Голгофским крестом в центральной части, составленным из круглых чеканных дробниц с изображением святых и праздников. При этом нужно ориентироваться на масштаб Креста шитого покрова с круглыми дробницами XVII века.

Иконографическая программа дробниц:

Верхняя перекладина Креста — пять дробниц.

Первый вариант:

1. В центре — Живоначальная Троица.
2—3. По сторонам Пресвятой Троицы — архангелы Михаил и Гавриил.
4. Слева — Святая Голгофа.
5. Справа — Воскресение Христово (Сошествие во ад).

Второй вариант. Слева направо:

1. Рождество Христово.
2. Крещение Господне.
3. Преображение Господне.
4. Распятие Христово.
5. Воскресение Христово (Сошествие во ад).

Центральная перекладина Креста — семь дробниц с изображением семифигурного поясного Деисусного чина: Господь Вседержитель (в центре), Пресвятая Богородица, Иоанн Предтеча, св. ап. Петр, св. ап. Павел, свт. Иов, Патриарх Московский и всея России, сщмч. Гермоген, Патриарх Московский и всея России.

Вертикальная часть Креста — девять дробниц, где представлены: святители Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Николай Чудотворец, епископ Никита Новгородский, митрополиты Московские Петр, Алексий, Иона, Филипп.

[54] Археологи называют саркофагом каменный гроб Патриарха Никона, мы же предпочитаем именовать его вслед за Иоанном Шушерным именно гробом, а «намогильное сооружение» — саркофагом.

На нижней перекладине и в верхней части Голгофы — святые апостолы: Андрей, Иаков Зеведеев, Филипп, Варфоломей, Фома, Фаддей, Симон, Матфий, святые евангелисты Марк, Матфей, Лука, Иоанн.

На остальной части Голгофы — преподобные Никита Переяславский, Никон, епископ Сицилийский, Никон, игумен Киево-Печерский, Макарий Желтоводский, Елеазар Анзерский, Сергий Радонежский, Савва Сторожевский, Иосиф Волоцкий; святые мученицы София, Татиана, Параскева.

Всего 45 изображений. В случае изменения числа дробниц (по предварительным расчетам — от 43-х до 50-ти) в программу можно внести коррективы.

В оклад частично одеваются западная и северная грани белокаменной плиты с эпитафией. На окладе западной (оборотной) стороне плиты изображается герб Святейшего Никона. На окладе северной стороны плиты помещается текст с краткой биографией Первосвятителя.

На гербе представлены все патриаршии регалии. Вверху — митра-корона, крест, архиерейский посох, панагия. На щитке — предметы, которым уподобляется Первосвятитель: благословляющая десница, Евангелие, ключ и светильник, изображенный в виде пятисвечника с одинаковыми по высоте и форме свечами. Над и под гербом помещается стихотворная надпись:

«Егда печать сию вернии сматряем,
Велика Пастыря всем уподобляем.
Десницу, Светилник, Ключ, Евангелие,
Образ Спасов, Крест, Жезл, Венец,
Началие».



Илл. 32. Герб Святейшего Патриарха Никона. Гравюра из книги «Рай мысленный». Типография Иверского монастыря на Валдае. 1658 год

На верхней части оклада южной и северной сторон саркофага предлагается изобразить, соответственно, две композиции: «Кончина Патриарха Никона в струге на реке Которосли 17 августа 1681 года» и «Перенесение гроба с телом Первосвятителя-схимонаха Никона от Креста на холме Елеон в Воскресенский монастырь 26 августа 1681 года». Композиции следует выполнить в стиле житийных икон XVII века, можно — в обрамлении картушей и надписей крупным шрифтом. Желательно избегать дробности, чтобы изображения хорошо просматривались издалека.

ГРОБНИЦА ПАТРИАРХА НИКОНА КАК РЕЛИКВАРИЙ

Одна из основных идей современного оформления места захоронения Патриарха Никона — устроение оклада Гробницы Первосвятителя как реликвария. Предполагается, что верхнюю крышку с образом покрова и композиции на северной и южной сторонах оклада будет обрамлять кайма из ковчежцев с реликвиями и святынями, связанными с житием, деяниями и почитанием Патриарха Никона.

Ковчежцы могут быть разного размера и формы: круглые, прямоугольные, квадратные, в виде звезд. На верхней открывающейся крышке обязательно застекленное окошко и место для надписи. В центральную часть каймы покрова с севера и юга предполагается вложить два ковчежца, отличные от других, для

мемориальных святынь: частиц от подризника Патриарха Никона (фрагментов ткани, ниточек), полученных и сохраненных при реставрации.[55]

Реликвии с мест, связанных с житием, деяниями и почитанием Патриарха Никона, могут быть самыми разными, древними или современными. Например, щепотки земли, частицы камней, кирпича, изразцов, свечного воска, тканей и т.п.

Ко времени создания оклада можно заполнить только часть ковчежцев. В остальные гнезда реликвии будут вкладываться постепенно, и каждое пожертвование святыни должно стать торжественным и духовно значимым для монастыря и вкладчиков событием, с особым чинопоследованием действий и молитв.



Илл. 33. *Неизвестный художник.*
«Несение тела Святейшего Патриарха Никона на погребение от Елеонской Горы в Новоиерусалимский монастырь». 1852 год. Рисунок для литографии с картины XVIII века

Когда заполнятся все ковчежцы, часть их можно будет вынуть и поместить в реликварий, уместный на аналое в центральной части Воскресенского собора; или вложить в большую житийную икону Святейшего Никона, которую следует написать вне зависимости от решения вопроса о канонизации Первосвятителя.

Могила угодника Божия является местом молитвенного поклонения в любом случае, оформление же гробницы Патриарха Никона как реликвария — это создание в Новом Иерусалиме иеротопического образа православной России. Кроме того, это возможность для почитателей Первосвятителя во всех концах христианского мира передать в Воскресенский монастырь благодарное и покаянное приношение — свою малую лепту, свою реликвию.

Ни один Первосвятитель Древней Руси не совершил стольких поездок по русской земле и не воздвиг столько монастырей и церквей, как Святейший Никон. Возможно, есть промыслительное значение в том, что в разоренной могиле Патриарха оказались фрагменты изразцов и других строительных материалов. Это можно считать знаком, указующим на те объекты почитания, которые уместно

[55] Подризник Патриарха Никона реставрирован в ВХНРЦ имени академии И.Э. Грабаря в 1998 году. См.: *Семечкин П.А., Семечкина Е.В.* Подризник Святейшего Патриарха Никона из Историко-архитектурного и художественного музея «Новый Иерусалим» (атрибуция и реставрация) // Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». Сб. ст. М., 2002. С. 61—64.

собрать у кощунственно опустошенной могилы как смысловое и символическое содержание надгробия великому зодчему и молитвеннику Святой Руси.

Важнейшей частью оформления погребения Патриарха Никона всегда были тексты. В систему надписей входила и будет входить открытая ныне плита «каменного путеводителя» над западным порталом в придел Усекновения честной главы Иоанна Предтечи.

Биографическую надпись следует разместить на своем историческом месте, т.е. на северном торце оклада белокаменной плиты с эпитафией. Текст должен содержать краткие сведения о Патриархе Никоне и о значении его гробницы как реликвария.

Особое внимание следует уделить ограждению Гробницы, учитывая следующие условия:

1) оклад с симметричными композициями и мемориальными святынями Патриарха Никона должен быть доступен для поклонения с обеих сторон: с юга, из трапезы придела Архистратига Михаила, и с севера, из Предтеченской церкви;

2) с обеих сторон Гробницы желательна решетка, композиционно и стилистически составляющая с окладом единый ансамбль;

3) нельзя перекрывать решеткой изображения «Кончина Патриарха Никона в струге на реке Которосли 17 августа 1681 года» и «Перенесение гроба с телом Первосвятителя-схимонаха от Креста на холме Елеон в Воскресенский монастырь 26 августа 1681 года»;

4) решетка не должна мешать богомольцам прикладываться к святыням и реликвиям.

Возможно, все эти задачи сможет решить разновысотное фигурное ограждение в виде волют. Оно обеспечит максимальное приближение к окладу и в то же время отдалит от него, позволяя коленопреклоненному богомольцу, который будет прикладываться к изображению, опираться на ограждение.

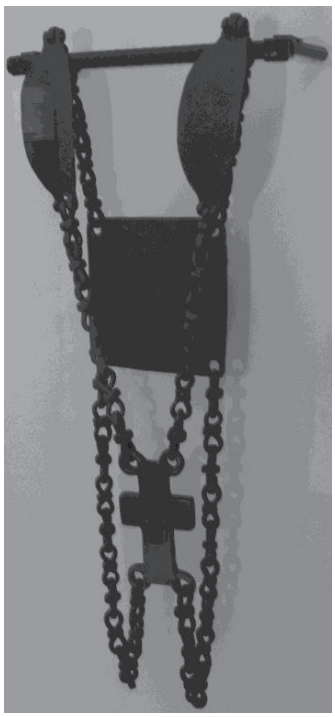
Что касается камня с текстом эпитафии, то его восточную грань следует закрыть защитным прозрачным экраном.

Отдельного рассмотрения заслуживает вопрос о целесообразности помещения копии вериг Святейшего Никона в приделе Усекновения честной главы Иоанна Предтечи.

Поскольку подлинник не сохранился, а копия изначально была предназначена для монастырского музея, то возможны два варианта: либо изготовить еще одну копию и поместить ее в киоте близ Гробницы Патриарха Никона с соответствующей аннотацией, либо вообще отказаться от вериг, которые неизбежно будут восприниматься как мемориальная святыня.

Что касается светильников у Гробницы, то размещение в конце XX — начале XXI века пяти лампад в арке со стороны Архангельского придела следует признать удачным не только по местоположению, но и по символическому смыслу. Пять лампад будут перекликаться с изображением пятисвечника на гербе Патриарха Никона. Этот пятисвечник не только уподобляет Первосвятителя светильнику, но и являет образ Вселенского Православия, который во времена Святейшего Никона олицетворяли пять Патриархов: Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский и Московский. В своих трудах Святейший Никон не раз обращался к теме пяти «единочинных и сопрестольных» православных Патриархов, из которых «Патриарх Московский и всеа России и северных стран» имеет место «по святейшем Иерусалимском Патриарсе».[56]

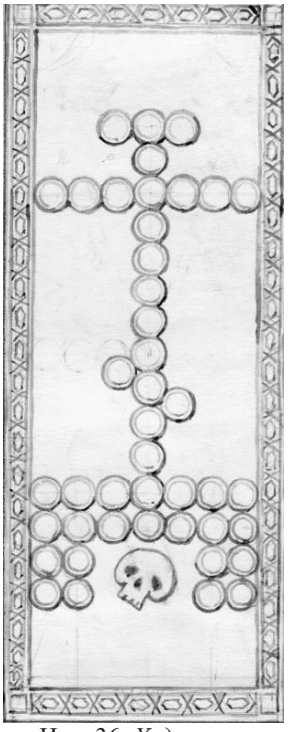
[56] Возражение, или разорение, смиренного Никона, Божиею милостию патриарха, противо вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисию Лигариду, и на ответы Паисиовы // Patriarch Nikon on Church and State. Nikon's «Refutation». Edited, with



Илл. 34. Вериги Патриарха Никона. Копия XIX века. Металл, ковка, литье



Илл. 35. Святейший Патриарх Никон. Фрагмент парсуны начала 1660-х годов. Холст, масло



Илл. 36. *Художник А.И. Якимов.* Проект верхней стороны оклада на Гробницу Патриарха Никона. Голгофский Крест из дробниц обрамлен каймой с ковчежцами. 2013 год

И последнее. В ансамбль оклада Гробницы может входить небольшой аналой с иконой Патриарха Никона. Изображение должно иметь подобие с прижизненными парсунами Первосвятителя.



Илл. 37. *Художник А.И. Якимов*. Кончина Патриарха Никона на реке Которосли. Эскиз оформления оклада Гробницы Святейшего Никона. 2014 год

Introduction and Notes by Valerie A. Tumins and George Vernadsky. Mouton publishers. Berlin. New York. Amsterdam. 1982. С. 134. См. также с. 101, 129—130, 135.

Приложение

РЕЛИКВИИ СО СВЯТЫХ МЕСТ, СВЯЗАННЫХ С ЖИТИЕМ И ДЕЯНИЯМИ ПАТРИАРХА НИКОНА

№ п/п	ПРОИСХОЖДЕНИЕ РЕЛИКВИИ	ЗНАЧЕНИЕ МЕСТА
1.	***Нижний Новгород и окрестности*** 1. Село Вельдеманово с церковью в честь Казанской иконы Божией Матери. 2. Макарьевский Желтоводский Троицкий монастырь. 3. Макарьевский Унженский Троицкий монастырь (ныне в Костромской епархии). 4. Село Колычево. 5. Село Лысково. 6. Нижегородский Печерский Вознесенский мужской монастырь.	 1. Место рождения Патриарха Никона в 1605 году. 2. Здесь, возможно, проходил клиросное послушание отрок Никита Минов. 3. Здесь погребен преп. Макарий († 25.07.1504). 4—5. Село Колычево (по другому преданию — Лысково) было местом служения иерея Никиты Минова. 6. Место, где, предположительно, подвизался в отрочестве Патриарх Никон. В XVII веке на возвышенности напротив обители была сооружена часовня по образу Елеонской часовни в Новом Иерусалиме. Ныне в Вознесенском монастыре Святейший Никон весьма почитаем: ему посвящен ряд изданий обители и раздел в епархиальном музее, расположенном на территории монастыря.
2.	***Москва*** Высоко–Петровский монастырь.	Место молитв иерея Никиты, служившего в домовой церкви боярина Хлопова на Петровке.
3.	***Соловецкий архипелаг*** Троицкий Анзерский скит.	Место монашеского пострига будущего Патриарха Никона в 1636 году.
4.	Кожеозерский Богоявленский монастырь.	Здесь игумен Никон был настоятелем в 1643—1646 годах.
5.	***Москва*** Ново–Спасский монастырь с соборным храмом Преображения Господня.	Архимандрит Никон был в 1646—1648 годах настоятелем монастыря и строителем Спасо–Преображенского собора.
6.	***Великий Новгород и окрестности*** 1. Детинец. Софийский собор. 2. Хутынский Спасо–Преображенский монастырь. 3—11. Монастыри Юрьев, Духов, Лисицкий, Антониев, Предтеченский, Вознесенский, Евфимиев, Молотков, Вяжицкий Николаевский.[57]	 Место архиерейского служения новгородского митрополита Никона в 1649—1652 годах. 2. Здесь Владыкой была основана первая монастырская типография. 3—11. Патриарх Никон посещал эти обители во время пастырской поездки в Великий Новгород в 1655 году.
7.	***Ростов Великий и окрестности*** Авраамиев Богоявленский монастырь.	Место совершения молебна митрополитом Никоном во время поездки на Соловки за мощами

[57] В случае, если монастырь из данного списка полностью разрушен, реликвией может стать щепотка земли с места, где он находился.

		святителя Филиппа в 1652 году.
8.	***Вологда и окрестности*** 1—3. Ильинский монастырь (впоследствии — приходская церковь), Спасо–Прилуцкий и Павло–Обнорский–Троицко–Комельский монастыри. 4. Галактионова пустынь (Спасо–Каменский Духов монастырь).	1—4. На пути за мощами святителя Филиппа митрополит Никон месяц жил в Вологде на подворье Соловецкого монастыря, совершал молебны в Галактионовой пустыни и указанных монастырях.
9.	***Холмогоры и окрестности*** 1. Антониев Сийский монастырь. 2. Успенский, Владимирской иконы Богородицы, женский монастырь. 3—5. Троицкая церковь на Глинках, церкви св. Иоанна Предтечи и свт. Николая Чудотворца.	1. Здесь Владыка Никон отпевал юродивого Василия Босого, который сопровождал его из Москвы, скончался в пути на Соловки и был погребен в Сийском монастыре, куда митрополит внес большое пожертвование. 2. Заложен Владыкой Никоном в 1652 году. 3—5. Митрополит Никон совершал богослужения в указанных церквах.
10.	***Архангельск*** 1. Николо–Корельский монастырь в устье Двины. 2—3. Церкви Архистратига Михаила (Просхождения честных древ Креста Господня) и Воскресения Христова.	1. В монастыре митрополит Никон служил напутственный молебен по пути на Соловки. 2—3. В указанных церквах митрополит Никон служил молебны.
11.	***Соловецкий монастырь*** Спасо–Преображенский собор.	Прибыв на Соловки за мощами свт. Филиппа, митрополит Никон совершал богослужения в соборе.
12.	***Заяцкий остров***	На обратном пути из Соловков с мощами свт. Филиппа митрополит Никон два дня пробыл на Заяцком острове, приводя в порядок суда.
13.	***Каргополь*** Церковь Рождества Христова.	Места остановок митрополита Никона с мощами свт. Филиппа на пути из Соловков в Москву.
14.	***Переяславль-Залесский***	
15.	Село Воздвиженское близ Троице–Сергиева монастыря.	
16.	***Москва и окрестности*** 1. Патриаршие палаты в Кремле. 2. Знаменский монастырь в Зарядье. 3. Сретенский монастырь. 4. Алексеевский девичий монастырь на Чертолье. 5—8. Монастыри Новодевичий, Симонов, Спас–Андрониев и Донской. 9. Андреевский монастырь.	1. Возведены по замыслу Патриарха Никона в 1652—1656 годах. 2. Здесь Патриархом Никоном была устроена богадельня. 3. Здесь Патриарх служил в праздники Владимирской иконе Божией Матери; 4. В этом монастыре Патриарх служил в день памяти прав. Алексея, человека Божия, — Ангела царя Алексея Михайловича. Здесь жила и скончалась бывшая супруга Патриарха Никона — схимонахиня Таисия. 5—8. Святейший Никон неоднократно посещал указанные монастыри и совершал богослужения. 9. Здесь Патриарх Никон встречал царя

		из похода в 1655 году.
	10—12. Церкви прп. Максима Исповедника, св. пророка Илии и храм Покрова Пресвятой Богородицы на рву.	10—12. Здесь Первосвятитель служил.
	13. Подворье Новгородского Софийского дома на Ильинской улице. 14. Место подворий Иверского Валдайского и Воскресенского Ново–Иерусалимского монастырей.	13—14. Патриарх Никон участвовал в обустройстве этих подворий. В разное время он здесь жил, молился, совершал богослужения.
	15. Село Коломенское.	15. Патриарх часто бывал у царя в Коломенском;
	16. Село Владыкино. 17. Село Дмитровское. 18. Село Троицкое–Голенищево.	16—18. Села Владыкино и Дмитровское были патриаршей вотчиной, а в селе Троицком–Голенищеве находился патриарший дворец.
	19. Село Тайнинское.	19. Здесь построены патриаршие келии.
	20. Иосифо–Волоцкий монастырь.	Святейший Никон посетил монастырь, где молился у святынь и пожаловал милостыней настоятеля с братией.
	21. Успенский монастырь в Клину.	Патриарх Никон посещал эту обитель в 1655 году.
	22. Саввино–Сторожевский монастырь в Звенигороде.	Будучи митрополитом Новгородским, Святейший Никон участвовал в 1650 году в обретении святых мощей прп. Саввы. Впоследствии, уже в сане Патриарха, он неоднократно посещал эту обитель, где совершал богослужения и жаловал милостыней настоятеля и братию.
	23. Троице–Сергиев монастырь.	Святейший Никон в разные периоды своей жизни «ходил молиться» в обитель прп. Сергия Радонежского. В 1650-х годах Первосвятитель неоднократно здесь служил.
	24. Николо–Угрешский монастырь.	Патриарх Никон 9 мая 1657 года, в день перенесения мощей свт. Николая Чудотворца из Мир Ликийских в Бар, совершил здесь всенощное бдение и Божественную литургию.
17.	***Владимир и окрестности*** 1—4. Монастыри Рождественский, Боголюбов Рождества Богородицы, Покровский на Нерли, Успенский Княгинин девичий на Лыбеди.	Патриарх Никон совершил пастырскую поездку по Владимирской земле в 1653 году. Он посещал перечисленные храмы и монастыри, где его встречали крестными ходами, совершал богослужения, раздавал милостыню и пожертвования.
18.	***Юрьев Польской*** 1. Храм вмч. Георгия Победоносца. 2—4. Монастыри Архангельский, Козмин на реке Яхрени и Юрьев девичий (возможно, Введенский).	
19.	***Валдай и окрестности*** 1. Иверский Богородицкий Святоезерский монастырь на Валдае. 2. Село Едрово.	1. Иверская обитель основана Патриархом Никоном в 1653 году. 2. Это приписное к Иверскому монастырю село, откуда в обитель была перенесена первая деревянная церковь.
20.	***Боровичи и окрестности***	

	1. Река Мста. 2. Свято–Духов монастырь. Соборная церковь Сошествия Святого Духа на апостолов.	1. По этой реке в XVI веке в Боровичи приплыли в сосновой колоде на льдине нетленные мощи прав. Иакова Боровичского, перенесенные в 1654 году Патриархом Никоном в Иверский монастырь. 2. Свято–Духовская церковь сооружена в 1676 году из кирпича недостроенной и впоследствии разобранной церкви Ново-Духова монастыря, основанного в начале 1660-х годов в Боровичах Патриархом Никоном.
21.	***Торжок и окрестности*** 1. Рождественский монастырь.	Патриарх Никон посещал обитель Рождества Христова, приписную к Иверскому монастырю на Валдае.
22.	***Старая Русса***	Патриарх совершил сюда поездку в 1655 году.
23.	***Тверь и окрестности*** 1. Макариев Троицкий монастырь в Калязине. 2. Федоровский монастырь.	Патриарх Никон неоднократно бывал в Твери. В 1654 году он присутствовал на открытии мощей свт. Арсения. В сентябре 1656 года Первосвятитель выехал из Москвы в Иверский монастырь на Валдае, в дороге заболел и на шесть недель задержался в Твери. 1. В этот монастырь Святейший Никон перевез царскую семью во время эпидемии чумы в 1654 году. 2. Патриарх Никон посещал обитель в 1655 году.
24.	***Вязьма***	В 1656 году Святейший Никон ездил в Вязьму с царицей Марией Ильиничной и царевичем Алексеем на встречу с царем.
25.	***Крестный монастырь на Кий–острове в Беломорье*** 1. Собор Воздвижения Креста Господня. 2. Надкладезная церковь Происхождения Честных древ Креста Господня. 3. Деревянная монастырская ограда XVII века.	Крестный монастырь основан Патриархом Никоном в 1656 году. В 1659—1660 годах Святейший Никон жил на Кий–острове, где руководил сооружением Крестовоздвиженского собора и церкви Происхождения Честных древ Креста Господня над кладезем, который ископал сам.
26.	***Ферапонтов монастырь и окрестности*** 1. Надвратная церковь Богоявления Господня. 2. Остров Патриарха Никона на Бородавском озере (части камней острова и частица деревянного Креста, водруженного ныне на месте Креста Патриарха Никона).	Здесь Патриарх Никон жил в ссылке с 1667 по 1676 год. Он молился как простой монах в надвратной церкви Богоявления Господня; на Бородавском озере напротив монастыря Патриарх устроил насыпной остров, где водрузил деревянный Крест, ныне восстановленный.
27.	***Кирилло–Белозерский монастырь***	Здесь Патриарх Никон провел в заточении последние пять лет своей ссылки: с 1676 по 1681 год.
28.	***Ярославль и окрестности***	Близ Ярославля прошли последние дни земной жизни Патриарха Никона, который возвращался из ссылки в

	1. Толгский монастырь. 2. Спасо–Преображенский монастырь. 3. Река Которосль (земля и частицы камней с места кончины Патриарха Никона).	Новый Иерусалим водным путем. 16 августа 1681 года на берегу Волги у этого монастыря схимонах Никон последний раз причастился Святых Христовых Таин — «запасных Великаго четвертка». Игумен с братией вышли «во сретение» Патриарха Никона. Живший тогда в Толге бывший архимандрит Ярославского Спасского монастыря Сергий просил у Блаженного Никона прощение за досаждения, которые он творил ему во время Церковного Собора 1666—1667 годов. 17 августа струг, в котором везли Святейшего Никона, пристал к берегу реки Которосль напротив Спасского монастыря. Архимандрит со всем «освященным собором» обители принесли путникам все необходимое и просили благословения у Патриарха Никона. Ввиду множества народа было решено перевезти струг на другую сторону реки, где и преставился ко Господу Святейший Патриарх Никон.
29.	***Русская Палестина на Истринской земле. Храмы «предуготованной Палестины»*** 1. Села Петровское–Рождествено (церковь не сохранилась). 2. Церковь Преображения Господня в Бужарове. 3. Село Алексино, где первоначально находилась церковь Вознесения Господня. 4. Церковь Вознесения Господня в Еремееве.	«Предуготованная Палестина» — земля, огражденная с XVI века престолами церквей Рождества Христова, Преображения, Воскресения и Вознесения Господня, чье посвящение и местоположение по отношению друг к другу соответствовало сакральной топографии Святой Земли и знаменовало Иерусалим, Вифлеем, Галилею, Елеон.
	Храмы Истринского благочиния на святых местах Нового Иерусалима 1. Церковь Святых Жен–мироносиц близ реки Песчанки. 2. Церковь–часовня Вознесения Христова на холме Елеон. 3. Церковь свт. Николая чудотворца в селе Никулине близ холма Фавор.	Церкви расположены в бывших вотчинах Воскресенского монастыря. Их топография и священная топонимика соответствуют Евангельским местам Святой Земли. 1. Расположена близ места, где Патриархом Никоном был основан на реке Песочне Ново–Девичий монастырь, «нарицаемый Вифания». 2. Находится на месте бывшей деревни Котельниково, переименованной Патриархом Никоном в село Вознесенское после сооружения здесь церкви Вознесения Христова. 3. Построена на месте воздвигнутой при Патриархе Никоне церкви Преображения Господня, давшей селу Микулино новое имя — Преображенское. В церкви был придел во имя свт. Николая Чудотворца.

УДК 7.04

А.И. Якимов

ОБРАЗ «СВЯТЫЕ ЦАРСТВЕННЫЕ МУЧЕНИКИ И СТРАСТОТЕРПЦЫ» В ВОСКРЕСЕНСКОМ НОВО-ИЕРУСАЛИМСКОМ МОНАСТЫРЕ

В статье дано обоснование написанию образа «Святые Царственные Мученики и Страстотерпцы» для Воскресенского Ново–Иерусалимского монастыря.

Ключевые слова: икона, иконописные изводы Царской семьи, Голгофский Крест, Воскресенский Ново–Иерусалимский монастырь.

Alexander I. Yakimov

THE ICON OF «HOLY ROYAL MARTYRS AND PASSION-BEARERS» AT VOSKRESENSKY NEW JERUSALEM MONASTERY

The article describes the background for painting the icon of «Holy Royal Martyrs and Passion-Bearers» for Voskresensky New Jerusalem Monastery.

Keywords: icon, iconographic manner of the royal family, The Calvary Cross, Voskresensky New Jerusalem Monastery.

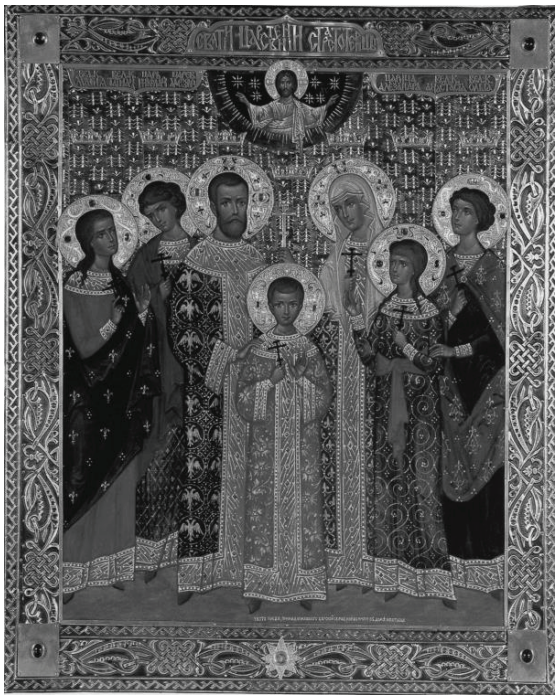
В 2012 году для Воскресенского Ново–Иерусалимского монастыря был написан образ Святых Царственных Мучеников и Страстотерпцев. Икона имеет



Илл. 1.
Иконописец Александр Якимов.
Образ Святых Царственных Мучеников и Страстотерпцев.
Дерево, левкас, темпера.
Москва, 2012 год

размер 60 х 50 см и выполнена в технике яичной темперы по левкасу (илл. 1).

Основанием для написания образа было желание прихожан иметь аналойную икону Царственных Мучеников в день празднования их памяти 17 июля по н.ст.



Илл. 2. Святые Царственные Страстотерпцы.
Икона современного письма.
Вверху изображен Господь Вседержитель,
благословляющий обеими руками.



Илл. 3. Святые Царственные Страстотерпцы.
Икона современного письма.
Вверху изображена Пресвятая Богородица
с покровом в руках.

По благословению наместника монастыря игумена Феофилакта (Безукладникова) прихожанами были собраны средства и начата работа над эскизом.



Илл. 4. Святые Царственные Мученики.
Фрагмент иконы современного письма.
Царь Николай держит в левой руке
выносной Крест



Илл. 5. Святые Царственные Мученики
и Страстотерпцы.
Икона современного письма.
В центре композиции — выносной Крест

От лица прихода главным заказчиком стала искусствовед Г.М. Зеленская. Она много лет работает в музее «Новый Иерусалим» и, будучи специалистом по истории Воскресенского монастыря, смогла помочь в поиске образа. Через верующих людей, как бы случайно, приходили свидетельства, открывающие особенности исторической обстановки накануне расстрела членов царской семьи, смысл их подвига для России и Православной Церкви. Невозможно написать икону без соборного творчества духовно близких людей, чей труд полагается в основание иконного образа.







Илл. 6 (сверху слева). Святые Царственные Мученики и Страстотерпцы.
Икона современного письма.
Композиция состоит из средника, где представлены царь, царица и царевич, и полей с изображением великих княжен

Илл. 7 (сверху справа). Святые Царственные Мученики.
Икона современного письма.
Члены Августейшей семьи представлены в молении Кресту с изображением Распятия

Илл. 8 (снизу слева). Святые Царственные Мученики.
Икона современного письма.
Над Августейшей семьей изображены Ангелы, поддерживающие Крест

Работа велась с учетом сложившейся к тому времени иконографии. Кроме того, во внимание принималась историческая связь изображаемых на иконе Святых Царственных Мучеников с Ново–Иерусалимским монастырем и его святынями.

Существующие к данному времени иконописные изводы Царской семьи можно условно разделить на четыре типа:

1) Царская семья под изображением благословляющих ее Господа Иисуса Христа или Божией Матери (илл. 2—3);

2) Царская семья с выносным крестом в центре композиции (илл. 4—5);

3) Государь Император с супругой и наследником (или только с наследником) в среднике иконы и остальными членами царской семьи на полях (илл. 6);

4) Изображение царской семьи у Распятия или Креста Господня (илл. 7—8).







Илл. 9 (сверху слева). Святые Царственные Мученики. Современная полиграфическая икона.
Царь и Царица изображены в императорских горностаевых мантиях,
великие княжны — в платьях, царевич — в военной форме.
Илл. 10 (внизу). Император Николай II с царевичем Алексеем и великими княжнами.
Фото первой половины 1910-х годов
Илл. 11 (сверху справа). Святые Царственные Мученики. Икона современного письма.
Царь и царевич изображены в стилизованной военной форме,
царица и великие княжны — в хитонах и гиматиях

Можно видеть, что композиционно сформировалось такое расположение фигур: в центре композиции — Августейшие родители: Государь Император Николай II с супругой Государыней Императрицей Александрой Федоровной. Рядом с ними в том же ряду — старшие дочери: царевны Ольга и Татьяна. В нижнем ряду — младшие дети: наследник престола царевич Алексей (в центре) и царевны Мария и Анастасия (справа и слева).

Важным выразительным средством языка иконы является изображение облачений. Одежда говорит о статусе изображаемого лица. В иконографии существуют образы Святых Царственных Мучеников, где члены Августейшей семьи представлены в исторических одеждах начала XX века, известных по фотографиям (илл. 9—11).

Традиционно мучеников изображают в алых плащах или белых облачениях, поэтому было принято решение изобразить Императора Николая II и Императрицу Александру Федоровну в царских одеждах, как у святых равноапостольных Константина и Елены, с накинутыми поверх одежды алыми плащами, а царских детей — в белых хитонах, украшенных золотым позументом, и также с алыми мученическими плащами (илл. 12).



Илл. 12. Святые равноапостольные царь Константин и его мать царица Елена. Икона XV века. Великий Новгород



Илл. 13. Крест с резным изображением Распятия на Святой Голгофе в Новом Иерусалиме. Середина XVII века

Многие исследователи жизни царской семьи отмечают, что Крест и искупительные страдания Господа Иисуса Христа всегда были перед мысленным взором Государя и его семьи. В Ново–Иерусалимском монастыре самая чтимая святыня — Крест Господень в Воскресенском соборе, в приделе Воздвижения Креста Господня на Святой Голгофе. Крест изготовлен в середине XVII века в меру Креста Господня из кипарисового дерева, привезенного по заказу Святейшего Патриарха Никона из Палестины (илл. 13).

В связи с этим в центре нашей иконы изображен Голгофский крест — знак мученической кончины Царской семьи и образ исторической святыни Нового Иерусалима.

Верхняя перекладина креста с надписью «ІНЦІ» («Иисус назарянин Царь иудейский») частично заходит на верхнее поле иконы, благодаря чему крест кажется выступающим из плоскости средника.

В средокрестии вместо тернового венца помещен пальмовый венок — символ победы Господа Иисуса Христа над смертью. Подобное изображение венка из пальмовых ветвей видим на иконе «Прославление Креста», написанной на оборотной стороне иконы «Спас Нерукотворный» XII века. Под крестом, наподобие цаты, располагаются фигуры царственных страстотерпцев (илл. 14).







Илл. 14 (сверху слева). Икона «Прославление Креста». Вторая половина XII века. Новгород

Илл. 15 (сверху справа). Фрагмент иконы Святых Царственных Мучеников и Страстотерпцев с изображением Царя Николая II и Царицы Александры

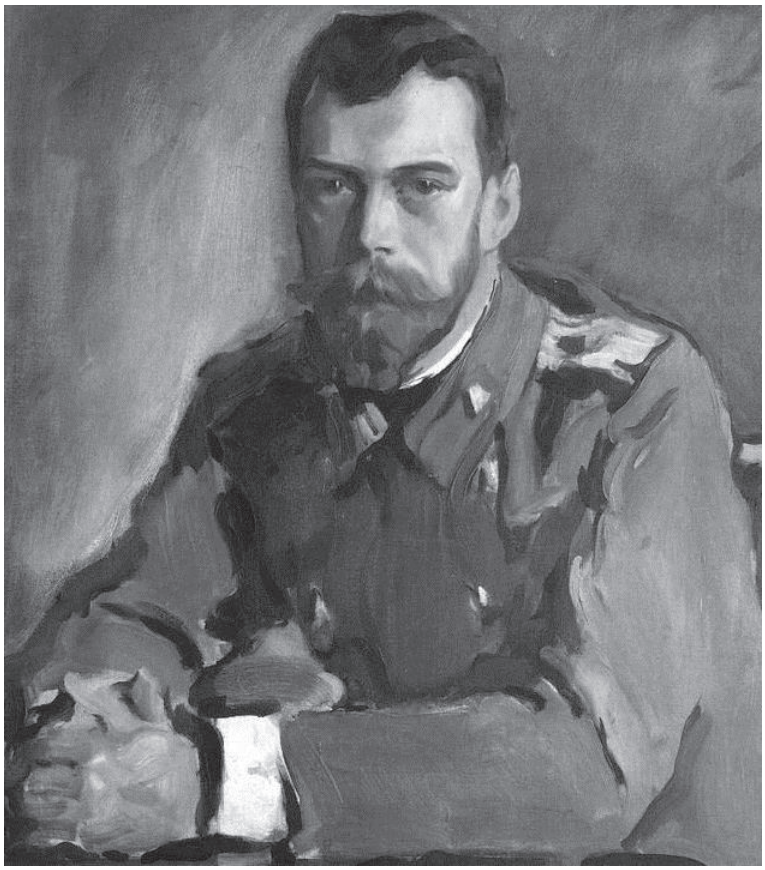
Илл. 16 (внизу). Фрагмент иконы Святых Царственных Мучеников и Страстотерпцев с изображением царевича Алексея, великих княжен Марии и Анастасии

В иконе важное значение имеет язык жестов. На нашей иконе Государь Император изображен со скрещенными, как перед причастием, руками в знак готовности соединиться с Господом не только на Фаворе, но и на Голгофе. Государыня Императрица Александра Федоровна смиренно склоняет голову перед Крестом, рукой указывая на орудие спасительных страданий (илл. 15).

Рядом с августейшими родителями — старшие дочери, великие княжны Ольга и Татьяна. Они одновременно обращены к царевичу Алексею и ко Кресту. В переднем ряду, ближе к центру — младшие дети, великие княжны Мария и

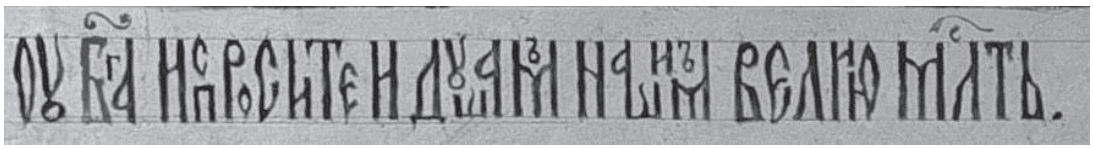
Анастасия, рядом со стоящим в центре у подножия Креста царевичем, который благоговейно держит перед собой царскую корону, как наследник престола. Царевна Мария одной рукой указывает на землю, как на земное царство, преходящее и подверженное превратностям судьбы. Другой рукой она указывает на Крест и пальмовый венок, как на непреходящее Небесное Царство. Царевна Анастасия обращена к царевичу Алексею, главная вина которого перед палачами в том, что он является наследником престола и продолжателем династии (илл. 16).

В ходе работы над иконой автор пользовался разными изобразительными материалами, но, более всего, любимой многими иконописцами фотографией царской семьи 1912 года, а также проникновенным эскизным портретом Государя Императора Николая II кисти Валентина Серова (илл. 17).



Илл. 17. *Художник В. Серов*.
Государь Император Николай II.
Холст, масло.
1914 год

Икона была написана и отдана в Воскресенский монастырь накануне празднования памяти царственных мучеников — 16 июля. Ее освятили и положили на аналой за вечерней службой. Но, казалось, икона еще не закончена. Возникла мысль заполнить поля надписью — тропарем из церковной службы этого праздника.



Илл. 18. Фрагмент надписи на полях иконы Святых Царственных Мучеников и Страстотерпцев

Прихожане собрали дополнительные средства, и вскоре работа была завершена (илл. 18). На полях иконы написан текст тропаря 4-го гласа: «Днесь благовернии людие светло почтим седмерицу честную Царственных

Страстотерпец, Христову едину домашнюю Церковь: Николая и Александру, Алексия, Ольгу, Татиану, Марию и Анастасию. Тии бо уз и страданий многоразличных не убоявшеся, от богоборных смерть и поругание телес прияша и дерзновение ко Господу в молитве улучиша. Сего ради к ним с любовию возопиим: О, святии страстотерпцы, гласу покаяния и стенанию народа нашего вонмите, землю Российскую в любви к Православию утвердите, от междоусобныя брани сохраните, мир мирови у Бога испросите и душам нашим велию милость».

Сама тема страданий Царственных Мучеников для Ново–Иерусалимского монастыря имеет особое значение. История зарождения этой обители связана с началом царской династии Романовых. Святейший Патриарх Никон вместе с сыном первого царя этой династии Алексеем Михайловичем Романовым задумывали построить этот монастырь как некую архитектурную икону святого града Иерусалима — земного и Небесного.



Илл. 19. Посещение Нового Иерусалима Августейшей семьей. 13 апреля 1903 года

В дальнейшем обитель стала царским богомольем, ее посещали почти все Августейшие особы. На средства Императрицы Елизаветы Петровны восстанавливался в XVIII веке Воскресенский собор, поврежденный обрушением каменного шатра над ротондой. Тогда же на хорах храма был устроен придел во имя святых праведных Захария и Елисаветы.

С Императором Павлом I в соборе связан придел во имя его тезоименитого святого — святителя Павла, Патриарха Константинопольского, исповедника.

С Императрицей Марией Федоровной — придел во имя святой равноапостольной Марии Магдалины.

По воле Императора Павла I был устроен также придел во имя равноапостольной Ольги, великой княгини Всероссийской, — в память великой княжны Ольги Павловны, и придел во имя святого благоверного князя Александра Невского — в связи с рождением великого князя Александра Павловича, будущего Императора Александра I.

Еще один придел в честь этого святого был устроен попечением великого князя Николая Павловича — в память рождения сына, будущего Императора Александра II.

Став Императором, Николай I способствовал созданию придела Рождества Пресвятой Богородицы — в память рождения внука, цесаревича Николая Александровича.[1] Ныне все эти придельные церкви, уничтоженные после закрытия Воскресенского монастыря в 1919 году, восстанавливаются.

Начало XX века было ознаменовано посещением Нового Иерусалима Августейшей семьей. 13 апреля 1903 года в монастырь на богомолье приезжали Государь Император Николай II, Государыня Императрица Александра Федоровна, великий князь Сергей Александрович, великая княгиня Елисавета Федоровна, великий князь Димитрий Павлович и великая княжна Мария Павловна (илл. 19). В Кувуклии Гроба Господня архимандрит Воскресенского монастыря Владимир (Амфитеатров) совершил молебствие с провозглашением многолетия. Царственные богомольцы стояли с зажженными красными свечами.

Атмосферу встречи Августейшей семьи окрестными жителями передает описание современника. «Государь и Государыня и Их Высочества... отбыли из монастыря на вокзал при восторженных кликах народа. На пригорке расположившийся духовой оркестр любителей из среды фабричных рабочих исполнял народный гимн. Громкое единодушное “ура” снова провожало Их Величества по всему пути до станции. Народ, с утра собравшийся на встречу Царя, ожидал проезда Их Величества до вечера. Ликование народа не поддается описанию».[2]

Дальнейшие исторические события в России, связанные с отступлением от веры, революцией и цареубийством, всем известны.

В настоящее время ведутся работы по воссозданию исторического облика Воскресенского монастыря. Полностью восстановлена колокольня, разрушенная во время взрыва храма немецко-фашистскими войсками 10 декабря 1941 года.

На заводе В. Анисимова в Воронеже вылит новый набор из 15 колоколов. 9 посвящены престольным праздникам Воскресенского монастыря, 6 — паломникам, настоятелям и братии, зодчим, иконописцам, художникам, ремесленникам и благотворителям обители.

Согласно иконографической программе, 9 больших колоколов — лицевые. Из 6-ти малых, так называемых Синодичных, лицевой только один (илл. 20). На его нижнем венце расположена историческая «летопись»: «Слит сей кимвал во славу Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа в Воскресенский Ново-Иерусалимский ставропигальный монастырь при Святейшем Патриархе Московском и всея Руси Кирилле, наместнике игумене Феофилакте лета от сотворения мира ѧ**ЗNК** (7520)-го, а от Рождества Христова ѧ**ꙊВI** (2012)-го в память святых царственных страстотерпцев и всех молившихся зде паломников». Вес колокола — 100 кг, диаметр — 540 см, высота — 555 см. На одной стороне тулова вылито изображение Святых Царственных Мучеников и Страстотерпцев, на другой — тропарь «Днесь благоверии людие светло почтим седмерицу…». Образ и надпись повторяют нашу икону.

В перспективе по программе развития комплекса монастыря предполагается устроение в трапезных палатах церкви Новомучеников и исповедников Российских с приделом в честь Царственных Мучеников и Страстотерпцев.

---

[1] *Зеленская Г.М.* Святыни Нового Иерусалима. М., 2002. С. 381—385.

[2] *Токмаков И.Ф.* Историко-статистическое и археологическое описание заштатного города Воскресенска (Звенигородского уезда, Московской губ.) и его окрестностей. М., 1905. С. 36.

В заключение хотелось бы отметить, что создание образа — постепенный процесс, соборное творчество Церкви.



Илл. 20. Колокол с изображением Святых Царственных Мучеников и Страстотерпцев. 2012 год

Открытие новых исторических фактов и более точное их осмысление, возможно, позволит добавить в образ новую глубину и цельность. Внимательный же зритель при общении с образом получит возможность не только восходить к первообразу, но и пройти всю иерархическую дорогу заложенных в иконе смыслов.

РАЗДЕЛ 6.

РУССКИЙ МИР: ЛИТЕРАТУРА И ДОКУМЕНТ

УДК 94(47).047

Н.Г. Великоцкая (Мозгунова)

«ЗАТОЧНИК» А.С. МАТВЕЕВ И «ДЕЛО» ПАТРИАРХА НИКОНА

Статья посвящена исследованию текстов челобитных ближнего боярина А.С. Матвеева, сосланного в Пустозерский острог. Комплексный подход к источникам, включая «Историю о невинном заточении ближняго боярина Артемона Сергиевича Матвеева», позволил уточнить ряд вопросов, связанных с «делом» низложенного патриарха Никона. Проанализировав факты и обстоятельства по «делу» Никона, автор приходит к выводу о несостоятельности выдвинутых против него обвинений в сотрудничестве с восставшим донским казачеством.

Ключевые слова и фразы: ближний боярин А.С. Матвеев; челобитные; «дело» патриарха Никона; «Никонова печать»; ссылка; донские казаки.

Nataliya G. Velikotskaya (Mozgunova)

«IMPRISONER» A.S. MATVEEV AND PATRIARCH NIKON'S «CASE»

The author studies the petitions of the close boyar A.S.Matveev, imprisoned in the Pustozersky ostrog. Comprehensive approach to the sources, including the «Story about guiltless imprisonment of the close boyar Artemon Sergeevich Matveev» let the researcher specify a number of facts connected with the “case” of Patriarch Nikon.

Keywords: close boyar A.S. Matveev; pettions; Patriarch Nikon's «case»; «Nikon’s Seal»; exile; Don Cossacks.

Деятельность Артемона Сергеевича Матвеева – одного из крупнейших государственных деятелей России второй половины XVII века — неоднократно привлекала внимание исследователей.[1] В период с 1671 по 1676 год он сосредоточил в своих руках управление важнейшими государственными приказами — Малороссийским, Посольским, Аптекарским, а также рядом других.[2] Будучи лицом, приближенным к царю Алексею Михайловичу, А.С. Матвеев уже на первых этапах своей карьеры выполнял особые государственные поручения, что свидетельствовало не только о большом доверии царя к нему, но и о его возможности оказывать влияние на решение государственных вопросов. Одним из таких важнейших вопросов внутриполитической жизни российского государства второй половины XVII века было «дело» патриарха Никона.

После смерти царя Алексея Михайловича произошло падение бывшего «великого канцлера» А.С. Матвеева. По мнению исследователей, это стало результатом сложной борьбы различных придворных группировок.[3] Опальный боярин А.С. Матвеев летом 1676 года был отправлен на воеводство в сибирский

[1] *Белоброва О.А*. Матвеев Артемон Сергеевич // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2. С. 341—343; *Рогожин Н.М.* Артамон Сергеевич Матвеев // «Око всей великой России». М., 1989. С. 146-179; *Талина Г.В*. Царь Алексей Михайлович: личность, мыслитель, государственный деятель. М., 1996, С. 42, 96—100.

[2] *Богоявленский С.К*. Приказные судьи XVII века. М.; Л., 1946. С. 85, 130.

[3] *Самарин А.Ю*. Политическая борьба в начале царствования Федора Алексеевича и ссылка А.С. Матвеева // Россия в X—XIII вв. Проблемы истории и источниковедения: Тезисы докладов и сообщений вторых чтений, посвященных памяти А.А. Зимина. М., 1985. С. 517—520; *Седов П.В.* Закат Московского царства: царский двор конца XVII века. СПб., 2006. С. 241—249.

город Верхотурье — важнейший административный, экономический и военный центр, контролировавший сообщение России с Сибирью. Это была ссылка, но почётная: на воеводстве в Верхотурье в разное время оказывались представители известных аристократических фамилий,[4] некоторые из них — Годуновы, Нарышкины, Стрешневы, Хитрово — находились в родстве с царствующей династией. Опала ближнего боярина А.С. Матвеева не закончилась его удалением из Москвы. По дороге в Верхотурье несостоявшийся сибирский воевода узнал о дальнейших происках врагов. В декабре 1676 года в Лаишеве, где было приказано остановиться, ему предъявили обвинение в колдовстве. В связи с этим был произведен обыск вещей и допрос сопровождающих его людей.[5] Несмотря на то что доказательств обвинения не было обнаружено, согласно наказу от 6 мая 1677 года, А.С. Матвеев в сопровождении 20 стрельцов «мимо Вятки водяным путем» был отправлен в ссылку в Пустозерск. Там для его «бережения» 10 стрельцам надлежало круглосуточно нести караул.[6]

Со второй половины XVII века Пустозерск стал местом ссылки государственных преступников — участников восстания под руководством Степана Разина, Соловецкого «сидения». Сюда был сослан идеолог раскола протопоп Аввакум Петров, написавший там знаменитое «Житие». Попавший в опалу «великий канцлер» оказался среди тех, кто был в свое время сослан в Пустозерск по его приказу. Так, документы свидетельствуют о его активном участии в «уговорах» Аввакума, в сыске лидеров старообрядческого движения, в разорении скитов.[7]



Илл. 1. А.С. Матвеев. Посмертная портретная фантазия[9]

По мнению исследователей, именно А.С. Матвеев был «одним из наиболее заметных среди всех должностных лиц, занимавшихся делами Соловецкого восстания».[8] Известна его роль в подавлении восстания Степана Разина, личное участие в допросах руководителей народных волнений. Согласно пометам на документах следственных дел, сохранившихся в фондах приказов — Тайных дел, Разрядного, Посольского, Новгородского — многие из участников восстания были отправлены в ссылку, в том числе в Пустозерск, «по указу Великого государя и по приказу боярина Артемона Сергеевича Матвеева».[10]

Ранее всесильный боярин А.С. Матвеев, находясь в ссылке — «на земле зело зло убогой и всякой пищи лишенной и горкослезной», написал ряд челобитных к царю Федору Алексеевичу, патриарху Иоакиму, боярам, описывая свои заслуги

[4] *Миллер Г.Ф.* История Сибири. Л., 1937. Т. 1. С. 375, 380, 405, 457; Т. 2. С. 543, 496, 510.

[5] РГАДА. Ф. 210. Московский ст. Стб. 508. Л. 121; *Старостина Т.В*. Об опале А.С. Матвеева в связи с сыскным делом 1676—77 о хранении заговорных писем // Ученые записки Карело-Финского университета. Петрозаводск. Исторические и филологические науки. 1947. Т. 2. Вып. 1. С. 44—83.

[6] РГАДА. Ф. 210. Московский ст. Стб. 525. Л. 305.

[7] Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1878. Т. III. С. 43, 44, 51, 55, 57, 76, 77.

[8] *Чумичева О.В.* Соловецкое восстание 1667–1676 годов. М., 2009. 2-е изд. С. 105.

[9] Илл. 1 заимствована из материалов Википедии свободной энциклопедии. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://ru.wikipedia.org (дата обращения: 02.07.2014).

[10] Крестьянская война под предводительством Степана Разина. М., 1962. Т. III. № 273. С. 336, 337; № 274. С. 339.

перед царем и государством, объясняя причины своего заточения происками врагов.[11]

Как исторический источник «История о невинном заточении ближнего боярина Артемона Сергеевича Матвеева» не была обойдена вниманием исследователей. Однако роль А.С. Матвеева в «деле» Никона, нашедшая здесь отражение, традиционно рассматривалась в контексте подготовки и проведения соборов 1666—1667 годов, разрешивших конфликт царя и патриарха, порожденный процессом абсолютизации.[12]

Челобитные «заточника» А.С. Матвеева подтверждают его участие в осуждении и низложении опального патриарха — организации встречи и переговоров с антиохийским и александрийским патриархами, прибывшими в Москву на собор для осуждения Никона. Будучи доверенным лицом царя, он участвовал в разработке отдельных статей соборного постановления. В ходе противостояния светской и церковной властей способствовал сохранению интересов государства, за что представители высшего духовенства на него «яростию и ненавистью великою вознегодовали».[13]

А.С. Матвеев был вовлечен в решение многих других сложных вопросов, связанных с «тайной государских дел».[14] Так, анализ челобитных позволяет уточнить ряд «белых пятен» в «деле» Никона, к которым А.С. Матвеев, пользуясь особым царским доверием, по его собственному выражению, «прикладывал руки». Одним из них является подозрение в причастности низложенного патриарха Никона, сосланного в Ферапонтов монастырь, к крестьянскому восстанию под руководством С. Разина.[15] При этом Никон не отрицал безуспешных попыток казачества привлечь его на свою сторону, но категорически отвергал свою связь с бунтовщиками.[16]

В историографии отсутствуют специальные исследования по этому вопросу, но он представляет несомненный интерес, так как именно обвинение в сотрудничестве с восставшим казачеством было одним из поводов, которым воспользовались враги Никона для ужесточения режима его ссылки.[17]

Основанием для подозрения Никона в связях с восставшими стали слухи и подметные письма, которые они сами широко использовали в агитационных целях. Кроме того, предлогом для последующего обвинения Никона стал собственноручно составленный царем Алексеем Михайловичем список вопросов, которые бояре должны были выяснить в ходе «распроса и пытки» С. Разина и его сообщников, привезенных в Москву в июне 1671 года. Из десяти подготовленных царем вопросов три касались Никона, из них два — его предполагаемого участия в народных волнениях, один из них — о старце Сергее, якобы посланном Никоном к восставшим для переговоров, второй — о наличии «Никоновой печати на воровских грамотах».[18] Этот факт свидетельствует о том, что у царя появились основания для выяснения этих вопросов.

Трудно не согласиться с мнением исследователей о том, что написанные лично царем Алексем Михайловичем статьи-пункты допроса С. Разина являются

---

[11] История о невинном заточении ближняго боярина Артемона Сергеевича Матвеева / Изд. Н. Новиковым. СПб., 1776. 1-ое изд.

[12] *Рогожин Н.М.* Артамон Сергеевич Матвеев // «Око всей великой России». М., 1989.

[13] История о невинном заточении ближняго боярина Артемона Сергеевича Матвеева. С. 49, 50.

[14] Там же. С. 136.

[15] Дело о патриархе Никоне / Издание Археографической комиссии по документам Московской Синодальной (бывшей Патриаршей) библиотеки под наблюдением Г.Ф. Штендмана и при участии А.И. Тимофеева. СПб., 1897. № 94.

[16] Там же. № 94. С. 356.

[17] Там же. № 100. С. 369.

[18] Крестьянская война под предводительством Степана Разина. № 77. С. 80, 81.

ценным историческим источником, в котором многие вопросы остаются «зашифрованными».[19] Один их таких пунктов — вопрос царя о грамотах восставших, посланных в Карелию якобы от имени Никона и «за Никоновою печатью».[20] Почему царя заинтересовал вопрос о печати низложенного патриарха на «прелестных грамотах» С. Разина, что его насторожило? Ведь среди слухов, которые распространяли восставшие, было множество явных небылиц, например, утверждение, что не только несправедливо низложенный патриарх Никон, но и сын царя Алексей Алексеевич, к тому времени уже умерший, идет вместе с ними против боярской власти.[21] В.И. Буганов, комментируя указанный пункт в статьях царя, касающийся низложенного патриарха, отметил: «Непонятны дальнейшие слова монарха о том, что та грамота имела “Никонову печать” и что ее “шлют из-за рубежя” ему, царскому величеству».[22] Анализ текста челобитных А.С. Матвеева и «розыскных дел» участников восстания под руководством С. Разина, сопоставление их с документами «дела» Никона, позволяет, на наш взгляд, объяснить «непонятные слова монарха» о «Никоновой печати».[23]

Согласно утверждению клирика Ивана Шушерина, составившего жизнеописание патриарха, у Никона было две патриаршие печати.[24] Одна из них, которой он пользовался во время патриаршества, — «малая складная печать» — досталась ему от предшественника патриарха Иосифа. Другая – «большая серебряная печать с изображением Воскресения Христова» – была изготовлена в Воскресенском монастыре по приказу Никона уже после его ухода с патриаршей кафедры.[25] Большая патриаршая печать отличалась не только размером, она была именной — на ней была круговая надпись: «Божиею милостью архиепископ царствующаго града Москвы всея Великия, Малыя и Белыя Росии патриарх Никон».[26] Есть все основания предположить, что о новой — именной печати опального патриарха — знал только ограниченный круг людей, так как к этому времени он оказался в изоляции. Согласно постановлению Поместного собора 1660 года, осудившего Никона за оставление патриаршей кафедры, тот был отстранен от управления церковью, и ему было запрещено пребывание в столице.[27] Документы свидетельствуют, что те, кто поддерживал опального патриарха, лишенного власти, но не патриаршества, и посещал его в Воскресенском монастыре, принимал от него благословение, наказывались царской властью.[28]

Когда по решению Собора 1666 года, осудившего и низложившего патриарха Никона, он был отправлен в ссылку, то, по утверждению клирика Ивана Шушерина, обе патриаршие печати он взял с собой.[29] Документы Приказа тайных дел свидетельствуют, что, находясь в опале, а потом в ссылке в

---

[19] *Швецова Е.А*. Комментарии к № 77 // Крестьянская война под предводительством Степана Разина. С. 403; *Буганов В.И.* «Розыскное дело» Степана Разина // Отечественная история. 1994. № 1. С. 38.

[20] Крестьянская война под предводительством Степана Разина. № 77. С. 80, 81.

[21] Там же. С. 86.

[22] *Буганов В.И.* «Розыскное дело» Степана Разина. С. 38.

[23] *Мозгунова Н.Г.* Дело «о государевой измене бывшего патриарха монаха Никона» // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики: В 2-х ч. М., 2012. № 10 (24). Ч. 2. С. 133—136.

[24] Известие о рождении и о воспитании и о житии Святейшего Никона, Патриарха Московского и всея России, написанное клириком его Иоанном Шушериным. М., 1871. С. 93.

[25] Там же.

[26] *Лакиер А.Б.* Русская геральдика. СПб., 1855. С. 167.

[27] *Гиббенет Н.А.* Историческое исследование дела патриарха Никона: В 2 ч. СПб., 1882. Ч. 1. С. 219.

[28] Материалы для истории раскола. М., 1874. Т. I. С. 471, 479, 480, 483.

[29] Известие о рождении и о воспитании и о житии Святейшего Никона… С. 93.

Ферапонтовом монастыре, Никон пользовался именной патриаршей печатью — «Никоновой печатью». Доказательством этого являются, в первую очередь, его челобитные царю, на некоторых из них сохранились ее следы.[30] Так, 24 мая 1672 года Никон передал приставу С. Шайсупову письмо, в котором писал царю, что ему неизвестна судьба людей, служивших ему, которых Алексей Михайлович обещал освободить. Письмо было запечатано именной патриаршей печатью.[31]

Указанные факты дают возможность объяснить причину появления и смысл слов монарха о «Никоновой печати»: кроме царя Алексея Михайловича существовал крайне ограниченный круг лиц, знавших о новой печати низложенного патриарха – именной; а под «воровскими грамотами» восставших казаков стояла именно новая печать, именная — «Никонова печать». И это не могло не насторожить царя, о чем и свидетельствуют его вопросы к следствию.

Одним из тех, кто в ходе следствия выяснял вопрос об отношении патриарха Никона, сосланного в Ферапонтов монастырь, с восставшими казаками, был «верный и избранный голова» А.С. Матвеев. Материал челобитных опального ближнего боярина указывает на его личное активное участие в следствии по делу С. Разина и его сообщников, привезенных в июне 1671 года в Москву для «распросу и пытки». По его утверждению, в проведении допросов, очных ставок С. Разина — «вора самозванца.., брата ево и иных», о чем, «в приказе тайных дел, рука моя… есть».[32]



Илл. 2. А.С. Матвеев на памятнике «1000-летие России» в Великом Новгороде[34]

Причастность Артамона Сергеевича к выяснению вопросов, составленных царем для следствия, подтверждается и документами Посольского приказа. Так, 29 декабря 1672 года думный дворянин Артамон Матвеев, руководивший Посольским приказом, вел переговоры со шведским послом Адольфом Эбершельтом.[33] Послу был официально заявлен протест по поводу публикаций в «печатных дворах» подданных шведского короля «ложных известий» о патриархе Никоне и Степане Разине, которые «между обоими государями чинят ссоры и нелюбовь». Суть дипломатического конфликта сводилась к тому, что в европейской прессе давались различные оценки событиям, происходившим в российском государстве. Так, в шведских «Курантах», печатавшихся в Риге, сообщалось, будто бывший московский патриарх — «премудрый и ученый человек и во всем лучше самого царя», собрав большое войско, хочет идти

[30] РГАДА. Ф. Оп. 1. Д. 140а, Ч. 1. Л. 57об., 59а об., 268; Ч. 3. Л. 196.

[31] *Севастьянова С.К.* Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности патриарха Никона». СПб., 2003. С. 286.

[32] Там же. С. 114, 115.

[33] Крестьянская война в России под предводительством Степана Разина. № 236. С. 285; *Бантыш-Каменский Н.* Обзор внешних сношений России (по 1800 год). М., 1897. Ч. IV. С. 190, 191.

[34] Илл. 2 заимствована из материалов Википедии свободной энциклопедии. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://ru.wikipedia.org (дата обращения: 02.07.2014).

войной на царя за то, что тот его «от патриаршего чина без всякие вины отставил».[35]

В ходе переговоров был поднят вопрос и о грамотах восставших, посланных в Карелию якобы от имени Никона и «за Никоновою печатью». В Посольском приказе Адольфу Эбершельту предъявили выписку из «Курантов» и «выговорили» о «воре Стеньке Разине», писавшем «воровской лист в Корельскую и в Ижорскую землю. Думный дворянин Артамон Матвеев напомнил послу, что царь Алексей Михайлович просил шведского короля, чтобы он «к его царскому величеству показал дружбу и любовь и те листы за рукою и печатью бывшего Никона патриарха и тех, с которыми те листы присланы, к великому государю прислал», но король до сих пор их «сыскать не указал и прислать не изволил». Шведский посланник заверял, что «королевское величество в Корельскую и в Ижорскую земли сыскивать посылал напрасно. Но такого де листа в тех Корельской и Ижорской землях и в иных королевского величества городах отнюдь нет и не бывало. А если б де тот воровской лист сыскался, то королевское бы величество тот лист к царскому величеству прислал бы с ним, послом».[36]

В ходе следственного дела С. Разина и его сообщников выяснился вероятный источник информации о патриархе Никоне, которым могло воспользоваться восставшее казачество. По указу царя в декабре 1671 года в Москву был доставлен один из ближайших сообщников С. Разина — его духовник черный поп Феодосий. Согласно выписи в доклад Разрядного приказа от 11 февраля 1671 года, следствие по делу духовника С. Разина проводилось при участии Посольского приказа, возглавляемого А.С. Матвеевым.[37] Материалы следствия позволили определить, что Феодосий оказался человеком, раннее прожившим полтора года в Воскресенском монастыре, вошедшим в доверие к Никону и ставшим участником скандально известного дела о попытке отравления опального патриарха, а после ссылки бежавшим на Дон. Анализ документов следственного дела духовника С. Разина позволяет говорить о том, что в силу сложившихся обстоятельств тот принадлежал к узкому кругу людей, знавших подробности жизни опального патриарха, в том числе и то, как выглядела «Никонова печать».[38]

Убедили ли царя Алексей Михайловича результаты следствия в невиновности низложенного патриарха? Документы «дела» Никона свидетельствуют, что с 1672 года отношение царя Алексея Михайловича к патриарху Никону изменилось: он принимал от бывшего «собинного друга» челобитные, сам не раз просил у него прощения и благословения, называя «святым и великим отцом».[39] Появившиеся в Ферапонтовом монастыре царские посыльные затрагивали вопрос и о его контактах с восставшими казаками, упрекая Никона в своевременном недоносительстве на бунтовщиков.[40] Но анализ отчетов посыльных и опубликованных посланий Никона[41] царю Алексею Михайловичу за этот период показывает, что вопрос о наличии «Никоновой печати» в «воровских грамотах» казачества между ними не поднимался. Это дает

---

[35] Записки иностранцев о восстании Степана Разина / Под ред. А.Г. Манькова. Л., 1968. С. 111.

[36] Крестьянская война в России под предводительством Степана Разина. С. 285, 286.

[37] РГАДА. Ф. 210. Белгородский ст. Стб. 712. Л. 60.

[38] *Мозгунова Н.Г.* Роль иеродьякона Феодосия в «деле» патриарха Никона // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики.: В 2-х ч. М., 2012. № 1 (15). Ч. 2. С. 138—141.

[39] РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 140а. Ч. 1. Л. 207а—255; *Севастьянова С.К.* Материалы к «Летописи…». С. 285—313.

[40] РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 140а. Ч. 1. Л. 207а—208.

[41] *Севастьянова С.К.* Эпистолярное наследие патриарха Никона. Переписка с современниками: исследование и тексты. М., 2007. Приложение 5. С. 470—569.

основание предположить, что в ходе следствия по делу С. Разина и его ближайших сподвижников, в котором А.С. Матвеев принимал активное личное участие, на этот вопрос царя был найден ответ, доказавший невиновность Никона.

Как исторический источник «История о невинном заточении ближнего боярина Артемона Сергеевича Матвеева» напрямую не отражает отношение автора к патриарху Никону, находившемуся в ссылке. Но по собственному утверждению опытного царедворца, гибкого политика он «знал советы всякие <…> тайну <…> государских дел полковых, ратных, посольских и иных всяких».[42] Документы приказа Тайных дел — органа личного контроля царя за системой управления государством – подтверждают этот факт: именно ему неоднократно поручались различные вопросы, связанные с «тайной государских дел».[43] Так, еще в январе 1655 года царь составил стрелецкому голове — «верному и избранному» Матвееву — секретный шифр для особых тайных дел, который просил принять «со радость и держать скрытным делом».[44] Поэтому для А.С. Матвеева, входившего в круг наиболее доверенных лиц царя, не могло быть секретом изменившееся в последние годы жизни Алексея Михайловича отношение к Никону.



Илл. 3. *Художник Михаил Копьев*. Патриарх Никон в монастыре. 2011 год[48]

Комплекс архивных материалов приказа Тайных дел отражает особенности общения царя и низложенного патриарха.[45] Послания и челобитные Никона царю поступали в приказ Тайных дел, который занимался организацией «посылок» и «посольств» к Никону. В канцелярии приказа составлялись «статьи» посыльным лицам с наказами от царя, «что Никону говорить», а по возвращении в обязательном порядке они подавали отчет о своей поездке: «…учиняя о всем по сим статьям, учинить всему записку и приехав к Москве подать великого государя Тайных дел дьяку».[46] Так, среди царских посыльных к Никону в Ферапонтов монастырь, организованных канцелярией приказа Тайных дел, неоднократно упоминаются Лопухины — сторонники клана Нарышкиных, лидером которого был приближенный к царю боярин А.С. Матвеев.[47]

В контексте политической борьбы придворных группировок, нашедшей отражение в челобитных сосланного боярина А.С. Матвеева, следует отметить ряд фактов. Среди тех, кто поддерживал дружеские отношения как с «великим канцлером», так и с низложенным патриархом, был царский духовник Андрей Савинович — посредник Никона в челобитных царю. Широко известен факт: в 1674 году патриарх Иоаким наложил на Савиновича церковное запрещение —

[42] История о невинном заточении ближняго боярина Артемона Сергеевича Матвеева. С. 114, 115.

[43] *Гурлянд И.Я*. Приказ великого государя Тайных дел. Ярославль, 1902. С. 309.

[44] Там же. С. 71.

[45] РГАДА.Ф. 27. Оп. 1. Д. 140. Ч. 3; Д. 140а. Ч. 1—4.

[46] РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 140а. Ч. 3. Л. 164.

[47] *Седов П.В.* Закат Московского царства: царский двор конца XVII века. СПб., 2006. С. 196.

[48] Илл. 3 заимствована из материалов сайта «Музеи России». [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.museum.ru/alb/image.asp?61921 (дата обращения: 02.07.2014).

«посадил на цепь» за «протопопово неистовство» — за то, что тот благословил царя на просмотр театральных представлений и участие в светских увеселениях, организованных А.С. Матвеевым.[49] Несмотря на то, что из ссылки А.С. Матвеев отправил патриарху Иоакиму три челобитных с описанием своих бедствий и моля о сострадании к нему,[50] отношения между ними были непростыми из-за неприятия духовенством заморских «богохульных новин» «канцлера»: общения с иностранцами, организованных им театральных представлений и т.д. По мнению П.В. Седова, конфликт усугублялся личной неприязнью «канцлера» к главе церкви: А.С. Матвеев был женат четвертым браком, и патриарх хотел объявить этот брак недействительным.[51] Ближнего боярина А.С. Матвеева и Никона объединяло недоброжелательное отношение к патриарху Иоакиму. Тот, как и другие преемники низложенного патриарха, знал, что Никон никогда не признавал законности суда над ним, считал себя «гонимым за правду мучеником». Для Иоакима не являлось секретом изменившееся с годами отношение к Никону царя Алексея Михайловича. И свидетельством реальной возможности освобождения Никона стало предсмертное желание царя вернуть ему патриарший сан.[52]

С приходом к власти молодого царя Федора Алексеевича при дворе взяла верх партия общих врагов ближнего боярина А.С. Матвеева и патриарха Никона. Среди придворных группировок, отправивших в ссылку бывшего «великого канцлера», были представители боярского клана Милославских, Хитрово, Стрешневых, сочувствовавших старой вере и заинтересованных в ссылке Никона. В обстановке междуцарствия патриарх Иоаким — личный враг Никона — смог сохранить определяющее влияние при дворе, участвуя в принятии решений государственной важности.[53] По его инициативе и при поддержке боярской группировки, пришедшей к власти, был проведен Собор 1676 года, принявший решение о переводе Никона без суда и следствия из Ферапонтова монастыря в Кирилло-Белозерский под более строгий надзор. Одним из ключевых моментов обвинения, выдвинутого врагами Никона, стремившимися не допустить возвращения низложенного патриарха из ссылки, стало заявление о его «государевой измене» — сотрудничестве с восставшим казачеством.[54] При этом были проигнорированы не только материалы следствия, к которым в свое время имел непосредственное отношение А.С. Матвеев, но и предсмертное желание Алексея Михайловича о возвращении сана Никону — прямое доказательство несостоятельности обвинения.

Таким образом, А.С. Матвеев — один из виднейших политических и придворных деятелей третьей четверти XVII века, находясь в ссылке, подвел итоги своей многогранной деятельности. Его «История о невинном заточении ближняго боярина Артемона Сергиевича Матвеева» в совокупности с другими источниками не только отражает обстановку в стране накануне петровских преобразований, но и дает возможность уточнить ряд малоизвестных фактов, связанных с «делом» патриарха Никона.

---

[49] *Извеков Н.Д.* Духовник царя Алексея Михайловича протопоп Андрей Савинович Постников // Христианские чтения. 1902. Т. 213. Ч. 1. С. 130—139; *Белоброва О.А*. Андрей Савинов // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3. Ч. 1. С. 29, 30.

[50] История о невинном заточении ближняго боярина Артемона Сергеевича Матвеева. С. 210—267.

[51] *Седов П.В.* Закат Московского царства. С. 134.

[52] *Каптерев Н.Ф*. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович: В 2 т. Сергиев Посад, 1909. Т. 2. С. 362.

[53] *Иконников В.С.* Новые материалы и труды о Патриархе Никоне // Университетские известия. Киев, 1888. С. 37; *Седов П.В.* Закат Московского царства. С. 168, 169, 218.

[54] Дело о патриархе Никоне. СПб., 1897. № 100. С. 369.

УДК 821.161.1

Т.В. Панич

ГРАМОТА ПАТРИАРХА АДРИАНА ОБ ИЗДАНИИ КНИГИ «ЩИТ ВЕРЫ»

Работа посвящена изучению догматической грамоты патриарха Адриана из полемической книги конца XVII века «Щит веры». Рассматриваются особенности строения и содержания текста, а также его источники; высказывается предположение о том, что автором патриаршей грамоты был один из переводчиков использованных в ней текстов – Евфимий Чудовский. Исследование содержит публикацию текста грамоты по списку «Щита веры» из келейной библиотеки Афанасия Холмогорского.

Ключевые слова: XVII век, книга «Щит веры», вопрос о преложении Святых Даров, антилатинская полемика, патриарх Адриан, патриаршая грамота.

Tamara V. Panich

PATRIARCH ADRIAN'S DEED ON PUTTING INTO PRINT A BOOK «THE SHIELD OF FAITH»

The article is devoted to studying a dogmatic deed by Patriarch Adrian taken from the book «The Shield of Faith» printed in the late 17-th century. An attempt has been made to study the lay-out and contents peculiarities of the text and its origin. It is alleged that the Patriarch's deed was written by one of the text translators – Efimy Chudovsky. Research findings contain the deed's text as listed in the «Shield of Faith» from the library of Afanasy Holmogorsky.

Keywords: 17-th century, the book «The Shield of Faith», the issue of translation of Holy Gifts, antilatin debates, Patriarch Adrian, Patriarch's deed.

Грамота патриарха Адриана (так называемое «Изъявление»[1]) входит в состав вводных статей к тексту антилатинской книги «Щит веры», полемического памятника конца XVII века, отражающего историю знаменитого спора о времени пресуществления Святых Даров на литургии, в котором участвовали «грекофилы» и «латинствующие», — писатели, представлявшие два идейных направления русской литературной культуры переходного периода.[2]

Грамота была написана в связи с планами подготовки издания «Щита веры», поэтому тесно связана с ним содержательно и тематически. Композиционно она расположена в проложной части книги между оглавлением и предисловием патриарха Иоакима — предшественника Адриана на престоле предстоятеля Русской Церкви, который был инициатором создания «Щита веры» и предложил это его название. Архитектоника текста «Изъявления» имеет простой вид, разделяясь на три части: вступление, основную часть и заключение. Во вступлении автор на основе цитаты из послания апостола Павла (Еф. 4: 5) развивает главную тему грамоты — тему единомыслия православной Церкви и ее

[1] Так назван текст патриарха Адриана в оглавлении «Щита веры». Изъявление — сообщение, объявление, объяснение (см.: Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1979. Вып. 6. С. 214).

[2] Существует две редакции «Щита веры»: Основная (она представлена несколькими списками конца XVII—начала XIX веков) и Дополненная (известен ее единственный список конца XVII века — ГИМ, Синодальное собр., № 346). Текст Основной редакции книги сформировался после казни Сильвестра Медведева (11 февраля 1691 года): все известные списки «Щита веры» содержат посвященную ему «Повесть о расстриге», которая сообщает о смерти Медведева (имеются в виду полные списки «Щита веры» или же списки книги в извлечениях, но с «Повестью о расстриге»). Работа по подготовке Дополненной редакции «Щита веры» продолжалась на протяжении еще нескольких лет, включая 1699 год (Об истории текста книги см.: *Панич Т.В.* Книга «Щит веры» в историко-литературном контексте конца XVII века. Новосибирск, 2004. С. 151—179).

неизменной верности традициям православного вероучения. Патриарх призывает паству неуклонно следовать по пути «хранения законовъ и преданий церковныхъ», не допуская разногласия и своеволия в обсуждении религиозно-богословских вопросов и не поддаваясь иноконфессиональному влиянию (одним из результатов которого стало распространение учения западной Церкви о времени пресуществления Святых Даров «Христовыми словесы», послужившее причиной появления «хлебопоклонной ереси»). «Чужестранные» новшества, по словам патриарха, следует «всевсячески изметати, и далече отгоняти, и никому же что по своей воли творити попущати».[3]

Выраженные во вступлении идеи получают развитие в основной части «Изъявления», обеспечивая семантическое единство всех сегментов ее структуры, однотипных по своему внутреннему значению и функции. Каждый из композиционных отрезков этой части грамоты представляет собой выписку из какого-то авторитетного текста, где содержатся неопровержимые аргументы для обоснования и защиты православного учения о времени освящения Евхаристии — главной темы «Щита веры». Большинство цитат имеет четкие границы, которые обозначены указаниями на источник и имя создателя привлекаемого текста. Отдельные тексты цитируются неоднократно.

Автор «Изъявления» привлекает целый пласт литургико-богословских, церковно-канонических, догматических сочинений, текстов полемической традиции, составляя последовательный ряд из высказываний церковных авторов разных эпох, касающихся таинства Евхаристии. Традиционно в структуре сочинения присутствуют выписки из святоотеческих трудов (в том числе и текстов западной патристики): Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Дамаскина, Кирилла Иерусалимского, Кирилла Александрийского, Августина Блаженного. Другая часть цитат почерпнута из произведений более поздних авторов (IX—XVII веков): богословов, церковных историков и канонистов, полемистов и обличителей «латинства» (Феодора Начертанного, Феодора Вальсамона, Михаила Глики, Николая Мефонского, Нила Кавасилы, Марка Эфесского, Георгия Пахимера, Симеона Солунского, Мелетия Сирига, Досифея Иерусалимского и др.).

Открывает ряд выписок довольно большой фрагмент из полученной патриархом Адрианом от константинопольского архиепископа Каллиника и иерусалимского патриарха Досифея грамоты, которая представляет собой акты Константинопольского собора 1691 года, где отражена позиция православной Церкви в отношении таинства Евхаристии. Грамота была послана московскому патриарху 14 марта 1691 года, переведена и привлечена в качестве источника при написании «Изъявления».[4] С помощью цитаты из деяния Константинопольского собора 1691 года патриарх Адриан призывал свою паству не поддаваться соблазнам «льстивых» проповедников, распространяющих учение католической Церкви о времени пресуществления. Ослушников он предупреждал об анафеме.

Вслед за выписками из деяния Константинопольско собора 1691 года в «Изъявлении» цитируется книга Мелетия Сирига, также присланная в Москву

[3] Цит. по списку «Щита веры», принадлежавшему главному составителю и редактору книги — Афанасию Холмогорскому: РГБ, собр. Егорова, № 1570, л. 13.

[4] На данный источник «Изъявления» указал М.М. Бернацкий (см.: *Бернацкий М.М.* Константинопольский Собор 1691 г. и его рецепция в Русской Православной Церкви (к вопросу о каноническом статусе термина «пресуществление») // Богословские труды. № 41. М., 2007. С. 138—144). Исследователь издал грамоту собора в переводе на современный русский язык в приложении к указанной статье). Вслед за текстом грамоты М.М. Бернацким опубликован процитированный в «Изъявлении» патриарха Адриана ее фрагмент по списку Дополненной редакции «Щита веры» (ГИМ, Синодальное собр., № 346, л. 13 об.—14 об.).

иерусалимским патриархом Досифеем в числе греческих печатных и рукописных книг. Позднее (в 1693 году) патриарх Адриан так вспоминал об этом поступлении книг («о богодухновенных книгах сих, откуду, и како, и когда пристяжашася мерности нашей»):[5] «Досифей, святейший иерусалимский патриарх, в 7199-м (1691) году присла к мерности нашей иную книгу, греческую же, печатаную в Гиазе же, синодално тамо свидетелствованную, потружденую от многоученаго мужа Мелетиа Сирига, обличителную на лутеранскую и калвинскую и латинскую ереси. Да с тою книгою прислася от него же вторая книга о техжде подлозех его, святейшаго Досифеа патриарха потружденое вкратце собрание, названая Егхеиридион, сиречь Мечец или Сечивцо, с таковым же желанием, еже бы и тую на славенский диалект превести и напечатати. И благоволением Божиим и сия две книги за благословением мерности нашея преведошася. Еще с греческаго же диалекта преведошася осмь книг святых апостолов зачинения, их же словеса и разумения в многих святыми отцы списаниих приводятся в свидетелства…».[6]

Несомненно, полученная литература представляла большой интерес для московских книжников, ибо содержала новые материалы по спорным проблемам, обсуждавшимся ими в ходе литургико-богословской полемики. Переводы этих книг (Мелетия Сирига, патриарха Досифея и др.) были использованы при написании «Изъявления» патриарха Адриана. Помимо указанных текстов автор «Изъявления» опирался и на многие другие сочинения, перевод которых с греческого «на славенский диалект» был мотивирован евхаристическими спорами. Большое количество неизвестных ранее в корпусе обращавшихся на Руси антилатинских сочинений, фигурирующих в «Изъявлении» (а ранее в книге «Щит веры»), говорит о том, что книжники, участвовавшие в полемике с «латинствующими», вели интенсивную работу по переводу новых текстов, необходимых в качестве источников информации и аргументов для обоснования своей позиции.[7]

В заключительной части «Изъявления» сообщается о соборном рассмотрении «Щита веры»[8] и патриаршем благословлении издания книги для просвещения братьев по вере относительно православного учения о времени пресуществления Святых Даров, а также для обличения «отступников от

---

[5] Текст патриаршего «извещения» сохранился в двух списках: 1) ГИМ, Синодальное собр., № 654, л. 16—18 об. (почерк Евфимия Чудовского). Текст опубликован с небольшими сокращениями: *Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1862. Отд. 2. Ч. 3. С. 486—489. 2) РНБ, собр. Погодина, № 1963, л. 185—186 об. (описание сборника см.: *Бычков А.Ф.* Описание церковнославянских и русских рукописных сборников императорской Публичной библиотеки. СПб., 1882. Ч. 1. С. 350—365). Данный список представляет вариант, несколько переработанный и измененный, главным образом за счет сокращений внутри текста ГИМ, Синодальное собр., № 654, л. 16.

[6] ГИМ, Синодальное собр., № 654, л. 16 об. —17.

[7] Особенно наглядно характер этой деятельности прослеживается при рассмотрении текста Дополненной редакции «Щита веры», куда вошло множество переводных сочинений (см.: *Панич Т.В.* Переводы конца XVII в. в составе Дополненной редакции полемической книги «Щит веры» // Известия Уральского государственного университета. Гуманитарные науки. 2005. Вып. 10. № 39. С. 191—198).

[8] Факт обсуждения книги «Щит веры» московским духовенством нашел отражение в Житии патриарха Иоакима. Игнатий (Римский-Корсаков) сообщал в послании Афанасию Холмогорскому (оно входит в состав Жития) о том, что собравшиеся архиереи высоко оценили книгу и обратились к патриарху с просьбой об ее издании: «…нынѣ и вси архиереи похвалиша и молиша нынѣшняго святѣйшаго киръ Адриана Московскаго и всеа Росии, дабы повелѣлъ типогравскимъ тиснѣнием издати и во весь людъ Божий в ползу православия разспослати. Таковая убо той книзѣ от вѣрныхъ похвала и Богу слава воздася» (см.: *Панич Т.В.* Житие патриарха Иоакима по списку РГБ, собр. И.Д. Беляева, № 29/1535 // Рукописи XVI—XXI вв.: исследования и публикации. Новосибирск, 2013. С. 176).

благочестия» и искоренения «хлебопоклонной ереси». Патриарх Адриан писал: «Благословихомъ соборнѣ типографиею издати сия ради вѣдѣния истинны всѣмъ православнымъ христианомъ всѣхъ народовъ: великороссианомъ, и малорусцемъ, и бѣлорусцемъ, сербомъ, волохомъ, мунтьяномъ, иверяномъ, грузинцомъ, болгаромъ, и самымъ грекомъ, ради согласия и единомыслия с восточною святою Церковию. Не точию же онымъ православнымъ, восточныя Церкве сущым сыновомъ, но и отступникомъ от благочестия – папежникомъ, отвергшымъ в божественнѣй литургии Святаго Духа призывание и введшымъ ново неподобающыя поклоны хлѣбу и вину, в показание и обличение нововымышленныя прелести и блуда ихъ, в вѣдѣние же древлняго предания, преданнаго от святых апостоловъ и святыхъ духоносныхъ отецъ».[9]

Таким образом, догматическая грамота («Изъявление») патриарха Адриана, помещенная составителями «Щита веры» в проложную часть книги, знакомила читателя с ее темой и содержанием. В «Изъявлении» на основе множества авторитетных святоотеческих и церковно-канонических текстов была кратко представлена история полемики о времени преложения Святых Даров, аргументированно изложена позиция православной Церкви относительно спорного вопроса, объявлено о патриаршем благословении издания «Щита веры».

Остается открытым вопрос об авторе, подготовившем для патриарха Адриана текст грамоты. Можно предположить, что им мог быть кто-то из круга переводчиков сочинений, цитируемых в «Изъявлении». На это указывают встречающиеся в тексте вкрапления элементов греческой лексики: отдельные слова написаны на греческом языке, другие приводятся в транслитерации (например: «неотерисмы», «ипокритство», «ватталогие» и др.). Любопытно, что подобные языковые особенности были характерны для текстов, связанных с Евфимием Чудовским, горячим сторонником греческой филологической традиции («еллинского учения»), чьи переводы (и не только переводы) пестрят грецизмами, отличаются «выраженной тенденцией к “грецизации” на всех уровнях результирующего текста».[10] В пользу авторства чудовского иеромонаха говорит и то, что именно он осуществил перевод на славянский язык цитировавшейся в «Изъявлении» грамоты Константинопольского собора 1691 года.[11] Кроме того, Евфимий Чудовский был активнейшим участником полемики о времени пресуществления, создал несколько сочинений, посвященных евхаристическим спорам, участвовал в составлении «Щита веры» (особенно в подготовке его Дополненной редакции), занимался переводами для книги и выказывал особую заинтересованность в ее издании.[12] Вполне возможно, что им было написано и «Изъявление» от имени патриарха Адриана.

Текст публикуется по списку «Щита веры» из келейной библиотеки Афанасия Холмогорского.[13] При передаче текста используется современный

[9] РГБ, собр. Егорова, № 1570, л. 34—34 об.

[10] *Исаченко Т.А.* Переводная московская книжность. Митрополичий и патриарший скрипторий XV—XVII вв. М., 2009. С. 72.

[11] *Бернацкий М.М.* Константинопольский Собор 1691 г. и его рецепция в Русской Православной Церкви… С. 137.

[12] О «печатном тиснении» «Щита веры» в числе многих других книг он писал, например, в Послании на имя патриарха Адриана (*Панич Т.В.* Книга «Щит веры»… С. 321).

[13] Список представляет Основную редакцию памятника, хранится в РГБ, собр. Егорова, № 1570. Рукопись конца XVII века, 4°, полуустав и скоропись, 564 л. Использована бумага с водяными знаками: герб «Seven provinces» и «Герб Амстердама»; переплет — доски, обтянутые кожей с тиснением, две застежки; на л. III запись: «Сия книга Щит веры преосвященнаго Афанасия, архиепископа Холмогорскаго и Важескаго, келейная». Текст «Изъявления» занимает в книге л. 13—34 об., писан одним почерком, тем же почерком выполнены и маргиналии на полях. Подробное описание рукописи см.: *Панич Т.В.* Литературное творчество Афанасия

шрифт; везде сохраняются буквы «ять» (ѣ) и «ер» (ъ); титла раскрыты; выносные буквы вставлены в строку; пунктуация приближена к современной; кириллические обозначения цифр заменены арабскими; сохраняются все имеющиеся в тексте круглые и квадратные скобки. В постраничных сносках, обозначенных буквенной нумерацией, отмечаются особенности текста (сделанные писцом исправления, вставки и др.). Примечания к содержанию текста приводятся в конце (сноски обозначены цифрами).

Приложение

(*Л. 13*) **Адрианъ, милостию Божиею архиепископъ царствующаго великаго града Москвы и всея России, и всѣхъ сѣверныхъ странъ патриархъ**

«Единъ убо есть Богъ, едина вѣра, едино крещение»,[1] — глаголетъ святый апостолъ. Того ради подобаетъ быти въ всѣхъ вѣрныхъ и единому единоумию, и согласию, и хранению законовъ и преданий церковныхъ, и въ ничесомъ же разгласовати, но во всѣхъ согласие имѣти, паче же архиереемъ и прочымъ священнымъ. Того бо ради уставися святыми апостолы и святыми отцы на синодѣхъ селенскихъ на всякое лѣто собиратися всѣмъ архиееремъ и старѣйшему ихъ, кромѣ всякаго извѣта, и всякыя церковная дѣла, и неудоборазумѣнныя вины, или яковая разгласия, или неотерисмы[2] (сирѣчь новшества) нѣкая, откуду яко-либо привплѣжшая, — вся тая соборнѣ разсуждати и подобающая приимати, не подобающая же отвергати. Наипаче же чужестранная нѣкая всевсячески изметати, и далече отгоняти, и никому же что по своей воли творити попущати. Не радящыя же о таковых // (*л. 13 об.*) канонным епитимиямъ подлагати, не покаряющыяся же и, низвергати. И вѣдѣти подобаетъ епископомъ в нихъ перваго, и имѣти его главу, и прочая, яко глаголетъ 34 канон святыхъ апостолъ: «Да будетъ во всѣхъ единомыслие. И тако да славится Богъ чрезъ Господа въ Святѣмъ Дусѣ». Сице и святии Василий Великий и Златоустъ предаша славити Бога, глаголюще к Богу: «И даждь намъ единѣмъ устомъ, и единѣмъ сердцемъ (рекше единою мыслию) славити и воспѣвати пречестное и великолѣпое имя Твое — Отца, и Сына, и Святаго Духа, нынѣ и присно и въ вѣкы вѣковъ. Аминь».

Въ Святѣмъ Дусѣ братия и сослужителие мѣрности нашея, святѣйший Каллиникъ, архиепископъ Константинуполя, новаго Рома и селенский патриархъ, и Досифей, святѣйший патриархъ святаго града Иеросолима и всея Палестины, писаша к намъ синодално о нѣкиихъ иных церковныхъ дѣлѣхъ.[3]

Тамо же в писаниих ихъ обрѣтается и о пресуществлении святыя тайны Евхаристии сице глаголюще: «Церковь к явленшему представлению в таинствѣ истинны, по свойственнѣй тоя власти и //(*л. 14*) обычаю, призываниемъ Всесвятаго Духа употреби речение μετουσιώσις, сирѣчь пресуществование».

И нижше тамо же: «О таинствѣ мнѣние кафолическия Церкве приемлемъ и утверждаемъ, и благочестивомудренно умствуемъ же и учимъ, вѣрующе несомнѣнно, яко предлежащий на жерственницѣ хлѣбъ и вино прелагаются по существу по Господнихъ словесехъ (явленно, яко нашествиемъ Святаго Духа) и освящение в самое оно истинное Тѣло и Кровь Господа и Бога, и Спаса нашего Иисуса Христа (яко же пространнѣе вышше рѣхомъ). И сие самое есть знаменуемое от μετουσιώσεως, сирѣчь пресуществования. И ничто же ино премѣнено древлняго разума святыя нашея Церкве.

Холмогорского. «Естественнонаучные» сочинения. Новосибирск, 1996. С. 162; об особенностях и составе текста архиерейского списка см.: *Панич Т.В.* Книга «Щит веры»… С. 154—155, 257—268.

Тетради же како-либо когда появлшыяся, яко подлстивыя, и въ ипокритствѣ[4] тую мысль церковную повреждающыя, превесма отвращаемъ и отмещемъ, и далече отгоняемъ от православныя нашея Церкве, и разоряемъ тыя, и бездѣлны, и некрѣпкы поставляемъ. И вся православныя отражаемъ от еже приимати тыя (тетради) и противная мудрствовати чрез тѣх учение благочестивѣй мысли церковнѣй и утверждати // (*л. 14 об.*) [тыя], и срамно касатися тымъ злонравно и злославно. И заповѣдуемъ ни единому же христианъ свободу имѣти в рукы взимати таковыя тетради и прочитати себѣ самому, и иныя учити в нихъ писанымъ всевсячески. Елици же убо аще дерзнутъ преступници явитися сего церковнаго и синодалнаго православнаго изречения держатися же восхощутъ отверженыхъ тѣхъ и отриновеныхъ тетрадей, противных всячески православнѣй Церкви, священнии суще въ яковомъ-либо степени и чинѣ, или и людини всякаго состояния, от мала даже до велика, отлучени да будутъ от святыя и единосущныя, и живоначалныя Троици, единаго естествомъ самаго Бога, и прокляти, и не прощени, и не рѣшими по смерти и в нынѣшнемъ вѣцѣ, и в будущемъ, часть ихъ да будетъ съ предателемъ Иудою и изначала появлшимися ересеначалникы, и Церковь Христову злѣ смутившыми, и съ самыми укрестовавшими Господа, и повинни огню геенскому, отческымъ же и синодалнымъ клятвамъ подвинни, и вѣчнѣй анафемѣ подсудни».[5] //

(*л. 15*) Собственно же блаженнѣйший Досифей, Иерусалимский патриархъ, о том же подлозѣ присла к мѣрности нашей цѣлую книгу, типоизданную греческую, в ней же многая свидѣтелства святыхъ отецъ собранная, ово Мелетиа Сирига, учителя великия Константинуполския Церкве, от противословий на подлогы лутерскыя и калвинскыя, ово же от сочинения самаго его блаженнѣйшаго Досифеа патриарха, яко въ святѣйшей тайнѣ Евхаристии пресуществляется хлѣбъ и вино в Тѣло и Кровь Христову пришествиемъ и дѣйством Святаго Духа в призывании от иереа.[6] Яже ради удобнаго вѣдѣния вкратцѣ оттуду изяшася, имущая сице.

Въ времена святыхъ апостоловъ абие нѣции еретиковъ, яко иже от Симона и Сатурнина, злѣ мудрствоваша о таинствѣ семъ [святыя Евхаристии], яко глаголетъ Богоносецъ Игнатий в Послании своемъ к смирняномъ, лежащемъ в третемъ диалогѣ Ераниста Феодорита. Евионе же ἀθέσμως, рекше незаконно[a], таинство совершаху, яко свидѣтелствует священный Епифаний на ересь 30. Инии же еретици тогдашнихъ временъ злѣ // (*л. 15 об.*) разумѣваху о немъ, но скоро изчезе съ ересми оными и яже на таинство оныхъ ваттологие.[7] И бѣ едина мысль о семъ въ [всей] селеннѣй даже до 580 лѣтъ от Христа.

По сем времени вскорѣ латини от восточных согласия и единоумия отдрашася и от державы греческия отлучишася, и избраша себѣ карола, и начаша новые догматы умышляти и составляти, и чины, и обычаи церковныя премѣняти и претворяти. Оттолѣ и самую литургию сократиша, и призывание Святаго Духа на пресуществление хлѣба и вина, яко духоборцы, отложиша, премудровавше апостолы и святыя отцы, и Климента, святаго Ромскаго папу,[8] ученика святаго апостола Петра, возмнѣша довлѣтися словесы токмо Господними. И оттуду разсѣяся сия ересь во вся западныя страны. И из иныхъ странъ приходяще учащиися у них, напишася тѣхъ ихъ многомутныхъ дрождей, и помрачивше умъ, тожде начаша мнѣти и разсѣвати въ иныя части селенныя.

Сихъ ради обличения святыхъ апостолъ и прее//(*л. 16*)мниковъ ихъ, святыхъ отецъ, восточныхъ же и западныхъ, древлнихъ, словеса здѣ положишася.

---

[a] *Исправлено на поле, первоначально было* нелѣпо;

Мелетиа Сирига рѣшение 8 на 4 показание 17 главы на не вѣрующыя прелагатися хлѣбу и вину в Тѣло и Кровь Христову пришествиемъ и действомъ Святаго Духа в таинствѣ святыя Евхаристии: «Мы называемъ святую сию трапезу, рекше хлѣб и вино, духовнѣ, ибо пришествиемъ Святаго Духа премѣнишася в Плоть и (Кровь) Христову и имутъ именование сие от дѣйства, еже сотвори в нихъ Святый Духъ, и от Божества, Сына Божиего, еже и тое именуется Духъ, и обитаетъ в нихъ телѣсно, сирѣчь яко в своемъ тѣлеси, естественно и существенно».

Нижше: «Но калвини[б] называютъ духовно, понеже помышляютъ вѣрою совокуплятися съ духы человѣческими, рекше съ душами, еже нареклъ бы кто вящше умно, яко взяти имя от ума вѣрующаго, а не от Святаго Духа, понеже не умствуютъ, еже дѣйствовати что призыванию Святаго Духа в хлѣбѣ ономъ, // (*л. 16 об.*) но мнятъ пребывати нагу и токмо хлѣбу, лишену священия. Нѣции же от нихъ именуют хлѣбъ духовный и от Святаго Духа, не понеже (мнѣти) имъ приити на нь Святому Духу, но понеже (мнятъ), яко Тѣло Христово, сущее на небесѣхъ, соединяется съ вѣрующими средствомъ Святаго Духа.

Отвѣщевающе на сие, глаголемъ, яко мы ядимъ Плоть Господню не тѣлесно и по плоти, рекше чувственно, яко и всякое иное мясоядение, но духовнѣ, яко же Христос самъ предаде в хлѣбе и винѣ, яже преложишася и премѣнишася в Плоть Его и Кровь Духомъ Святым». И сия — Сиригъ Мелетий.

Кирилла Иерусалимскаго от третего мистагогическаго оглашения: «Виждь, да не возмниши миро вещъ быти просту, зане и хлѣбъ Евхаристии по призывании Святаго Духа не есть хлѣбъ простъ, но Тѣло Христово».

Тойжде в первомъ оглашении къ новопросвѣщеннымъ глаголет сице: «Яко же хлѣбъ и вино Евхаристии прежде неже быти на него святому призыванию // (*л. 17*) поклонныя Троицы, бяше хлѣбъ и вино простое, но отнѣле же бысть призывание, хлѣбъ бысть Тѣло Христово и вино — Кровь Христова». Зри лист 268.

Василиа Великаго в Книзѣ о Святѣмъ Дусѣ глаголетъ: «Словеса призывания, яже глаголемъ на показание хлѣба Евхаристии и чаши благоговения», и прочая. Зри лист 180, 234, 235.

Яже словеса показуетъ святый Василий, яко прия изначала от таинственнаго предания, а не писменнаго, словеса призывания рекше она, яже глаголемъ, призывающе Бога, да появит хлѣбъ — самое Тѣло Господне, и еже в потирѣ, — самую честную Кровь Его. Яко же показуетъ литургиа его, и яко тая словеса имѣютъ великую силу къ совершению таинства. Но убо иерей призываетъ: «Да будетъ предлежащая хлѣбъ и вино — истинное Тѣло и Кровь Христова». И сия Сиригий.

По 400 лѣтѣ Спасения до пятсотнаго, в началѣ четверосотнолѣтия цвѣтяше в Антиохии и Константинуполи златый языкомъ и сердцемъ Иоаннъ, иже во многихъ мѣстѣхъ и многащи в списаниихъ своихъ // (*л. 17 об.*) остави намъ многа свидѣтелства о таинствѣ семъ. Описуя жертву Илии Фесвитянина, глаголетъ сице: «Преиди оттуду на нынѣ совершаемая и узриши не токмо чудная, но и превосходящая всякъ ужасъ, стоитъ иерей и низводитъ от небесе не огнь, но Духа Святаго и молитву на мнозѣ творитъ». И иная святаго Златоуста словеса зри на листахъ 134.[в]

Августина. Сему послѣдуетъ Августинъ, иже бѣ купнолѣтенъ с нимъ и крайнею любовию съчетанъ, обаче живяше сей прежде десятию лѣты. Той

[б] *на поле против текста* еретици;
[в] *далее листы неразборчивы*;

глаголетъ в книзѣ о Троицѣ, в главе 4: «Глаголемъ Тѣло и Кровь Христову ниже хартиею, ниже черниломъ, но оно само глаголемъ Тѣло и Кровь Христову, еже емлется от плодовъ земныхъ и освящается таинственнымъ призываниемъ».

И мало нижше: «Не освящается яко же быти толикое великое таинство кромѣ дѣйства невидимо Духа Божиего». Сия глаголетъ онъ. И аще убо Духъ Святый, дѣйствуяи, освящаетъ предлежащая, не творитъ тая образъ Тѣла Христова, понеже // (*л. 18*) что освященное требуетъ ли образъ, но яже совершаетъ Тѣло и Кровь Христову.

Дамаскина святаго Иоанна: «Новому сему земледѣланию бываетъ дождь — мощь[г] Святаго Духа, присѣняющая предлежащыя Дары съ средствомъ призывания иереева», и прочая. Зри лист 142, 164, 183, 275.

Седмаго святаго селенскаго синода. Прежде убо освящения совершения антитипа нѣкиимъ святыхъ отцевъ благочестиво мняшеся именоватися, их же есть Евстафий, благостоянный поборникъ по православнѣй вѣрѣ и арианскаго злодемонства разрушитель. И Василий, тогожде демоногoвѣинства низложитель, иже подсолнечную правымъ научив догматомъ, от единаго бо и тогожде Духа вѣщающе. Овъ убо, толкуя в паримияхъ Соломоново, реченное — «Ядите мои хлѣбъ и пийте вино, еже растворихъ вамъ»,[9] сия же глаголетъ чрез вино и хлѣбъ антитипа тѣлесныхъ Христовыхъ вѣствуетъ удес. Овъ же, из самаго источника почерпъ, яко вѣдятъ вси священства мистиполи в молитвѣ божественнаго возношения, сицѣ // (*л. 18 об.*) глаголетъ: «Дерзающе, приближаемся къ святому Твоему жертвеннику, и предложше антитипа святаго Тѣла и Крове Христа Твоего, Тя молимъ и Тя просимъ, и прочее, наносимое, изявленшу мысль Отца творитъ, яко прежде еже освятитися, звашася антитипа, по освящении же — Тѣло Господственно и Кровь Христова глаголются и суть, и вѣруются».

Селенскому же синоду съглаголютъ и мнози отцевъ. Дамаскин в книзѣ 4, главѣ 14: «Аще же и нѣции антитипа Тѣла и Крове Господни хлѣбъ и вино назваша, яко богоносный рече Василий, не по еже освятитися рѣша, но прежде, еже освятитися самой просфорѣ, тако назвавше».

Самона, епископъ Газский, иже живяше об лѣтѣхъ 1070, глаголетъ в словѣ къ Ахмету саракинину:[10] «Не буди рещи намъ святое общение антитипа Тѣла Христова или простъ хлѣбъ и вино или образъ, но самое Тѣло и Кровь истинно Христа Бога нашего, обоженная божественнымъ вдохновениемъ и пришествиемъ на тыя Духа Святаго». //

(*л. 19*) Нила Кавасила. В лѣта 1300 нѣкий епископъ Диррахийский Николай Кавасилъ въ 27 главѣ толкования своего на божественную литургию глаголетъ: «Таже священнодѣйствуетъ иерей честныя дары, и совершается вся жертва. И како повѣствуя страшную ону Вечерю, и како предаде Христос прежде страсти своея святымъ своимъ ученикомъ, и како прия чашу, и взя хлѣбъ, и благодаривъ, освяти. И како оными, яже рече, показа таинство и возноситъ и сам иерей тая словеса, таже припадаетъ и молится, и проситъ приличествовав на предлежащая пред нимъ Божественныя оны гласы единороднаго Сына Божиего, самаго Спаса нашего, яко да приимутъ всесвятаго и всемощнаго Духа. И премѣнитъ хлѣбъ в самое честное и святое Его Тѣло, и вино – в самую пречистую Его Кровь. И егда сия рекутся, совершися все священнодѣйство, и жертва бысть совершенна».

Марко, Ефеский епископъ, иже живяше в лѣто, в единой главъ глаголетъ, яко не совершаются божественныя Дары[д] // (*л. 19 об.*) от Владычнихъ глаголовъ, глаголемыхъ от иерея, яко латини мудрствуютъ, но послѣжди мощию молитвы,

[г] *на поле против текста* сила;
[д] *на поле против текста* нижше, лист;

яко мудрствуетъ Церковь наша [восточная]. Глаголетъ словеса сия: «Мы прияхомъ толкования таинственнаго служения от священныхъ апостоловъ и от учителей церковныхъ, иже бышя оныхъ преемници, и не обрѣтохомъ ни въ единомъ от нихъ, яко от единѣхъ словесъ Владычнихъ освящается и совершается даръ Евхаристии, и премѣняется в самое Тѣло Владычне и в Кровь. Но обрѣтаемъ во всѣхъ согласна, яко словеса она Христова предглаголются повѣствователнѣ и возводятъ ны къ помышлению дѣяния, еже содѣя тогда, и даютъ мощъ на предлежащая, да преложатся. Но яко убо приидетъ послѣжди молитва и благословение иереа, тогда премѣняются дары дѣйствомъ Святаго Духа в самое оно первообразное Тѣло и Кровь Владыки».

Илии Критскаго Толкование на отвѣтное Григориа Назианзина: // (*л. 20*) «Но како самому Спасу, “Сие мое Тѣло” поуказателно рекшу и “Сия моя Кровь”, божественнии учителие Великий Василий и богословия сей наименованный антитипа сия Владычняго Тѣла же и Крове нарекоша». Иоаннъ, зѣлный Дамаска питомецъ, на среду пришедъ, мнящееся рѣшитъ разгласие, сице глаголя: «Не есть образъ хлѣбъ и вино Тѣла и Крове Христовы, да не будетъ. Аще же нѣции антитипа сия Тѣла и Крове Господня рѣша, не по еже освятитися рѣша, но прежде, неже освятитися».

Феодора Начертаннаго въ «О безгрѣшной христианстѣй вѣрѣ»: «Мы пречистая Христова таинства ниже икону, ниже типъ Тѣла онаго глаголемъ, аще и символически совершается, но самое Тѣло Христово обоженое. Но помалѣ антитипа же, аще гдѣ глаголется, не по освящении сие, но прежде, еже освятитися, назвашася».

Феодорита на 2 разглаголство Ераниста: «”По освящении како сия нарицаеши Тѣло и Кровь Христову и вѣруеши ли Тѣлу Христову // (*л. 20 об.*) причащатися и Крови?” — “Тако вѣрую, яко же убо символы[е] Владычня Тѣлесе же и Крове, но убо суть прежде свящателнаго призывания. По призывании же прелагаются и ина бываютъ”».

Петръ Сикулъ на манихеи или павликианы: «На священной Вечери святымъ апостоломъ [Христос] рече: “Сие творите в Мое воспоминание”. И нынѣ, и въ еще тое хранится повелѣние, божественныхъ служителей священнодѣйствием совершаемо, видѣнно убо — хлѣбу предлежащу, невидѣнно же — всесвятому приходящу Духу и предложеная освящающу. И не антитипа, но самое всесвятое Тѣло и честную Кровь Господа и Бога нашего совершающу. От него же и мы грѣшнии освящаемся въ оставление грѣховъ, причащающуся».

Николая Мефонскаго въ антирритикѣхъ на Сотириха: «Сѣде убо, си есть Божественному приобщися Царствию, яже от насъ приятие въ десницѣ Бога, си есть Сынѣ и Словѣ, ему же по ипостаси соединися чрез единощи едино // (*л. 21*) самое приношение въ всегдашнее совершая, яже здѣ многихъ и чрез многая к чувству и множицею вездѣ совершаемая приношения освящаемыхъ, тамо всюду[ж] сый, присущъ невидимо и многы соединяя, и к себѣ самому возводя общением сущаго по нему единаго хлѣба и чаши престихийствующихся[з] дѣйствомъ вседѣтелнаго Духа въ всесвятое Его Тѣло и честную Кровь».

От послания Михаила Глика къ Иоанникию монаху: «Аще бо и хлѣбъ въ являемомъ и вино суть Божественная таинства, яко многащи рѣхомъ, но нашествиемъ Святаго Духа в Плоть и Кровь прелагаются Христову».

От «К Филиппу Схоластику послания» Нила, ученика Златоустаго: «Из клея и папира хартиа устроена, хартиа простая зовется. Егда подписание царево

[е] *на поле против текста* знамения;

[ж] *на поле против текста* вездѣ;

[з] *испр. на поле, первоначально было* престихийствуемых;

прииметъ, явленна, яко сакра именуется. Тако ми разумѣй и Божественная таинства, прежде убо моления иереова и низшествия Святаго Духа — простъ хлѣбъ быти и вино, обще предложеная глаголемъ. // (*л. 21 об.*) По страшныхъ же оныхъ призываниихъ и нашествии животворящаго и покланяемаго и благаго Духа, не еще простъ хлѣбъ и обще вино, положеная на святѣй трапезѣ, вѣруемъ и исповѣдуемъ быти, но Тѣло и Кровь честную и непорочную Христа Бога, всѣхъ чищащую от всякаго окаляния причащающыяся съ страхомъ и любовию».

Проклъ, Константинуполя патриархъ, о священнодѣйствии: «Чрез таковыя убо молитвы нашествие Святаго Духа ожидаху», и прочая. Зри листъ 259 и 271.

От 2 тайноводственнаго оглашения Кирилла, Иерусалимскаго патриарха: «Яко хлѣбъ и вино Евхаристии», и прочая. Лист 268.

Святаго Кирилла Александрийскаго от разрѣшения анафематисма: «Святую и животворную, и безкровную въ призываниихъ совершаемъ жертву не единаго, сущихъ по намъ, и человѣка общаго Тѣло быти вѣровавше пре//(*л. 22*)длежащее. Подобнѣ же и честную Кровь приемлюще же паче, яко свойственное[и] Тѣло бывшо и Кровь убо вся животворящаго Бога».

От «На безквасная» Николая, епископа Мефонскаго: «Тако вѣруемъ, тако приносимъ Хлѣбъ совершеный, живый, се есть Тѣло Христово совершенно и по Страсти пребывшее и цѣлое, ниже бо Кость Его сокрушися и Божественныя жизни неразлучно таково, яко Самъ первый нашъ и великий Архиерей и Жрецъ и Жертва своимъ ученикомъ предаде. Тии же паки, иже от начала самовидци Слова и служителе кафоличестѣй Церкви, отъ конецъ даже до конецъ селенныя предаша, вси убо (сущеи) въ Иерусалимѣхъ, Петръ и Павлъ сущымъ въ Антиохии, Павлъ же особно и всей селеннѣй, Марко, сущеи въ Александрии, Иоаннъ и Андрей, сущеи въ Асии же и Европѣ, и вси, сущеи всюду. Ниже бо Петръ и Павлъ себѣ самымъ имяху и прочымъ апостоломъ противитися и самому Христу и ино сущеи в Ромѣ Церкви предаяти паче, еже прияша // (*л. 22 об.*) сами и иным предаша».

Феофилакта на 6 главу Иоанна: «Претворяется бо неизреченными словесы хлѣбъ сей чрез таинственное благословение и нашествие Святаго Духа в Плоть Господню».

Феодора Начертаннаго: «Яко бо из святыя Дѣвы Плоть чрез Духа Святаго себѣ състави, аще требствуетъ же и от сущихъ по намъ явити, яко же хлѣбъ и вино, и вода естественно в Тѣло и Кровь ядущаго и пиющаго премѣняется (или прелагается). И не убо глаголемъ иное тѣло бывати, кромѣ Первшаго. Тако же и сия преестественно призываниемъ иерействующаго, пришествиемъ же Святаго Духа в Тѣло и Кровь Христову премѣняется. Сие убо и иереево прошение имать, и не два тая разумѣемъ, но едино и тожде вѣруемъ бывати».

Максимъ Исповѣдникъ и Георгий Пахимеръ в 3 главѣ «Церковныя иерархии» Дионисиа Ареопагита: «Самъ же иерархъ къ онымъ первообра//(*л. 23*)знымъ, самому Господню честному Тѣлу и Крови возводится, вѣруя, яко и предлежащая во она преложишася Святымъ и вседетелнымъ Духомъ».

Николаа Кавасила «Толкование литургии», глава 27[к]: «Таже припадаетъ и молится, и проситъ божественными оными гласы единороднаго Его Сына Спаса приличествовавъ и о предлежащихъ дарѣхъ. И приемшымъ всесвятаго Его и всемощнаго Духа преложитися хлѣбу убо в самое честное Его и святое Тѣло и вино в самую непорочную Его и святую Кровь. Симъ же моленымъ и реченымъ все священнодѣйства содѣяся и совершися, и Дары освятишася, и жертва

[и] *на поле против текста* самое;
[к] *на поле к этому тексту* зри выше лист;

совершися. И велие чудо, и овча[л], за миръ закланое[м], на священнѣй трапезѣ зрится лежащо[н], Хлѣбъ бо Господскаго Тѣла не[о] к тому[п] еще типъ, ниже даръ, икону[р] нося истиннаго дара, ниже писание яковое имѣя в себѣ самомъ спасителныхъ страстей, яко же на скрижали, но самый истинный даръ — самое Владыки всесвятое Тѣло, вся истинно оная приемшее: поносы, укоризны, язвы, укрестованное, закланное, // (*л. 23 об.*) свидѣтелствовашее при Понтийстѣмъ Пилатѣ доброе исповѣдание, ланитствованое, вплевания возтерпѣвшее[с], желчи вкусившее.

Подобнѣ и вино — самая Кровь, изскочившая из закланнаго[т] Тѣлесе, сие Тѣло, сия Кровь, составлшееся из Духа Святаго, рождшееся от святыя Дѣвы, погребеное, воставшее в третемъ дни, возшедшее на небеса и сѣдящее из десныхъ Отца. И кая вѣра? Самъ рече: “Сие есть Тѣло Мое, сия Кровь Моя”. Самъ[у] и апостоломъ повелѣ и чрезъ оныя всей Церкви сие творити, сие бо глаголетъ: “Творите в Мое воспоминание”. Не убо повелѣлъ бы сие творити, аще не силу вложити имѣлъ бы, еже[ф] мощи сие творити».

Никиты пресвитера, Студита или Стифата: «Егда кровь и вода из Ребра Его истече, копиемъ прободеннѣй Его Плоти, живый же Святый Духъ пребываше въ обоженѣй Плоти Его, юже ядяще мы въ прелагаемомъ хлѣбѣ чрез Духа Святаго в Плоть Христову, живемъ в Немъ, яко живую и обоженую Плоть ядяще, тако же и Кровь, // (*л. 24*) живую и теплѣйшую Его пиюще съ растворено̀ю водою от нетлѣннаго Ребра Его, очищаемся от всякаго грѣха, и теплаго Ребра Господня чашу пиемъ, понеже от живущия Плоти Духомъ и теплѣйшую Христову Кровь намъ и воду источи».

Самона Газскаго в «Разглаголствѣ къ Ахмету»: «Священнодѣйствуемый хлѣбъ въ истинное Христово Тѣло прелагаемъ мощию Божественною. И полагаетъ бо на святѣй трапезѣ иерей хлѣбъ, подобнѣ и вино, и моляся призываниемъ святымъ, Святый Духъ низходитъ и находитъ на предлежащая, и огнемъ своего Божества в Тѣло и Кровь Христову хлѣбъ и вино прелагаетъ».

Симеона Фессалонитскаго от «Къ Гавриилу отвѣтовъ»: «Понеже не будетъ совершенно, не приемшее молитвъ, ниже печати и призывания Святаго Духа», зри листъ 303.

Фотиа Константинополскаго къ Николаю Ромскому: «Зри же, аще хощеши, къ реченныя и литургии убо иначествомъ, овымъ в молитвах, // (*л. 24 об.*) овымъ въ призываниихъ, овымъ в чинѣ и послѣдовании, овымъ во времене долготѣ и краткости, овымъ въ множествѣ и малости, и еже чрез тыя, о чудесе, общий хлѣбъ в Тѣло Христово прелагается, и общее вино Кровь бывает, искупъ намъ из своего Ребра сию с водою источившаго и реченыхъ иначество же и премѣна единовидную и благотворную благодать Духа и неизмѣнно прияти, в них же сия совершаются, не възбрани».

Петръ Антиохийский къ архиепископу Акилийскому: «Живый же Святый Дух пребысть в обоженнѣй Плоти Его, юже ядяще вѣрнии в прелагаемомъ хлѣбѣ Духомъ Святымъ в Плоть Христову, живемъ в немъ, яко живую и обоженую Плоть ядяще».

[л] *испр. на поле, первоначально было* жертва;
[м] *испр. на поле, первоначально было* закланая;
[н] *испр. на поле, первоначально было* лежащи;
[о-п] *вставлено поверх строки*;
[р] *испр. на поле, первоначально было* подобие;
[с] *испр. на поле, первоначально было* приемшее;
[т] *испр. на поле, первоначально было* колемаго;
[у] *испр. на поле, первоначально было* Той;
[ф] *испр. на поле, первоначально было* яко же;

Мефодиа, Константинуполскаго патриарха, въ «О безквасныхъ»: «Живый же и Святый Духъ пребысть въ обоженнѣй Плоти Его, юже ядяще мы в прелагаемомъ Тѣлѣ Духомъ Святымъ в Плоть Христову, живемъ в Немъ, живую и обоженую Плоть ядяще. Та//(*л. 25*)кожде и Кровь его живую и теплѣйшую, понеже из живущия Плоти Духомъ и теплѣйшую Христову Кровь и воду източи, еже в безквасныхъ мѣста не имать бывати».

Николаа Мефонскаго на Сотириха в противоглаголателныхъ: «Како убо хлѣбъ Тѣло Христово и како чаша Кровь бываетъ? Глаголемъ, яко Духа Святаго надшествиемъ и дѣйствомъ освященны, явленно, яко чрез слово Божие и молитву. Паки вѣмъ, яко хощеши, еже како вопрошати и не убо когда сомнѣватися отступиши, дондеже естественная словеса о преестественныхъ Духа дѣйствахъ истяжеши, но аще убо былъ еси сущо вѣрен и духовенъ, удовлился бы еси слышавъ, яко чрез Духа Святаго и вѣровавъ, позналъ еси бы, яко духовно и преестественно, аще и естественными дѣйствуетъ Духъ, употребляющъ убо естественная, и в них же съобычаемся чрезъ свойство сихъ к намъ, яко да и удобнѣе приемлемъ совершаемое».

Иоанна Дамаскина книга 4, глава 14: // (*л. 25 об.*) «Тако и нынѣ Духа дѣйство, яже паче естества дѣлаетъ, яже не можетъ вмѣстити, токмо едина вѣра». Зри листъ 172, 194, 213.

Тогожде[х]: «Не горше же и сие рещи, зане яко же естественнѣ чрез ядение[ц] хлѣбъ и вино и вода чрез питие в тѣло и кровь ядущаго и пиющаго премѣняются и не бываютъ иное тѣло паче первшаго Его Тѣлесе, тако предложения хлебъ, вино же и вода чрезъ призывание и нашествие Святаго Духа преестественнѣ претворяются в Тѣло Христово и Кровь».

Тогожде паки: «И нынѣ вопрошаеши, како хлѣбъ бываетъ Тѣло Христово и вино, и вода Кровь Христова», и прочая.

Матфеа иеромонаха: «Претворяется бо нелестно неизреченною нѣкоею и Божественною силою в самое Господне Тѣло».

Валсамона Феодора, патриарха Антиохийскаго. Вопрошаем блаженный Феодоръ Валсамонъ, отвѣщая к Феофану, патриарху Иерусолимскому, // (*л. 26*) иже вопроси его: «Когда бываетъ преложение въ антитипа?», — глаголетъ: «Подобаетъ рещи извѣстно, яко по молитвахъ премѣняются естества предлежащихъ въ естество Тѣла Христова и естество Крове». Ими же словесы показуетъ явленнѣйше, яко вѣруетъ, яко премѣнение хлѣба в Тѣло Христово есть не по случаю или по благодати, но существенно и по естеству, понеже глаголетъ, яко естество хлѣба и вина премѣняется въ естество Тѣла и Крове Христовы.[ч]

В лѣто от Христа 1638 бысть соборъ в Константинуполи на еретикы,[11] на нем же быша предсѣдателствующий Кириллъ, иже из Веррии, архиепископъ Константинополя, новаго Рома, и селенский патриархъ Митрофанъ, папа и патриархъ великаго града Александрии, Феофанъ, патриархъ святаго града Иеросолима, Адрианупольский Парфений, старый патриархъ Константинуполя, Иоаннинов Парфений, иже есть новый Парфений, патриархъ Константинуполя, Ираклийский Иоанникий, и сей бысть патриархъ Константинуполя, Веррийский Иоанникий, и сей бысть папа Алексан//(*л. 26 об.*)дрийский, Николай Кларуцанъ,

---

[х] *на поле против строки отсылка* Никифора патриарха;

[ц] *на поле против текста* снѣдение;

[ч] *на поле большая приписка*: Тогожде Валсамона и Иоанна Зонара на канон 63 Карфагенскаго синода толк[ование]: «От донатистовъ крещеныя и приходящыя к кафоличестѣй Церкви приимати вѣровавшыя чисто Христу и приемшыя святыя Троици святости, рекше дары Божественныя, яже Тѣло и Кровь суть единаго святыя Троицы и истина, и свята суть, преданая нам от Спаса, иже от Отца послася на спасение наше, крещаема же наитиемъ Святаго Духа»;

и сей бысть патриархъ Александрийский. С ними же 16 инии архиереи, и велиции клирици, и учителие 20, вся купно 44. Сии вси синодално изрекоша.

Мы убо святѣйший Адрианъ патриархъ, прочетше сия, прияхомъ в рукы книгу, именуемую «Щитъ веры», собрание, подобное сему, — святѣйшихъ патриарховъ Каллиника Константинуполскаго и Досифеа Иерусалимскаго, — собранное святѣйшимъ Иоакимомъ, патриархомъ всероссийскимъ, о времени пресуществления святѣйшия тайны Евхаристии на тетради печатаныя, названыя «Выкладъ о церкви и о церковныхъ речахъ»,[12] в них же глаголетъ пресуществлятися хлѣбу и вину в Тѣло и Кровь Христову словесы, от Христа на Тайнѣй Вечери апостоломъ реченными: «Приимите, ядите». И басноповѣдаютъ тыя тетради лживо, яко святии восточныя Церкве учителие, святии отци, вси согласно глаголютъ, яко от священнодѣйствующаго иереа по изречении словесъ оныхъ уже не есть хлѣбъ, но Тѣло Христово в видѣ хлѣба, и вино не есть, // (*л. 27*) но в видѣ вина Кровь Христова есть.

Мы же, вѣдяще святыя Церкве нашея православныя мысль, по преданию святыхъ апостоловъ и отцевъ духоглаголивыхъ учению, время пресуществления хлѣба и вина послѣ словесъ оныхъ Христовыхъ, от иереа воспоминателно изглашаемыхъ, чрез призывание пришествиемъ и действомъ Святаго Духа в молитвѣ «Сотвори убо хлѣбъ сей честное Тѣло Христа Твоего» и прочая.

К сему прочтохомъ и собрание отца и брата мѣрности нашея, святѣйшаго киръ Иоакима патриарха,[13] от писаний святыхъ отцевъ, из книгъ ихъ самая истинная ихъ словеса и разумѣния и обличение на тетради оны, зовемыя «Выклад», яко лживо глаголютъ и облыгуютъ святыя отцы восточныя Церкве, православныя учители, о подлозѣ ономъ показуется же паче таковая тетрадей мысль западнаго отпадшаго костела от благочестия восточныя святыя Церкве и папы Ромскаго новомышление, и показание о томъ от деяний Флоренскаго соборища.

За симъ чтохомъ грамматы от него, святѣйшаго Иоакима патриарха, увещателныя и на//(*л. 27 об.*)учателныя, посланныя в Киевъ к митрополиту Гедеону и архимандриту Киевопечерския лавры Варлааму, и в Черниговъ къ архиепископу Лазару, и от нихъ къ святѣйшему патриарху восписания.[14] Перво противящаяся здравому и истинному учению, не от святыхъ Писаний, но от себе, и от новотворныхъ у нихъ книгъ, от латинскаго учения сочиненныхъ, и напечатанныхъ,[15] яже вся удоборазрушна суть, не на камени бо твердомъ таковая основана, но на удоборазсыпномъ пѣсцѣ. Паки обличени от него, святѣйшаго патриарха, свидѣтелствы и словесы святыхъ отецъ и ихъ с киевскими древними книгами рукописными и древлепечатанными, покоришася ему, и во всемъ томъ согласишася с нимъ, святѣйшимъ Иоакимомъ патриархомъ и со греческими четырми святѣйшими патриархи, и со всею святою восточною Церковию, отвергше всякия новости, исповѣдаху пресуществление тайны святыя Евхаристии быти, яко восточная святая Церковь держитъ и учитъ — по словесехъ Господнихъ наитиемъ и дѣйствомъ Святаго Духа, внегда глаголати иерею // (*л. 28*) к Богу Отцу: «Сотвори убо хлѣбъ сей честное Тѣло Христа твоего» и прочая. Именовнѣе же Черниговский архимандритъ Елецкаго монастыря Феодосий, пиша, глаголетъ: «О тайнѣ святыя Евхаристии научився от святѣйшества твоего и от божественныхъ многихъ писаний, яже видѣти сподобихся увѣдахъ, яко совершается призываниемъ и нашествиемъ Святаго Духа. Сие тако исповѣдаю и инымъ проповѣдаю». Сице исповѣдаше на рукоположении архиерейства своего по обычаю святыя восточныя Церкве и Варлаамъ Ясинский, митрополитъ Киевский. И обѣщася пред Богомъ и аггелы Его всенародно прочитая

исповѣдание свое, не токмо самъ единъ сице мудрствовати, но и всю паству свою научати.

Еще по сихъ прочтохомъ тамо же, в собрании ономъ святѣйшаго Иоакима патриарха лежащее Поучателное слово[16] его, святѣйшаго патриарха, о том же подлозѣ, именовно же на бывшаго монаха Силвестра,[17] отступлша от святыя Церкве и от него, святѣйшаго патриарха, и на учителя его, Симеона // (*л. 28 об.*) Полоцкаго, и на жидовина, нарицаемаго Монастырскаго,[18] и на книги, от нихъ списанныя, и на вся новотвореныя книги, в них же суть многыя лести и ереси латинския. Их же книгъ имена положена въ ономъ, святѣйшаго Иоакима патриарха Поучении. И на прочитающыя книги оны яко православны запрещение и отлучение изрицаемъ.

К симъ еще прочтохомъ в Книзѣ блаженнаго Никона Антиохианина, «Тактиконѣ» именуемѣй, идѣже глаголетъ о синодѣ соединения глаголемѣмъ, иже по еже совершити оному синоду вся завѣщанная на святыхъ синодѣхъ приноситъ и анафемы и глаголетъ. «Вся, яже кромѣ церковнаго предания и учителства и въображения святыхъ и приснопамятныхъ отецъ новосотворенная и содѣланная или по семъ содѣятися имущая, – анафема. И паки. «В небрежении полагающымъ священныя и божественныя каноны божественныхъ отецъ нашихъ, иже всю Церковь утверждаютъ и все христианское жителство украшающе, к божественному наставляютъ благобоязнству, — анафема. // (*л. 29*) Сей святый синодъ в сихъ двохъ анафемах всяко отрѣяетъ мнѣние и суетное противословие, послѣдуя сущымъ прежде того святымъ синодомъ. Не послѣдуяй бо синодъ сущымъ прежде его святымъ синодом, не святъ, но сквернъ есть и отверженъ. Сия вся преднаписанная изложения и отвѣщания святыхъ синодовъ видѣти есть, како в двохъ предреченныхъ анафемахъ преждния вся синоды запечатствова же и утверди, не токмо простыя, но и самыя божественныя отцы утверждаютъ. Глаголетъ бо божественный великий Евлогий, папа Александрийский, яко аще кто от изволившихся богоноснымъ отцемъ покусится поколебати что, не к тому сие икономство нарицати, но преступление и предание велѣнию и къ Богу нечестие. И здѣ убо тако. Но убо и самое воспоминание о архиереи в божественнѣй литургии въ истинный разумъ приводитъ хотящыя по еже бо рещи: цѣла, честна, здрава, долгоденствующа приводитъ, глаголя: Право правяща слово истинны».[ш]

Право правящу, // (*л. 29 об.*) а не кривяща и растлѣвающа. И сице глаголютъ божественнии канони, яже должнствуемъ опасно вси хранити.

Вся сия прочетше, мы по суду, писанному от святѣйшихъ предпомяненныхъ патриархов, Константинуполскаго и Иерусалимскаго, к мѣрности нашей, и по суду выше помяненному, бывшему в Константинуполи отъ святѣйшихъ патриарховъ в лѣто 1638, и по изречению, прежде бывшему, святѣйшаго Иоакима патриарха, и мѣрность наша, согласующися со всѣми сими, на предпомяненныя новотворенныя от латинскаго учения изятыя книги и на тетради оныя, лгущыя на святѣйшую тайну святыя Евхаристии и на святыя отцы о времени пресуществления, и на держащыя таковая и прочитающыя якобы истинныя, не вѣдуще святыхъ отцевъ истинныхъ словесъ ихъ и разумѣний, или от жестокосердия и упорства, или мнящеся нѣчто быти и разумѣти над предания святыхъ апостолъ и святыхъ отецъ, не покаряющыяся святѣй восточнѣй Церкви и преданиемъ // (*л. 30*) ея, томужде суду и отлучению подлагаемъ, яко изглашаетъ 7-го селенскаго синода 367 святыхъ отецъ, в первомъ канонѣ глаголяи: «Священническое получившымъ достоинство, святый и великий седмый синодъ

[ш] *на поле против текста* доздѣ Никон;

367 святыхъ отцевъ в первомъ своемъ канонѣ повелѣваетъ согласовати прежде бывшымъ синодомъ, не точию селенскимъ, но и мѣстнымъ сущымъ, в различныхъ временехъ и мѣстѣхъ собиравшымся. И яже они анафемѣ препосылаютъ — анафематствовати, яже низвержению — низвергати, яже они отлучению — отлучати, яже тии запрещению — запрещати».[19]

Того ради мѣрность наша братии нашей въ Святемъ Дусе святѣйшымъ патриархомъ и всему ихъ священному собору, здѣ помяненному, согласуетъ со всѣми сынами архипастырства нашего священными, присущими и отсутствующими, туюжде мысль имущими, глаголющи: «Изменяющымъ древняя нѣкая предания и чины, и обычаи церковныя, писанныя и неписанныя, // (*л. 30 об.*) [зане (глаголютъ закони) аще и малѣйшее что кафолическия Церкве предвизая, есть еретик[щ]] — анафема». Яко и Златоустъ святый глаголетъ: «Вѣру превратиша, иже и мало нѣчто, ново творятъ»[ъ]. И паки: «В вѣрѣ и мало что измѣняющымъ — анафема»[ь].

Пишущымъ и прочитающымъ лжеглаголиво писанная о пресуществлении святыхъ таинъ не по преданию и чину святыхъ апостолъ и святых отцевъ, восточнаго благочестия учителей, яко они дѣйствоваша и писаша, но вводящымъ чужестранная латинская нововымышления под именемъ святыя восточныя Церкве и облгающымъ святыя нашы отцы, — анафема.

Не покаряющымся законному же и лѣпотному святаго бывшаго синода в Константинуполи в лѣтѣ 1638 изречению на противоглаголющыя о пресуществлении святыя тайны Евхаристии, и в ничто благочестивый оный синодъ вмѣняющымъ, — анафема.

Согласному святыхъ отецъ писанию, собранному святѣйшимъ Иоакимомъ патриархомъ всероссийскимъ о пресуществлении // (*л. 31*) святыхъ таинъ на латинское новомудрование, глаголющее токмо словесы Господними претворятися, а не Духа Святаго присутствиемъ и знамениемъ честнаго креста на словесехъ «Сотвори убо хлѣбъ сей» и прочая, яко святая восточная Церковь издревле вѣруетъ по преданию святыхъ апостолъ и святыхъ отецъ, не покоряющымся — анафема.

Аще же кто от простоты или от ревности неразсудныя каковы, якобы сомудрствуя или извиняя речетъ, яко Симеонъ Полоцкий и инии, аще и написаша в книгахъ своихъ новотворныхъ что, несогласное святѣй восточнѣй Церкви, и того ради не суть по ереси латинстѣй поборници, ниже униати, сице глаголяи, возмнитъ извиняти и книги новотворныя, с латинска преведеныя, или и слогу чиего новотворцевъ, яже святѣйший Иоакимъ патриархъ под запрещениемъ заповѣдание прочитати, въ нихъ бо суть утаенно, яко под нѣкиимъ покровомъ обрѣтаются латинскыя ереси. О сицевыхъ убо глаголетъ святый Златоустъ: «Вѣру превратиша, иже и мало нѣчто, // (*л. 31 об.*) ново творятъ». И паки: «В вѣрѣ и мало измѣняющымъ — анафема». Аще будетъ кто блуды и лести, лежащыя в книгахъ Симеона Полоцкаго, извиняти и оправдати возмнитъ, уже и ученика его, мятежника Сенки Медвѣдева, развратная писания, на святую восточную Церковь злословящая, будетъ оправдати (яже и самъ онъ Сенка прокля и сожжениемъ осуди) и самаго его Сенку, и мятежъ его обезвиняти, понеже от тѣхъ Симеоновыхъ книгъ и устоглаголанныхъ его словесъ прелстився онъ, Церковь святую поколеба, и народъ возмути, и в грѣхъ смертный введе, святѣйшаго Иоакима патриарха и единоумие святѣйших греческихъ патриарховъ и святыхъ отцевъ, собранная о той винѣ словеса и судъ его, вся будутъ порочна, и вся святая

[щ] *на поле против текста* Кодикъ царя Феодосиа, книга 29;
[ъ] *на поле против текста* к галатомъ, лист 1475;
[ь] *на поле против текста* тамо же, 1476;

восточная Церковь в подзорѣ и подмнѣнии будетъ, яко бы грѣшащая в томъ, латинское же новоумышление, бывшее на Флоренскомъ соборѣ, будетъ въ оправдании. И Исидоръ, бывший киевский митрополитъ, и инии тогдашнии отступницы возмня//(*л. 32*)тся прияти быти, таяжде бо и они мудрствоваху, яже и Семеонъ и инии латинскаго учения сущии новотворцы, в книгахъ своих писаша. И тако православие и древлепреданнии догматы восточныя Церкве будут сомнѣнна. Еже не буди кому православных сего и слышати или помыслити!

Увещание о еже, чесо ради не единощи таяжде и о томжде святыхъ отцевъ словеса въ книзѣ сей обретаются.

Никто же убо да порицаетъ, яко таяжде и едина о томжде и единомъ дващи и трищи написашася святыхъ разумѣния и словеса. Не есть бо сие лишшесловие.

Но первое убо. Написашася святыхъ отецъ оная словеса въ обличение на «тетрадь»,[20] оболгующую святыя нашы отцы и глаголющую, якобы по согласному святыхъ отецъ разумѣнию, по изречении словесъ Христовыхъ «Приимите, ядите» уже не есть хлѣбъ и вино, но Тѣло и Кровь Христова. И тая лжесловящая тетрадь обличися самыми словесы святыхъ оныхъ отцевъ, на яже тетрадь она солга.

Второе. Таяжде // (*л. 32 об.*) паки святыхъ словеса положишася в грамматѣ брата нашего, святѣйшаго патриарха Иоакима, къ митрополиту и къ архимандриту в Киевъ и къ архиепископу в Черниговъ, показующая имъ тетради «Выклада» блудъ: первое, на святыя, тамо помяненныя, оболгание; второе, со Флоренскимъ отверженнымъ соборищемъ в томъ «Выкладѣ» едино и тожде мудрование, в нем же, тамо сущии греци, кромѣ отступниковъ, отнюдъ не согласишася. И показание побарающымъ по тетради «Выкладѣ» на слабое ихъ к святѣйшему Иоакиму патриарху противление и на гнилое ихъ подтверждение от новыхъ ихъ книгъ, от латинскаго учения у нихъ сочиненыхъ, собранное[э] тѣми святыхъ отцевъ словесы разорение.

Третие. Паки таяжде святыхъ отцевъ словеса написашася всякому правовѣрному, священному и людину, в показание; недовѣрующему же или от недобрѣ мыслящихъ прелщенному и сомнящемуся о времени пресуществления таинъ въ извѣщение и в совершенное утверждение. Да вси от мала даже до велика, повсюду суще православнии и двомысле//(*л. 33*)ннии, прочитающе въ единомъ мѣстѣ и второмъ, и третиемъ, извѣстнѣе познаютъ, яко вся святая Церковь восточнаго благочестия от времене самыхъ святых апостоловъ, даже донынѣ, яко вси святии писаша, мудрствуетъ, яко не самыми словесы Христовыми, показателно глаголемыми, но призываниемъ и нашествиемъ, и дѣйствомъ Святаго Духа пресуществление предлежащихъ хлѣба и вина в Тѣло и Кровь Христову бываетъ. В возглашении же словесъ «Приимите, ядите», тайную вечерю токмо и подаяние от Христа апостоломъ воспоминающихъ, предлежащая же не суть тогда Тѣло и Кровь Христова, но еще антитипа. И того ради неприлично по древнему благочестивому обычаю в то время боголѣпныхъ поклонений творити. Сихъ ради винъ многащи писанна таяжде святыхъ отцевъ словеса в книзѣ сей положишася.

О еже два Геннадиа патриарха Константинополскии обрѣтаются в писаниих противная мудрованиемъ. //

(*л. 33 об.*) Никто же сомнится, ниже да порицает, обрѣтъ имя патриарха Геннадиа, овогда глаголема защитника и поборника по благочестию, овогда же — навѣтника на святую восточную Церковь, защитника же по западному костелу.

[э] *слово вписано на поле*;

Два убо быша Георгиа Схолариа на Флоренскомъ соборищи[ю] (латинници глаголютъ), пришедшии съ царемъ, и оба быша монаси, преименовавшася Геннадии. И бысть благочестивый Геннадий в Константинуполи патриархъ вмалѣ по соборищи Флоренскомъ, явленно по плѣнении Константинуполя. Вторый же Геннадий, отступивъ восточнаго благочестия, приклонися к папежскому злоумию, ратоваше святую восточную Церковь, защищаше же лживыми софисмами западницу. И того ради и той получи от папы Евгениа имя тогожде патриаршества Константинуполскаго, обаче не бысть в Константинуполи на престолѣ, но токмо имя оно имяше и в Ромѣ живя нѣколико время, тамо и умре, тамо и погребенъ.[21] //

(*л. 34*) Инии же глаголютъ, яко вредословия тая и лживая оная словеса на святую восточную Церковь писа не патриархъ Геннадий Константинополский, но нѣкто монахъ, из Зацынфу[22] родомъ, под именемъ патриарха Геннадиа, изблева оныя ядовитыя блевотины, яко свидетелствуетъ книга «Антиграфъ»[23] на писание «Армонии» несогласныя, печатана в Вилнѣ лѣта 1608. Зри тамо листъ 71, 72.

Совѣтомъ убо и изволениемъ во Святомъ Дусѣ съ сынми архипастырства нашего, благочестивѣйшими цари государи и великими князи, Иоанномъ Алексиевичемъ, Петромъ Алексиевичемъ, всея великия и малыя и бѣлыя России самодержцы, мы, милостию Божиею святѣйший киръ Адрианъ, архиепископъ Московский и всея России, и всѣхъ сѣверныхъ странъ патриархъ, благословихомъ соборнѣ типографиею издати сия ради вѣдѣния истинны всѣмъ православнымъ христианомъ всѣхъ народовъ: великороссианомъ, и малорусцемъ, и бѣлорусцемъ, сербомъ, // (*л. 34 об.*) волохомъ, мунтьяномъ, иверяномъ, грузинцомъ, болгаромъ, и самымъ грекомъ ради согласия и единомыслия с восточною святою Церковию. Не точию же онымъ православнымъ, восточныя Церкве сущым сыновомъ, но и отступникомъ от благочестия — папежникомъ, отвергшымъ в божественнѣй литургии Святаго Духа призывание и введшымъ ново неподобающыя поклоны хлѣбу и вину, в показание и обличение нововымышленныя прелести и блуда ихъ, в вѣдѣние же древлняго предания, преданнаго от святых апостоловъ и святыхъ духоносныхъ отецъ.

Примечания

[1] Еф 4: 5.

[2] Неотерисмы — ср.: греч. νεωτερισμός — нововведение, перемена, переворот, возмущение, революция.

[3] Патриарх Адриан говорит здесь о материалах Константинопольского собора 1691 года (см.: *Бернацкий М.М.* Константинопольский Собор 1691 г. и его рецепция в Русской Православной Церкви… С. 133—145).

[4] Ипокритство – ср. греч. υπόκρισις – притворство, лицемерие.

[5] Заключенный в кавычки текст представляет выписку из деяния Константинопольского собора 1691 года (см.: *Бернацкий М.М.* Константинопольский Собор 1691 г. и его рецепция в Русской Православной Церкви… С. 137).

[6] Речь идет о присланных в Москву в 1691 году иерусалимским патриархом Досифеем греческих изданий литургико-экзегетических и полемических трудов Мелетия Сирига и самого Досифея, направленных против католиков и протестантов.

[ю] *на поле против текста* Дѣяние собора Флоренскаго, печатанаго в Лютеции, листы 867, 868, 869.

[7] Ваттологие — ср. греч. βαττολογέω — болтать, говорить вздор.

[8] Ссылки на авторитет и литургический опыт Климента Римского встречаются и в самой книге «Щит веры». Например, во второй «беседе» книги дважды отмечается факт единого взгляда Церкви (до появления разногласий и последующего разделения) на евхаристическую проблему и упоминается св. Климент (см.: РГБ, собр. Егорова, № 1570, л. 347 об.—348, 365—366).

[9] Притч. 9: 5.

[10] «Слово к Ахмету саракинину», «Разглагольство к Ахмету» («Разговор с Ахмедом Сарацином»). Сочинение использовано также и в книге «Щит веры». Текст попал в книгу через посредство антилатинского сочинения Иоанникия и Софрония Лихудов «Мечец духовный» («Диалоги сиречь разглагольства грека учителя к некоему иисуиту»), где он использован в 20–м «разглагольствии» — «Како хлеб и вино прелагаются в Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа». Фрагменты из Слова Самона Газского трижды появляются в тексте «Щита веры» (см.: РГБ, собрание Егорова, № 1570, л. 18, 24, 371 об.—372 об.). Об этом сочинении см.: *Диакон Георгий Максимов*. Блаженный Самон Газский и его «Разговор с Ахмедом Сарацином». [Электронный ресурс]. — Режим доступа: www.pravoslavie.ru/put/38471.htm (дата обращения: 02.01.2014).

[11] Здесь автор «Изъявления» упоминает один из константинопольских соборов XVII века (собор 1638 года), которые были направлены против «Исповедания веры» константинопольского патриарха Кирилла I Лукариса.

[12] «Выкладъ о церкви и о церковныхъ речахъ» (Киев, 1668) — сочинение игумена киевского Михайловского Златоверхого монастыря Феодосия Сафоновича. «Выклад», по мнению московских ортодоксов, содержал латинские заблуждения, в частности, мнение об освящении Евхаристии «Христовыми словесы», за что был подвергнут подробному критическому разбору со стороны поборников православия в сочинении «Обличение на тетрадь Выклад», которое стало составной частью подготовленного Евфимием Чудовским сборника «Остен» (см.: Остен: Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань, 1865. С. 21—69). Позднее «Обличение на тетрадь Выклад» было включено и в «Щит веры» (см.: РГБ, собр. Егорова, 1570, л. 90—109).

[13] Патриарх Адриан говорит здесь о книге «Щит веры».

[14] Речь идет о посланиях патриарха Иоакима к иерархам Киевской митрополии, которые вместе с их ответными грамотами составляют большой блок в составе книги «Щит веры» (см.: РГБ, собр. Егорова, 1570, л. 126 об.—338).

[15] Один из разделов «Щита веры» (третья «беседа») содержит критику изданий, зараженных, по мнению составителей книги, латинским «зломудрием». Среди обличаемых печатных трудов значатся книги: «Мир с Богом» Иннокентия Гизеля (Киев, 1669); «Мессия правдивый» (Киев, 1669) и «Ключ разумения» Иоанникия Галятовского (Киев, 1665); «Меч Духовный» (Киев, 1666) и «Трубы словес проповедных» (Киев, 1674) Лазаря Барановича; «Евангелие учительное» Кирилла–Транквиллиона (Рохманов, 1619); «Обед душевный» (М., 1681) и «Вечеря душевная» (М., 1683) Симеона Полоцкого и др.

[16] «Поучительное слово» патриарха Иоакима, которое было зачитано на январском соборе 1690 года, посвященном осуждению «хлебопоклонной ереси» и разрешению споров о времени пресуществления, входит в состав «Щита веры» (публикацию текста Слова по списку РГБ, собр. Егорова, 1570 см.: *Панич Т.В*. Книга Щит веры... С. 288—310).

[17] Сильвестр — иноческое имя Симеона Медведева. Ему посвящена написанная Евфимием Чудовским повесть «О расстриге Сильвестре Медведеве», где Медведев представлен как главный идеолог «латинствующих». Повесть (в

распространенной редакции) была включена в книгу «Щит веры»; опубликована нами по списку РГБ, собр. Егорова, 1570 (см.: *Панич Т.В*. Книга Щит веры... С. 278—287).

[18] Имеется в виду игумен Киевского Кирилловского монастыря Иннокентий Монастырский, который принимал участие в полемике о времени пресуществления Святых Даров, занимая в решении спорного вопроса позицию «латинствующих». По мнению Г. Мирковича, Иннокентий участвовал в написании «Книги о Манне хлеба животного» (1687 год) Сильвестра Медведева (см.: *Миркович Г*. О времени пресуществления св. даров. Спор, бывший в Москве во второй половине XVII-го века (Опыт исторического исследования). Вильна, 1886. С. 94).

[19] См.: Кормчая. М., 1653, л. 208—209 об.

[20] Имеется в виду «Обличение на тетрадь Выклад».

[21] В данном случае автор текста основывается на не имеющих фактического подтверждения слухах и толках о двух Геннадиях, возникших в связи с противоречивостью позиции по вопросу церковной унии Георгия Схолария (будущего константинопольского патриарха Геннадия), принимавшего участие в Ферраро–Флорентийском соборе, где он склонился к компромиссу с латинянами и впоследствии возвратился в православие (см.: *Удальцова З.В*. Борьба византийских партий на Флорентийском соборе и роль Виссариона Никейского в заключении унии // Византийский временник. М.; Л., 1950. С. 126—128).

[22] Очевидно, имеется в виду остров Закинф, расположенный в Ионическом море.

[23] Речь идет о направленном против католичества и Брестской унии трактате Мелетия Смотрицкого «Антиграфи» (греч. αντίγραφη — письменный ответ, возражение), изданном в 1608 году и посвященном полемике с униатским митрополитом Ипатием Поцеем, который проводил в своих книгах «Еретизм» и «Гармония» (здесь «Армония») идею о необходимости объединения православной и католической церквей.

УДК 821.161.1

С.К. Севастьянова

НОВОНАЙДЕННОЕ СОЧИНЕНИЕ О ПАТРИАРХЕ НИКОНЕ*

Публикуется ранее неизвестное сочинение о патриархе Никоне. В преамбуле доказано, что оно составлено в начале 90–х годов XVII века, намеренно встроено в заключительную главу полемической книги патриарха Никона «Возражение», высказаны наблюдения о языке и стиле, а также поставлены задачи для дальнейшего изучения памятника: установление авторства, источников и его места в историко-культурной и литературной традиции России второй половины XVII столетия.

Ключевые слова: патриарх Никон, «Возражение», царь Алексей Михайлович, митрополит Филипп (Колычев), идеологи раскола, богослужебная реформа.

Svetlana K. Sevastianova

A NEWLY FOUND WORK ABOUT PATRIARCH NIKON

The article is to inform of the publication of an earlier unknown work about Patriarch Nikon. It has been proved in the preface that it was complied in the early ninetiees of 17–th century and intentionally fit into the final chapter of the polemical book «Contradictions» by Patriarch Nikon, the style and languge have also been analysed and the task set to further study the written monument: to identify the author, the origin and its importance for historical, cultural and literary tradition of Russia in the second half of the 17–th century.

Keywords: Patriarch Nikon, «Contradictions», tsar Aleksey Michailovich, metropolitan Filipp, ideologists of dissidence, divine service reform.

В процессе сверки текстов известных 14 списков «Возражения» патриарха Никона на вопросы и ответы боярина С.Л. Стрешнева и газского митрополита Паисия Лигарида мной был обнаружен один, в котором 27 ответ полемиста, традиционно завершающий эту книгу, имеет окончание, не встречающееся в других списках. В рукописи РГБ ф. 178 (Музейное собр.) № 9427 (последняя четверть XVII века) на л. 455—485[1] заключительная глава «Возражения», как и весь текст книги в этом сборнике, написан одним почерком, поэтому при беглом просмотре манускрипта трудно обнаружить «подмену».

В качестве зримой границы, отделяющей традиционный текст 27 главы от нового, используется едва заметная помета в строке в виде маленькой точки, перечеркнутой небольшой горизонтальной линией; такой знак не характерен для этой рукописи, включающей в себя помимо «Возражения» ряд сочинений самого патриарха Никона и его современников: все они имеют собственные наименования или за отсутствием таковых начинаются с новых листов. Другим указанием на новый текст служат написанные по-русски вертикально на левом поле (рядом с переплетом) два слова «телосъ к:н:ц:»; слово «телос» (по-гречески «конец») располагается напротив 6 и 7 строк сверху, что несколько выше начала «нового» возражения (14 строка из 24 на листе), поэтому если не читать текст на этой странице, то не ясно, на завершение чего указывает это обозначение. Третья подсказка — в колонтитуле на верхнем поле: на л. 454 об. — предшествующем листу с новой главой, в колонтитуле в квадратных скобках запись «27–е возражение»; на л. 455, где встречаются старый и новый тексты, в колонтитуле помета «на 27–й вопросъ и отвѣтъ»; а с л. 455 об. колонтитулы отсутствуют.

* Работа подготовлена в рамках проекта «Эволюция повествовательных жанров в русской литературе: от Средневековья к Новому времени» (номер государственной регистрации 01201268780).

[1] Подробное описание рукописи см.: *Севастьянова С.К.* Эпистолярное наследие патрхиарха Никона. Переписка с современниками: исследование и тексты / Научн. ред. чл.–корр. РАН Е.К. Ромодановская. М.: Индрик, 2007. С. 328. Филиграни на л. 455–485 определены мной дополнительно: «Голова шута» с семью зубцами — *Дианова Т.В., Костюхина Л.М.* Водяные знаки рукописей России XVII в. М., 1980. № 474 (1678—1685); № 475 (1685). В дальнейшем при цитировании текста листы рукописи проставляются в строке в круглых скобках после цитаты.

Еще одна особенность текста — многочисленные пометы в квадратных скобках внутри строк и между ними. Эта деталь делает публикуемый текст внешне очень похожим на текст завещания–устава патриарха Никона, список которого в данной рукописи также пестрит межстрочными вставками разного содержания, в том числе указывающими на патриарха Никона как на автора этого сочинения.[2] Пометы в обоих случаях сделаны той же рукой, которой писаны основные тексты, и свидетельствуют о редакторской правке. Однако в новонайденном сочинении вставки и дополнения более разнообразны по содержанию. Часть помет подчеркивает убеждение Никона, неоднократно им высказываемое и базирующееся на словах Иоанна Златоуста о священстве, которое «больше царской власти»:[3] (здесь вставки и пометы выделены курсивом): Церковь «От архиереа убо *[а не от царя]* молитвами освятися и елеомъ святымъ помазася» (л. 459); «Виноград есть Церковь христианская, апостоломъ, патриархомъ и прочим архиереом, яко дѣлателемъ тоя *[а не царемъ земномъ]*, врученная от Господа...». Содержание других помет украшает стиль, делает его витиеватым: «междоусобства *все*презлая» (л. 466 об.), «*пред*подаждь всѣмъ» (л. 468); «предобро есть и все*пре*приятно» (л. 469 об.), «…потщимся, *пре*возлюбленнии, ко *все*прекрасному… пристанищу» (л. 472); «…о преди *пред*реченных знамениях тѣх *пред*страшных и *пред*ужасныхъ…» (л. 474 об.), «бого*пред*достойныя… чести» (л. 477 об.), «похотѣния твоего *всепред*злобнаго» (л. 482 об.). Судя по содержанию следующих помет, они сделаны после того, как текст был, по-видимому, сверен с оригиналом; восстанавливаются пропущенные слова и фразы: «Бога нашего умилостивили и в память *от зла того до* познания своего пришли» (л. 458), «яко да оставятъ *тии* начинание» (л. 462 об.), «неприятый и непокровенный *от благодати Божия*… человѣкъ» (л. 464 об.); слова исправляются на другие: «освященнаго» на «совершеннаго» собора (л. 480 об.), «инока» на «монаха» (л. 484 об.), «созираю» на «созерцаю» (л. 485) и др. Следует заметить, что писец очень внимательно вычитывал текст, о чем говорят сделанные его рукой пометы на полях рукописи для привлечения внимания к конкретным фрагментам и темам повествования.

При прочтении текста выявляются и другие его стилистические особенности. Важнейшая из них — смена повествователя: изложение ведется то от лица анонимного автора, то от лица патриарха Никона: «Божиею милостию Никон патриархъ не от скудости ума словеса изрекъ…» (л. 455); «И аще восхощет царь и государь с Никоном патриархомъ се сотворить… готовъ есмь и сему всему наслѣдователь быть. И не отрицаюся сего, аще Господь ми повелит. Яко еще и при избрании моем на патриаршество сия словеса глаголах царю во свидѣтельство…» (л. 455 об.); «И азъ о сем, Никон, Божиею милостию патриархъ, тако да возглаголю к вам» (л. 464); «Благодушствуяй, Никоне — побѣды тезоимените, и на большее терпѣние препояшися» (л. 484). Этим своим качеством новая 27 глава напоминает заключительную часть предыдущего 26 ответа, где изложение от лица патриарха Никона сменяется на повествование от третьего лица. Примечательно, что в обеих главах повествование от третьего лица появляется при изложении биографических сведений о Никоне, которых, кстати сказать, практически лишены духовно-назидательные и эпистолярные сочинения самого патриарха.

Как отмечалось выше, новый текст 27 возражения стыкуется со старым в середине строки, сразу после толкования 84 правила Св. Апостолов. С этим постановлением новое повествование обнаруживает лексическую и смысловую близость (в таблице выделено курсивом):

---

[2] *Севастьянова С.К.* Завещание–устав патриарха Никона // Вестник ТГПУ. Томск, 2004. Вып. 2 (39). С. 138–144.

[3] *Иоанн Златоуст, свт.* Беседа III о священстве // Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского. СПб., 1895. Т. 1, кн. 2. С. 415; *Он же*. Беседа IV на слова пророка Исаии «И бысть въ лѣто, въ неже умре Озіа царь…» // Там же. СПб., 1900. Т. 6, кн. 1. С. 414.

Возражение 27 по списку ГИМ, собр. Воскресенского монастыря, № 132, л. 960–961	Возражение 27 по списку РГБ, ф. 178 (Музейное собрание), № 9427, л. 455
«“Но подобаетъ онем возвѣстити цареви. И еще будет *скудостию ума изрекъ*, не радя о немъ, или *от неистовства*, да помилованъ будетъ…”. Видѣлъ ли, лжи спи//сателю, како богоносные святии отцы толкуютъ...».	«“Но подобает онем возвѣстити цареви. И аще будет *скудостию ума изрек*, не радят о нем, аще ли *от неистовства*, да помилован будет…”. Божиею милостию Никон патриархъ не *от скудости ума* словеса *изрекъ* и не *от неистовства*, но за обиду дому Божиа, глаголю, Церкви святыя, и за неправду суда стал…».

Новое содержание 27 ответа полемиста показывает, что в дальнейшем повествование будет изобиловать изречениями патриарха Никона в защиту Церкви и священства. Действительно, повествование построено как поучение, обращенное Никоном к его современникам – двум категориям слушателей: многочисленной пастве — русским людям, в том числе и монастырской братии («братия и чада прелюбезная», «возлюблении и святи Божии раби и сынове Вышняго», «братие и чада превозлюбленная и превозжделѣнная», «братия моя»), и лично царю. Обращаясь к пастве, проповедник взывает о сохранении ею православной веры в чистоте; поучая людей о первенствующем значении Церкви в духовной и повседневной жизни, он призывает каждого своими трудами и духовными подвигами сохранить и возвысить роль Церкви. Виновником бед, охвативших Церковь, назван царь; в обращении к нему от лица патриарха Никона в обличительной манере констатируется: «Не дверьми, царю, вшел еси во святѣйший двор церковный, но оплот его безстрашно прелѣзл еси и татьски и разбойнически на ню судом напал еси. И аз убо прежде сего и противу тебе в лице стах за обиду Церкве и за церковныя ея вещи, еже есть вдовиц и сирот тѣх имѣния, и за суды неправыя твоя, якоже и прежде премного писано есть о сем пространно во всей книзѣ сей подлинно» (л. 482 об.).

Связь новой главы со всей полемической книгой патриарха Никона, как свидетельствуют последние слова, очевидна. Здесь как будто подводится итог полемике опального патриарха с оппонентами, изложенной в «Возражении». Напомню, что Никон отвечал на 30 вопросов–ответов Стрешнева—Лигарида; однако все известные сегодня списки этого сочинения обрываются на 27 главе, причем незавершенной. По свидетельству Ивана Шушерина — биографа Никона, патриарх взял с собой «Возражение» на Собор 1666 года,[4] но в каком виде — полном или недописанном — агиограф не сообщал. Возможно, книга изначально была недописана, и новый ответ составлен таким образом, чтобы придать ей логическое завершение, очертить темы, актуальные для самого патриарха, его современников и современников автора. В последние десятилетия XVII века, когда Церковь, говоря словами составителя, переживала «расколы и раздирания», «гонительство и грабительство» и «предобладательство», возникла необходимость осмыслить личность патриарха Никона, его идеи и отдельные поступки в контексте характерных для русской истории второй половины XVII века тенденций — усиления власти монарха и ее сакрализации, раскола Русской Церкви и нарастающей секуляризации, ведущей к ослаблению роли Церкви в духовной и повседневной жизни людей. На 80—90–е годы XVII века — в это время оформляется рукопись — приходится активная деятельность ревнителей Православия – писателей патриаршего круга, которые разделяли Никоновскую концепцию священства и царства, базировавшуюся на канонических принципах, и в своих трудах продолжили поднятые Никоном темы о первостепенной роли Церкви в духовной жизни общества и

[4] Известие о рождении и о воспитании и о житии святейшего Никона патриарха Московского и всея России, написанное клириком его Иоанном Шушериным. М., 1871. С. 54.

государства, о ее внутреннем единстве и противостоянии западному влиянию;[5] говоря словами А.В. Карташева, которыми историк охарактеризовал деятельность последнего досинодального патриарха Адриана, составитель нового возражения ярко выразил «“тихие думы” всего русского архиерейства после отречения его от заветов Никона».[6] Но в конце XVII века, когда власть приобретала «особый сакральный статус, особую харизму»,[7] а самим монархом и его ближайшим окружением создавался образ патриарха Никона — паписта, властолюбца и сребролюбца,[8] открытая пропаганда его идей вряд ли была возможна. Вероятно, поэтому новый текст не был переписан отдельно, не выделен в самостоятельную главу, а вставлен в заключительную часть книги, где визуально слился с последним ответом патриарха и, можно сказать, растворился в нем. Спрятав новый текст среди других сочинений Никона, автор одновременно сделал свой труд доступным для чтения и осмысления тем, кто до конца XVII века оставался неравнодушным к судьбе опального патриарха, кто интересовался его письменным наследием и кому судьба Русской Православной Церкви была небезразлична.

Особенности внешнего оформления новой главы, о которых упоминалось выше (отсутствие колонтитулов, слово «конец» на поле и помета, обозначающая начало нового текста), позволяют предположить, что ее составитель осмыслял свой труд как в контексте всей полемической книги патриарха Никона, так и вне ее; подчеркивая внешне изолированность главы от «Возражения», в самом повествовании он придерживался определенной логики и уделял особое внимание содержанию тех поступков Никона, которые еще при жизни патриарха не поддавались однозначному объяснению. Так, по версии автора, Никон лишь на время покинул Москву и собирался вернуться на патриаршую кафедру после примирения с царем. В сохранившихся документальных источниках времени патриарха Никона обстоятельства его отречения от патриаршества изложены по-разному; непоследовательным был и сам Никон в его письмах царю и другим его современникам, когда рассказывал об оставлении первосвятительской кафедры.

Судя по тексту, отношение Никона к противникам богослужебной реформы резко отрицательное: «Но увы и горе таковымъ, яко мнози множицею слова Божия проповѣданию лютѣ сопротивляются и святая писания злѣ толкуютъ *[яко проклятый Аввакумъ протопоп и скверный Никита попъ и прочии с ними вси таковии]*» (л. 460). Наибольшую неприязнь, как показывает анонимный автор, патриарх испытывал к двум идеологам раскола, чьи имена названы – протопопу Аввакуму и попу Никите Добрынину (Пустосвяту) — «бѣснующимся» (л. 462) и «безумным» (л. 461). По обличительному тону и стилистике фрагменты сочинения, в которых описано отношение патриарха Никона к его идейным противникам, напоминают антистарообрядческие издания московского Печатного двора второй половины XVII века.[9] Что касается свидетельств самого Никона о его отношениях с бывшими единомышленниками и будущими противниками литургической реформы, то при изучении эпистолярия и духовно-назидательных

[5] *Панич Т.В.* Писатели патриаршего круга в богословской полемике 80–х—90–х гг. XVII в. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. Новосибирск, 2007; *Она же*. Книга Щит веры в историко-литературном контексте конца XVII века / Отв. ред. акад. РАН Н.Н. Покровский. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2004. С. 35, 39—41.

[6] *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. М.: Терра, 1997. Т. 2. С. 171.

[7] *Успенский Б.А.* Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 14—30; *Он же*. Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов. М., 2000. С. 30.

[8] Рассказ Петра Великого о патриархе Никоне, с примечаниями протоиерея Петра Алексеева // Русский архив. 1863. № 8—9. Стб. 697—707; *Н. С—н*. Рассказ Петра Великого о Никоне патриархе. [Б.м.; б.г.]. С. 321—333 (Отд. отт.: «Русский вестник». 1864. Т. 49).

[9] *Белянкин Ю.С.* Церковь и государство в полемике со старообрядцами во второй половине XVII в. (на примере деятельности Московского Печатного двора). Автореферат дисс. … кандидата исторических наук. М., 2012.

сочинений Никона мной они не обнаружены. Для сохранения единства Церкви Никон, как показывает автор, не отвергал возможности возвращения в лоно Церки раскольников, но при условии принятия ими реформ.

Причиной раскола Русской Церкви названа не книжная справа, организованная Никоном на московском Печатном дворе («не ради древняго книжнаго и святаго исправления церковнаго моего», — говорит Никон Алексею Михайловичу), а раздор между светской и духовной властями, между царем Алексеем Михайловичем и патриархом Никоном.

Личность патриарха Никона в новонайденном сочинении многогранна: он предстает ярким проповедником и защитником Церкви; продолжателем традиций русского монашества и молитвенником за русский народ и русские земли; жертвой царского произвола и глубоким аскетом. Надо сказать, что тема мученичества Никона проведна в новом возражении последовательно. Взаимоотношения патриарха с царской властью представлены автором как духовный подвиг, подобный совершенному митрополитом Филиппом. Это сочинение можно вписать в традицию осмысления личности и деяний патриарха Никона, в рамках которой во второй половине XVII века величественная фигура первосвятителя органично встраивалась в историко-литературный контекст: апологеты тщательно работали с письменным наследием патриарха и вводили в оборот сведения о нем, ранее не известные и порой существовавшие только в устной традиции;[10] священноначалие Воскресенского монастыря в 80—90–е годы XVII века завершило создание монастырского ансамбля и в вирашах каменной летописи и в стихотворных эпитафиях увековечило личность и деяния Никона;[11] первосвятители, занимавшие патриаршую кафедру после Никона — Иоаким и Адриан, несмотря на сложное личное отношение к предшественнику, проводили в жизнь его идеи о духовной направляющей роли Церкви в жизни общества.[12]

Кто был составителем и редактором публикуемого сочинения — со временем предстоит выяснить. Но уже сейчас можно предположить, что скорее всего им был кто-то из ближайшего окружения патриарха Никона — учеников или ревностных почитателей его идей и деяний. Возможно, он даже знал Никона лично или слышал о нем от монастырской братии или других своих современников, поскольку включил в повествование сведения о святителе, не известные по другим источникам. Содержание сочинения позволяет предположить, что у автора могли быть записи самого патриарха Никона, которые, возможно, готовились первосвятителем для завершения полемики со Стрешневым—Лигаридом; автор мог и сам составлять какие-то записи о Никоне, его проповедях и молитвах, отношениях с современниками и царем — обо всем том, что скорее всего обсуждалось и сохранялось в кругу близких патриарху людей. Дальнейший анализ содержания публикуемого текста и помет в нем ставит задачу разделения

[10] *Майорова О.Ю.* «Известие о рождении, о воспитании и о житии Никона, патриарха Московского и всея Руси». (Вопросы истории текста) // Источники по истории народной культуры. Сыктывкар, 1991. С. 25—31.

[11] *Леонид (Кавелин), архим*. Историческое описание ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря. М., 1876. С. 92—98 (монастырский каменный «Летописец»); *Панченко А.М.* Русская стихотворная культура XVII века. Л.: Наука, 1976. С. 111—112; *Зеленская Г.М.* Святыни Нового Иерусалима. М.: Северный паломник, 2002. С. 312—325; *Авдеев А.Г.* Старорусская эпиграфика и книжность: Ново–Иерусалимская школа эпиграфической поэзии. М.: Изд–во ПСТГУ, 2006.

[12] *Полознев Д.Ф.* Московские патриархи Иоасаф II, Питирим, Иоаким и Адриан // *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский*. История Русской Церкви. М.: Изд–во Спасо–Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Кн. 7. С. 470—495; *Скворцов Г.А.* Патриарх Адриан: Его жизнь и труды в связи с состоянием Русской Церкви в последнее десятилетие XVII века. Казань, 1913; *Богданов А.П.* Святительский суд патриарха Адриана // Религии мира: История и современность. М. 2004. С. 123—137; *Зеленская Г.М.* Патриарх Иоаким и монастыри патриарха Никона // Макариевские чтения. Иерархия в Древней Руси. Материалы XII российской научн. конф., посвященной памяти святителя Макария. М., 2005. Вып. 12. С. 80—87.

авторской и Никоновской «партий» в его структуре; а исследование стилистических и лексических особенностей речевого поведения повествователя позволит очертить круг писателей, которые могли быть причастны к составлению данного сочинения.

Между тем, уже сегодня можно заключить, что его автор был талантлив и образован. В тексте встречаются рифмованные строки с выдержанным размером, которые выгодно отличаются от ненамеренной, случайной рифмы. Вот, например, строки с намеренной смежной рифмой («краесогласиями») и особым ритмом:

«И якоже бо солнце сияет во тмѣ сѣдя́щим,
такожде и о святых словеса нам слыша́щим.
И якоже бо небо украшается звѣ́здами,
сице и церкви Божиа святых па́мятьми.
Или яко и цвѣти всепрекрасно разцвѣтающии на поля́х,
такожде и памяти святых во церква́х» и т.д. (л. 457 об.).

Заметно чередование рифм: первые строки — женская (на предпоследний слог), пятая и шестая — мужская (на сильный слог), третья и четвертая — дактилическая (на третий от конца слог). А вот для сравнения строки с рифмой случайной: «страннаго в дом свой вовести, мертваго погребсти, и за вся сия спасение приобрѣсти» (л. 459); «зѣло // разума мало, памяти в нем ничтоже остало» (л. 462—462 об.).

Автор тщательно отобрал метафорические образы Церкви и мастерски перевел воплощенные патриархом Никоном в церковной архитектуре и изобразительном искусстве символы Церкви в словесные формулы («корабль», «небо земное», «виноград»):[13] таким образом он объяснил своим слушателям суть богословского замысла патриарха, реализованного в соборах подмосковного Нового Иерусалима и других основанных им монастырей.

Подбор источников, на которые опирался автор, выдает в нем человека начитанного. Прежде всего, это книги, содержащие каноническое учение о православной Церкви и вере, церковные и светские законы для управления Церковью и церковным судом: «Книга о вере» (М.: Печ. дв., 1646); «Кормчая» (М.: Печ. дв., 1653); «Стоглав» (1551). Автор использует святоотеческие толкования символики служения литургии – древнерусскую компиляцию «Толковая служба» и печатную книгу «Скрижаль» (М.: Печ. дв., 1655—56). Авторитетным учителем русского монашества им признается Иосиф Волоцкий, из сочинения которого «Просветитель, или Обличитель» он делает несколько выписок о соборной молитве. Проводя параллель между патриархом Никоном и митрополитом Филиппом в их борьбе с царским произволом, автор привлекает ряд сочинений о Филиппе, бытовавших в XVII веке в рукописной традиции: «Запрещение о тафьях» и маргиналию из предисловия к «Новому Маргариту» князя Андрея Курбского. Содержание молитв к Богородице, вкладываемых в уста патриарха Никона, черпается из акафистов пресвятой Богородице и праздникам, а вот содержание личных молитв патриарха Никона составляется из фрагментов богословского трактата начала XV века «О подражании Христу» (Дельский мон., 1647), одним из авторов которого считается немецкий католический монах Фома Кемпийский.[14] Многочисленные примеры из истории иудейского народа, заимствованные из книг Ветхого Завета, и истории русского народа,

[13] *Зеленская Г.М.* Патриарх Никон — зодчий Святой Руси. М.: Воскресенский Ново–Иерусалимский ставропигиальный монастырь; Историко–архитектурный и художественный музей «Новый Иерусалим»; «Православный Паломник М», 2011. С. 69—261.

[14] *Логутова М.Г.* Авторство книги «О подражании Христу» и рукописи Российской национальной библиотеки // Западноевропейская культура в рукописях и книгах Российской национальной библиотеки: Памяти Александры Дмитриевны и Владимира Сергеевича Люблинских. СПб., 2001. С. 240—246. Трактат Фомы Кемпийского в переводе Настурела был известен Никону: в 1658 году он вложил издание 1647 года в библиотеку Воскресенского Ново–Иерусалимского монастыря; этот экземпляр с записью о вкладе хранится среди старопечатных книг в Российском государственном архиве древних актов — *Стрижев А.Н.* Фома Кемпийский в России // Богословские труды. М.: Издательский Совет РПЦ, 2005. Вып. 40. С. 368—369.

известные автору из отечественных летописных источников, свидетельствуют не только о его интересе к истории вообще, но и о желании побудить адресатов учиться у прошлого и правильно применять исторический опыт. Для обличения оппонентов автором используются зооморфные образы из книги «Дамаскина архиереа Студита собрание от древних философов о нѣкихъ собствахъ естества животных». Эти источники и те, которые предстоит выявить, позволят в полной мере оценить тот литературно-книжный контекст, при помощи которого автор создал многогранный образ Никона и развил декларируемые первосвятителем идеи.

Предварительно сочинение датируется следующим образом. При описании необычных природных явлений на Руси есть дата 6700 (1191/92) год и сказано: «Уже бо и тогда, даже и до нынѣ преиде без мала не 500 лѣт» (л. 473 об.); фраза отправляет к 1691/92 году «без мала». Кроме того, в сочинении есть интереснейшая зарисовка необычного атмосферического явления — пергелий и гало; автор описывает увиденное им на «воначертании» «изографов» изображение стояния в небе трех солнц с рогатой луной. Вероятно, это были рисунки европейских художников, запечатливших небесное явление, случившееся 4 марта 1691 года и отраженное в Черниговской летописи.[15] Даты — 1691 и 1692 годы — не противоречат времени бумаги рукописи. Предположу, что сочинение могло быть составлено в самом начале 1690–х годов.

Текст публикуется по правилам ТОДРЛ (Т. 56. С. 689—690) современным шрифтом, кроме буквы «ять» (ѣ); буква «ер» (ъ) сохранена в середине и в конце слов. Титла раскрыты; пунктуация соответствует современному прочтению текста. Библейские цитаты внутри других заимствований заключены в квадратные скобки.

Приложение

(*Л. 455*)[a] [б]Божиею милостию Никон патриархъ не от скудости ума словеса изрекъ и не от неистовства, но за обиду дому Божиа, глаголю, Церкви святыя, и за неправду суда стал. И ревностию по Бозѣ ревнуя, возревновах, обличая неправду царя и поучая, и обличая и судей его неправедных, *якоже и Ахава Илия*, и за сия от него и возненавиден туне быв, послѣдуя слову святаго апостола Павла Коласем, тако глаголюща: *«Во премудрости ходите ко внѣшним, время искупующе. Слово ваше да бывает всегда во благодати, солию растворено, вѣдѣти, како подобает вам единому комуждо отвѣщавати»*. И к Филипписиом тогожде сице глаголюща: *«Обаче, в неже достигохом, то же мудръствовати и тѣм же правиломъ жительствовати»*.

И о Церкви Божии велие предстательство имѣти достодолжны есмы всячески. *Яко Церковь есть земное небо и храмъ Божий, и невѣста Христова, // (*л. 455 об.*) Кровию Его окроплена, и водою крещения очищающи и пораждающи вѣрныя вся всыновление, и яко нѣвеста устроена есть хрисмою Святаго Духа, по пророческому словеси. Сия есть и море, изливающи благодать, им же яко мирро на главу сходящи на браду, браду Аароню, и славна сущи, паче скинии Моисеовы, в ней же очищение святая святых, патриархи проображающи, апостолы основавши, мученики соверши, святители возукраси, славятъ бо в ней Бога, яко и на небеси*.

---

[15] *Святский Д.О.* Астрономия Древней Руси / Автор предисловия, комментариев, дополнений — М.Л. Городецкий. М.: НП ИД «Русская панорама», 2007. С. 79—80. Искренне благодарю С.М. Шамина за консультацию и указание на источник.

[a] *На верхнем поле листа колонтитул* На 27–й вопросъ и отвѣтъ; *с л. 455 об. до конца текста колонтитулов нет.* [б] *На полях рукописи большое количество помет для привлечения внимания читателя: слово* зри *(написано по горизонтали русскими буквами; и по вертикали с первой латинской буквой* s*, перечеркнутой сверху вниз буквой* р *и дописанной снизу буквой* и*); пометы в виде крестов (объемный и как две перекрещенные линии). При публикации текста все эти пометы мной не отмечаются*.

И аще восхощет царь и государь с Никоном патриархомъ се сотворить, якоже и *царь Иоаннъ с Филиппом митрополитомъ сотворил*, готовъ есмь и сему всему наслѣдователь быть. И не отрицаюся сего, аще Господь ми повелит. Яко еще и при избрании моем на патриаршество сия словеса глаголах царю во свидѣтельство, яко бы пророчествуя, сице глаголя к нему: «Вѣси ли, православный царю, чесо ради сий святый гроб с чюдотворными мощми святителя Филиппа митрополита поставися близ пред очи твои? Зане да зриши его, яко зерцало, и да не сотвориши и нам таковая, якоже сотворил царь Иоаннъ новому исповѣднику сему, яже и пострадалъ он за благочестие».

Сей убо архиепископъ Филиппъ от рода велика был. И, от младости все оставя, взем крестъ, послѣдова Христу. И вящше тридесяти лѣтъ монашествовал и в постѣ провозсиялъ. Послѣди же на престолъ возведен Руския митрополии. И глагола о свидѣнии Господних, так пред лютымъ и безчеловѣчным царемъ ни в чесом же стыдяся, обличая его о неправдах и о кровопийствах. И того ради многие над обычай неслыханные безчестия и муки претерпѣлъ от него. Послѣдиже удавленъ повелѣнием его. И тако [в]от Христа[г] священномученичества вѣнецъ принял, егоже ради и пострадалъ.

Обличение и запрещение Филиппа митрополита Московскаго и всеа Русии государю царю и великому князю Иоанну Васильевичю всеа Русии от священныхъ правилъ. О тафиях безбожнаго Бахмета и о стрижении брад.

*«Глава 39–*я*. // (*л. 456*) О тафиях. Тако же бы нынѣ и впредь всѣ православныя цари и князи, и боляре, и прочия вельможи, и вси православныя христиане приходили бы в соборныя церкви и в прочия святыя церкви ко всякому божественому пѣнию без стафей и без шапокъ. И стояли бы на молитвѣ со страхомъ и трепетом откровенною главою, по божественному апостолу. А тафей бы отнынѣ и впредь на всѣх православных христиан никогда же не являлися и попраны были до конца, занеже чюже есть православным таковая носити безбожнаго, лживаго, проклятаго пророка Бахмета предания. О таковых священное правило возбраняет. И не подобает православным поганскихъ обычаев вводити.

От священных правил. В коейждо бо странѣ законы и отчины, а друземъ ко друземъ не приходити, но своего обычая кождо свой закон держать.[д] Мы же, православныя христиане, закон истинный от Бога приимше, а розных странъ беззаконьми осквернихомся обычая ради злаго, от них приимше, тѣм же от тѣхъ стран томимы есмя и расточаеми виною нашея похоти и обычея. Сего ради казнитъ нас Богъ за таковая преступления различными казни»*.

*«Глава 40–*я*. О стрижении брад. Тако же свящанная правила православнымъ христианом всѣмъ возбраняет брити брад и усовъ не постригати. Таковаго нѣсть православным, но латинская и еретическая предания греческаго царя Константина Ковалина. И о сем апостольская предания и отеческая правила вельми возбраняют и запрещают, и отрицают: “Аще кто браду бриет и преставится тако, недостоит над нимъ иереомъ служити, ни сорокоустия по нем пѣти, ни свѣщи, ни просвиры по нем в церковь не приимати, с невѣрными да причтется, от еретикъ бо ся навыкоша”.

О том же правило 11–*е* Шестаго собора, иже в Труллѣ Полатнѣмъ, о пострижении брад.

Что о пострижении брады не писано ли в законѣ? Не стризайте брад вашихъ — // (*л. 456 об.*) се бо женам лѣпо есть, а мужем неподобно? Создавый Богъ власы и сан человѣку сотворил[е], а человѣкъ не может ни единаго власа сотворити: ни бѣла, ни черна. Той есть вельми мерзость пред Богомъ и сопротивникъ вѣрѣ христианской, раздражает утробу Господню. То и есть Богомъ сотворенно, а не от рукъ человѣческихъ. Моисеови рече Богъ: “Бритва да не снидетъ на браду вашу. Се бо мерзость пред Богомъ и сопротивникъ

[в-г] *Слова между строк.* [д] *На поле напротив доб.* и чины*; слова отчеркнуты рамкой.* [е] *Этим словом завершается первая верхняя строка; угол листа от корешка оторван; слово воспроизведено в его видимой части.*

вѣрѣ христианской” [Лев. 21: 5]. И то есть от Константина царя Ковалина, еретика. На том бо вси знаху, яко еретикъ; бѣсовския слуги суть брады постризают. Вы же, творяще человѣческаго ради угождения, противящеся закону Божию, ненавидими будут от Бога, создавшаго нас по образу Своему и по подобию. И аще будет кто хощет Богу угодити — отступи от злаго сего дѣла.

И о томъ Моисеомъ реченое. Аще приидет нечестивый царь, и пойдут противъ нечестиваго того царя православныя христиане на брань, и побиются обѣ рати, и тѣлеса мертвых – и поганых и православных христиан, чимъ знать, аще не по печати Христовѣ, сирѣчь по кресту? Тако и на будущем вѣцѣ причтени будутъ с невѣрными, николи же разлучени будут от них. И святии апостоли запретиша, и божественнии отцы прокляша, и от Церкви таковыя отгнаша и отвергоша. И того ради страшнаго прещения православнымъ христианом таковаго дѣла и обычая законопреступнаго не подобает творити. И вы, протопопы, или священницы, о всѣх тѣх преждереченных наказаниих по священным правилом дѣтей своих духовных, всѣх православных христиан, поучали бы и наказывали, чтоб от всѣх тѣх злых дѣл отреченных престали и жили бы в чистотѣ и в покаянии, и в прочих добродѣтелех.

А вы бы, православныя христиане, отецъ своих духовных чтили и слушали, и повиновалися имъ о Бозѣ во всемъ, и честно ихъ имѣйте, занеже от Бога имъ дана власть над вами. “Аще кого разрѣшатъ на земли, будетъ разрешен на небеси” [Мф. 18: 18]. // (*л. 457*) И вы по той имъ данной от Бога власти без всякого прекословия отец своихъ духовных чтили бы и слушали учения их, и во всемъ покарялися, по писанному: “Братие, покаряйтеся наставникомъ вашим” [Евр. 13: 17] и прочее, понеже от Бога дана имъ власть, а на житие их не зрите. А вы, отцы духовныя, о всем брегли бы ся накрѣпко, по евангельскому словеси: “Вы есте свѣтъ миру” [Мф. 5: 14] и “соль земли” [Мф. 5: 13]. Аще свѣт омрачится, то тма кольми будет? “Аще соль обуяет, то изсыпана будет вон, и человѣки попираема” [Мф. 5: 13], понеже [ж]от Бога[з] “кому много дасться, и много от него взыщется” [Лк. 12: 48]»*.

*«И егда прииде государь–царь и великий князь Иван Васильевич в соборную церковь Успения пречистыя Богородицы въ тафие, и повелѣ митрополитъ и отецъ нашъ Филиппъ, новый исповѣдникъ, двери затворити и в церковь не повелѣ пустити. И посла ко дверемъ клирика своего, и повелѣ государя-царя пред народомъ обличати: “Не подобает благочестивымъ царемъ невѣрныхъ обычаев перенимати. Поверги бесерменскую вѣру на землю, да внидеши во церковь”.

И слыша то государь–царь, и наполнися ярости, и повергъ тафию драгую с камениемъ и з жемчюгомъ на землю. И повелѣ митрополитъ отверстии двери, и хотя его благословити Животворящимъ Крестомъ. И государь-царь от ярости не приимъ от такова святителя благословения. Мало глаголаху з бояры, аще бы мочно ему было, государю, ино бы, повелѣл его туто же взяти, святаго отца, зане бѣ невозможно: хотящу ему божественную литургию служити, и облаченъ во всем святительскомъ сану. И по скончании божественныя литургии взыде святый Филиппъ на святительскую степень и нача разблачатися.

И повелѣ государь–царь слугамъ своим его яти, и в Богоявленской монастырь посадити под желѣзную шапку. Святый же Филиппъ, новый исповѣдникъ, молитвою сведе с себя таковую тягость, и ничимъ не вредимъ бысть.

И потомъ повелѣ государь–царь сослати в ссылку во Тверь, во Отроческой монастырь, // (*л. 457 об.*) и тамо конец прия мученический, и к Богу отъиде. И наречен бысть новый[и] исповѣдникъ, и чюдеса сотвори, а нам образъ показа, обличения ради своего, что нам отнюдъ не подобает невѣрных обычаев внимати и тафей носити. Да не прогнѣваемъ Бога, создавшаго нас, и учению святых отецъ не будем противники, да получим жизнь вѣчную»*.

[ж-з] *Слова между строк.* [и] *Слово между строк.* [к] *Слово между строк.*

И якоже бо солнце сияет во тмѣ сѣдящим, такожде и о святых словеса нам[к] слышащим. И якоже бо небо украшается звѣздами, сице и церкви Божиа святых памятьми. Или яко и цвѣти всепрекрасно разцвѣтающии на полях, такожде и памяти святых во церквах. Память святителя от обладания бѣсовска свобождаетъ, память праведника сего — животъ и здравие, и миръ призывающим имя его подавает. Нынѣ же не тако с нами бывает, но доброта наша от нас изчезаетъ. Вмѣсто же тоя показуется пред Богомъ от всѣх нас всепрезлобная злоба. День жития уже преходитъ, нощь же неправды до нас доходит. Свѣта любви не имут вси человѣцы при себѣ, увы, и горе всепрезлое с тако творящими и мнѣ. Плача[л] во[м] бѣды тоя рѣкох, якоже з Богомъ и предвидѣ, и паки реку, и еще да глаголю. Оле, братие, падение се есть нам превелие за преумножения всепрезлаго нашего пред Богомъ злотворения.

И сего ради Господь и Богъ нашъ попущаетъ лютыя казни на люди, живущыя на земли без правды бо суть[н], они нынѣ[о] люди сущия: и глады, и моровая повѣтрия, и войны великия. Якоже и пред быша сия: *при Нои потопление всего мира, при Иаковѣ патриарсѣ святомъ — глад, при Давидѣ царѣ — моровое повѣтрие: яко поутру рано от свѣта даже и до обѣда во Иеросалимѣ умерло людей седмь и десять и тысящъ мужей. Яко при Манассии и Седекии, царѣхъ Иеросалимских, войны великия быша, иже Иеросалимъ, святый град, со всѣми людьми и с царемъ, и з дворомъ его, и со священниками плѣнены были во Вавилон в неволю.* // (*л. 458*) *Такожде греков Господь Богъ за злобы, за гордыню, за нечистоты блудныя и неправды, и за иныя грѣхи многия казнил, попущал на них срацынов, еже есть турковъ. Тии же турцы христианская благочестивая мѣста расплѣнили и в конецъ разорили, и поработили, а иные мѣста и пустыми учинили*.

Якоже прежде быша, таковая же сия и на нашей Российской земли в предшедшая от нас времена и лѣта, во дняхъ отецъ наших. Из допущения праведнаго Божиа отмщения и гнѣва, за грѣхи наша наказующаго нас праведнымъ судомъ своим, посылал и на нас тойжде Богъ премнога и различная нашествия поганых татаръ и Литвы, яко ярыя лвы, таже и моровая многая повѣтрия, царствию нашему в запустѣние на наказание впредь будущим от них нам и по нас иным родомъ, чтоб мы сами о себѣ всепрещедраго и премного милостиваго Бога нашего умилостивили и в память [п]от зла того до[р] познания своего пришли.

Но никакоже вся злая сия преднаказаша нас тогда до исправления нашего тако, якоже даже и до нынѣ. Но не без смотрения же божественнаго, возлюбленнии, сотворися превелие дѣло сие — восточных и полунощныхъ стран запустѣние, но дабы и мы законов своих христианских не премѣняли и тако вѣрили, якоже и тии сами святии отцы наши, но всегда к молитвам их многовозможнымъ прибѣгали: яко дабы умолили они Господа Бога Иисуса Христа, Пастыреначальника, иже бы пастырей своих даровал нам православных, всегда право правящих слово истины Его, и дабы мы их, яко правых, слушали и доброразумными овцами тихими и кроткими пред ними были неотступно при святой восточной апостольской Церкви и с нею вѣрно и вѣчно пребывали, возукрашающа себе всѣми добрыми дѣлы.

Взыскует убо от нас самих Сынъ Божий Христосъ и Богъ нашъ чрез таковыя пастыри и учители плодовъ винограда церковнаго различныхъ. Различно взыскует же сый во службѣ святой богодостойныя чести: в нищих сый взыскует плода милосердия и милостыни; в начальницѣх сый взыскует послушания; // (*л. 458 об.*) от больных взыскует терпѣния; от обидящих взыскует примирения; от вземших чюдная взыскует возвращения; от ненавистников взыскует любве; от гонимых — терпѣния; от лѣнивых — трудолюбия; от архиереов взыскует плода пасения и проповѣди слова Божиа; от иереов — плода служения церковнаго; от монашествующих — чистоты, нищеты и послушания; от судей

[л] *Слово неразб., затерто*. [м] *Слово между строк*. [н] *Слово между строк*. [о] *Слово между строк*. [п-р] *Слова между строк*.

взыскует плода правды; от богатых — нищим подаяния; от нищих — благодарствия и молитвы; от господей — благоправительства; от рабов — вѣрности и радѣния; от всѣх же купно взыскует вѣры, любви, и надежды, и правды.

О блаженъ человѣкъ той, иже воздаяй даротворныя[c] Ему своя плоды, зане от земнаго винограда в небесный пресажденъ будет. Кто же его пресаждает явѣ? Яко учитель правый слова Божия — истинный проповѣдникъ, по апостолу Павлу, глаголющему: сицевый есть, иже настоитъ благовременно и безвременно, обличает и запрещает страхом Божиим — священникъ святый. Якоже и Филиппъ митрополит, новый исповѣдникъ. Яко дабы людие вѣрующии заповѣдь Божию, якоже зѣница ока своего, соблюдали и хранили.

Потщим же ся и мы, братие, в заповѣдех Господних работати для себя. Всегда да блюдемся, во еже бы нам не прогнѣвити Господа гордынею и гнѣвом, завидѣнием и лѣнивством, нечистотою блуда и обжирством, и неправдами другъ со другомъ, дабы и мы в руки днесь не были отданы врагов наших, и в неволю не заведены, якоже и греки нынѣ. Соблюдаем же покорение, любовь и добронравие, память добрую и цѣломудрие, воздержание и милосердие пред Господемъ. Крѣпцѣ да стоимъ при православии святомъ, еже есть в вѣрѣ нашей, в нюже и звани быхом самим Господемъ и апостолы Его, и Филиппомъ святымъ, митрополитомъ.

Таже по сих и нами, смиренными, яко мы есмы[т] во церкви святой другоприимателны вси, // (*л. 459*) представлении степеньми своими: епископъ и просвитер, и диаконъ — учители церковнии глаголются быти и есть, еже бы ваше святое спасение соблюсти намъ во снабдѣние. Дабы вы, православнии, в различныя нынѣ соблазны не вдавалися и до иновѣрных обычаев не навращалися, но Христовых евангельских словес неотступно держалися: ихже хощет Сам Он Господь Богъ нашъ на праведномъ судѣ своем страшномъ и трепетномъ истязати от нас самихъ, такожде и от вас — киих сих седми дѣл милосердных, *яже у Матфея Благовѣстника святаго написанных во главѣ 25–й: алчнаго напитати, жаднаго напоити, нагаго одѣяти, узника свободити, больнаго посѣтити, страннаго в дом свой вовести, мертваго погребсти.* И за вся сия спасение приобрѣсти.

И еще паки. Да вѣждествуете тако вси. Что есть святая Церквь? *Церковь есть дом Божий, мѣсто святое, дом молитвенный, собрание народовъ. И жилище Божие, аще бо и от камений или от древес устроися, обаче же благодати Божиа и таинствъ исполнися*. От архиереа убо [у]а не от царя[ф] молитвами освятися и елеомъ святымъ помазася. Очищена убо огнемъ Духа Пресвятаго и освящена кровию Сына Божиа, и свята есть во вѣки. Вмѣсто бо облака пресвѣтлаго прииде невидимо на ню Духъ Святый и осѣнилъ олтарь славы Божиа, и покрываетъ, и освящает, и просвѣщает служащих Ему. Во Церкви живетъ невидимая слава Божиа и разумная жертва; тамо[х] хваление, пѣние и Духа Святаго общение пребывает неотступно во пречистыхъ и животворящих тайнах тѣла и крови Господни.

Церковь же убо именуется и небом земным, якоже в Писании речеся: *«Во церкви стояще, яко на небеси стояти мним»*. *На небеси горѣ тройственныя ангельския чины хвалятъ Бога, такоже и в земном небеси, глаголю, во церкви святой, трои люди тогожде прославляют Бога: во олтарѣ священницы и диакони, во церкви людие вѣрнии и совершении, во притворѣ же кающиися, иже и есть чинъ менший именуемый*.

Таяжде святая Церковь, мати наша Сионская, // (*л. 459 об.*) еще и кораблемъ нарицается, на мори мира сего плавающим и бѣдствующимъ; в нем же от всякаго рода и языка приходящии человѣцы от вѣчнаго спасаются потопления, сии рѣчь от геенскаго и зѣло злолютаго мучения. Во оный же святый церковный корабль, аще кто степеньми вѣры святыя не входитъ всячески, таковый в мори горния и вѣчныя смерти погибает. В семъ корабли духовном вмѣщаются добрии и злонравнии людие, еже есть праведнии и грѣшнии. Уподобляет же ся Церковь кораблю того ради, яко кораблю в началѣ

[c] *Слово между строк.* [т] *Слово между строк.* [у-ф] *Слова в квадратных скобках.* [х] *Слово между строк.*

сотворения[ц] своего есть узок и тѣсен, во срѣдине пространен, на совершении же паки тѣсен и узок. [ч]Подобнѣ ему и Церковь, нынѣ подвизающаяся или ратуемая, яже есть[ш] собрание вѣрныхъ, в началѣ бѣ тѣсна и уска, яко малочисленнии в ней бѣяху человѣцы; во срединѣ же корабль Церкве есть пространен, занеже премножеством людей всяких родов и языковъ исполнися от него же времене, егда во всю землю изыде вѣщание святых апостолъ и в концы вселенныя глаголы ихъ; но и паки будет узок и тѣсен, егда от анътихриста гонение постраждет и люто зѣло утѣснен тогда[щ] будет. Таков убо образъ имѣя, корабль Церкве повсегда обуревание страждетъ и волнуется на море мира сего от противных вѣтровъ, терпя гонение и хуление от злочестивых поганъ, от проклятых и богомерзостных еретиков и от богоненавистных расколников, и от хулныхъ наругателей, обаче погруженъ быти не имать во вѣки, занеже по неложному обѣщанию Истинны небесныя Христа[ъ]: *и врата адова не одолѣют Церкви*, ибо яко содержащая нас Церковь и едино творящая вѣрою — от Господа бысть, и чюдесами утвердися, и укрѣпися [ы]в ней[ь] слово Христово.

Состроение же убо церковное предудивително всѣмъ сущимъ в поднебесии и превелие и превысочайшее есть, и не превозможет никогда же злоба на непорочную и чистую нашу вѣру и на правая велѣния Церкве Христовы. И якоже домостроитель искусный по своему вѣждеству управляет домочадцы своя в дому, // (*л. 460*) тако и Богъ наш во Церкви святой своей.

И паки да глаголется. Виноград есть Церковь христианская апостоломъ, патриархомъ и прочим архиереом, яко дѣлателемъ тоя, [э]а не царемъ земномъ[ю] врученная от Господа. И насадися она не во едином нѣкоемъ углѣ вселенныя, но на пространствѣ всего мира. И есть в ней точило — закон христианский. В ней же есть и столпъ власти духовныя, а не земныя царския. И не точию, еже божественная таинства совершати, но и люди вся во звании христианстѣмъ содержати, вязати же и рѣшити.

Посылает же Господь виноград той, реку, во Церковь, не ктому древния пророки или цари земныя, но Божиа слова проповѣдники и учители, мужи духовныя, разумныя и благоговѣйныя, иже от нас плодов добродѣяния взыскуют. Но мы таковых добро богопроповѣдниковъ ненавидим, и ушеса наша на глас увѣщания их, аки аспид глухий на глас трубящаго, и затыкаем, многажды же и бием посланники тыя, егда клеветными словесы поносим я́, осуждаем житие их и труды их развратнѣ разсуждаемъ, многажды убиваем, егда славу и честь их терзаемъ. Оней же славѣ и святый апостолъ Павел лучше соизволил смерть прияти, нежели невнимание от слышателей буих, внегда и глаголати ему: *«Добрѣе ми паче умрети, нежели похвалу мою кто да упразднитъ множицею»*. И яко камением побиваемъ, егда жестосердиемъ нашим сопротивимся слову Божиа[я] правды, и истину нуждно развращаем словесы же убо святыми божественными и евангельскими велегласнѣ, от них увѣщаваеми бываем ко всякому добротворению и прочим священным писанием ко добронравию. Якоже сосуд Христовъ избранный написа сице:[II,а] *«Всяко писание богодухновенно и полезно есть ко учению, ко обличению, ко исправлению, к наказанию еже во правду, да совершенъ будет Божий человѣкъ, на всяко дѣло благоуготованъ»*.

Но увы и горе таковымъ, яко мнози множицею слова Божия проповѣданию лютѣ сопротивляются и святая писания злѣ толкуютъ [б]яко проклятый *Аввакумъ протопоп* и скверный *Никита попъ*, и прочии с ними вси таковии[в]. // (*л. 460 об.*) Убивают бо ся они мыслми своими и смертно согрѣшают, от чесого и убоятися имъ достоит. Да не

[ц] *Напротив строки, которая начинается фрагментом слова* –ляетжеся, *слово* содѣлования, *которое по форме и содержанию относится скорее всего к данному слову в строке*. [ч-ш] *На поле напротив этой строки слово* гонимая, *которое соотносится со словом* церковь *в строке*. [щ] *Слово между строк*. [ъ] *Слово между строк*. [ы-ь] *Слова между строк*. [э-ю] *Слова в квадратных скобках*. [я] *Слово между строк*.

[II,а] *На поле напротив помета* 2 Тим 3. [б-в] *Слова в квадратных скобках*. [г] *На поле напротив помета* О хамелеонѣ.

уподобятся сим, иже на новы месяцы бѣснуются, и во всякое время и час измѣняются, и яко хамелеонъ от цвѣта во цвѣтъ.

[г,]*Хамелеон есть видом подобен ящерицѣ, обаче есть великъ двою лактий[д], имат же обычай, яко во един час прелагается во вся роды, и[е] бывает плод его различных видов, якоже и тараидо. [ж]Тараида, иноязычески глаголется, непостоянство быти или цвѣтъ различнобытный на злаках, сии рѣчь травах[з]. Обаче той хамелион власовъ не имат на себѣ, токмо тѣло свое прелагаетъ, но бѣлый никогда же бываетъ. Имат же сопротивники себѣ змии великия, обрѣтающияся во оных странах, идѣже есть он, сии рѣчь во Индии. Имать же сицевую мудрость от Бога, егда борется со змиемъ: вземлетъ во уста своя едино древо долгое единого [и]или дву лактий и со оным стоит, яко же добрый воин с мечемъ своим, и борется со змиемъ, аще же суть два или три, егда же случится. И возмутъ змиеве древо и тягнутъ, да измутъ из устъ его. И он влечетъ их, дондеже внидет на мѣсто, идѣже есть гнѣздо его. И тако оставляетъ древо и входит в скважню, и свобождается от них*.

Тако и противницы святыя Церкве измѣняются от благости во злобу и от злобы единыя во другую, иже непостоянствуют в совѣтех [к]от насъ[л] спасительных и душамъ их полезных, но смущаются и любопрятся, яко луна в полности свѣта. И овогда во огнь гнѣва и ярости от недоумѣния падают, овогда же в воду заблуждения от[м] живота вѣчнаго лишениемъ самоволнымъ вовергаются. И тако сии вси суть грѣшницы именуются, наипаче же бѣсни суть, отступницы святыя вѣры православно-кафолическия, и расколницы единства святыя соборныя и апостольския церкве, // (*л. 461*) иже от учения праваго ко прелести демонстѣй удоб прелагаются, от сосец матерни ко змиину мещутся яду, от пречистаго источника небеснаго во злосмрадное[н], геенское блато.

Сицевыя измѣнники церковникъ безумными нарицаетъ и лунѣ измѣняемѣй уподобляет, глаголя: безумен, яко луна измѣняется. Луна, егда ю́ сѣнь земли объимет, во тму прелагается. Такожде и человѣцы, непостояннии во вѣрѣ: егда я́ сѣнь неправаго учения людей земная мудръствующих заидетъ, абие свѣтъ правовѣрия, купно же и благодати Божиа погубляют и темным облаком раскола, или отступства паче пещи очерняются душами. И тогда бѣсъ лютый мещетъ я́: ово во огнь ярости на правовѣрныя, ово в воды растлѣннаго жития, тогда и уста их скверная пѣнятся хулами на правовѣрныя, самих же их пружаетъ демон от лжи во лжу, от клеветы во клевету, и творит я́ от лица Божиа отвращатися, якоже отвращается лукъ развращенный от лица напрязателева, вземлет же силу на них демон. Ибо якоже святый апостолъ Павелъ отступники церковныя предаяше оному на мучение, яко еже и сам в послании еже к Тимофею воспоминает: *«Вѣру нѣцыи отринувше, от нея отпадоша»*. От них же есть *Именей и Александръ*, ихже предах сатанѣ, да накажутся не хулити. Тако и Богъ всепросилный предает таковыя демону за непокорство их в неискусный умъ тѣх предводити. Бѣснии же тѣлесно, егда от духа лукаваго удручаеми бывают, тогда[о] всеа памяти своея лишаются. Тожде самое и со отступники и раскольники церковными содѣвается, ибо забываютъ они[п] матере своея – святыя Церкве, в ней же породишася водою и Духомъ Святымъ, от нея же и воспиташася пищею самого слова Божиа. Не помнятъ правилъ божественныхъ апостоловъ и уставлений отецъ богоносныхъ, но к страннымъ нѣкимъ прилагаются учениемъ // (*л. 461 об.*) быти[р], забвению предавше учителя языков увѣщание оное.

[д] *Этим словом начинается строка; на поле напротив сокращенное слово* са[ж] *(видимо, сокращение слова* саженей*), которое относится скорее всего к данному слову в строке*. [е] *Это первое слово в строке; на поле напротив слово* тараидо, *которое скорее всего соотносится по содержанию с последующим повествованием в строке*. [ж-з] *Слова в квадратных скобках*. [и] *Этим словом начинается строка; на поле напротив сокращенное слово* са[ж] *(видимо, сокращение* саженей*), которое относится скорее всего к* лактий *в данной строке*. [к-л] *Слова между строк*. [м] *Слово между строк*. [н] *Первая часть слова* зло- *написана между строк*. [о] *Это последнее слово в строке; на поле напротив фрагмент слова* утомля-*, который, вероятно, исправляет начало слова* удручаеми *(на* утомляеми*) в данной строке*. [п] *Слово между строк*. [р] *Слово написано на поле напротив строки*.

В научения странная и различная не прилагайтеся. И паки сие да не бываим ктому младенцы, влаеми и скитаеми всякимъ вѣтромъ учения во лжи человѣчестѣй, в коварствѣ козней лщения, и еще же бѣснии пѣны из устъ своих точат. Творят же тако и мысленнии лунатицы-еретицы и раскольницы, ибо[с] яко пѣну скверную, хулы богомерзския на Церковь святую, на догмата ея, на священныя служители и на чины святыя церковныя из блядивых устенъ си испущают. О них же братъ Господень святый апостолъ Иуда сице глаголет: *«Сии елика убо[т] не вѣдятъ, хулятъ»*. Петръ же[у] святый о прозябении их из Церкве и о хулительствѣ прореченосице: *«Быша же и лживии пророцы в людех, якоже и в вас будутъ лживии учителие, иже внесутъ ереси погибели и, искупльшаго их Владыки отметающеся, приводяще себѣ скорую погибель. И мнозии поидутъ вослѣдъ нечистот ихъ, ими же путь истинный похулится»*. Ктому ругания, клеветы и укоризны от[ф] мерзскихъ челюстей и́ отрыгают на свою матерь, ядъ змиин и аспиден под языки их за млеко духовное благодати Божия, стрѣлы изощренныя словеса их за словеса божественная и наказание, *чашею мерзостьми и сквернами исполненною, какову видѣ Богословъ Иоаннъ в руцѣ жены оныя, на звѣрѣ сѣдящия червленѣ матерь* — си учреждают[х] вмѣсто чаши спасения, юже от нея приимаху.

Оле, лютыя злобы, оле, богомерзскаго нечестия противников Церкве, паки бѣснии скрежещутъ зубами, слух же свой[ц], зрѣние и глаголание во время томления демонска погубляютъ. И кто убо не видитъ, яко мысленнии лунатицы, или бѣснии тожде страждут, ибо внегда отпасти имъ от Церкве, скрежещутъ на ню зубами си, яко пси бѣснии от ярости, яко не могутъ ей грызениемъ вреда сотворити. Погубляют же они и слухъ, егда воззывающей я́ Церкви со Господемъ чрез велегласнаго Исайю пророка сице: // (*л. 462*) *«Обратитеся ко мнѣ и спасетеся»*, иже от края земнаго вселенныя. Затыкают они ушеса си и бывают волею глуси. Лишаются и видѣния, егда путь спасения оставльше, погибельнымъ ходят, и тамо Христа Бога ищутъ, идѣже не вѣсть онъ пребывати Господь во Церкви святѣй своей, по словеси псалмопѣвца, а не в соборищех злочестивых, и убо во Церкви Его святой искати подобаетъ, а не индѣ гдѣ. Чесо ради и сам Христосъ Спаситель рече: *«Тогда, аще кто речетъ вам: “се здѣ Христосъ” или “ондѣ”, — не имите вѣры»*. И паки: *«Аще рекутъ вам: “се, в пустыни есть”, — не изыдите, “се, во сокровищах”, — не имите вѣры»*. Напослѣдокъ[ч] и нѣмотьствуют тии, ибо от жестокости сердецъ си не хотят исповѣдати, яко святая соборная апостольская Церковь едина есть та, ея же кромѣ индѣ гдѣ нѣсть кому возможно спасение свое от погибели вѣчныя обрѣсти. И не хотятъ явѣ глаголати, яко она есть Сионъ мысленный, индѣ же есть Самария, и яко она есть самый[ш] дом Божий, а индѣ сѣнь токмо, в них же не благоволи Богъ, яко она есть Иерусалимъ, индѣ токмо, сии рѣчь кромѣ святыя Церкви Иерихонъ проклятый.

Оле, окаяннии сии лунатицы, еже есть бѣснующиися на Церковь, иже волею толикии непокорительства Церкви святой недугъ свой страждутъ и самохотѣниемъ чювствия си погубляют. Тацыи суть вси прекословцы бѣснующимися духовнѣ и чювствено наричют[щ], ихже недугъ зависти и гнѣва и на тѣлеси знамения свѣтло явствуются, ибо таковый человѣкъ, самомнѣния упорствомъ объятый, во невѣждествѣ си обучения, то есть ненаучения, *по подобству бѣснующихся, главу мещет, зубы скрежещет, во сваре любопрѣния пѣны тещит, весь трясется, власи главы его же стѣют,

---

[с] *Это первое слово в строке; на поле напротив строки помета* на хвалу. [т] *Это первое слово в строке; на поле напротив строки помета* извинно. [у] *Слово между строк.* [ф] *Это первое слово в строке; на поле напротив слово* е́, *которое, по-видимому, исправляет слово* и́ *в данной строке.* [х] *Это первое слово в строке; на поле напротив него* чествуютъ, *которое, по-видимому, относится к указанному слову и исправляет его.* [ц] *Слово между строк.* [ч] *Со второй части этого слова* –слѣдокъ *начинается строка; на поле напротив строки помета, очерченная углом,* в богатствах. [ш] *Слово между строк.* [щ] *Со второй части этого слова* – ричют *начинается строка; на поле напротив строки помета, очерченная углом,* приклад. [ъ] *В слове буква* т *помечена «птичкой», т.к. буква* с, *которая перед ней, несколько раз обведена чернилами; на правом поле напротив слова буква* т *с «птичкой».*

вси уди трепещутъ, множицею воздыхает и стенет, зрѣние его страшно, лице тому или блѣдо вельми или излише кроваво, зѣло // (*л. 462 об.*) разума мало, памяти в нем ничтоже остало[ъ,]*. По всему таковый самохотный есть бѣснующийся лунатикъ.

Но что с сицевыми есть употребительно, сии рѣч содѣятельно? Ко Христу Богу таковыя приводити достоит путем познания праваго покаяния святаго и ко пребожественным и святымъ Тайнам причащения пречистаго и животворящаго Тѣла и Крови Сына Божиа с поучениемъ и умолениемъ общаго нашего спасения. Аще ли же не обратятся, таже потом и казнением церковныя духовныя вазательныя и рѣшительныя власти с проклятием и градския казни наказанием врачевствовати нуждно. И лѣпо сих есть, яже бѣ в гробѣх ересей и расколовъ хранитъ себѣ таковыя сущия лютыя и зѣло неукротимыя. Сам бо Христосъ Господь врач есть искуснѣйший и гробнымъ живот даровавый, и адовы узы растерзавый Он убо я́. Аще пришедше во Церковь святую покорятся, свободит их разрѣшениемъ си от узъ проклятия временнаго и вѣчнаго и от злаго обладания демонскаго. И прогнавъ демонов, яко свѣт тму, [ы]и спасительны[ь] здравы сих душами сотворитъ, и дарует имъ свободу вѣчную Иерусалима небеснаго. Аще ли же и еще не обратятся и не покорятся, тацѣх злых злѣ погубитъ их Господь здѣ и во грядущем вѣцѣ. Но и нынѣ долготерпѣние свое кажет на них Господь, и яко злый нрав их и непокорный хотя от них истребити[э] Христосъ Богъ. И тако попущает и обличение имъ дѣетъ[ю]. Они же от своея злобы упорно содержатся и не хотят благоохотно уразумѣти истины и престати от богохульнаго и лукаваго намѣрения своего, еже о хулении их и досадѣ самого Сына Божиа, и Церкви Его святыя, таже и пречистых и животъ подателныхъ Таинъ Христа Бога нашего. Приточнѣ[я] предсоблюдаше я́, Господь, долго терпя, яко да оствятъ тии[III,а] начинание се прелестное[б] свое, и от злаго угонъзнутъ погубления того. Но они, *очи имущее, не видѣша и уши имуще, и не услышаша*; // (*л. 463*) что *в чюждей зѣницѣ видѣша, того всего во своих очесѣх не осщутиша*. И не тщатся искореняти от нивы сердецъ своих сѣмя все презлое грѣха богомерзскаго, и дабы рыдали они о зломъ умышлении сем, яже напослѣди восплачются и о содѣянии том лютом. Но найпаче они во злобномъ утверждаются намѣрении и в погибель порѣваются, *яко и бѣсныя свинии в море*, и злодѣйствовати не престают, дондеже божественному приити истреблению на ня о величествия, о благости, о милосердия и долготерпѣния божественнаго.

Но откуду таковая злоба сия вселися в ня? Врагъ завидѣния демонъ се сотвори. Той убо треклятый демонъ возглядает на человѣка, о комъ ненавидѣния, и бѣгает выну, яко левъ гладный окрест стада Христова, рыкая и иский, яко да поглотит кого, зияетъ усты си несытными, яко змий на поглощение человѣка, и отрыгает из них смертоносный ядъ свой во ушеса и в сердца человѣческая чрез лукавыя и душе убийственныя их совѣты от премного различных и злотворных прекословий их. И из таковых-то осквернены́хъ челюстей ядомъ богопротивныя от них гордости повредистася сии богопротивницы правдѣ и истиннѣ. И быша из чад свѣта чада тмы непросвѣтимыя, из предобладателей мира плѣнницы князю мира сего, и из рая жителей изгнанницы. Из тѣх устъ[в] ядом зависти и неразумия повредися их сердце. И из того же всякия тли источника изблевася ядъ пренечистаго рыгания и злохуления и на всю православно-христианскую и истинную и святую нашу вѣру, юже внегда чистоты святыя любитель Богъ восхотѣ очистити водами, из ребръ Его пречистыхъ истекшими. Не обрѣте себѣ сицевыхъ хульниковъ богопроклятыхъ достойныхъ быти помилования никоего. Оле, их тли всепрепагубныя, оле, и нечистоты злолютыя, оле, и яда имъ смертоноснаго из прекословия. //

[ы-ь] *Слова между строк.* [э] *На поле напротив* искоренити*; слово заключено в вертикальные скобки.* [ю] *Слово помечено «птичкой»; на поле напротив другое слово* творит*, также помеченное «птичкой».* [я] *Слово помечено «птичкой»; на поле напротив слова* на образ*, также помеченные «птичкой».*

[III,а] *Слово между строк.* [б] *Первая часть слова* пре- *между строк* [в] *Слово между строк.*

(*л. 463 об.*) Но и нынѣ убо по ономъ всепречистомъ очищении ужели не накажутся или не обратятся? И ужели шествуют путем заповѣди божественныя? Ни се бо псаломникъ вопиет: *«Господь с небесе приниче на сыны человѣческия видѣти, аще есть разумѣваяй или взыскаяй Бога. И се вси тии противницы уклонишася, вкупѣ непотребни быша; и нѣсть в них творящаго доброе, нѣсть же даже и до единаго»*. Коеже [г]от Бога[д] таковых возмѣздие ожидает, и камо обратятся? Псалмограф святый глаголет: *«Беззаконницы потребятся вкупѣ»*. И паки: *«Беззаконницы изжденутся, и сѣмя нечестивых потребится»*. Когда? Егда речет Судия всемирный: *«Отступите от Мене, проклятии, камо во огнь вѣчный, уготованный диаволу и слугамъ его»*. Оле, злыя злых кончины! Оле, страшнаго грѣшных потребления! И се слыша, противниче церковный, разсуди, яко за непокорение твое жребий себѣ предвѣчныя[е] смерти и горести стяжеши. Оле, купли твоея пребезумныя! Оле, измѣнения твоего всепреокаяннаго!

Тако ниже да удивится кто от вас, братие, яко Богъ благоутробный толико лютою казнию грѣшники хощет потребити, ибо величайшую преобидѣвшии сладость, о ней же речеся: *«Око не видѣ, и ухо не слыша, и на сердце человѣку не взыдоша, яже уготова Богъ любящим Его»*. Величайшаго достойни суть мучения вѣчное пренебрегшии блаженство. Вѣчнаго достойни окаянства от милосердаго отвратившиися Бога. С немилостивыми достойни суть пребывати демоны. Немерцающаго не искавшии свѣта непросвѣтимаго достойни суть мрака. Аще же[ж] и милосердъ есть Господь, но купно и истинен милости в мирѣ сем, положи торжище хотящим ю́ стяжати. В будущем же вѣцѣ истинна прииметъ мѣсто хотящая комуждо по дѣломъ его воздати здѣ, да ищет у Бога милости хотяи вѣчныя муки избыти, а торжищу жизни сея разрѣшшуся не обрящется та, но вмѣсто ея отмщение. //

(*л. 464*) Еже братия и чада прелюбезная, мнитъ ми ся тако о вас быти, яко нѣцыи от нас возводяще очи си зрѣти и уши свои хотящии приклоняти ко прекословствующим и Церкви святой непокоривым противникомъ. И разсуждают и глаголют о них в себѣ тако: яко аще бы сии людие не быша Богови были угодни, то не бы попустил имъ Богъ толикаго многоразумѣния и глаголания о вѣрѣ. И того ради злые[з] дѣла их и худыя тѣх совѣты любезно хотят подражати, но премного прельщаются о сем. Сицевии нимало искуснии в письмо любительномъ разсуждении, невѣжди, но токмо внимаютъ малоумным их и Церкви святой во всем противным и любо препирательным писменным снискательствам.

И азъ о сем, Никон, Божиею милостию патриархъ, тако да возглаголю к вам: есть убо и в них противобогоборниках[и] злых[к] ревность, воеже бы вѣдети имъ тайны Божиа, но не суть тако та по разуму их. Огрызают убо они[л] божественная писания, яко мыши, и ничто же сами себѣ и подражателем своим в таковом снискании изобрѣтают полезное, но начинают пребожественное страшное и предужасное и предгрозное дѣло, еже есть выше главы своея и ума их, и мѣры тѣ, и любопрятся, окаяннии и сквернии, с самимъ сотворшим их Богомъ, испытуют и исчисляют страшнаго суда день и втораго пришествия Сына Божиа на землю, о дни же, [м]от Бога[н] утаенномъ там. Писано сице у святых Божиих пророков и апостолов: *«Ищущим день Господень! Сей же есть тма»*, сии рѣчь не свѣдом ни ангеломъ небеснымъ, ни человѣкомъ, на земли живущим, и ниже святымъ всѣм, в небѣ сущим, но токмо самому тому и единому Сыну Божию, Сотворителю нашему и Судии всего мира. Пишет бо ся тако, яко *славы моея иному не дам* — никому же, сии рѣчь: дня пришествия моего не явлю.

Но не прельщайтеся, братие, малопривременнымъ и легкомыслнымъ их мудрованием, невѣждественнымъ и богоборнымъ. Воскорѣ убо погибель их и исчезновение настоитъ отсюду: *«Уста бо ихъ глаголаша суету, и десница их — десница

[г-д] *Слова между строк.* [е] *Первая часть слова* пред- *между строк.* [ж] *Слово между строк.* [з] *Слово между строк.* [и] *Над последними двумя слогами слова* –никах *между строк поставлен значок «точка»; с таким же значком на поле напротив строки часть слова* –ных. [к] *Слово между строк.* [л] *Слово между строк.* [м-н] *Слова между строк.*

неправды»*. // (*л. 464 об.*) Уже бо и скончася во прекословии житие их и во покои адовѣ успоша. Оле, покоя всенепокойнаго[о]! Оле, сна вѣчно прегоркаго! Их же сномъ аще нѣсть вам по сердцу уснути, не ревнуйте и вы таковым лукавнующим. Поревнуйте же в законѣ Господни воля си имущим и в законѣ Его поучающимся день же и нощь. *Сицевый бо муж будет яко древо, насажденное при исходящих вод, воеже и плод свой воздастъ во время свое, и листъ его не отпадет; и вся, елика аще сотворитъ, предуспѣет*. Сицеваго же, аще и тѣсен путь жизни сея, со изгнаниемъ прилучится, якоже и нам днесь ради святыя Церкве и суда правды от самого Бога сия уже[п] проустроишася[р].

Но пристанище небесное и пространство райское [с]от Бога[т] тому уготовится, и аще он попечалится здѣ[у] мало, но возвеселится вѣчно тамо[ф], аще и нищету постраждетъ на земли, но небесная наслѣдит богатства, аще и досады со укоризнами воспримет от укоряющих, но мзда ему премнога уготовася во Царствии Божии. Тако вы возлюбите и изберите со благочестивыми здѣ пребывати, нежели с нечестивыми, и покаряйтеся Богови и Церкви святой Его, да и возъимате[х] пречестный плод вашъ во святыню кончину же, жизнь вѣчную. И сего ради радуемся и веселимся и от злоб наших скоро да обращаемся до начинаний добрых, и гнѣвъ и ярость, лакомство, лѣнивство и грабительство, и всякия неправды, нечистота же и чарования, и невѣрие отнюдь в нас отселѣ мѣста себѣ да не имут, к тому же пианство и обжирство, и иные наши злобы, с ними же неприятый и непокровенный [ц]от благодати Божия[ч] будет таковый всякий человѣкъ, для которыхъ дѣлъ его злых и гнѣвъ Божий снисходитъ на сыны противныя. Мы же, братие и чада, ис противных чад Богу сотворимся быти сыны благопокоривыя святыя церковныя и послушныя наказания слова Божия, во всемъ // (*л. 465*) благолѣпотъствующе, сии рѣчь предобро возукрашающе матерь нашу, святую Церковь Сионскую, чювственнымъ и вещным построением, святымъ и честным, якоже той лѣпо, то есть достойно.

И паки. Слышите вы, что есть Церковь? Се есть Церковь святая, дом Божий, прибѣжище и утѣха вѣрных. Она, Церковь святая, всѣх нас духовно пораждает святымъ крещением и творитъ ны сыны и снаслѣдники царствиа Божиа. Исполняем же и[ш] мы Церковь Божию святую свѣщами и фимиамомъ и всяким церковным всепрекрасным украшением; воспримем от нея и освящение, и всѣх грѣхов наших прощение, вся нам новая и предобрая от святыя Церкви подаваяся. Первое — тѣло[щ] порождение, второе — всепресвятое вода[ъ] крещение, третие – всепренаисвятѣйшее причащение, четвертое – по согрѣшении нашемъ святое и второе духовное измовение, еже есть постъ, молитва и истинное и всесвятое покаяние, и милостыни к нищим подаяние, потом честный бракъ, по сих же и ложе нескверное, но святое и преблагословенное, а по прешествии нѣколиких лѣт нашихъ, кому искончанию жизни сея прилучится отъити, и тогда вси о сем просим Бога и всепречистую Богородицу молимъ и всѣх святых, к вспоможению сему призываем, яко дабы всякого правовѣрнаго христианина — сына церковнаго, мужа или жену, юношу и отроковицу и млеко ссущаго непорочнаго и святаго младенца правыя и истинныя христианския православныя и святыя того кончины со всѣми святыми сподобилъ Господь Богъ получити, и при церкви Божии и святой тѣлу его святому честно погребену быти. Такова бо есть нам всякая православная Божиа святая Церковь всѣмъ правовѣрнымъ, яко и небомъ вторым, и путем жизни вѣковѣчныя предводящим нас от смерти здѣшния до жизни предвѣчныя[ы], к покою святому безконечному, а не и к мучению вѣковѣчному.

Таже, возлюбленнии и святии Божии раби и сынове Вышняго, вси вы по благодати Его предпочитайте велиею честию, от Бога самого тѣхъ удостойною, и наставники ваша,

---

[о] *Это первое слово в строке; на поле напротив буква* м. *Отсутствуют визуальные указания на отнесение этой буквы или части слова к словам в данной строке*. [п] *Слово между строк*. [р] *Над частью этого слова –* иша– *между строк надписана другая часть* –яют–. [с-т] *Слова между строк*. [у] *Слово между строк*. [ф] *Слово между строк*. [х] *Первая часть слова* возъ– *между строк*. [ц-ч] *Слова между строк*. [ш] *Слово между строк*. [щ] *Слово между строк*. [ъ] *Слово между строк*. [ы] *Первая часть слова* пред– *между строк.*

глаголю, святыя священники, предпровозвѣщающия вамъ слово Божие живое. // (*л. 465 об.*) Сии бо святии священницы всегда пекутся душами вашими и в день судный отвѣтъ к Богу о вас всѣх хощутъ воздати, да радостно вас онии пасутъ, а не скудостно и ниже плачевно, нѣсть бо вамъ сие полезно, но и укоризну немалу приноситъ и гнѣвъ Божий от небесе на таковых, [ь]к нимъ[э] неподатных, сноситъ. Аще ли мы вам превелия и пребезцѣнныя Божия благодати вся неоскудно преподаем, велико ли есть ваше се к нам по еже малыя наша недостатки по тѣлеси намъ[ю] происполняти вам? Иже бо *кто всякий, небрегущий о власти сущей, — таковый о самом Бозѣ вознебреглъ*.

Еще же молю вы и прошу щедротами Божиими, такожде же предпочитайте и чиноначальники ваша и бойтеся их, яже от Бога вам предусмотренныя и проустроенныя по совѣщанию к вам сосуда Божия предпроизбраннаго святаго апостола Павла, сице глаголющаго: *«Всякая душа предержащей власти да повинуется во всем; и нѣсть власть, аще не от Бога суть, понеже сии от самого Бога поставляются»*. *Того бо ради и повиноватися к ним по всякому образу годствуетъ намъ и покарятися к ним во всем, яко Божиимъ слугам, и любочестновати их всякою подобающею честию и страхомъ, яко же достойно есть, и повиноватися им во всем*. Но не токмо же, глаголю[я], благимъ и прекроткимъ, но и стропотопритворнымъ, и не яко человѣкоугодникъ, токмо пред очима их служащее им, но и за очи всякую их правду сотворяйте и предповелѣнное что от них исполняйте. *«Емуже бо честь, честь; и емуже бо дань, дань; страх, страх; и урокъ, урокъ[IV,а]»*. *И восхощет ли кто от вас, братие, власти не убоятися, таковый твори всякое доброе дѣло пред нимъ и во очи, и за очи, тогда не будеши и страшитися власти, но и честь ктому великую восприимеши от него. Не просто бо онъ оружиемъ препоясуется же и[б] мечь страха во отмщении носитъ в казнение злотворцевъ, к похвалѣ добродѣицевъ* и прочее.

Сицевая же внушите и вы, содержащии множества и горделивствующии во народѣхъ языческихъ, // (*л. 466*) яко *гордых престолы Господь низвергает, или опроверзаетъ*. Князи и воеводы и вси земстии судии! Правъ суд судите: сира и убога помилуйте и *не стыдитеся лица человѣческа, егда судиши на судѣ*, *яко суд Божий истинен есть*; егда судиша малому и великому, не на мздах и дарованиях судите и не ослѣпляйте силнии мздоиманием очес ваших, но уравнение рабомъ и подручным вашим подавайте, злых отмщайте, а добрымъ послабляйте, разсудительно в винах их страхомъ вашим сим любопремудрымъ отмщающе и спасающе их, и от вѣчнаго геенскаго огня избавляюще; и *чесого неполезнаго себѣ не хощете, того и подданным вашимъ[в] не творите*; туне не грабьте и не насилуйте, но сроднаго ради человѣча естества щедры и благосерды и правосудительны имъ бывайте, якоже и сами вы от Господа и от царя помиловании правды вашея[г] ради хощете быти. *«Блажени бо, — рече Господь, — милостивии, яко тии помиловани будут»* и в Царствие Божие внидут, и вся небесная благая воспримутъ.

Таковых благихъ и азъ, смиренный Никон патриархъ, вашей милости и чести от Господа Бога уполучити желаю, аще и тацыи милостиви пребудете[д] и за сия здѣ премнога и добропредполучна прежительствуете лѣта и тамо грядущаго вѣка от вышняго Десницы правды вѣнцы воспримете, и от вѣчнаго мучения сами вы Господемъ Богомъ избавлени будете. Сим же истинствующим моим словесем и паки азъ и споручник есмь по вас и хощу быти по сих же всѣх.

[ь-э] *Слова между строк.* [ю] *Слово между строк.* [я] *Слово между строк.*

[IV,а] *Первая буква в слове* у *между строк.* [б] *Это первое слово в строке; на поле напротив строки* боязни. *Отсутствуют визуальные указания на отнесение слова на поле к какому-либо слову в данной строке.* [в] *Это последнее слово в строке; на поле напротив фрагмент какого-то слова* ру[ч]. *Отсутствуют визуальные указания на отнесение этой части слова к словам в данной строке.* [г] *Слово между строк.* [д] *Первая часть слова* пре– *между строк.*

Братие и чада моя превозлюбленная и превозжделѣнная! Отъимемъ сами от себе всякия [е]в нас[ж] вражды неустройныя и несогласия и о вѣрѣ святой усомневательства, и братоненавидѣния, и междособная рвения, и хуления, и зависти, злыи льсти, и вмѣсто же сих злых воспримем все святое братолюбство и святѣйшее друголюбство другъ ко другу, милосерды и щедры, и преподатны да пребудемъ, понеже за таковая всепрезлая и злопрелютѣйшая наша дѣяния караетъ нас Богъ или, рещи, и казнитъ различными удрученьми и гнѣвопредъяростными на нас своими мученми. // (*л. 466 об.*) И сих ради злых дѣл наших попущает Богъ на земли бывати бранем тяжкимъ от воинства и ина всепремногая неустройства и непостоянства велия, и междоусобства всепрезлая[з], и моры, и глады, якоже и нынѣ содѣвается настоящее недостаточества изобилия плодов земных и угобзованных, сии рѣч от всего творится оскудное умаление за наше пред Богомъ превелие[и] согрѣшение, и о всякомъ дѣле предобромъ наше пред нимъ пренебрежение [к]и нерадѣние[л]: скудость хлѣбная, едва не повселѣтная[м] всемирная и превелия, дороговизна и алчба превелико[н] нуждная во всем, [н]якобы близъ[о] глада и смерти. Уже пагуба сущая приидохом бо мало, не вси человѣцы в[п] сицевая злая подпадохом во все пагубная сия погубительства. Такожде же[р] и разтлительства и томительства. И якоже хотяще вы от сих всѣх[с] избыти скоро, да потщимся добро творящее сами[т] быти. И тако умилостивимъ себѣ Господа Бога нашего и всепредчистѣйшую Его Матерь, всепресвятую Богородицу и приснодеву Марию, восприемлетъ бо она, всепречистая Богородица[у], в подпокровъ молитвенный[ф] свой всякого человѣка, в добродѣтелех пребывающаго, ласкового и тихаго, смиреннаго и доброчиннаго, негнѣвливаго и терпѣливаго, чистаго и правовѣрнаго, на Бога всегда уповающаго, охотнаго послушателя слова Божиа, богопочтиваго и богобоящагося, доброподвижнаго, премногу или по силѣ милостыню свою[х] творящаго, святыя церкви украшающаго и любящаго благолѣпие пресвятаго Божия дому. Повсегда таковаго человѣка освящающагося во молитвах святых иерейскихъ, иже тако и глаголется о немъ сице по вся дни: *«Освяти, Господи, любящихъ благолѣпие дому Твоего и Ты самъ тѣхъ возпрослави и нас, смиренных, молящихся Тебѣ с ними днесь же и всегда не остави, и имя святое свое нами[ц] прослави божественною Твоею силою, и не отрини всѣх нас, уповающих на Тя»* и прочее все того стиха // (*л. 467*) божественное хвалословие, даже и до конца его. И слуг святых церковных милующаго и питающаго, а не обидящаго нас, якоже и царя нашего, нынѣ злѣнасильствующаго нам во всем и церкви святыя грабительствующа, и суда права не творяща, и до конца, правду глаголющих и творящих ненавидяща тѣхъ и гоняща. Горе и увы немилосердию его к нам.

Премилостиваго же милостивца любит Богъ и убогимъ всѣм тогожде, яко отца тихаго и благоохотнаго, прещедраго и святаго подателя. Таковаго бо всякого человѣка, добродѣйствующаго, покрывает сама Богородица щитомъ всепресвятых молитвъ своих, богоматернихъ. Она же, всепреблагословенная Дева пречистая, звание или, рещи, именование особное свое имущая, *якоже и Христосъ Господь и Богъ нашъ называется Царя царей и Господь господей. Он же путь и живот, и истинна, и воскресение; Имже и примирение мы и на небеса восхождение имамы к Богу и Отцу вси. Той самъ надежда неизмѣнная нам и одежда нетлѣнная, и Отецъ милосердия нашего, и иные премногие имена Его во всепресвятомъ Писании Ему самому[ч], Богу нашему, приличествующая предположена суть и есть*.

[е-ж] *Слова между строк.* [з] *Первая часть слова* все– *между строк.* [и] *Слово между строк.* [к-л] *Слова между строк.* [м] *Первая часть слова* по– *между строк.* [н] *Первая часть слова* пре– *между строк.* [н-о] *Над этими слова между строк другие* часто бывает. [п] *Это первое слово в строке; на поле напротив* при. *Отсутствуют визуальные указания на отнесение слова или части слова на поел к словам в данной строке.* [р] *Слово между строк.* [с] *Слово между строк.* [т] *Слово между строк.* [у] *Слово на поле напротив строки.* [ф] *Слово между строк.* [х] *Слово между строк.* [ц] *Слово на поле напротив строки.* [ч] *Слово между строк.*

Такожде и всепречистая Дева возвеличена бысть от Сына своего Христа и Господа. *И она называется Мати Божиа и приснодева Мариа, во благомъ и всепресвятомъ счастии своем благодать, и Царица небесная, врата и дверь вышняя, отверзающая нам двери щедротъ милости своея; и есть убо и она истинный Божий кивотъ святый и препозлащенный Духомъ всепресвятымъ; и есть жезлъ богонасажденный, и цвѣтъ всепрекрасназлачно разцвѣтающий, свѣтилникъ, повсегда свѣтлость всего божества в себѣ предъимеющий, великосвѣтная трапеза, хлѣб животный — Христа намъ подающая, во чревѣ Того самого носящая. И всегда убо всепреславная сказуются о ней, яко и о градѣ Божии*. И того ради достодолжно подобает намъ преблагословенную Богородицу безпрестанно благодарити и честь ей воздавати не словесы токмо похвалными вашими со многою смиреннымъ, // (*л. 467 об.*) но и самими от вас и от нас дѣлы добрыми Богу, и той самой благоугодными созидании и устроений святыми церковными всякаго храма святаго дому Божиа обетшалого паки того новообновлениемъ, и на лучшее во имя которое святое построением произвести. И аще же мы, православнии христиане, кий пресвятый Божий дом или богородичный молитвенный храм обновимъ, такожде и она сама, Мати Божиа, пресвятая Дева Мариа, имат всѣх нас почествовати и обновляти, и покровомъ святымъ своим от всѣх злых нас бѣд[ш] покрывати, и устроит за сие нам восприятии град нашъ святый и пренебесный неразрушный, но всегда новый, вѣковѣчный, всепредбытный, безсмертный и неистлѣнный сущий.

Аще ли же мы, грѣшнии, сими тѣлесы нашими немощны и смертны суть и не можем ей за таковая превелия к нам, недостойнымъ, подарования ея и добродѣйства сия[щ] чим той воздаровати, но токмо единым сим приношением милости ея прошением, яко преднижайшии и предближайшии раби тоя служащии и стужающии, моленьми ей всегда возвысимъ. И нынѣ гласы наша и умы своя на высоту небесную да возведем и к ней велегласно возопием со восклицанием умилным, яко гласом златотрубным, и ким баломъ златострунным сия препохвалная моя той словеса да срадуются днесь с нами, нижьними, вся чиноначалия вышняя и небеса горняя, тако бо[ъ] тамо [ы]суть ея[ь] воспѣвающая: «Но, о Владычице Богородице, человѣкопредлюбезное и всепредмилостивное во власти твоей всегда[э] имущая! Не престаи заступати нас к Сыну си и Богу ходатаице наша сущая в добротворении твоем к земнородному нашему роду, ко всему православному христианскому народу».

И паки. *Молим и просим тя, покрывай нас всегда под покровом всепречистых[ю] крил твоих. Да и мы тако величаем тя, пресвятая Дево, Мати Христа Бога нашего, и всеславный славим покровъ твой, яко ты еси голубица пречистая, возлетѣвшая горѣ ко престолу Божию. Изми и избави мя, смиреннаго твоего раба, Никона патриарха, от видимых и невидимых врагъ моих, противныхъ ми, и от всякихъ злолютныхъ бѣдъ и скорбей навѣтныхъ всегда[я]. // (*л. 468*) Таже и люди твоя сохрани вся от глада и губительства, от труса и потопа и от нашествия иноплеменных, миръ и тишину, Госпоже, предподаждь[V,а] всѣмъ странамъ христианоросскимъ, идѣже премного всепрепѣтое и превелико всепрелѣпое и всепресвятое и преславное имя твое всепрекрасными и согласными пресладко пѣснопѣтии выну славословится и почитается; зане ты еси, Богородице, общая намъ Мати всего православного рода христианскаго, и мы, раби твои вси, не имамы никия иныя нам помощи, развѣе тебе, христианская помощнице и владычице мира, и упование и заступление вѣрных. Не презри молений наших, Мати наша, чадо любезная, во исправлениях наших полезная надежда, вся еси ты сама съ[б] собою преполная во милости и возпреукрашенная во благости, тако бо всегда нам,

---

[ш] *Слово между строк.* [щ] *Слово между строк.* [ъ] *Слово между строк.* [ы-ь] *Слова между строк.* [э] *Слово между строк.* [ю] *Строка начинается со свторой части этого слова* –чистых; *на поле напротив строки* припѣл покров. *Отсутствуют визуальные указания на отнесение этих слов к определенным местам в строке.* [я] *Слово между строк.*

[V,а] *Первая часть слова* пред– *между строк.* [б] *Слово между строк.*

преблагая[в], своя добродѣйства бѣдствующим дарствуеши и спасаеши, и покрываеши прилѣжно, и соблюдаеши от бѣд и от всяких случаев злых. И за таковое же твое неизреченное к нам, бѣднымъ, велие милосердие возсылаем тебѣ благодарение, в перси наша толчение и чела ударение творим пред всепресвятымъ образом твоим всепречистаго и всепресвѣтлаго и всепрепреславнаго Покрова, ниско земное поклонение и умильно сердечное наше сокрушение приносим; всѣх благъ у тебе, Богородице и Царице наша[г] небесная, просим. Вси, людие твои, мужи и жены и всякий чин и возрастъ, и всякое достоинство малое и превеликое[д], проповѣдуем благодать, не крыемъ дародаяний твоих к нам, превеличайшим нашим гласом и пѣснопревоспѣтнымъ басом воспѣваем превелия твоя чюдеса, пред Спасомъ промышление славим, заступление величаем, предстательство за христиан восхваляем, помощь твою нам великую и святую исповѣдуемъ, тоя повсюду во вся времена и часы воспоминаемъ и со архангеломъ тя ублажаемъ. Радуйся, обрадованная, иже всѣми небесными и земными дародаровании от Бога обдарованная, Господь с тобою!* //

(*л. 468 об.*) *Того же самого Господа благодатию и помощию всесильнаго и прещедраго Бога во Троицѣ святой единаго восхотѣх твердое основание сие словесное мое о всей святой Церкви предположити[е] к божественному же писанию, яко и ко наставнику всякия[ж] правды поручаются, и того рукопредводствомъ душеспасительнымъ наставляемь есмь. Сия апостольская словеса на пользу и утвержение православным премногаго ради свидѣтельства и правды о Церкви Сионстѣй истинно предполагаю. Яко Богъ Отецъ в Сионѣ познавашеся преданиемъ закона. Посем Богъ Слово Иисусъ Христосъ, сынъ Божий, единосущный Отцу, родися плотию во Иерусалимѣ и обрѣзася, и в церковь принесеся, и воспитан быв, и крестися, и преобразися, и распяся, и воскресъ, и на небеса вознесеся, и сѣде одесную Бога и Отца. И сице намъ обѣщася: «Азъ есмь с вами во вся дни и до сконъчания вѣка». Отнюду же и едина есть святая кафолическая соборная и апостольская церковь, Святымъ Духомъ начася и апостолы основася, и бѣ, и есть, и будет. Посему же свидѣтельствую: Иерусалимская Церковь — Мати есть во всей вселеннѣй всѣх православных Церквей и от сея христианство насадися и возрасте. И вѣра наша от Святаго Духа распространися вездѣ, в правовѣрных возрасте, а не преиде*.

Сия вѣра Христова, сия вѣра апостольская, сия вѣра проповѣдана бысть от конецъ до конецъ земли по вселеннѣй, сия вѣра вселенскими соборы утвержена и трудами исповѣдниковъ и кровми мучениковъ украшена.

*Сице и мы вѣруем и исповѣдуем едину святую соборную и апостольскую церковь быти. Яко тойжде единъ Богъ есть — и Ветхаго закона и Благодати. И тако бысть едина Церковь ангелов же и человѣковъ. И яко едина вѣра, и едино крещение, и единъ Христосъ, Иже собра ю́. Святую же глаголемъ, зане есть освящена Святымъ Духомъ и соединена Христомъ // (*л. 469*) седмию таинствы, си рѣчь крещениемъ и помазанием, приобщением[з], священством, законнымъ браком, исповѣданием и святымъ елеем, и яко есть нескверна и уневѣствована Христу. Соборную же глаголемъ, понеже от всѣх язык собрася Христомъ и обогатися разумом истиннымъ, и от пророкъ убо предосновася, от апостолов же создася, и от кровей мучеников, и от трудовъ иерарховъ и постников украсися, и утвердися, и явися совершена. Апостольскую же именуем, яко изрядно от тѣх святых апостоловъ собрася и составися, и утвердися. Тѣм же и истинная Церковь есть собрание благочестивых христиан во всем мирѣ. И соборная Церковь есть совокупление оных, иже исповѣдуют вѣру благочестно же и православно. Церковь, глаголет, яко есть собрана всячески краеугольному камени Христу и соединена самому тому, и яко да сохранитъ она невредиму вѣру Его*.

[в] *Слово между строк.* [г] *Слово между строк.* [д] *Первая часть слова* пре– *между строк.* [е] *Средняя часть слова* –по– *между строк.* [ж] *Это первое слово в строке; на поле напротив* вдана. *Отсутствуют визуальные указания на отнесение слова на поле к определенному месту в строке.* [з] *Слово, последнее в строке, помечено «птичкой»; на поле напротив него справа с таким же знаком часть другого слова* причаще–.

Яже и приятъ себѣ во вѣчное спасение и оставление грѣхов, и от нея взятъ начало – проповѣдь святаго Евангелия во весь обземный миръ, яже возсия то преизлише во учении и нравѣх убо, и языком Богъ покаяние святое даде в животѣ, изволися Святому Духу. И нам ничтоже премножае сего привозложити вам тяготы, понеже прияша вѣру и учение тоя вси народи, основания бо инаго никтоже можетъ положити паче лежащаго, яко есмы наздани бывше на основании апостолъ и пророкъ, и на самом Христѣ, и на божественном Его учении. *И един есть Онъ глава Церкве и Спаситель тѣла*. *И Той есть глава тѣлу Церкве*. *И, явльшуся Пастыреначальнику, приимете неувядаемый славы вѣнецъ*.

Повелѣвает же Церковь святая чествовати духовники, си рѣчь священники, с подобающим тѣхъ[и] благоговѣниемъ, яко рабы Божиа и ходатаи, иже ходатайствуютъ о насъ к Богу. И от оныхъ подобаетъ совѣтъ благъ приимати намъ о спасении нашем. Добрѣ бо предстательствующии пресвитеры сугубыя чести оноя[к] да сподобляются; // (*л. 469 об.*) наипаче же труждающиися в словѣ и учении и засвидѣтельствующыя во церквах, и тщащыяся возрастити вѣру кафолическую и православную, яко да тихое и безмолвное жительство прежительствуем во всяком благочестии и честности. Сие бо предобро есть и всепреприятно[л] пред Спасителем нашимъ Богом. Хранити же подобает посты святыя и моления, имущия повелѣватися от них всѣмъ парахияном непредвижно, еже тымъ повелѣвает просвитер[м], и за един нуждный извѣт[н], си рѣчь еже отвратити праведный гнѣвъ Божий, належащий на люди его, и избавитися или [о]от смертныя язвы[п], или глада[р], или рати, или бездождия, или многодождия, или за врачьбу немощных, или за утѣшение скорбящих, и не дерзати убо мирскимъ взимати насильно имѣний церковных царю или князю и прочим всѣмъ, и ниже употребляти я́ на своя имъ потребы. Сия бо Богом отмстительна суть и зѣло страшна есть, яко Богу самому совозложенная во Его наслѣдствие. Духовнии же предстатели долженствуют промышляти о вещех церковных, украшениихъ[с] и еликих иных нуждных в церковь, еще о живопитании и о дѣяниих служащим церкви, и нищим, и странным. И еще не есть и се праведно ни в единой церкви отлучати кому[т] пѣнязи или иныя движныя ея[у] вещи, яже приходятъ или от послания коего или дара, употребляти ктому[ф] тыя на своя потребы, да не постраждутъ убо нужду и развращение мысль давшаго тая. И да не бывают присущи христиане православнии на отреченных игрищех и позорѣхъ[х], ниже да послѣдуют обычаем варварскимъ, но да воздержаваются от них, елико можно есть.

И чесого ради глаголемъ, яко вѣруемъ в Церковь яже есть здание долженъствующе во единаго Бога вѣровати, и понеже аще церковь есть и здание, от человѣковъ составлена, но имѣет главу самого Христа, истиннаго Бога. // (*л. 470*) Духъ Святый, иже учитъ тую всегда и творитъ ея невѣсту нескверну и непорочну Христову, и столпъ, и твердь истинны. И догматы и учения[ц] ея не суть человѣческая, но божественная. Того ради глаголюще, яко вѣруем в тую, умствуем, яко вѣруем в богопреданая словеса Его и богодухновенныя догматы. Глаголет бо писание, яко *«не слово человѣческое приясте, но яко есть истинно слово Божие»*, и от сего подвижемся вѣровати не точию во священное

[и] *Слово между строк.* [к] *Слово между строк.* [л] *Средняя часть слова* –пре– *между строк.* [м] *Это слово последнее в строке; на поле напротив справа в вертикальных скобках слово* прихожаном. *Отсутствуют визуальные указания на отнесение этого слова к определенному месту в строке. По смыслу оно скорее всего уточняет словосочетание* повелѣвает просвитер. [н] *Слово помечено «птичками»; на поле напротив слова* подлогъ их слугой *также помечены «птичками».* [о-п] *Слова помечены «птичками»; на поле напротив слово* мора *также помечено «птичками».* [р] *Это первое слово в строке; на поле напротив* за здравие. *Отсутствуют визуальные указания на отнесение этих слов к определенному месту в строке.* [с] *Слово помечено «птичками»; на поле напротив другое слово* утварехъ *также помечено «птичками».* [т] *Слово между строк.* [у] *Слово между строк.* [ф] *Буква* т *в слове между строк.* [х] *Слово помечено «птичками»; на поле напротив другое слово* смотрѣх *также помечено «птичками».* [ц] *Это последнее слово в строке; на поле напротив* хва[л]. *Отсутствуют визуальные указания на отнесение этого слова к определенному месту в строке.*

Евангелие едино еже оно глаголаше; о немже Христосъ завѣща рекъ: *«Вѣруйте во Евангелие»*, но и во вся прочая писания и синодалная зачинения, сии рѣчь правила святая апостольская и отеческая.

«Святый же Иоаннъ Дамаскин явственнѣйше воспѣвает святую Церковь сими словесы во осмогласницѣ церковном: «Радуйся, Сионе, святый, Мати церквамъ, Божие жилище! Ты бо приятъ прежде оставление грѣхов, воскресения ради». И якоже древле, тако и нынѣ Церковь Иерусалимская источникъ есть учению христианскому и Мати всѣх церквей».

*«Во церкви же Христовѣ есть миръ всѣм и правдѣ та своима словесы учит нас, приходящих, и невозможно ми есть всего святаго писания здѣ на среду привести, якоже и море великое преливати.

И Златоустый святый о церкви пишет. Церковь есть мѣсто ангельское, мѣсто архангельское, Царство Божие – самое то небо. Тѣм же и во правду всячески тоя наречетъ кто: и судилище, и врачебницу, и любомудрия училище, и душамъ наказательницу, и обучение течений, на небеса ведущих. Небесная бо есть Церковь. И ничтоже ино, она есть точию самое небо. Во церкви вся с небеси от Бога вѣщаются. И Церковь не стѣны и покровъ есть, но вѣра наша и житие правое. Церкви ничто же равно есть, и никогда же она старѣетъ, превыше бо небес превзыде, // (*л. 470 об.*) ни варвары, ни бѣси преодолѣют ей. Колицы ратоваша на Церковь, и ратовавши вси погибоша. Борима есть Церковь и не побѣждается.

Не удаляйся, о человѣче, святыя Церкве. Ничтоже бо Церкви крѣпчайше. Упование твое — Церковь и спасение твое — Церковь. Небесъ превышши и пребольши нам есть та и камения претвердѣйши есть она. Земли ширши есть та, никогдаже старѣет, но присно младѣетъ. И сего ради Богъ, крѣпость ея нам являя, горою тоя наричет; и, непревратное ея являя, камень именует; нетлѣнное показуя, деву наричетъ; и премногоцѣнное – царицу наричет; сродное тоя, еже к Богу, дщерию именует; и за премного всепреплодное тмами именъ ея наричет, яко да предпоставитъ тоя благородие.

Вельми бо Церковь святая Богу зѣло[ч] превозлюбленна есть: не сия, иже стѣнами каменными и древяными сограждена, но сия, иже вѣрою обложена[ш]. Церкви бо ради пропято есть небо и пролиано море, и распростертъ есть воздухъ, основана земля, рай насажденъ и чюдеса превелия быша: море раздѣляшеся и паки соступашеся, камение распадашеся. Церкви ради пророцы, Церкви ради и апостоли и иерарси, и что еще пребольшее реку – Церкви же ради и единородный самъ Сынъ Божий человѣкъ бысть, иже и сына своего Богъ не пощадѣ, яко да Церковь исцѣлитъ, и кровь Сына своего пролия Церкве ради. Сия кровь Сына[щ] Божиа окропляетъ Церковь, сего ради розги ея и листвие ея не увядает, и самая древеса ея листвия не отметают, не подлежит же она времяни тлѣния, зане благодать Пресвятаго[ъ] Духа сия ей дѣйствует. Азъ создахъ ю, — глаголетъ Христосъ, поставивый небо. Но небесе ради не излиях крове, небесе ради не распяхся, ниже небесе ради небесное тѣло восприяхъ, и что, глаголю, небесное ангельскаго тѣла[ы] не восприях, яко да познаеши, человѣче, зане паче небесе, паче ангелъ и всеа твари предражайши есть святая Церковь. Сего ради “небо и земля преидетъ, а словеса Господня не преидутъ” [Лк. 21: 33]. //

(*л. 471*) Во Церкви печальным есть утѣшение, труждающимся упокоение, насилуемым отдохновение. Церковь брани разруши, рати утоли, бури утиши, бѣсы

[ч] *Слово в квадратных скобках*. [ш] *С последней части слова* –на *начинается строка; на поле напротив* ра[с]. *Отсутствуют визуальные указания на отнесение этого слова или части слова к определенному месту в строке*. [щ] *С этого слова начинается строка. На поле напротив слово* вѣтви. *Отсутствуют визуальные указания на отнесение этого слова к определенному месту в строке*. *По смыслу же оно скорее всего объясняет и заменяет слово* розги *в данной строке*. [ъ] *Первая часть слова* пре– *между строк*. [ы] *Это последнее слово в строке. На поле напротив справа слово* сущя. *Отсутствуют визуальные указания на отнесение этого слова к определенному месту в строке*.

прогна, болѣзни уврачева, напасти отрази, грады колеблемыя устави, небесныя двери намъ отверзе, узы наша смертныя пресѣче. Церковь бо паче небесе вкоренилася есть, и удобѣйши есть солнцу от течения своего престати нежели церкви безчестнѣ остати»*. «Яко церковь есть тѣло Христово*.

«Устыдимся мы нашея главы и помыслим: своея главы тѣло есмы, иже сам есть Он глава, пастырь, корень, животъ, солнце, свѣтъ, святыня, избавление. Готов сый очищение подати просящим от Него в совѣсти блазѣ. Сей есть путь, имже ко Отцу восходимъ; и камень во утвержение непоколебимое вѣры; и основание, яко вся носит; корень, яко на немъ цвѣтемъ; пастырь, яко нас пасетъ всегда; овча, яко о нас пожреся и очищение бысть; жизнь, яко мертвы суща нас воскреси; свѣт, яко от тмы нас премѣни; мышца[ь], яко единосущен есть Отцу; слово, яко от Отца родися; риза, яко облекохомся вонь, крестившеся; трапеза, яко ядимъ Его, наслаждаяся таинствъ святых; домъ, яко живемъ в Нем; и вдомникъ, яко храм Его бываю; глава[э], яко удъ Его устроен бых; жених, яко невѣсту мя обручи; пречистъ[ю], яко деву мя приятъ; владыка, яко азъ раб Его есмь».

Благословен Богъ и Отецъ Господа нашего Иисуса Христа, предизбравый нас о Немъ прежде сложения мира быти намъ святымъ и непорочнымъ пред Нимъ в любви, в похвалу и славу благодати Его. Имамы же и молитву к Нему, еюже и молим Бога, яко да отвратитъ от нас вся смущающыя и развращающыя святое благочестие наше и спасение, и гражданство. И сие есть моление наше, имже и убѣждаем [я]и упрошаем[VI,а] Бога, да подастъ миръ, тишину и благостояние церкви своей, и яко да навыкнем от сего и разума истиннѣйшаго *величныхъ осмогласия, составленаго от всепрекраснаго и громогласнаго славия Церкви вселенстѣй и пресладкопѣснивыхъ уст всепреподобнѣйшаго отца, пастыря неусыпна словесныхъ овецъ, // (*л. 471 об.*) наставника же заблуждьшимъ, печалным отрадна утѣшителя, столпа непоколебима во исповѣдании вѣры, ересей злославных потребителя Иоанна святаго Дамаскина*.

И егда же прежде убо, якоже и нынѣ, потреба кая прилучашеся Церкви прибывати, тогда всегда подавал ей Господь Богъ наученых[б] людей, юже они божественнымъ промыслом устраявали жития чистотою и разума быстростию, быша предизряднѣйшии, иже учение добродѣтельми, а добродѣтель учением в себѣ возукрашающе. И яко нѣсть бо ничтоже превыше чистоты возвышательныя и просвѣтительныя человѣка[в]. *Богослов же Григорий и самую всепресвятую Троицу Девою наречет*, и *самую Премудрость Божию во образѣ Девыя пишут*, ангели в небесѣх в дѣвственнемъ чинѣ пребывают. Рай же пречестный и святый — первое отечество наше — дѣвъством и чистотою насажден. Адам же и Ева прежде преступления в чистотѣ и дѣвствѣ пребыша. Сынъ Божий в чревѣ пречистыя Дѣвы вселися и дѣвьство предпочте.

И нынѣ Дѣвьство на небесѣх сѣдит со агньцем на горѣ Сионстѣй, *идѣже ангельская воинства славословятъ Бога, долѣ же во церкви человѣцы ликовствуют. Горѣ серафими трисвятую пѣснь воспѣвают, долѣ же туюжде пѣснь человѣческое премножество возсылают. Общее есть небеснымъ и земнымъ торжество пресвятое церковное и едино благодарение, единорадование и единовеселие! Сие же все неизглаголанное владычнее снисхождение нам содѣла! Сия[г] Духъ Святый сплете! И сего ради сочетанием таковое вѣщание отеческим благоволениемъ сочетася свышше, имать гласов благочиние от святыя Троицы, якоже от нѣкоего бряцала подвизаеми!

И ничтоже тако обрадованну нашу устраяетъ жизнь, якоже воеже во святой Церкви душам нашим красование, идѣже отцевъ множества, идѣже и пѣние святое единодушно

[ь] *Слово помечено «птичками»; на поле напротив другое слово* Крѣпость *также помечено «птичками».* [э] *Это последнее слово в строке. На поле напротив слова* И домовитъ. *Отсутствуют визуальные указания на отнесение этих слов к определенному месту в строке. По смыслу же они скорее всего соотносятся со словами* И вдомникъ *в данной строке.* [ю] *Первая часть слова* пре– *между строк.*

[я-VI,а] *Слова на поле, отчеркнуты угловой скобкой.* [б] *Первая часть слова* на– *между строк.* [в] *Слово между строк.* [г] *Это первое слово в строке; на поле напротив слово неразб.*

къ Богу возсылается, и единомыслие, и согласие, и любве союзъ. И во время оно не человѣцы единии точию вопиют страшнѣйший оный вопль, но и ангели святии припадают Владыцѣ, и архангели молятся. И якоже человѣцы, вѣтви масличныя отсѣкше, и приходятъ ко царемъ земнымъ, // (*л. 472*) и ради вѣтвий милости и человѣколюбия тѣм воспоминают, сице же и ангели Божии святии[д] тогда вмѣсто масличных вѣтвий самое оно тѣло Владычнее предлагающе ему, и молятъ Владыку о человѣчестѣмъ естествѣ, сице глаголюще, яко «о сих молимся ти, Владыко, ихже Самъ, предваривъ, сице возлюбил еси, якоже и душу свою дати о них благоволил еси. О сих мы мольбы наша проливаем, о нихже, ты, Господи, и кровь свою излиялъ еси, о нихже и тѣло свое сие пресвятое пожерлъ еси». Вездѣ же во храмѣх святыхъ и молитвы священническия возсылаются. И сего ради святии священницы и предстоятъ Богу, яко да народныя ваша молитвы немощнѣйшия сущия от них предсилнѣйших молений просвитерскихъ восприимшеся и купно с нимъ да взыдутъ на небо. Свидѣтельствует бо и Павел святый, сия предглаголя[е]: «Иже от толикия смерти избавил есть нас и избавляет. Уповаем же, яко и избавит способствующимъ и вам молитвою о нас» [ср.: 2 Кор. 1: 10–11]. Сице и Петра святаго молитва от темницы избави: «Молитва же та[ж] бѣ прилѣжна от церкви к Богу» [Деян. 12: 5]. О нем и аще же Петра святаго пользова молитва святая церковная. Кольми же наипаче и вас, предстоящих с нами при церкви святой, всегда может пользовати всесвятѣйшая молитва священническая соборная.

«Приидите ко Мнѣ, — рече Господь, — вси труждающиися и грѣхми обремененнии, и Азъ упокою вы» [Мф. 11: 28]. И что есть звания божественнаго сего пресладостнѣйши будет нам, еже в покой убо пренебесный от трудов понуждает нас и во ослабу радости от болѣзней прелагает. И сего ради нудма потщимся, превозлюбленнии[з], ко всепрекрасному[и] сему церковному пристанищу скоро приходити со всякимъ благоговѣнством и украшением смиренномудрымъ, и со воздвиженною мыслию, со благочинным страхом и со умиленнымъ сокрушениемъ сердечнымъ, нрава правостию, образъ видимый пред Богомъ показати смиреннаго ради предстояния нашего и благочиния церковнаго, и кроткаго ради и утишеннаго нашего гласа. Удобно бо есть се и всякому хотящему возможно: тихое бо и кроткое любитъ и приемлетъ Господь // (*л. 472 об.*). «На кого бо, — рече, — призрю: но на кроткаго и молчаливаго и трепещущаго Моих словес» [Ис. 66: 2]. Не хощет бо о семъ нас Богъ еже оставляти наше к нему собесѣдование и о земных и тлѣнных творити намъ ины бесѣды и скверну к чистому бисеру примѣшати. Досаждение убо велие от нас таковое глаголание он себе быти[к] вмѣняет и законопреступление, и презѣльное[л] согрѣшение*.

Послѣди убо апостоловъ святых во умном сем[м] мори, глаголю, во святой Церкви своей, воззвал нас Он сам, сынъ Божий, собою и повелѣл быти нам ловцами святаго спасения вашего, воеже бы нам, сего всепредобраго святаго спасения вашего всеприлѣжно и опасно сматряющим, и якоже бы и апостолом Его святымъ в чювственном мори прежде рыбы ловящимъ, такожде и нам в мирѣ сем премногонародномъ вас святому православию учащим: иже которые человѣцы христиане святи суще[н] вѣрою святою именуются быти, дѣлы же презлыми своими всячески заблуждают от истинны и от заповѣдей Божиих и отнюдь не хранят их, и таковых всегда удобно есть нам преподанною властию от самого того Христа Сына Божиа из грѣховныя глубины уловляти, таковых на свѣтъ истиннаго познания всякимъ поучением душеполезным и Божиа страха со запрещением спасительным и привводити их до Царствия Небеснаго. Его глаголет убо во удивлении своем псалмограф святый Давидъ: *«Яко возвеличишася дѣла твоя, Господи! И вся во премудрости Твоей сотворил еси»*. Во всѣх убо тварех своих всепредивное диво

[д] *Слово между строк.* [е] *Первая часть слова* пред– *между строк.* [ж] *Слово между строк.* [з] *Первая часть слова* пред– *между строк.* [и] *Первая часть слова* все– *между строк.* [к] *Слово между строк.* [л] *Слово помечено* «птичками»; *на поле напротив другое слово* велие *также помечено «птичками».* [м] *Слово между строк.* [н] *Слово между строк.*

свое с нами творит Господь и Богъ нашъ, егда бо Адама созда, тогда рай сотвори и всю вселенную его ради украси. Егда же и всепревелие возпреумножение грѣха людскаго зряше и искоренити то хотяше, тогда на люди и потоп всепремирный наведе.

И паки. Егда и закон предаяше, тогда всепремногая же чюдеса во Египтѣ сотвори, и в мори Чермномъ, и в пустыни Хоривской, при горѣ Синайской премногая же и престрашная знамения предпоказал: гласы, громы, молнии, умножение и трясение земли, шумъ трубный, превеликое дымное курение и запаление горы на устрашение грѣшныхъ и закона Божия преступныхъ иудеов, злых человѣков. // (*л. 473*) Такожде же и в сих новых и всепредивных дѣлых своих, егда тоижде Богъ страшный, Онъ, иже с Моисеом глаголавый на Синаи, посем на земли явися и с человѣки поживе, с нами, собою содѣла спасение мирови и свобождение от работы вражия. И тогда такожде многая чюдеса сотворил: в началѣ спасения нашего при рождествѣ своем звѣздою волхвов на поклонение к себѣ призва, землю небом сотворил, ангеловъ и человѣковъ воедино совокупил. И паки по сих премногая чюдеса сотворил: воду в вино претворил, по морю, якоже посуху немокрено ходил, вѣтрамъ и морю запретил, яко да премолкнутъ та, и со трепетом вся послушаху Его. При страсти же страшнаго распятия своего солнце во тьму приоблече и землею возстрясе из самаго дна тоя, и из основания ея камению распадатися повелѣ, гробы мертвых отверзлъ и сих воскресил, и сам, тридневновав в сердцы земли, и из мертвыхъ воскреслъ.

И нынѣ же за все премногия наша грѣхи попущает Богъ на люди своя казни различныя и преужасныя, слышателие православнии! Глада, моры, огненная запаления, различныя тѣлесныя и душевныя скорби и оскудѣния плодов земных. И егда нас Богъ гладом, моромъ и прочими прикрыми иными, си рѣчь прелютыми[о] сими казньми наказуетъ, и тогда якобы своею божественною рукою самъ нас прикасается, егда же мечемъ попретит, глаголя: *«Азъ предамъ вас во оружие, и вси высѣчением падете»*, то уже нас в чюждия сопостатных руки хощет предати. И кто из нас сего не вѣсть, яко больши тяжка есть рука неприятельская, нежели рука отеческая? Отецъ бо аще и абие сына своего злаго, обаче же милость свою и любовь сродную творит над нимъ с пощадѣниемъ отеческимъ, и аще ли же прослезится сынъ его пред отцемъ своимъ умиленно, единожды или дважды молительно, и припадает ко отеческим ногамъ слезно и рыдателно со объятиемъ их, аки бы и цѣлуя тѣхъ, отецъ же щедрый и премилостивый всячески негли и умилосердится над нимъ, // (*л. 473 об.*) и помалу, и потиху, еда и к милости склонится, и простит его любезно. Но тогожде неблагодарнаго, злобонравнаго и непокорнаго ему сына своего, егда бы отецъ той предал на казнь его каковому любозлому и немилосердому, ярому и неукротимому, иному мучительному человѣку, он же, злотворный сынъ, аще бы и не вѣмъ, како плакался [п]и кланялся[р], и клялся, и, припадая пред нимъ, молился, помилован бы, отнюдь уже никако же был дотолѣ, донелѣ же бы он, отецъ его, над нимъ не умилился и не реклъ бы тако, яко: уже ему и сего моего наказания преддовольно есть. И отсюду да припознавает днесь всякий злодѣивый сынъ или иний неблагодарный раб превеликое немилосердие отца и господина своего, и таковый сий преяростный гнѣвъ к себѣ, егда его отецъ в чюждия презлѣйшия руки на казнь предаетъ.

Како же мы убо нынѣ о Бозѣ и Отцѣ нашемъ купно противу по намъ проразумѣти имамы, егда он, Богъ и Отец нашъ, во старопредавная и в мимопредшедшая предревная лѣта наша наказоваше премногажды нас гладом, мором, мечем и междоусобными бранми и препрочиими многоразличными казньми с таковыми всепревелиими и предстрашнѣйшими знамении небесными, о нихже вашей предражайшей любви мною, смиреннымъ, тако днесь да провозглаголется, лѣта же убо сия предбывшая 6700–го миротворнаго года. Уже бо от тогда даже и до нынѣ преиде без мала не 500 лѣт, егда вся таковая сия предпоказашася на небеси и дѣлом предужастным и всепреславным сотворишася с нами на земли славенороссийстѣй нашей.

[о] *Первая часть слова* пред– *между строк.* [п-р] *Слова между строк.*

Во она же убо времена и лѣта предбыша тогда, якоже и нынѣ нѣкогда и иногда всепремножайшая государъствующая неустроения и брани предвелия и премѣнения престоловъ ихъ в содержателѣхъ нашихъ российских. Тогда же сицевая быша и необычная знамения на небеси по всей нашей Рустѣй земли, или рещи, и по вселеннѣй всей.

*Во время убо средозимное в пятый час нощный // (*л. 474*) растечеся небо все и предбысть, якобы кровопредпровидное, на земли же всей такожде и по всѣм храминам жительным по верхамъ их на снѣгу всѣмъ людем тако видѣти было, и якобы кровь повсюду разлиянну; предужасно [с]зѣло было[т] зрѣти; и премноги же от небеснаго верха звѣзды вся отторгахуся. Тогда человѣцы же вси и животная мнящеся и предужасающеся тогда и якобы уже всѣмъ имъ кончина прииде всемирная*.

По лѣтѣ же единомъ и паки потом предбысть предудивительное же и всепреславное второе знамение на небеси. *Сие явишася на востоцѣ три солнца, четвертое же на западѣ солнце показася, и напосреди всего небеси, аки месяцъ превеликий, приподобительный дузѣ зеленой, превелико предпрозрачнѣй; вельми предстояху же знамения та небесная от самаго утра дневнаго даже и до полудне того на окрузѣ поднебесномъ*.

Таковымжде и вторым образомъ, якоже и прежде, тако и при нас такожде[у] предвидѣна быша таковая же страшная и преднаужасная знамения небесная сицевым подобиемъ, попремногу[ф] же от первого отмѣннымъ. На томжде крузѣ небесномъ стояло знамение же в мартѣ месяцѣ. С перваго даже и до осмаго часа дни видѣно было на небѣ и пятерица солнцъ, а шестый с ними месяцъ. И первое, самое преполное и настоящее солнце во всей предъясности преднаиосиятельной своей на востоцѣ стояше, вооколь же его был по всему небеси круг превеликий, яко коло, или обручь черный. По обѣ же страны сюду и сюду солнца преяснѣйшаго сего и во краех круга небеснаго и превеликаго чернаго[х] того и еще были при нем же другие два солнца, пристоящие в лучах осияния своего, зелено предвидных и свѣтло и преясно в полы перваго того солнца предъосиятельныхъ; такожде еще и на западѣ по томжде небеси стояли же сопротивно прямо себе во предъдалечайшемъ разстоянии ихъ промеж себе другъ от друга и иные и другие два же черные и погибшие солнца, без всякаго свѣта суть, в черныхъ и тмопретемныхъ лучах своихъ, // (*л. 474 об.*) яко от дымновиднаго огня без возопровозъ осияния своего черноприбытныя и предкурящияся, подобнѣ якобы и двѣглавнии без огня. С сими же посих и на томжде небеси предстояше и месяцъ в шестых, но токмо не свѣтяше и не сияше свѣтом и лучами по чину своему. В посреди же самого небеси всего в полы предпоказася месяцъ той тако, якоже бы и дуга остроконечная красновидна и зеленокружна книзу ко земли, авогда и кверху небеси рогама си предъявляшеся. И таковое то предвидѣнное знамение небесное от живописных и художныхъ воначертаний их от изографов подлинно как тогда всемирно видимо или зримо было со ужасом и предудивлением пред велиим от всѣх. И таковое же тогда подлинное воображение написано было на листѣ и в приказъ на Москвѣ подано на видѣние и увѣдание всему Московскому государьству, такожде и всему народу превелико словенороссийскому ради страха Божиа и боязни к Нему нашея, и для всѣх подлинныя имъ и во иных градѣх и весѣх всѣх людей вѣдомости, и во окрестных от нас преддалеко разстоятельных, и премногих и славных государъствах христианских, такожде и поганских, неложныя ради памяти и предгрозныя и божественныя ужасти предпобѣдительныя на них в роды и роды наша предвѣчныя. Таковая же преднаписашася и предсказашася вам сия вся пользы ради всеспасительныя и предумилительныя.

[с-т] *Слова между строк.* [у] *В слове слог* –ко– *и буква* д *между строк.* [ф] *Первая часть слова* по– *между строк.* [х] *Слово между строк.*

И что убо и еще изреку о преди предреченныхц знамениях тѣх предстрашныхч и предужасныхъш, братия моя? И паки молю вы, да внимаете все прилѣжно услышанным о всѣх сихъ сицево. Предбыша же убо тогда древняя и нынѣшняя, надстоящаящ наша знамения та, прообразующая сия по всей вселеннѣй кровопролития премногая и междоусобства, и раздѣления в держателѣхъ российскихъ. Таже потомъ и велия побѣда былаъ на половцы, в то же убо время и *Царьградъ взят бысть от фряговъ, еже есть от нѣмцовъ*. // (*л. 475*) Приспѣ же тогда и *Батыево нашествие на рускую нашу землю грѣх ради премногихы,*, и междоусобица злая тогда же бысть[ь] в нас, и неправды, и хищения, и грабления, якоже и нынѣ, и плѣнъ на чюдь, и *брань на Калкахъ*, и побѣда на Литву, и наемь, и плѣнъ на нѣмцы. И что же и еще имам рещи, яко и по всему свѣту быша тогда таковая злая знамения? И чесого же ради слышите вси: к разорениям бо и к бѣдамъ превеликим сия тако[э] бывают, яко же слышасте и прежде.

Вы же наипаче и пребольше Богу нынѣ и всегда молитеся, вся бо сия собрашася тогда, такожде и нынѣ, запечатлѣшася в сокровищахъ, предварших злоб наших и неправд ради, якоже и нынѣшних злодѣйств преднастоящихъю. И посих всѣх получихом мы тогда и паки милосердие Божие от всепресвятыя и прещедрыя Его милости и любви к нам, зане он нас, Богъ нашъ, якоже своею отеческою наказоваше рукою, и в наказание наше оная привводя намъ словеса, [я]и рся[VII,а]: *«Сыне, уклонися от зла и сотвори благо»*. Но мы, неблагодарнии, отча милосердия сущии и поползновеннии всегда[б] ко премногимъ нашим грѣхам. И посих же и таковых казнех божественных во прегоршия же и тяжкия грѣхи и паки впадати в ня не преставаем. Богу убо нам долготерпя, яко отецъ милосердия, яко дабы есмы и здѣ временнѣ страшною мечною смертию, телеснѣ убивательною и[в] душевнѣ погибельною и растлительною, вѣчно суть не погибли, продолжимъ над нами[г] время преблагое свое, и еще же и нынѣ продолжаетъ нам, попуская нас[д] на святое покаяние. А мы поданное нам время от него, пресвятаго долготерпѣния его, всегда во грѣсѣх наших изнуряемъ, и удивляем бо ся злопрелютому и пребеззаконному немилосердию нашему[е], и окамененному жестокосердию сему, и необращению к нему. Богопремудрый пророкъ Иеремия святый и тако вопиет к Богу, сице о нас предглаголя: *«Праведенъ убо еси, Господи, аще азъ и слово со прѣние мое самъ собою предположу с Тобою; обаче же яко да правду изреку к Тебѣ: воскую пред Тобою путь нечестивыхъ сихъ предуспѣвается, и прибываетъ имъ зане предоброе. Се есть всѣмъ иже пред тобою всегда преступают и пребеззаконно согрѣшают. // (*л. 475 об.*) И доколѣ же возстеняет на них земля, и трава от всея земли изсыхает ради лукавствия и неправды людския и от всякия злобы живущих всѣх на ней?»*.

Оле, затвердѣния сердецъ наших о погибельнаго отчаяния! И горе и увы нам о онеоплаканнаго и всепрезлаго времене нашего непотребнаго, гдѣ было нам пред Богомъ удобно пребольше и надобно плакати, рыдати и каятися о грѣсѣх наших слезно! И достодолжно есть и повсегда плакатися, яко[ж] дабы и нас пренезапно тойжде пред предбывший и предбыстро все предъяростный Божий гнѣв, который на нас и прежде пребылъ, такожде [з]бы и нынѣ[и] не погубилъ.

ц *Первая часть слова* пред– *между строк.* ч *Первая часть слова* пред– *между строк.* ш *Первая часть слова* пред– *между строк.* щ *Слово между строк.* ъ *Слово между строк.* ы *Первая часть слова* пре– *между строк.* ь *Слово помечено «птичками»; на поле напротив другое слово* быша *также помечено «птичками».* э *Слово между строк.* ю *Первая часть слова* пред– *между строк.*

я-VII,а *Слова между строк.* б *Слово между строк.* в *С этого союза начинается строка; на поле напротив слева часть слова* –уить. *Отсутствуют визуальные указания на отнесение этого фрагмента к определенному слову в строке.* г *Это последнее слово в строке; на поле напротив справа фрагмент слова* ате[д]. *Отсутствуют визуальные указания на отнесение этой части слова к определенному месту в строке.* д *Слово между строк.* е *Над словом между строк* нам над собою. ж *Слово между строк.* з-и *Слова между строк.*

Мы же, окаяннии и презлострастнии человѣцы и наипаче наипребольшее наше зло, а не доброе наше дѣло пред нимъ, Богомъ, содѣваемъ и день на день и грѣхи наша над грѣхи прилагаем, и в том злотворении нашемъ премного милостиваго Бога на ся всепреярогнѣвна приводимъ. Аще убо вѣм азъ, яко и премилосердъ есть к нам Господь и Богъ нашъ, понеже нас и часто аще отмщаетъ и прощает, но поистиннѣ глаголю, оставляет же убо и вся грѣхи наша. Но не всѣм нам просто носимъ, токмо единымъ, которые иже часто каются к Богу о грѣсѣх своих в сокрушении и умилении сердца их в постѣ и молитвѣ, и оставляют друг другу долги своя имъ грѣховныя, и с примирением без всякия злобы и вражды предстоятъ во церкви Божии. А иже всегда пребывают во злых злобахъ своих без покаяния и прощения к ближнимъ и гнѣва своего не раздрушают с ними, таковым отнюдь и никакоже не оставляетъ Богъ. Чесого же убо нынѣ ожидаем и мы на ся, иже на всякий день безчисленными и смертными грѣхами нашими всячески Его прогнѣвляемъ и не каемся за ня, аще же не меча? Глаголет убо Богъ Иезекиилемъ пророкомъ о зло творящихъ и неправды дѣлающих, и образа любви во истиннѣ тако не имущих: *«Наведу на землю ту мечь и повелю мечю: “Проиди землю! и возми вся от нея человѣки же и скоты”»*. Или уже не прииде тогда и нынѣ явственно мечь той на землю нашу, // (*л. 476*) или и не восприятъ от нея человѣковъ и скотов воистинну взятъ? И тогда больши и двусотъ тысящъ во плѣнъ православных христиан погании отведоша и на море продаша, а живых оставших всѣх из луковъ смертно разстрѣляша. И потомъ Литва напослѣди и все наше царство разориша и пусто оно сотвориша. И кто же убо изчислити возможет, колико всепремного по различных временѣхъ христианскаго рода людей – всѣх прежде сего такожде и в наша лѣта при очесѣх наших от меча ярости погибе, и колико премного в невѣрныя руцѣ и во плѣны взято, и коль многое множество ярости гнѣва Божиа предбысть на нас, яко мнозии от меча бѣгающе во глубоких и пребыстрых водах истопоша, и во пламени от огня опаляеми пребезчисленно же изгорѣша? Но за что на них таковая приидоша? За сие: за пианства и убийства, грабления и лихоимания, кривосудия, татьбы, неправды и неправоклятвия, порабощения сиротъ и вдовицъ, и удержания наемничи мзды, и составления неправедныхъ списаний, и преобидѣния святых Божиих церквей. Забыхом мы оных словесъ святых речения, яко *«Милость хвалится на судѣ»* и *«Милости хощет Господь, а не жертвы»*. Якоже и Давидъ глаголет: *«Милость и истину любит Господь»*.

Тѣм же, братие, подобает нам от всякаго зла соблюдатися всячески предопасно, яко в толиком нынѣшнем мы немилосердии нашемъ и во всепремногих злобах пребывающии сущии человѣцы. Такожде да зло нѣкое не постраждемъ, яко же и прежде нас по таковых же знамениях сихъ всепредлютѣ зѣло вся сия предреченная пострадаша и восприяша от руки меча и гнѣва Божия. Наипаче же в нынѣшная воинственная наша кровопролиятелная времена и лѣта, понеже сицевых ради всяческих злоб и неправдъ нашихъ и для немилосердия нашего предаетъ Богъ царства земная на превелия разорения и преселяетъ я́, по словеси премудраго сице: // (*л. 476 об.*) *«Царство от языка во инъ языкъ предводится, и от мѣста своего на ино мѣсто преставляется, [к]и свинется[л] неправдъ ради человѣческих»*, якоже и издавна по всему свѣту бывает на вселенной сие.

Слышите и проуразумѣйте, людие Божии святии, чесого бо ради и за что тако и нынѣ уже скоро приближается пагуба сия, и преселения таковая же сотворятися имут, и с нами за неправдования наша безгнѣвно бо на мя всѣмъ вам предъувѣдати годствует тако о сем. И яко колико всепремного людей есть, которые прежде были в полунощных краех, а нынѣ суть в полуденных стали, и которые бывали на[м] востоцѣ солнца, днесь на западѣ суть! *Тако бо их дотуды разноразсылали и по свѣту премѣняли древнии царие, якоже учил Артаксерксъ, егоже Писание именует Сеннахирибъ: розсослал жидовъ на всѣ четыри

[к-л] *Оба слова помечены «птичками»; на поле напротив другие слова* и снесется *также обозначены «птичками».* [м] *Это первое слово в строке; на поле напротив* доселѣ. *Отсутствуют визуальные указания на отнесение этого слова к определенному месту в строке*.

части свѣта, и дабы они нигдѣ суть под нимъ воединости не жили ради общаго и всемирнаго их бунтовства, и того ради их даже и до днесь по весму свѣту вездѣ предовольно есть*. Такожде и римляне творили — розсылали мятежниковъ и злотворцовъ своих, начинающих брани, за море, отнюду же и на вѣки уже до своего имъ края ни един не возвратился, и яко идѣже нынѣ есть волоси. Такожде и Александръ Великий чинилъ. И турокъ и по днесь такожде творит. И тако таковым его предвождениемъ людей предъудержанъ есть мало не весь свѣтъ разными таковыми людьми.

И слышали есте уже вси от мене, смиреннаго Никона патриарха, каковых ради вин мятежницы с ними и безвинницы бѣднии в ссылки разсылаются и от нас плачевно разлучаются в преднаидалечайшая им оземствования, то есть преселения тѣхъ, толико же убо о сихъ всѣхъ довлѣет имъ тако быти и прочоя. Когда же пребываху и прежде в насъ таковыя зависти злыя, якоже нынѣ предъисполненныя братоненавидѣния и злопомнѣния, зловоздаяния, // (*л. 477*) похищения, нападания, напрасньства и распри злы, и ина пребезчисленная обиждения — ихже и иновѣрцы не творятъ. Господа же ради молю вы, братие, припознаем днесь сами с собою Божие к нам милосердие и долготерпѣние его велие на нас всѣх, слышащих сия. Прошу вас, скоро бо хощет Господь Богъ уже потребити от земли всякаго неправедника и пребеззаконника. И се убо собра и предуготова уже и от мстителей ярых своих на всѣх насъ всепреправедным и непремѣннымъ судомъ своимъ страшным, яко всепремногое премножество поистиннѣ приуготовлено сих отмстителей есть. Но и еще мало предмедляют они о нас и ожидают к себѣ прескораго[н] Его и божественнаго повелѣния сего, да егда он, Богъ нашъ, предповелит им, сия предглаголя к ним: «Возмите, связуйте и убивайте!». Что же убо все сие и вельми скоро и приблизъ уже приходитъ к намъ. Воспримемъ убо, братие, нынѣ на себе вретище смирения, святаго покаяния и постъ святый и умилный, *и отверземъ от себе, якоже и ниневитяне, вся неправды и злобы наша, и да послушаем мы во всемъ, якоже и Ионы пророка, проповѣдавшаго людем гнѣв Божий*, тако и сих ловцовъ, апостоловъ святых и отцовъ, таже по них и святѣйших патриарховъ и прочих всѣх иерарховъ и просвитеров, яко дѣлателей и строителей святаго спасения вашего. Они бо и якоже чювственнымъ неводом в мори, такожде и во церкви святой мрежами словесными уловляют от грѣховныя глубины люди, глаголю, от всякаго злотворения съводятъ[о] их и приводятъ пречестныя души ваши до святаго и свободнаго спасения словом Бога самого, и апостольскимъ научениемъ, и всесвятою Евангельскою проповѣдию до пресвятаго же Царствия Небеснаго, и прочиимъ всемъ священнымъ писаниемъ ко всякому вашему добронравию и исправлению, по апостольскому сказанию сице: // (*л. 477 об.*) *«Всякое святое писание богодохновенно и преполезно есть ко учению, ко обличению, ко исправлению и к наказанию еже во правду. И яко да пресовершенъ будетъ Божий человѣкъ, и на всякое дѣло преблагое предпроуготован»*.

Взыскует убо от нас Сынъ Божий сими святыми ловцами своими – священниками, отцами и проповѣдниками нами — слова Его пресвятаго, от всѣх вас — богопреддостойныя[п] себѣ чести, милосердия и милостыни, и послушания, и терпѣния, от обидящихъ и туне враждующих ищет примирения, и от грабительствующих — возвращения, от ненавистников — любви, от гонимыхъ — тѣрпѣния, от лѣнивых — бодраго трудолюбия, от судей же неправедных взыскует плода правды, и от прочихъ богатых — нищим подаяния. Таже и от всѣх купно — благотворения и молитвы, и благодарения, и предобраго правительства. Паче же всѣх реченных ищет от нас Богъ чистаго сердца, в немже живет сам Богъ, и вѣруется нами во правду и поистиннѣ исповѣдуется во спасение наше. И сего ради Божиа милосердиа к нам да[р] не бываем мы[с], братие, тщеславни, друг другу завидяще и друг друга обидяще, но смирениемъ и страхом

[н] *Первая часть слова* пре– *между строк.* [о] *Слово неразб. Первые две буквы зачеркнуты; между строк видна выносная буква* х. *По смыслу слово реконструировано мной.* [п] *Средняя часть слова* –пред– *между строк.* [р] *Слово между строк.* [с] *Слово между строк.*

и любовю Божиею да ведемся, понеже и *«Богъ сам любы есть, и пребываяй кто в любви, в Бозѣ той пребывает, и Богъ в нем пребывает»*. Таков убо Богъ есть премудръ и преблагъ, кроток и премногъ милостивъ к намъ бываетъ, како же всепрещедръ, тако суть. И что сея милости Его пребольши возможет ктому к нам быти, яко и Сына своего единороднаго предах есть на поносную смерть за нас? Мы же Ему, Богу самому, не таковая воззаимствования воздаваемъ и недобрая наша дѣла, но всякия злобы и неправды содѣваем, и вмѣсто мира вражды велия сотворяемъ, и нелюбления презлая другъ ко другу совокупляем, и крамолы, и свары, завидѣния, и вся злопрелютая таковая наша творения составляемъ.

Той же Богъ и якобы домостроитель искусный, по своему божественному владычеству // (*л. 478*) державствуя, и управляет вся своя домочады в дому, тако и во Церкви святой своей. Во словесном мирѣ семъ посылаетъ ловити нас словесныхъ рыб — вас — сими словесными мрежами, си рѣч слова Божиа проповѣданми чрез посланниковъ святых богопредизбранных и предчестных сосудов своих — мужей богонаученныхъ. И в даръ тому от нас, освященных, всепредобрыхъ ходатаев нашего[т] спасения и всеприлѣжных наших заступников, якоже и первыхъ святыхъ пророковъ и апостоловъ, отецъ наших духовных, ониже тако и творят над вами, якоже и чювственнии ловцы над рыбами. Егда бо рыбы в невод уловляют, тогда их с разсуждением разумным и разбирают сице. И сии преблагоумнии[у] ловители и богоумнии прозрители, всепребыстро постижно шествующии и остро предзрачно предпрозрящии спасение наше, всегда богоподобно предустрояющии и приносящии ны молитвами си, Бога о нас просятъ и наставлениемъ своимъ ко Господу нас привносят.

Приносящии Ему славу и честь настаницы наши — тии святии изряднѣе же четверообразнии и предоброчиннии сии. Первии — пастырие церковнии, втории — и учителие премудрии, третии — духовницы благоискуснии, четвертии — и старѣйшии домашнии наши благонравнии, иже вси сии тако со апостоломъ глаголют: *«Должны есмы мы, сильнии, немощи немощных носити и не себѣ угождати, но Богу, и киижде же нас, братие, ближнему да угаждает в благое к созиданию»*. Видит бо Господь вѣру сих к Себѣ приносителей нас, духовных наших святых, вѣрующих несомнѣнно, и яко да не вотще предбудет предчестный и пресвятый сей труд их, предпотщательный. Вѣру же, глаголю, приносят они немертвую свою, но с трудами живыми и дѣлами их предобрыми, предвѣчнаго живота достойными во всепресвятой и всепредспасительной Христовѣ проповѣди. Приложим же ся и мы сами, братие, на дѣяниемъ пресвятыя и преспасительныя нашея вѣры соборныя и пренепорочныя, возжелающе ея истинно исправления и предвостания нашего ко пресвятому и добродѣтельному предвѣчному[ф] животу, // (*л. 478 об.*) подаянием нам самого животодавца нашего Бога Иисуса Христа возжадаемся.

Молю вы днесь во престуденой и от знойнаго грѣховнаго мраза во всепредъиззяблой и предумерщвленнѣй нынѣшней нашей ко другъ друга, не токмо же се глаголю, но и Бога самой предизсохшей[х] любви. И да возглаголемъ к Нему, Богу нашему, тако: *Господи Боже наш! Разжзи сердца и утробы наша*, рабов Твоих, воеже бы нам самаго[ц], Истинна, любити Тя, и *воздвигни [ч]в нас[ш] всесвятую силу Твою в нерадѣнии и пренебрежении предлѣностном нашем о спасении си предлежащих, и спаси нас*. Сотвори же нас, Владыко, яко да подвижение всепредсилное Твое согрѣет ны к добрымъ дѣломъ творения, и Тебе самого и истиннаго Бога нашего и друг друга непрелестнаго сподоби нас любления.

Паки же и паки мы, прегрѣшившии раби Твои, просим Тя и молим непамятозлобиваго Бога [щ]со дерзновением[ъ]. Возстави, возстави, Владыко нашъ, нас от сна

[т] *Слово между строк.* [у] *Первая часть слова* пре– *между строк.* [ф] *На поле напротив* ко вѣ[ч]. [х] *Первая часть слова* пред– *между строк зачеркн.; на поле напротив* пре[д]. [ц] *Слово между строк.* [ч-ш] *Слова между строк.* [щ-ъ] *Слова помечены «птичками»; на поле напротив другие слова* с надѣяниемъ *также помечены «птичками».*

сего грѣховнаго нашего и от одра нрава злаго к легкой твоей бодрости и к добродѣтельному дѣланию нашему. Возстави, Господи, возстави от тмы ко свѣту, от тиннаго сего и грѣховнаго блата до спасительнаго и всепредчистѣйшаго Твоего злата, от сих вещей непостоянных до пребывающих неизмѣнных, от привременныхъ здѣшних до пребывающих вѣчных, от лживых до истинных, от воображенных до живых, от тщихъ до полных, от проклятых до святых, от горестных до сладостныхъ и от печальных до радостныхъ, от прискорбных до здравостных, от смерти вѣчныя до живота безконечнаго, от тлѣния здѣшнаго в нетлѣние небесное, от нечестии на славу, от немощи в силу, от душевных до духовных, от земли и мглы, от ада и тмы до всепресвѣтлаго неба твоего, от плоти и диавола до Тебе, Бога, самого. И сице, Господи, Ты и к нам, ослабленным и оставленным, и якобы уже до конца сердцы разслабленнымъ, и паки тако рцы: *«Возми, о человѣче грѣшный, одръ тяготы довлетворения твоего за грѣхи и поднеси горѣ тѣло твое от прилежения ко сластемъ земнымъ до небеси, и да будет ти нынѣ оное тѣло не ложемъ плоти угоднымъ, но бременемъ мерзостнымъ сицевымъ»*. // (*л. 479*) Якоже и Павлу святому апостолу, иже всегда под сею тѣлесною[ы] тяготою воздыхающу и всепремногажды тако глаголющу: *«О окаянный азъ человѣкъ! И кто же мя да избавит ныне от смерти тѣла сего?»* И ты нынѣ[ь], всякий человѣче, иди со одром терпѣния, шествуй в дом твой путем заповѣдей Божиих до Царствия Небеснаго. С таковымъ бо мы дерзновениемъ[э] аще всеприлѣжны будем к Богу, чрез таковая прошения наша к Нему и имамы истинно приступати ко престолу благодати Господни по вся дни, и тогда истинно же и право увѣмы, яко воспримем от Него неизреченную к нам и божественную превеликую милость и благодать приобрящемъ во благопривременную нашу помощь. И тако и да услышит нас Господь Богъ по волѣ Его святой просящих, и такоже и приречет и к нам, яко *«Предпросимая вами, и да будут днесь вамъ»*, и первие возглаголет к нам, яко да восстанем мы от духовныя сея разслабы нашея. Потом же, и возставивши нас от сих мертвых дѣл наших, и речет, да и со одромъ тѣла нашего и блаженнаго сего внидем в домъ пресвятаго наслѣдствия небеснаго и Царствия Его, и от гнѣва страшнаго Божиа и предужаснаго крещения сего да предъизбудемъ от всѣх злых сих, сотворше святую волю Его, *еже и предвидяще весь вы предпроизбранный родъ, царьское освящение и языче святый*, и не ктому уже[ю] почюдятся, но наипаче и да возвеселятся с нами предбожественнии и пресвятии[я] ангели наши, предхранители таковая о нас, тогда предсозерцающии, пред рекущими нам к ним: в домъ Господень нынѣ да внидемъ мы и возпрославят и тии о семъ Бога во вѣки, подаровавшаго нам, человѣкомъ, всепревелию таковую власть пресвятую и спасительную, волю Его творящимъ во вѣкъ вѣка.

Тако убо священными[VIII,a] и святыми правилы излагается, или, рещи, воспоминается церковное святое соединение. *«Господь нашъ Иисусъ Христосъ Богъ своимъ ученикомъ и апостоломъ и елицы по тѣхъ достоини быша наслѣдия Его изряденъ нѣкий жребий миръ остави, се познание дарова своимъ к нему присвоение, да союзомъ мира связуеми духовнаго не расторгнутъ соединения. Первие самъ своимъ показаниемъ показавъ намъ, // (*л. 479 об.*) еже имать о мирѣ изволение, егоже ради от превыше всякия высоты сый к[б] нашему уничижению сниде и приближно нам плоти и крови приобщися[в], да друг от друга раздѣлшися, в соединение устроит. И потом же и того учению наказанымъ таковое остави достояние, еже смиритися между собою, и се не токмо, но и другия в миръ вводити, стязания имущия между собою. Но таковѣй убо сущей вещи искони и до нынѣ не престает лукаваго мятежная злоба на священныя и богогласныя апостолы и ученики Его, преданныя Имъ, спасеныя Его заповѣди хотящия исполнити. В начало убо евангельския

[ы] *Слово между строк.* [ь] *Слово между строк.* [э] *Слово помечено «птичками»; на поле напротив другое слово* упованиемъ *также помечено «птичками» и отчеркнуто под углом.* [ю] *Это первое слово в строке; на поле напротив помета* ВЗ. *Отсутствуют визуальные указания на отнесение этой пометы к определенному месту в строке.* [я] *Первая часть слова* пре– *между строк.*

[VIII,a] *Это последнее слово в строке. На поле напротив помета* пра[в] 53 лис[т] 567.

проповѣди не требоваху твердого законоположения, или запрещения, но точию еже приводити на крещение, по крещении же и по исполнении вѣры дерзновение восприемше, вся совершаху, елико подобаше, яко со властию Владычния заповѣди совершиша. Тогда убо основанием твердымъ святую Церковь оградиша, запрещения же и отлучения соборныя Церкви безчинным и непокоривымъ по божественному закону положиша, нѣкия же и до смерти осудиша[г], якоже в Дѣяниих верховный апостолъ Петръ Ананию и Сапфиру [Деян. 5: 1-10], и велегласный апостолъ Павел судивъ соблудившаго в Коринфѣ: “Таковаго, — рече, — предати сатанѣ во изможднение плоти” [1 Кор. 5: 5].

Виждь убо, противоборче[д], колико потщание и поспѣшение имѣях о исправлении вѣрных, паче же о соединении всѣх церквей. Аще убо кто их когда хотяше разрѣшитися тѣлеснаго жития, то прежде молитву теплу со слезами воспущаху ко Господу о утвержении вѣры, и о непозыбании Церкви, да не како расколы и раздирания будут во святѣй соборной Церкви, еже и бысть послѣжди от нас самѣхъ — священникъ. Симъ убо святии вселенстии собори и помѣстнии богоносныхъ отецъ послѣдствующе, законная правила изложиша святѣй Церкви на утвержение, яко стѣнами нѣкиими чюдновидными тую оградивше, вѣрныя, да хотящии своя похоти совершити // (*л. 480*) зломыслении, и непокоривии кармольницы, не зѣло имъ удобь будет входити же или исходити. Той бо сам дверникъ есть, глаголавый: “Азъ есмь дверь: Мною, аще кто внидетъ[е] и изыдет, и пажить обрящетъ” [Ин. 10: 9]. И паки: “Не входяй дверми во дворъ овчий, но прелазя инудѣ, той тать есть и разбойникъ, а иже входяй дверьми – пастырь есть овцамъ: и сему дверникъ, — рече, — отверзает двери, и овцы глас его слышат, и по нем идутъ” [Ин. 10: 1—3]. И паки: “Аз есмь пастырь добрый: пастырь бо бодрый полагает душу свою за овцы” [Ин. 10: 11].

Сице убо и епископи, пасущии паству Христову, должни суть всякими образы подобитися Христу. И апостолъ бо рече: “Братие, мнѣ подобни бывайте, якоже и азъ Христу” [1 Кор. 4: 16]. И паки: “Иже епископьству хощет, добру дѣлу желает” [1 Тим. 3: 1]. Подобает же епископу быти непорочну, трезвену и чисту плотию, постнику, рекше трезвену, воздержаливу, невинопиице, не пакостнику, не сварнику, не сребролюбцу, праведну, преподобну, учителну, [ж]не словесы[з] точию, а дѣлы неподобными обложену, но паче дѣлы благими явитися, ктому же и учити, якоже рече богогласный евангелистъ Лука: “Первѣе начат Иисусъ творити, потом же и учити” [Деян. 1: 1]. И паки: “Тако да просвѣтится свѣт ваш пред человѣки, яко да видят дѣла ваша добрая, прославят Отца вашего иже есть на небесѣх” [Мф. 5: 16]. Дѣла бо добрая многажды и непокоривыя и слабыя возмогоша умудрити, и в разумъ истинный привести.

Сего ради подобает епископу преже всего чисту быти тѣломъ, потомъ учительну, кротку, долготерпѣливу, а не наглодушну или сварливу, обаче есть похвала и сваритися о церковных вещех на утвержение им, и еже обиды ради вдовицъ и сиротъ и в темницу без правды осужденых: тѣхъ убо ради винъ подобаетъ и душу свою положити. Таковии убо несварливии, но паче похвальни и премудри. И в Ветсѣмъ убо Моисея, егоже свидѣтельствуютъ книги, кротка зѣло, обрѣтаем же его многащи и гнѣвающася на люди и претяща вельми [Исх. 32]. Тако же и Давида беззлобнаго, и Илию – огненоснаго пророка, // (*л. 480 об.*) триста жрецъ беззаконных заклавша и два пятьдесятника огнемъ сожегша [3 Цар. 18]. И в Новѣм же законѣ Петра и Павла, ового Ананию и Сапфиру уморивша, якоже и выше рекохом, ового же к Тимофееви пишуща, яко “Александръ Ковач много ми зла

[б] *Это первое слово в строке; на поле напротив строки слева фрагмент другого слова* обхужде–. *Отсутствуют визуальные указания на отнесение этого слова к определенному месту в строке, однако по смыслу оно может быть соотнесено со словом* уничижению *в строке*. [в] *Это последнее слово в строке; на поле напротив строки справа слова* и сродна*, которые заключены в прямые вертикальные скобки. По смыслу эти слова скорее всего разъясняют выражение* и приближно *в строке*. [г] *Это последнее слово в строке; на поле напротив пометы* Дѣя[н] 13, 1 Ко[р] 132. [д] *Слово в квадратных скобках*. [е] *Это последнее слово в строке; на поле напротив часть другого слова* вра[т]–. *Отсутствуют визуальные указания на отнесение этого фрагмента к определенному месту в строке, однако по смыслу он может быть соотнесен со словом* дверникъ *в строке*. [ж-з] *Эти слова в рук. заляпаны чернилами – «заточены» точками*.

сотвори. Да воздастъ ему, — рече, — Господь!” [2 Тим. 4: 14], и к Коринфомъ: “Палицею, — рече, — приду к вам или любовию” [1 Кор. 4: 21].

Что же многи приводимъ? И самого Господа Бога нашего Иисуса Христа видим, бичемъ изгоняща торжники из церкви [Мф. 21: 12—17; Мк. 11: 15—19; Лк. 19: 45—48], и на иудеовъ с огнѣвомъ взирающа, и Петру претяща, сице рекша: “Иди, сатано, за мною! Яко не мыслиши, яже суть Божиа, но яже суть человѣческая” [Мф. 16: 23]. Тако убо есть мерзско и ненавистно Богу, еже человѣкоугодия ради преступати закон Его. Рече бо пророкъ, яко “Богъ разсыплет кости человѣкоугодникомъ” [Пс. 52: 6]. И Павел великий рече: “Аще бых человѣкомъ угождалъ, не бы раб Христу был” [Гал. 1: 10]. И Петръ в Дѣяниих рече: “Праведно есть послушати Бога, нежели человѣкъ” [Деян. 4: 19]. Да иже божественныхъ ради заповѣдей даже и до смерти стояти подобает — таковии убо востину блажени и треблажени суть. Иже ли не самого того ради божественного желания и спасения ради, и пользы многих душъ, и исполнения ради божественных заповѣдей, но покоя ради и сребролюбныя их ради воли, или от престола на престолъ преходяще сами о себѣ кромѣ освященного[и] собора, или по мздѣ восходящее или продающее – таковии в жребии окаянному Иудѣ, продавшему Господа, отлучени суть, и купившимъ его иудеомъ, или аще со житницы своя пущающе того ради сана. И аще кто от таковыхъ будет вшелъ на престолъ святительства, изврещы я́ повелѣваем, и в степени, в немже бяху прежде, в томъ да пребываютъ. Аще ли не покорятся, тогда будутъ прокляти и отлучени святаго общения пречистаго тѣла и крови Христа Бога нашего и с помощники ихъ. // (*л. 481*) “Недостойно бо давати святая псомъ” [Мф. 7: 6], но святая святымъ дадите, — рече. Иже дѣлом и словом святи суть, чисти, непорочни, милостиви, воздержаливи, в молитвах днесь и нощь непрестанно молящееся за царя и люди, и учителни, псалтиръ из устъ вѣдущим и толкующимъ, тако же и божественное Евангелие и апостольская предания[к] и законная правила не просто токмо чести, но и разум их вѣдѣти, — таковии бо и инѣх могут в разум привести и еретиком уста заградити».

Священникомъ святымъ ничтоже есть иное[л] им дѣло, развѣе учения. Самому Богу рекшу чрез святаго пророка Наума сице есть: «И якоже мене отринули есте, воеже не быти ми вожду людем моимъ и владыцѣ, такожде и Азъ отвергу от себе самѣх вас, воеже убо[м] не быти вамъ царями».

«Сице убо и о праздных епископѣх смотрити лѣпо есть. Аще убо кто таковых свою Церковь оставит нищеты ради, или писаниемъ отрекъся, или обид ради нѣких, прилучающихся от злодѣйствующих и буих властителей страны тоя, [н]или поставленымъ бывшим и потом раскаявшимся тамо, – и ти таковых не токмо не помиловати, но аще не послушают тамо ити, идѣже поставлени быша, извергати повелѣваем и от общения отлучати[о]. Но иже поставлен быв и послан дважды или трижды с прещениемъ, и не прият людми страны тоя, или от еретик изгнан бысть, или варварского ради нахождения или царства иного преятия, — таковых возводити на престолъ вдовствующия Церкве повелѣваем. Аще ли от тѣх обрящутся нѣцыи, томление и мучение подъемше, вязания и темницы, и по всемъ томъ страдании цѣло исповѣдание свое будущихъ сохранше и вѣру праву показавшее к тѣмъ, от нихже поставлени быша, // (*л. 481 об.*) и божественныя книги добрѣ вѣдуще словом же и дѣлом, и житием цѣломудрени, — таковых на болшии и на лутшии степень возводити повелѣваем, благодарения же и чести подати имъ многи. Да и прочии окрестъ сущии тверже вѣрою будут на сохранение нашего царства, якоже и *Карфагенскаго собора правило в толковании седмьдесят перваго повелѣвает*. Сице убо и мы, послѣдующе святых апостолъ преданию и богоносных отецъ, тверждшая запрещения

[и] *Слово помечено «птичками»; на поле напротив другое слово* совершеннаго *также помечено «птичками»*. [к] *Слово помечено «птичками»; на поле напротив фрагмент другого слова* посла– *также помечен «птичками»*. [л] *Это последнее слово в строке; на поле напротив помета* О священницѣх святых, *отчеркнутая под углом слева*. [м] *Это последнее слово в строке; на поле напротив помета* Зрите вы, горе вамъ и увы. [н-о] *Слова в квадратных скобках*.

положихом святѣй и апостольстѣй Церкви, яко да грубым и худым неудоб имъ будет восходити на престолъ первосвятительства. Иже ли чрез божественных повелѣний возводят таковыя, да слышат Исаию велегласного, вѣщающа к ним от лица Божиа: “Азъ, — рече, — предам вы во оружие, и вси заколениемъ падете, и чада ваша в глад и в плѣн предам; яко звах вас — и не отзвастеся, и глаголах — и ослушастеся, повелѣния Моя отринусте, и сотвористе злое предо Мною — ихже не хотѣх Азъ, вы же возлюбисте. Сего ради тако глаголет Господь: се, работающии Ми ясти и пити имуть, вы же взалчете и вжаждете; се, творящии волю Мою возрадуются зѣло в веселии сердца, яко остависте закон Мой и исполнисте волю вашу” [Ис. 65: 12—14]. Тако убо лѣпо есть православным царемъ и священникомъ исполняти божественная предания без соблазна».

Ты же, о царю, божественная вся в человѣческая преложил еси, и на винопитие и на блуды безсрамно всѣх склонилъ еси за законопреступление свое.

«Нѣсть бо ино что, имже величие Божие вѣрнымъ бывает, якоже правила церковная крѣпко держати. Егда убо святыя и божественныя церкви без пакости и немятежно в мирѣ бывают, тогда намъ вся благая строения от Бога бывают подаема, // (*л. 482*) миръ и умножение плодом и врагом одолѣние. *Такоже и в Лѣствицѣ пишется. Рече Господь к Моисеови*: “Аще по заповѣдем Моимъ ходите, и повелѣния Моя храните: дам вам дождь во время свое, и земля дастъ плод свой, такоже и древо полное подастъ овощъ свой. И дамъ мир земли вашей, и рать не пройдет сквозѣ ню. Аще ли пройдут, то падут пред вами смертию. И призрю на вы, и благословлю вы. И поставлю сѣнь мою в вас, еже есть нынѣшняя церкви. И буду вам Богъ, и вы будуте ми люди изрядны. Аще ли ослушаетеся, — рече, — заповѣдей Моих, то наведу на вас меч, отмщающъ суды Моя. И вбѣгнете во грады ваша, и послю глад и смерть на вы. И снѣсте плот кождо искренняго своего. И предам вас в руцѣ врагомъ вашим. И опустошу святая Моя вас ради. И труд вашъ инии снѣдят” [Лев. 26: 4, 6, 7, 9, 11, 12, 14, 25, 29, 31].

Видиши ли, царю, яко преслушания ради божественныхъ книг вся злая приходят на ны? Да аще убо в Ветсѣмъ законѣ толики казни, толика запрещения, то колми паче во благодати требѣ нам есть смотрение имѣти велико.

Повелѣхом бо сего ради на высоту святительства добрѣ могущыя и крѣпкия возводити: не тѣлом крѣпких, но душею и разумом, могущих на пажить обращати души словесных овецъ, и паству Христову, яже поручени быша от Бога, паствити под сѣнию Церкве святыя божественых таин, и затворити во оградѣ божественых заповѣдей, яко да не мощно будет звѣрем входити. Аще бы кто хромыя и слѣпыя приставляет, еже есть грубыя и некнижныя, то убо будет звѣрем входити и восхищати паству Христову, и священное церковное смущати исполнение. Нынѣ убо сицеву, нынѣ же инакову воздвизающе вину, но он убо таков, миру же винный учитель Христосъ Богъ нашъ рекий, вратам адовым не удолѣти Церкви Его [Мф. 16: 18], присно соблазны на лукаваго паче главу обращая, миръ церковный соблюдает невреденъ. Таковъ сей миръ нашъ, Христосъ Богъ, Отецъ, и архиерей, и пастырь истинный священнымъ чадомъ, пречистыя невѣсты Его, Церкви, другъ от друга разсторгшемся, // (*л. 482 об.*) своим смотрением и благодатию соединение сотвори, и в пречистая нѣдра матери паки введъ и вдав. Той убо радоватися о совокуплении чад, себѣ же единѣми усты и единем сердцемъ приносити славное возношение; всѣм же, елико их к мятежному бѣсовскому возношению и изволению непреклоняющимся, но миру виннаго заповѣдь чтущим, благодарение приносити. Но в лѣтѣх убо выше соблазномъ извѣтия, яко вы же быша, к коемуждо подвижению зла, премудрымъ церковным строителем подобное обрѣтается врачевание. Нынѣ же приключися сему смущению быти Церкви от вины»* разтерзания твоего[п].

Расторгнул бо еси ты, о царю, духовное соединение ея и возпоколебал еси святую Церковь — Христову невѣсту. И сего бо ради преступления твоего, еже дерзнул еси содѣяти святую[р] Церковь земски обладати, и архиереа тоя, яко жениха, отгнати [с]от нея[т], и

[п] *Слово между строк*. [р] *Слово между строк*. [с-т] *Слова между строк*.

того ради расколы и раздирания начаша во святой соборной Церкви бывати за твое, царю, гонительство и грабительство на ню и за предобладательство тоя, а не ради древняго книжнаго и святаго исправления церковнаго[у] моего, но ради твоего презлаго дерзновения, той Церкви самой[ф] вреднаго, и похотѣния твоего всепредзлобнаго[х]. Тако бо и приввосташа зломысленнии и непокоривии крамольницы и раскольницы на святую Церковь. И не дверьми, царю, вшелъ еси во святѣйший дворъ церковный, но оплотъ его безстрашно прелѣзлъ еси, и татьски, и разбойнически на ню судомъ[ц] напал еси.

И азъ убо прежде [ч]сего и[ш] противу тебе в лице стах за обиду Церкве и за церковныя ея вещи, еже есть вдовицъ и сиротъ тѣхъ имѣния, и за суды неправыя твоя, якоже и прежде премного писано есть о сем пространно во всей книзѣ сей подлинно. Аз же убо и не писанием моимъ отреклся есмь, еже не быти ми патриархомъ, но за гнѣвъ твой напрасный на мя *токмо словомъ моимъ изреклъ есмь: яко азъ нынѣ нѣсмь пастырь вамъ до времене своего*. *Того бо ради и одежди обычныя патриаршескаго сослужебнаго облачения приях с собою*. И тако изыдохъ на время в монастырь свой за ярый на мя и превселютый[щ] гнѣв твой. // (*л. 483*) И аще бы ми, царю[ъ], совершенно патриархомъ паки[ы] не быти, то не бы азъ и ризы святительския [ь]с собою[э] взя. Якоже и прежде нас бывши митрополиты российския, иже совершенно святительства сан свой и чин оставляли, и такожде смирения ради в монастыри отходили невозвратно, и тии святительских одеждъ с собою не относили и не служили. Аз же того ради и служихъ, и архимандритов, и иеромонахов, и иеродиаконов во свои монастыри и в вотчины их бѣлых священников и диаконов, пребыв в Воскресенском монастырѣ, многих тамо во священство святое поставих. Вѣдаяй се сам с собою: яко азъ[ю] истинный российский патриархъ есмь, аще и престол святительства[я] на время оставил за гнѣв твой царский, [IX,а]ожидая примирения[б].

Ты же самъ, царю, с потворники своими и злоковарный умыслъ насилия твоего на мя сотворил еси, и святительство наше нудма [в]на ся[г] предвосхитил еси, и в правительство порабощения то себѣ самому возприусвоил еси, и мене, смиреннаго отца, неправым своим и лукавнымъ [д]на мя[е] судом предобидил[ж] еси до конца, и церкви святыя и монастыри истощил и разграбил, и вотчины их вѣчныя к себѣ под державу неправдою и насилием подправилъ, и подобладалъ. Азъ же и о сем премногажды молих царское всепресвѣтлое величество твое и просих словесы божественными и писаньми различными, и, якоже и пророкъ града Вавилона, людей поучая, яко дабы престал еси ты от таковаго злаго начинания своего, и духовныя власти нашея досадительнаго той терзательства, и Церкви святой принужденнаго [з]от тебе[и] рабства. Но никако же от сего злаго[к] остатися предвосхотѣл еси начинания твоего, и ниже слышати от нас, нежели и зрѣти и имѣти нас при себѣ, якоже и прежде быхом, и быти есмы [л]и паки с тобою[м] предхотѣхом, якоже [н]о сем[о] и одежди святительства нашего, которыя взяты суть, и тии сами свидѣтельствуют во всемъ [п]правду нашу[р] безконечнаго отрицания патриаршества нашего. Тако бо вдался еси лстивымъ похлѣбникомъ своимъ наглаголати, и тобою самѣмъ предобладати, якоже и[с] ни единыя и ни малыя // (*л. 483 об.*) милости и благодати, якоже и прежде, не возмоглъ еси нам никогда преподати, но токмо яростию гнѣва твоего преразгордѣлся[т] еси, и не на мя, грѣшнаго, Никона патриарха, но наипаче и на Бога самого. Иже той Богъ, ста в соборѣ

[у] *Слово между строк.* [ф] *Слово между строк.* [х] *Первая часть слова* всепред– *между строк.* [ц] *Слово между строк.* [ч-ш] *Слова между строк.* [щ] *Первая часть слова* превсе– *между строк.* [ъ] *Слово между строк.* [ы] *Слово между строк.* [ь-э] *Слова между строк.* [ю] *Слово между строк.* [я] *Слово между строк.*

[IX,а-б] *Слова между строк.* [в-г] *Слова между строк.* [д-е] *Слова между строк.* [ж] *Из двух букв* д *первая между строк.* [з-и] *Слова между строк.* [к] *Слово на поле.* [л-м] *Слова между строк.* [н-о] *Слова между строк.* [п-р] *Слова между строк.* [с] *Слово между строк.* [т] *Первая часть слова* пре– *между строк.* [у] *Это первое слово в строке; на поле напротив часть другого слова* держи–.

богов посредѣ же боги, разсудит, иже и предглаголетъ к нам тако: *«Азъ рѣх: бози есте, и сынове Вышняго — вси вы же. И, яко человѣцы, умираете, и, яко единъ от князей, упадаете»*. Аз же на тя, царю, едино се слово мое к Богу изрекох, лѣковахъ Вавилона, и ниже той исцѣлѣл есть.

Мы же и паки к восприятию пользы и стенания слово наше к вам, мудроумным услышателем, возвратим апостолу бо святому Павлу, тако о сем послушествующу и засведѣтельствующу к намъ самим сия: *«Проповѣдуйте слово Божие, надстойте благовременно и безвременно»*. *«Обличайте их, яко да и прочии страх имут»*. *«Запрещайте и умоляйте со всяким долготерпѣниемъ и учением Господнимъ»*. *«И молю вы, братие, воумляйте безчинныя и утѣшайте малодушныя[у], подъемлите немощныя, долготерпите ко всѣм. Непрестанно молитеся. Во всем Бога благодарите: сия бо есть воля Божия о Христѣ Иисусѣ в васъ»*.

И аще, царю, за сия обличения моя и воздвизаеши на мя словесная стрѣляния своя, но Богъ ми тако глаголет: *«“Крѣпко стой и надѣйся на Мя”. И что суть словеса его – развѣ словеса? По воздуху лѣтают, но камени не вредят. И аще повинен еси, помысли, яко волею исправитися хощеши; аще ли ничтоже тебе свѣдый еси, разсмотри, яко хощеши любезно по Бозѣ сие подъяти. Но слыши слово Мое, и вознерадиши о десяти тысящъ словес человѣческих. Иже бо на Мя уповает, ниже своим судом стати вожделѣвает, и кромѣ человѣческия боязни будет. Аз бо есмь Судия и Вѣдите всѣмъ таинамъ, Азъ вѣмъ, и како вещь вамъ[ф] содѣяся, Азъ обидящаго тя знаю, и обидимаго. От Мене изыде слово, сие Мнѣ попущающу, сие случается, “да откры[х-ц]ются от многих сердец помышления” [Лк. 2: 35]. Азъ повинному и непорочному сужду, но тайнымъ Моим судомъ обаче прежде искусити восхотѣх тя. //

(*л. 484*) Праведникъ бо не смутится, аще что любо от Бога ему прилучится. Зане разсмотряет, яко “Аз есмь испытаяй сердца [х]и утробы[ц]” [Ср.: Иер. 17: 10; Пс. 7: 10], иже не сужду по лицу и человѣческому явлению: зане часто во очию Моею обрѣтается грѣшно, еже человѣческим судом вѣруется похвально. Да не разслабят и разбиют тебе труды, яже восприял еси Мене ради, ниже в сем[ч] скорби, яко[ш] да отринут тебе до конца на Мое обѣтование во всяком нахождении, да тя укрѣпитъ и утѣшит. Не намнозѣ бо здѣ потрудишися, ниже присно отяготишися болѣзньми. Мало пожди, и узриши скорый конец злых.

Все се, еже преходит со временем, дѣлай ты, еже дѣлаеши вѣрно, потруждайся во винограде Моем, Азъ буду мзда твоя [Быт. 15: 1]. Токмо пиши сия, прочитай и пой, возстени, помолчи и молися, подъими мужественнѣ сопротивная на тя. Преддостоин бо есть тебѣ[щ] сих всѣх, и предбольших браней живот вѣчный.

И что азъ реку, повинный ко Господу? Чесо толико большаго сего от повинника и окаянна грѣшника взыскуеши развѣ, да сокрушится и да смирит себе за прегрѣшения своя пред Твоим Величеством. Во истинномъ бо[ъ] сокрушении и сердца смирении раждается надежда прощения и умиревается смущенная совѣсть, возвращается и благодать изгубленная, соблюдает же ся человѣкъ от будущаго гнѣва, и усрѣтаются в заимствовании с собою и во облобызании святомъ купно Богъ и душа кающаяся.

Но молюти ся, Господи, приди, сниди ко мнѣ и исполни мя утѣшения Твоего, яко да не изчезнет уморения ради и умныя сухоты душа Моя. И да обящет благодать во очию Твоею; довлѣет бо мнѣ благодать Твоя. И аще и предбуду искушенъ и опечален многими скорбми, и тогда не убоюся зла, дондеже со мною и пребудет благодать Твоя. Сия крѣпость моя; та ми свѣт приносит и помощь. И всѣх враг моих предсильнѣйшая[ы] есть и

[ф] *Слово между строк.* [х-ц] *В рук. многократно буквы обведены, поэтому определить, что под ними написано, невозможно; читается слово типа* ибубреги; *оно помечено «птичками». На поле напротив* утро[б] *также помечено «птичками».* [ч] *Слово между строк.* [ш] *Слово между строк.* [щ] *Слово между строк.* [ъ] *Слово между строк.* [ы] *Первая часть слова* пред– *между строк.*

.

премудрѣйшая всѣх премудрыхъ. Наставница есть истинны и учительница наказания; свѣтъ сердечный, утѣшение от утеснения моего; отгнательница дряхлости, отдонница[ь] страха, питательница благоговѣния, производительница слезамъ[э]. И что есмь азъ без нея – токмо древо сухое и дубный пень, неполезный во извержение! // (*л. 484 об.*) Твоя же убо[ю], Господи, благодать да предваряет мя присно, и да послѣдствует со мною, и благимъ дѣломъ сопряженнѣ устроит быти внимателя.

И да обучается раб Твой во Твоем житии, яко в нем есть спасение мое и святость истинная. И что любо внѣ Твоего живота читаю или слышу, не прохлаждает мя, ниже исполненно и совершенно возвеселяетъ[я].

Подъях, подъях от руки Твоя крестъ, понесу и понесу и даже до смерти, яко же наложил еси его мнѣ. Воистинну бо живот благаго инока[Х,а] крестъ есть, и вождь тому райский. Начато есть, и воспять отъити не луть есть, ниже оставити его. Подобаетъ положити и еще ми[б], якоже лучше, еже знаеши, от сердца моего[в].

Живу Аз, — глаголет Господь, — помогати ти готов есмь, и премножае утѣшати, аще уповая будеши на Мя и Мене благовѣннѣ призовеши [Иез. 33: 11]. Благодушствуяй, Никоне – побѣды тезоимените, и на большее терпѣние препояшися. Нѣсть все еще истощенно, аще самого тя частѣе навещаеши[г], оскорбленна быти или претяжко искушенна. Человѣкъ еси, а не Богъ; плоть еси, а не ангелъ. Како ты можеши в томжде состоянии добродѣтельном совершенно предбывати, егда сие не бысть ангелу на небеси и первому человѣку в раи? Азъ есмь иже опечаленныя воздвизаю здравием, и свою познавающыя немощь к моему Божеству приввожду.

Яко вси сынове Божии нарекутся и будут. Малѣйшии будет в тысяща, и грѣшникъ столѣтен умрет [Ис. 60: 22]. Увы гордымъ и богатым, имущим здѣ утѣшения своя: яко нищим, входящим в Царство Божие, тии станут внѣ, рыдающе. Радуйтеся, смирении, и веселитеся, нищии, яко ваше есть Царство Божие, аще обаче во истиннѣ ходите.

Вси бо[д] яже своя суть ищутъ: Ты, Господи[е], спасение мое и предспѣяние мое. Аще и различными напастьми и сопротивлении мя излагаеши — сие все на пользу мою содѣваеши. Иже тысящевидно предвозлюбленныя своя предъискусити[ж] предобыклъ еси. И в немже искуствѣ немнѣише от мене любиму подобает ти и хвалиму быти. На тя, Господи Боже мой, возлагаю всю надежду мою и прибѣжище мое, и пред Тобою всю скорбь гонения и тѣсноту мою предпоставляю: // (*л. 485*) зане все немощно и непостоянно обрѣтаю, и что любо внѣ Тебе созираю[з]. Не бо пользуют мя мнози други, ниже крѣпцыи помощницы возмогают ми нынѣ, и ниже премудрии совѣтницы пользы отвѣт возмогают предподати[и] ми, ниже книги учителей утѣшити, ниже нѣкое преддрагое имѣние избавити от сего предналежащаго мя изгнания и заточения, и предтвердаго и тмопредмрачнаго заключения, и осуждения безвиннаго моего, и ниже нѣкое предутаенное мѣсто отрадное и прохладное подъутвердити — аще Ты Сам не пристанеши и поможеши, и укрѣпиши, и утѣшиши, и накажеши, и сохраниши якоже и предничтожнаго пред Тобою своего раба. Вся бо яже ко смирению зрятся быти и благоуполучение имѣти — Тебѣ не сущу, ничтоже суть, и ничтоже благо предполучное воистинну приносятъ. Исполнение убо

[ь] *Над словом значок в виде точки, обведенной кружком; на поле напротив строки слева после косой вертикальной черты слова* отгонительница. зри; *на поле напротив строки справа* разите[л]; *при этом отсутствуют визуальные пометы, связывающие эту часть слова со словами в строке, напротив которой сделана запись.* [э] *Первая часть слова* сле– *между строк.* [ю] *Слово между строк.* [я] *Над последней гласной* и *между строк подставлены две другие гласные буквы* я *и* е.

[Х,а] *Слово помечено «птичками»; на поле напротив другое слово* монаха *также отмечено «птичками».* [б] *Слово между строк.* [в] *Слово между строк.* [г] *Часть этого слова* –вещаеши *открывает строку; на поле напротив строки часть другого слова* –выца– *отчеркнута под прямым углом. Отсутствуют визуальные обозначения, связывающие этот фрагмент слова со словами в строке.* [д] *Слово между строк.* [е] *Слово между строк.* [ж] *Испр. мной; в рук.* предъискувити. [з] *Между строк над частью этого слова* –ира– *дописан фрагмент другого слова* –ерца–. [и] *Первая часть слова* пред– *между строк.*

предсовершенное[к] всѣх благъ, и высота жизни, и глубина бесѣд моих – Ты еси, и на Тя паче всѣх надѣятися предкрѣпчайшее утѣшение имать раб Твой. К Тебѣ суть очеса мои, на Тя уповаю, Боже мой, милости бездна. Благослови и освяти душу мою благословением небеснымъ, да будет сия пресвятое[л] жилище Твое и вѣчный престолъ славы Твоея.

По величеству благости Твоея и по множеству щедрот Твоих призри на мя и услыши молитву нищаго раба Твоего преддалече от царствующаго Твоего града и моего престола, от Тебе Самого предподаннаго ми[м], нынѣ же нудьма отдаленнаго и изгнаннаго во страны сѣверныя, и сѣни ея близосмертныя. И покрый и сохрани душу раба Твоего между разньствии толикими живота тлѣннаго моего, и с путешествующею благодатию Твоею направи на путь мира ко отечеству предвѣчныя Твоея и всепресвѣтлыя и пренебесныя свѣтлости»*. Аминь.

Примечания

Л. 455 *...якоже и Ахава Илия…* — Автор вспоминает библейские повествования о том, как пророк Илия предупреждал царя Израильского Ахава о наказаниях его Богом за неблаговидные поступки, разврат, притеснение своего народа, корыстолюбие и поклонение идолам. Сначала Илия предупредил Ахава о грядущей засухе и голоде за то, что царь и его подданные «смутили» Израиль, пошли «во след Ваалов» (3 Цар. 18: 18). Затем Илия чудесным образом обличил и убил 450 пророков Ахава при потоке Киссон (3 Цар. 18: 25—40). После победы царя Ахава над царем Сирийским Венададом, которого Ахав захватил в плен и отпустил, пророк предупредил царя Израильского, что освобождение этого пленного правителя обернётся дорогой платой – жизнью самого Ахава и его народа (3 Цар. 20: 43). Со временем Ахав ещё больше погряз в беззакониях. При помощи махинаций своей жены Иезавели он приобрел виноградник соседа Навуфея, которого по обвинению двух подкупленных свидетелей публично до смерти забили камнями (3 Цар. 21: 1—14). Господь послал пророка Илию обличить царя Ахава в преступлении и объявить ему суд Божий и конечное истребление его дома (3 Цар. 21: 19). Ахав испугался и пытался раскаяться, тогда Господь объявил Илие, что наказание царя отложено на время и исполнится на сыне Ахава (3 Цар. 21: 29). Кончина Ахава наступила при пророке Михее, который обличил 400 царских лжепророков, советовавших царю Израильскому начать войну против Рамофа Галаадского и предсказывавших Ахаву победу. Пророк Михей сказал, что Ахав будет разбит, а царские пророки лгут намеренно, желая поскорее освободиться от своего правителя (3 Цар. 22: 14—23). Царь Ахав был убит на поле боя, его войско разбито (3 Цар. 22: 30-35). Тело Ахава, привезенное в Самарию для погребения, омывали блудницы, а псы лизали кровь его, как и предсказал Господь через пророка Илию (3 Цар. 22: 38).

«Во премудрости ходите ко внѣшним ... како подобает вам единому комуждо отвѣщавати». — Кол. 4: 5—6.

«Обаче, в неже достигохом, то же мудръствовати и тѣм же правиломъ жительствовати». — Флп. 3: 16.

Л. 455—455 об. *«Яко Церковь есть земное небо ... яко и на небеси»*. — Фрагмент из «Толковой службы», содержащий заимствование из «Сказания церковного» — древнеболгарского перевода «Церковной истории», приписываемого в рукописной традиции патриарху Герману I Константинопольскому; см.: *Красносельцев Н.* «Толковая служба» и другие сочинения, относящиеся к объяснению богослужения в древней Руси до XVIII века. (Библиографический обзор) // Православный собеседник. Казань, 1878. Часть 2. С. 21; *Афанасьева Т.И.* Древнеславянские толкования на литургию в рукописной традиции XII—XVI вв.: исследование и тексты. М.: изд–во «Дмитрий Пожарский», 2012. С. 14—58, 228—275.

Л. 455 об. *...царь Иоаннъ с Филиппом митрополитомъ сотворил…* — Великий князь Всея Руси (1533—1575 годы), Государь Царь и Великий Князь всея Руси (1547—1584 годы),

[к] *Первая часть слова* пред– *между строк.* [л] *Первая часть слова* пре– *между строк.* [м] *Слово между строк.*

Великий князь Московский (1576—1584 годы) Иван Грозный и митрополит Московский и всея Руси Филипп II (в миру Федор Степанович Колычев) (1566—1568 годы).

В 1565 году Грозный объявил о введении в стране опричнины; начались массовые репрессии: казни, конфискации, опалы. Митрополит Филипп публично выступил против царя: 22 марта 1568 года в Успенском соборе он отказался благословить его и потребовал отменить опричнину. Начались новые казни: бояр и служилых людей митрополичьего двора подвергли пыткам с целью выбить показания о замыслах Филиппа против царя. В знак протеста митрополит покинул свою резиденцию в Кремле и переехал в один из московских монастырей. 28 июля Филипп служил в Новодевичьем монастыре и перед чтением Евангелия увидел одного из опричников в тафье, в то время как при чтении Евангелия необходимо стоять с непокрытой головой. Владыка сделал замечание царю, Иван Грозный разгневался на святителя. Против владыки был возбужден процесс в церковном суде, чтобы каноническим путем избавиться от неугодного государю митрополита. 8 ноября 1568 года во время богослужения в Успенском соборе московского Кремля митрополиту Филиппу было объявлено о лишении его сана, а через несколько дней был вынесен окончательный приговор о вечном залючении Филиппа. По указанию царя ноги митрополита были забиты в деревянные колодки, руки заковали в железные кандалы. Его посадили в монастыре Николы Старого, затем морили голодом. Вскоре Филипп был сослан в отдалённый Отроч Успенский монастырь в Твери. Во время новгородского похода в 1569 году царь направил в монастырь к Филиппу Малюту Скуратова просить благословения на поход. Как сообщается в житии митрополита Филиппа, 23 декабря Малюта задушил Филиппа подушкой.

«Сей убо архиепископъ Филиппъ ... егоже ради и пострадалъ». — Маргиналия в предисловии к «Новому Маргариту» князя Андрея Курбского; см.: «Предисловие многогрешнаго Андрея Ярославскаго на книгу сию, достойную нарицатися “Новый Маргарит”…» — БЛДР. СПб.: Наука, 2001. Т. XI (XVI век). С. 560, сн. 2.

Л. 455 об. —456 *«Глава 39–я. // О тафиях. ... за таковая преступления различными казни»*. — Глава 39 из Стоглава. См.: *Емченко Е.Б*. Стоглав: Исследование и текст. М.: Индрик, 2000. С. 301—302.

Л. 456—457 *«Глава 40. О стрижении брад. ... и много от Него взыщется”»*. — Глава 40 из Стоглава, не до конца, с авторским вставками и рассуждениями. См.: *Емченко Е.Б*. Стоглав. С. 302—303.

Л. 457—457 об. *«И егда прииде государь царь и великий князь ... не будем противники, да получим жизнь вѣчную»*. — Самостоятельное произведение «Запрещение о тафьях», бытовавшее в рукописной традиции XVII века, введено в научный оборот Г.Г. Латышевой (Публицистический источник по истории опричнины (К вопросу о датировании) // Вопросы историографии и источниковедения отечественной истории. М., 1974. С. 30—62) и опубликовано И.А. Лобаковой (Житие митрополита Филиппа: Исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. С. 283—284).

Л. 457 об. *...при Нои потопление всего мира... со священниками плѣнены были во Вавилон в неволю.* — Всемирный потоп подробно описан в Пятикнижии Моисеевом. Ной, последний (десятый) из допотопных ветхозаветных патриархов, за свою праведность вместе с семьей был избран Богом для возрождения человеческого рода после потопа — Быт. 7: 1—8: 17. О семилетнем голоде в земле Ханаанской рассказывает книга Бытия; это повествование находится в неразрывной связи с известным библейским сюжетом о сыне патриарху Иакова Иосифе Прекрасном, благодаря которому сам патриарх и его 12 сыновей были спасены от голода и переселены в землю Гесем — Быт. 41: 53—47. Моровая язва, постигшая Давида и его царство, согласно библейскому повествованию, стала грозным наказанием Божиим за тщеславие, обнаруженное Давидом при исчислении народа Израильского; как свидетельствует Вторая книга Царств, в результате этого бедствия умерло 70 тысяч человек — 2 Цар. 24: 15. Царь Иудейский Манассия прославился жестокостью и идолопоклонством, как говорится в Библии, он «наполнил Иерусалим» «невинной кровью» — 4 Цар. 21: 1—18; 2 Парал. 33: 1—20. Последний царь Иудейский Седекия заключил союз с египтянами, который привел к тяжелым для Иудейского царства последствиям: Иерусалим пал после

шестнадцатимесячной осады и был разрушен войсками Навуходоносора, правителя Нововавилонского царства — IV Цар. 24: 17—25.

Л. 458 *Такожде греков Господь Богъ за злобы … а иные мѣста и пустыми учинили*. — Турецкая оккупация Греции продолжалась почти четыре столетия: 1453—1821 годы.

Л. 459 *...яже у Матфея Благовѣстника святаго … мертваго погребсти*. — Ср.: Мф. 25: 35—36.

Церковь есть дом Божий … благодати Божиа и таинствъ исполнися. — Компиляция из двух выписок из разных глав печатной книги «Скрижаль». М.: Печ. дв., 1655—1656. Л. 11, 79.

Церковь же убо именуется и небом земным… — Это образно-метафорическое сравнение Церкви восходит к литургическому толкованию патриарха Германа I Константинопольского — *Красносельцев Н*. Сведения о некоторых литургических рукописях ватиканской библиотеки с замечаниями о составе и особенностях богослужебных чинопоследований, в них содержащихся, и с приложениями. Казань, 1885. С. 324.

«Во церкви стояще, яко на небеси стояти мним». — Неточные слова из тропаря, который читается вместо обычного в конце великопостной утрени, по возгласе.

На небеси горѣ тройственныя ангельския чины … иже и есть чинъ менший именуемый. — Наиболее известная концепция небесной иерархии в христианской ангелогии — упорядоченном представлении гармонического единства мира ангелов на основе принципа триадического построения — принадлежит Дионисию Ареопагиту. В трактате «О небесной иерархии» ангельские чины представлены им в виде трех триад. Идея о том, что небесной иерархии соответствует церковная иерархия, которая продолжает и отражает структуру небесных чинов, ярко выражена в другом трактате Дионисия «О церковной иерархии» — *Дионисий Ареопагит*. Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника / Пер. с греч. и вступ. ст. Г.М. Прохорова. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. С. 34—120, 310—396.

В Средние века были предложены другие схемы, которые или расширяли Ареопагитику, или представляли новые варианты. Другими наиболее известными на Руси классификациями являются построения Иоанна Дамаскина (Точное изложение православной веры. М.: изд-во Сретинского мон., 2003. Кн. 2, гл. 3 «Об Ангелах». С. 53—55) и Григория Двоеслова (Беседы на Евангелия: в 2 кн. М.: изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2009. Кн. 2. С. 316—317).

Л. 459 об. *...и врата адова не одолѣют Церкви…* — Ср.: Мф. 16: 18.

Л. 460 *«Добрѣе ми паче умрети … да упразднитъ множицею»*. — Ср.: 1 Кор. 9: 15.

«Всяко писание богодухновенно… на всяко дѣло благоуготованъ». — Ср.: 2 Тим. 3: 16—17.

...Аввакумъ протопоп… — протопоп города Юрьевца—Повольского Аввакум Петров (1620—1682 годы), противник церковной реформы, духовный писатель.

...Никита попъ… — Никита Пустосвят (Никита Константинович Добрынин) (ум. в 1682 году), суздальский священник, противник церковной реформы.

Л. 460 об. *Хамелеон есть видом подобен ящерицѣ … и свобождается от них*. — Выписка из книги «Дамаскина архиереа Студита собрание от древних философов о нѣкихъ собствахъ естества животных». Текст сверен с двумя списками XVII века физиолога: ГИМ, Синодальное собр. № 642, л. 148 об. и № 377, л. 70.

Л. 461 *«Вѣру нѣцыи отринувшее, от нея отпадоша»*. — Ср.: 1 Тим. 1: 19.

...Именей, и Александръ… — эфесские лжеучителя, которые были отлучены от Церкви, чтобы не богохульствовали — 1 Тим. 1: 20. Именей еще раз упоминается с Филитом, вместе с которым отрицал воскресение мертвых — 2 Тим. 2: 17.

Л. 461 об. *«Сии елика убо не вѣдятъ, хулятъ»*. — Иуда 1: 10.

«Быша же и лживии пророцы … путь истинный похулится». — 2 Петр 2: 1—2.

...чашею мерзостьми и сквернами исполненною … сѣдящия червленѣ матерь… — Ср.: Откр. 17: 3—4.

Л. 462 *«Обратитеся ко мнѣ и спасетеся»*. — Ис. 45: 22.

«Тогда, аще кто речет вам … не имите вѣры». — Мф. 24: 23.

«Аще рекут вам … не имите вѣры». — Мф. 24: 26.

...по подобству бѣснующихся ... в нем ничтоже остало. — Описание поведения бесноватого близко евангельскому повествованию об исцелении Иисусом Христом одержимого духом немым — Мк. 9: 18, 20. Но особенно ярким примером параллелизма может служить описание пьяного, сделанное преп. Иоанном Златоустом, сравнившим выпивоху с бесноватым: «Но терпитъ пьяный то же самое, что и бѣсноватый, такъ же кружится, такъ же приходит в изступленіе, такъ же падает, такъ же извращаетъ глазные зрачки, такъ же трясется, лежа на землѣ, испускаетъ изо рта пѣну и такимъ образомъ изливаетъ нечистую слюну, и уста его наполняются невыносимымъ зловоніемъ» — Цит. по изд.: Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского. СПб., 1896. Т. 2, кн. 1. С. 480.

Л. 462 об. *...очи имущее, не видѣша и уши имуще, и не услышаша...* — Ср.: Мк. 8: 18.

Л. 463 *...в чюждей зѣницѣ видѣша, того всего во своих очесѣх не осщутиша.* — Ср.: Мф. 7: 3.

...яко и бѣсныя свинии в море... — Сравнение восходит к евангельскому повествованию об исцелении Иисусом Христом двух бесноватых в Гергесинской стране: бесы, выйдя из тел бесноватых, вошли в стадо свиней, которое после этого бросилось в море и погибло в воде — Мф. 8: 28-34; Мк. 5: 1-13; Лк. 8: 26—33.

Л. 463 об. *«Господь с небесе приниче ... нѣсть же даже и до единаго»*. — Пс. 13: 2—3.
«Беззаконницы потребятся вкупѣ». — Пс. 36: 38.
«Беззаконницы изжденутся, и сѣмя нечестивых потребится». — Пс. 36: 28.
«Отступите от Мене, проклятии ... уготованный диаволу и слугам его». — Мф. 25: 41.
«Око не видѣ, и ухо не слыша ... яже уготова Бог любящим Его». — 1 Кор. 2: 9.

Л. 464 *«Ищущим день Господень! Сей же есть тма»*. — Слова пророка Амоса (5: 18) из тропаря чина отпевания.
...славы моея иному не дам... — Ср.: Ис. 48: 11.
«Уста бо их глаголаша суету, и десница их — десница неправды». — Пс. 143: 8.

Л. 464 об. *Сицевый бо муж будет яко древо... сотворит, предуспѣет*. — Ср.: Пс. 1: 3.

Л. 465 об. *...кто всякий, небрегущии ... о самом Бозѣ вознебреглъ*. — Ср.: Рим. 13: 2.
«Всякая душа предержащей власти ... самого Бога поставляются». — Ср.: Рим. 13: 1.
Того бо ради и повиноватися к ним ... и повиноватися им во всем. — Ср.: Рим. 13: 4—5.
«Емуже бо честь ... и урокъ, урокъ». — Ср.: Рим. 13: 7.
И восхощет ли кто от вас ... к похвалѣ добродѣщевъ... — Ср.: Рим. 13: 3.

Л. 466 *...гордых престолы Господь низвергает, или опроверзаетъ.* — Ср.: Сир. 10: 17.
...не стыдитеся лица человѣческа, егда судиши на суде... — Ср.: Втор. 1: 17.
...яко суд Божий истинен есть... — Ср.: Рим. 2: 2.
...чесого неполезнаго ... вашимъ не творите... — Ср.: Мф. 7: 12; Лк. 6: 31. Это отрицательная формулировка так называемого «золотого правила нравственности», изложенного в виде известной заповеди из Нагорной проповеди.
«Блажени бо, — рече Господь, — милостивии, яко тии помиловании будут»... — Мф. 5: 7.

Л. 466 об. *«Освяти, Господи, любящих благолѣпие дому Твоего ... и не отрини всѣх нас, уповающих на Тя»*. — Слова молитвы, произносимой священником во время пения антифонов на Великой ектении на литургии оглашенных; это и слова из заамвонной молитвы, которую произносит священник в конце просительной ектении — в завершении литургии, после дачи священником дозволения предстоящим на выход из храма.

Л. 467 *Премилостиваго же милостивца любит Богъ...* — Ср.: 2 Кор. 9: 7.
...якоже и Христосъ Господь и Богъ нашъ ... приличествующая предположена суть и есть. — В Священном Писании находится более двухсот имен, названий и подобий Иисуса Христа. Автор называет наиболее употребительные из них, обозначающие Его божественную природу (Деян. 28: 20; 1 Тим. 1: 1), качества, известные из ветхозаветных пророчеств (Ис. 9: 5), предназначение на земле (Ин. 14: 6) и в вечности (Откр. 19: 16; 17: 14; 1 Тим. 6: 15) и др.
И она называется Мати Божиа ... яко и о градѣ Божии. — Перечень имен, названий и подобий Богородицы — здесь их более 10 — составлен из самых употребительных, чаще всего используемых как в литургической и святоотеческой традиции, так и в духовных стихах и заговорных текстах.

Л. 467 об.—468 *Молим и просим ты, покрывай нас ... от Бога обдарованная, Господь с Тобою!* — Молитва составлена на основе акафистов пресвятой Богородице и праздникам.

Л. 468 об. *Того же самого Господа благодатию ... в правовѣрных возрасте, а не преиде.* — Выписка из первой главы «Книги о вере». М., 1644. Л. 10—12.

Сия вѣра Христова, сия вѣра апостольская... и трудами исповѣдников и кровми мучеников украшена. — Слова из последования в неделю Торжества Православия.

Сице и мы вѣруем и исповѣдуем едину святую ... и яко да сохранитъ она невредиму вѣру Его... — Выписка из 98 главы книги «Скрижаль». Л. 434—438.

Л. 469 *И един есть Онъ глава Церкве и Спаситель тѣла*. — Ср.: Еф.5: 23.

И Той есть глава тѣлу Церкве. — Ср.: Кол. 1: 18.

И, явльшуся Пастыреначальнику, приимете неувядаемый славы вѣнецъ. — Ср.: 1 Петр 5: 4.

Л. 470 ...*«не слово человѣческое приясте, но яко есть истинно слово Божие»*... — 1 Фес. 2: 13.

«Вѣруйте во Евангелие».... — Мк. 1: 15.

«Святый же Иоаннъ Дамаскин явственнѣйше воспѣвает ... учению христианскому и Мати всѣх церквей». — Выписка из первой главы «Книги о вере». Л. 11 об.—12.

Л. 470—471 *«Во церкви же Христовѣ есть миръ всѣм ... нежели Церкви безчестнѣ остати»*. — Две выписки из второй главы «Книги о вере». Л. 18 об.—20, 20 об.

Л. 471 *Яко Церковь есть тѣло Христово*. — Ср.: Еф. 1: 22—23.

«Устыдимся мы нашея главы и помыслим ... владыка, яко азъ раб Его есмь». — Выписка из седьмой главы «Книги о вере». Л. 58 об.—59 об.

Л. 471—471 об. ...*величныхъ осмогласия, составленаго ... злославных потребителя Иоанна святаго Дамаскина*. — Иоанн Дамаскин (VIII век) — христианский святой, отец Церкви, богослов, философ, гимнограф, систематизатор христианского вероучения, автор проповедей о Богородице, канонов и песнопений палетинского типа, вошедших в употребление восточной Церкви; считается, что Иоанн составил Октоих (Осмогласник) — ему приписывается авторство воскресных служб — упорядочив пение и изложив его в восьми гласах — ладах. В древнерусской традиции в октоихах кроме упоминания об авторстве Иоанна Дамаскина принято давать его изображение подобно изображениям царя Давида в Псалтыри или евангелистов в книгах «Библия» и «Апостол», чем косвенно подтверждается древняя версия о том, что Иоанн Дамаскин является автором Осмогласника.

Л. 471 об. *Богослов же Григорий и самую всепресвятую Троицу Девою наричет*... — Григорий Богослов (Григорий Назианзин) (IV век) — христианский богослов, отец Церкви, святой. В трактате «Похвала девству» Григорий Богослов писал: «Первая дѣва есть чистая Троица» — Цит. по изд: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб.: изд-во П.П. Сойкина, 1910. Т. 2. С. 133.

...*самую Премудрость Божию во образъ Девыя пишут*... — Речь идет об иконе Софии Премудрости Божией, которая была особенно распространена в древнерусской живописи с середины XVI века — *Флоровский Г.* Христианство и цивилизация. СПб., 2005. С. 472; *Григоренко А.* Идея Софии в древнерусской письменности // Вестник РХГА. СПб.: Изд-во РХГА, 2010. Т. 11, вып. 4. С. 8—17.

Л. 471 об.—472 об. ...*идѣже ангельская воинства славословятъ Бога ... законопреступление, и презѣльное согрѣшение*. — Несколько выписок из седьмой главы «Просветителя» Иосифа Волоцкого — «Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих». Творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. Казань, 1896. Л. 309—313.

Л. 472 об. *«Яко возвеличишася дѣла ... Твоей сотворил еси»*. — Пс. 103: 24.

Л. 473 *«Азъ предамъ вас во оружие, и вси высѣчением падете»*. — Ср.: Ис. 65: 11—12. Паримия, читаемая в четверг ваий (шестой седмицы Великого поста) на шестом часе.

Л. 473 об.—474 *Во время убо средозимное в пятый час нощный ... якобы уже всѣмъ имъ кончина прииде всемирная*. — Описанное явление зафиксировано в русских летописях под 6710—6711 (1202—1203) годом; напр., в Лаврентьевской (Полное собрание русских летописей (далее — ПСРЛ). СПб., 1846. С. 176), Воскресенской (ПСРЛ. СПб., 1856. Т. 7. С.

108), Патриаршей, или Никоновской (ПСРЛ. СПб., 1885. Т. 10. С. 34), в Летописце русских царей (ПСРЛ. М., 1995. Т. 41. С. 125) и др.

Л. 474 *Сие явишася на востоцѣ три солнца ... до полудне того на окрузѣ поднебесномъ.* — Это природное явление зафиксировано русскими летописями под 1203 годом; напр., Патриаршей, или Никоновской (ПСРЛ. СПб., 1885. Т. 10. С. 36), Воскресенской (ПСРЛ. СПб., 1856. Т. 7. С. 108) и др.

Л. 474 об. *...Царьградъ взят бысть от фряговъ, еже есть от нѣмцовъ*. — Во время Четвертого крестового похода 13 апреля 1204 года войска крестоносцев взяли Константинополь. Непосредственным откликом на это событие в древнерусской литературе стал летописный рассказ в составе Новгородской первой летописи (Синодальный список) — так называемая «Повесть о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 году».

Л. 475 *...Батыево нашествие на рускую нашу землю грѣх ради премногих...* — Вторжения войск Монгольской империи на территории русских княжеств в 1237—1240 годах в ходе Западного похода монголов (Кипчакского похода) 1236—1242 годов под предводительством чингизида Батыя и военачальника Субэдэя. После завоевательных походов монголо-татар и разорения многих русских городов, рязанских земель и владимиро-суздальского княжества на Руси установилось монголо-татарское иго.

...брань на Калкахъ... — Сражение на реке Калка между объединённым русско—половецким войском и монгольским корпусом, действовавшим в рамках похода Джэбэ и Субэдэя 1221—1224 годов. Половцы и основные русские силы были разбиты 31 мая 1223 года. В бою погибло много князей и родовитых бояр южной и центральной Руси. После победы на Калке монголы вторглись на Русь и дошли почти до Киева.

«Сыне, уклонися от зла и сотвори благо». — Ср.: Пс. 33: 15; 1 Петр 3: 11.

Л. 475—475 об. *«Праведенъ убо еси, Господи ... и от всякия злобы живущих всѣх на ней?»*. — Иер. 12: 1—4.

Л. 475 об. *«Наведу на землю ту мечь... возми вся от нея человѣки же и скоты”»*. — Иез. 14: 17.

Л. 476 *«Милость хвалится на судѣ»*. — Русская поговорка, содержание которой восходит к евангельскому поучению Мф. 23: 23.

«Милости хощет Господь, а не жертвы». — Мф. 9: 13.

«Милость и истину любит Господь». — Пс. 83: 12.

Л. 476 об. *«Царство от языка во инъ языкъ предводится ... неправдъ ради человѣческих»*… — Эти слова напоминают толкование Даниилом сна царя Навуходоносора о пяти царствах. О пятом из них, возгдвигнутом Богом, пророк говорил, что оно «во веки не разрушится, и царство это не будет передано другому народу; оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно» — Дан. 2: 44.

Тако бо их дотуды разноразсылали и по свѣту премѣняли древнии царие ... и до днесь по весму свѣту вездѣ предовольно есть. — Речь идет о так называемом пленении ассирийском – массовом насильном переселении еврейского населения северного Израильского царства ассирийцами во внутренние области империи. Впервые политика переселения была введена во второй половине VIII века до н.э. Тиглатпаласаром III как средство против возможных восстаний покоренных народов и увеличения людских ресурсов ассирийской державы. Эту политику продолжали его преемники в Ассирии, а затем и цари Вавилонии. В частности, о департации ассирийцами израильтян в Ассирию упоминается в книге Ездры (глава 4) и подробно повествуется в IV книге Царств (17: 23—41).

Владыка Ассирии Синаххериб (705—681 годы до н.э.) прославился своими военными кампаниями, как правило, заканчивавшимися департацией вавилонян и израильтян в Ассирию. В «Анналах Синаххериба» дан подробный отчет о его военных походах (Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1980. Ч. 1. С. 212—218). 18 и 19 главы IV книги Царств повествуют об осаде Иерусалима этим ассирийским царем при иудейском царе Езекии и о разгроме Иудеи. В книге Ездры Синаххерибом назван Аснафар (а не Артаксеркс, как полагает автор публикуемого сочинения) — один из ассирийских царей, поселивший кутеев в города Самарии; к его имени в Библии всегда прибавляются слова, указывающие на его статус среди современников, — «великий и славный» (Езд. 4: 10). Полагают также, что

именем Аснафар в книге Ездры могли быть названы несколько ассирийских царей, переселявших иудеев в Ассирию: Асардан (Езд. 4: 2), Салманассар (IV Цар. 17:3 ,6, 24; 18: 9—11), Тиглат—Пелезер (Феглаффелласар) (IV Цар.15: 29) и Ашшурбанапал — Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Пг., 1906. Т. 3. С. 215. Артаксеркс же, упоминаемый в повествовании о возведении Иерусалимского храма в книге Ездры, – это не Синаххериб, а один из царей персидских, который препятствовал этому строительству и которым, как считали библейские толкователи, скорее всего был волхв и лже-Смердиз, царствовавший всего 8 месяцев — *Никифор (Бажанов), архим*. Библейская энциклопедия. М.: Локид—Пресс, 2006. С. 53, 58.

Возможно, автору сочинения были известны детали военных походов персидского царя Артаксеркса II, подробно изложенные римским христианским историком Павлом Орозием в книге «История против язычников»: «6. Тогда же Ох, он же Артаксеркс, после завершения крупной и длительной войны в Египте принудил к переселению многих иудеев и повелел им жить в Гиркании у Каспийского моря: 7. есть мнение, что они там пребывают до настоящего времени, значительно увеличивая свой род, и намереваются оттуда когда-нибудь вырваться» — *Павел Орозий*. История против язычников. Книги I—VII / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В.М. Тюленева. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»). С. 196.

Л. 477 *...и отверземъ от себе, якоже и ниневитяне ... и Ионы пророка, проповѣдавшаго людем гнѣв Божий…* – Речь идет о событиях, поробно описанных в Книге пророка Ионы. Испугавшись поначалу поездки с проповедями перед язычниками в Ниневии, Иона бежал в Фарсис. Однако команда корабля, на котором плыл пророк, во время бури, сочтя ее наказанием Божиим, выбросила Иону в воду, и его проглотил кит. В утробе кита пророк раскаялся в своих прегрешениях, и кит выбросил его на берег в Ливане. Принявшего пророческое служение Иону Бог вторично послал его проповедовать к язычникам. Ниневитяне покаялись в грехах, наложили пост и стали сокрушаться о соделанных злодеяниях. В результате этого Бог сжалился над ними и не уничтожил город.

Л. 477 об. *«Всякое святое писание богодохновенно ... дѣло преблагое предпроуготован»*. — 2 Тим. 3: 16—17.

«Богъ сам любы есть ... и Богъ в нем пребывает». — 1 Ин. 4: 16.

Л. 478 *«Должны есмы мы, сильнии, немощи ... да угаждает в благое к созиданию»*. — Рим. 15: 1—2.

Л. 478 об. *Господи Боже наш! Разжзи сердца и утробы наша…* — Ср.: Пс. 25: 2.

...воздвигни в нас всесвятую силу Твою ... о спасении си предлежащих, и спаси нас. — Ср.: Пс. 79: 3. Этот стих стал прокимном и поется перед чтением Апостола и Евангелия на воскресной утрени, глас 6.

«Возми, о человѣче грѣшный, одръ тяготы ... но бременемъ мерзостнымъ сицевымъ». — Ср.: Ин. 5: 8.

Л. 479 *«О окаянный азъ человѣкъ! ... избавит ныне от смерти тѣла сего?»*. — Рим. 7: 24.

«Предпросимая вами, и да будут днесь вамъ» — Эти слова напоминают молитву третьего антифона на литургии Иоанна Златоуста — Служебник. М.: Печ. дв., 1688. Л. 95—95 об.

...еже и предвидяще весь вы предпроизбранный родъ, царьское освящение и языче святый… — Ср.: 1 Петр 2: 9.

Л. 479—482 об. *«Господь нашъ Иисусъ Христосъ Богъ своимъ ученикомъ ... Нынѣ же приключилося сему смущению быти Церкви от вины…* — Выписка из печатной книги «Кормчей». М., 1653. Л. 567 об.—573. 53–я глава, послужившая источником заимствования обширного фрагмента, содержит соборный акт («Том соединения»), изданный константинопольским патриархом Николаем Мистиком в 920 году. Этот акт объясняет соединение церквей от апостольских времен на принципах единства веры и истинности Предания, силы проповеди пастыря и крепости духа верующих, чистоты священства и непорочности жизни епископства, беззаветной любви к Церкви и безграничного послушания ей. Составлению документа предшествовал прецедент, созданный римским императором Львом VI, пожелавшим в четвертый раз вступить в брак. Разные взгляды на это событие

патриарха Николая, отказавшегося благословить императора, и римского понтифика, давшего разрешение на брак, послужили источником внутрицерковного конфликта, продолжавшегося несколько лет, и способствовали составлению специального документа — «Тома соединения», запретившего четвертый брак — *Диль Ш.* Византийские портреты / Пер. с фр. М. Безобразова. М.: Искусство, 1994. С. 135—145.

Л. 481 *«...рекшу чрез святаго пророка Наума…»*. — Пророк Наум — один из 12 малых пророков. Его книга содержит предсказание гибели ассирийского города Ниневии за беззакония и порочный образ жизни.

Л. 481 об. *...Карфагенскаго собора правило в толковании седмьдесят перваго повелѣваетъ*. — Карфагенский поместный собор состоялся в 419 году под председательством епископа Карфагенского Аврелия. 217 епископов были созваны для решения вопроса о праве Римского папы принимать апелляции на определения собора Африканской Церкви. Отобрав у папы это право, отцы собора приняли несколько новых правил и пересмотрели правила, принятые на предыдущих четырнадцати соборах в 348—418 годах, упорядочив и объединив их. В московской печатной Кормчей правил 138 на л. 116—172.

Л. 482 *Такоже и в Лѣствицѣ пишется. Рече Господь к Моисеови…* — В рук. в этом месте ошибка: вместо слова «Лѣствицѣ» должно быть «Левитицѣ», как в печатном тексте Кормчей, что логично: после наименования источника идет обширная цитата из Третьей книги Моисеевой. Левит — Кормчая. Л. 572.

Л. 482 об. *...токмо словомъ моимъ изреклъ есмь: яко азъ нынѣ нѣсмь пастырь вамъ до времене своего*. — Эти слова патриарха Никона хорошо запомнили его современники, которые впоследствии при расследовании причин оставления патриархом первосвятительской кафедры приводили их в качестве доказательства самовольного ухода Никона с патриаршества и его нежелания возвращаться обратно. В частности, в феврале 1660 года крутицкий митрополит Питирим свидетельствовал, что Никон говорил в Успенском соборе: «…лѣнивъ де я учить васъ былъ, и не стало де меня столко, и лѣности де моя ради окрастовѣли; и говорилъ съ клятвою: отъ сего де времени не буду вамъ патріархъ; аще де и помышлю быти патріархъ, и я де анаѳема буду. И санъ съ себя святителскій сложилъ, а говорилъ: уже де я вамъ не пастырь». То же показывали при распросах и тверской архиепископ Иоасаф, и архимандрит Ново-Спасского монастыря Иосиф, и игумен Знаменского монастыря Иосиф, и игумен Златоустовского монастыря Мисаил, и многие протопопы, и священники соборов Московского Кремля — Дело о патриархе Никоне. СПб, 1897. С. 20—30.

Того бо ради и одежди обычныя патриаршескаго сослужебнаго облачения приях с собою. — В июле 1658 года патриарх Никон писал царю Алексею Михайловичу о священническом облачении, которое он взял с собой в Воскресенский монастырь, покидая Москву: «Елицы же глаголют на мя, яко много ризные казны будто взял, — Бог святый! Не постави им в грѣхъ! А аз чистъ от сих: един сакос взят, и тот недорог, простой; а амофор прислал мнѣ Гавриил, Халкидонский митрополит. И не корысти ради, но егда жив и потреба, молитву о вашем, государеве, душевном спасении и о тѣлесном да сотворю в них, а по смерти на грѣшное мое тѣло да положится» — Цит. по изд.: *Севастьянова С.К.* Эпистолярное наследие патриарха Никона. С. 391.

Л. 483 об. *«Азъ рѣхъ: бози есте ... и, яко единъ от князей, упадаете»*. — Пс. 81: 6—7.
«Проповѣдуйте слово Божие, надстойте благовременно и безвременно». — 2 Тим. 4: 2.
«Обличайте их, яко да и прочии страх имут». – 1 Тим. 5: 20.
«Запрещайте и умоляйте со всяким долготерпѣниемъ и учением Господнимъ». — 2 Тим. 4: 2.
«И молю вы, братие, воумляйте безчинныя ... воля Божия о Христѣ Иисусѣ в васъ». — 1 Фес. 5: 14, 17—18.

Л. 483 об.—485 *«“Крѣпко стой и надѣйся на Мя”. ... предвѣчныя Твоея и всепресвѣтлыя и пренебесныя свѣтлости»*. — Выписка из нескольких глав третьей книги Фомы Кемпийского «О Христове подражании». Делский монастырь, 1647. Л. 133 об.—159 об. Это заимствование практически идентично печатному источнику, за исключением нескольких случаев, когда изложение переводится на повествование от лица патриарха Никона и когда в текст первоисточника инкорпорируются сведения о Никоне.

УДК 821.161.1

А.В. Шунков

ДОКУМЕНТАЛЬНОЕ И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ В ТЕКСТАХ XVII ВЕКА

В статье рассматривается один из аспектов в развитии русской литературы XVII века – взаимодействие документальной и литературной традиций. Материалом для исследования послужили такие жанры, как челобитная, описания церемониалов («чины»), документальные записи приказа Тайных дел, личной канцелярии царя Алексея Михайловича.

Ключевые слова: поэтика древнерусской литературы, литературный процесс XVII века, проблема жанра.

Alexander V. Shunkov

DOCUMETARY AND FICTION IN THE TEXTS OF THE XVIIth CENTURY

The article reviews one aspect of the development of Russian literature of the XVII century, the interaction of documentary and literary traditions. The material for the research is based on such genres as a petition, description of ceremonies, documentary record of the Secret Chamber of the Private Office of Tsar Alexei Mikhailovich.

Keywords: poetics of old Russian literature, literary process of the XVIIth century, problem of genre.

Проникновение документальных форм в литературу — проблема, которая до сих пор продолжает привлекать внимание исследователей—медиевистов. Одна из последних работ, посвященных рассматриваемому вопросу, — это статья Е.К. Ромодановской «К вопросу о выборе деловой формы в литературных сочинениях», опубликованная в сборнике «Литература и документ».[1] В своей работе автор вновь актуализирует проблему необходимости на современном этапе изучения документальных жанров, активно входивших в древнерусскую литературу в XVI—XVII веках и влиявших на художественную природу ряда жанровых форм.

Е.К. Ромодановская, продолжая отечественную научную традицию[2] изучения проблемы влияния деловой письменности на литературу, особое внимание обращает на жанр челобитной, позволявший ее составителю привносить в текст документа элементы художественности (публицистичности) благодаря свойственной для этой жанровой формы эмоциональности, экспрессии в выражении просьбы ее составителя. «Так личная челобитная превращается в факт публицистики, т.е. в факт *литературы*, а не деловой письменности».[3] Данный процесс, обозначивший себя в XVI веке, получил своё дальнейшее развитие в XVII веке, широко проявив себя не только в литературной среде демократической, но и придворной.

Одним из таких примеров является «Челобитная, заручная именем государя и его государевых полчан, о звании бояр на Озерецкого медведя».[4] Небольшая по

[1] *Ромодановская Е.К.* К вопросу о выборе деловой формы в литературных сочинениях // Литература и документ. Новосибирск, 2011. С. 5—15.

[2] Е.К. Ромодановская в своей статье приводит известные работы Д.С. Лихачева, Я.С. Лурье, посвященные исследованию творчества Ивана Пересветова, Ивана Грозного.

[3] *Ромодановская Е.К.* К вопросу о выборе деловой формы в литературных сочинениях. С. 7.

[4] Рукописный источник хранится в РГАДА (Российский государственный архив древних актов): ф. 27. оп. 1. № 53. 5 листов, 1646; впервые памятник издал *Ламанский С.А.* Челобитная (потешная) заручная именем великого государя и его государевых полчан о званье бояр на озерецкого медведя — Записки Отделения русск. и слав. археол. СПб., 1861. Т. II. С. 711—713. Также полный текст челобитной приводится в научном издании: *Шунков А.В.* Жанр послания в

объему челобитная написана от имени 17-летнего царя Алексея Михайловича и содержит обращение к боярам принять участие в охоте. Челобитная неоднократно привлекала внимание исследователей: историков и литературоведов. Книжный памятник интересен не столько с содержательной стороны, сколько с позиции жанра. При соблюдении формальных требований жанра — обязательных трех композиционных частей (заголовок, обращение к адресату — основная часть, просьба — финал, просьба о милости) — сочинение предстает как пародия на челобитную. Её автор (юный монарх) обыгрывает жанровую традицию: формально сохраняя требования канона, на практике изменяя его содержательно. Насколько известно, бумага, содержавшая в себе просьбу о милости, составлялась от имени адресанта, находящегося на низшей ступени иерархической лестницы. Адресатом челобитной выступало лицо, обладающее силой удовлетворить просьбу. В русском обществе середины XVII века фигура царя сакрализуется, монарх выступает как гарант стабильности государства, защита подданных, и именно ему направляются челобитные, содержащие в себе различные просьбы.

В рассматриваемом нами случае всё с точностью наоборот. Царь пишет челобитную адресатам, которые в реальной жизни находятся на ступень ниже его в социальном миропорядке. Царь, приглашая на охоту бояр, напоминает каждому из них о просьбах, с которыми они к нему обращались ранее, и просьба каждого была удовлетворена. Вполне допустимо, что и сами адресаты (12 бояр) не могли не заметить данной перестановки, объяснимой желанием ее составителя пошутить и развеселить получателя. В этом случае нельзя не согласиться с выводами, сделанными Е.К. Ромодановской: «Выбор формы документа характерен на первых порах и для жанра чисто литературного, т.е. не имеющего никакой «пользы» и создающегося ради развлечения и “увеселения”. Это — *пародия*, получающая широкое распространение в XVII столетии».[5] В царской пародии на челобитную как раз присутствует признак, свойственный пародии как жанровой форме Переходного времени, о которой в свое время писал и Ю. Тынянов,[6] — её двуплановость. За привычным формуляром (традиционные композиционные приёмы) в содержательном отношении видна традиция другого жанра — эпистолярного (дружеского послания в конкретном случае).

«Царская челобитная» — один из множества ярких литературных памятников XVII столетия, где документальная и книжная традиции находятся в тесном художественном взаимодействии. Однако это не единственный случай, когда документ становится основой для литературного текста или же наоборот — элементы книжного стиля проникают в документ.

Примером второго случая может служить документальный памятник второй половины XVII века — «Дневальные записки приказа Тайных дел».[7]

* * *

«Дневальные записки приказа Тайных дел» — «летопись правительственной и служебной деятельности»,[8] «своеобразная хроника частной жизни царя».[9]

русской литературе XVII века: на материале эпистолярного наследия царя Алексея Михайловича. Кемерово: КемГУКИ, 2006. С. 89—91.

[5] *Ромодановская Е.К.* К вопросу о выборе деловой формы в литературных сочинениях. С. 14—15.

[6] *Тынянов Ю.Н.* Достоевский и Гоголь (к теории пародии) // *Тынянов Ю.Н.* Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977. См. также: *Ромодановская Е.К.* Пародия как осознание формы // *Ромодановская Е.К.* Русская литература на пороге нового времени. Новосибирск, 1994. С. 165—181.

[7] *Белокуров С.А.* Дневальныя записки приказа тайных дел 7165—7183 гг. М.: Издание Имп. Общества истории и древностей российских при Московском университете, 1908.

[8] *Забелин И.Е.* Разрядные книги // *Забелин И.Е.* Опыты изучения русских древностей и истории. М., 1872. Ч. 1. С. 466.

Какова была функция Тайного приказа, созданного около 1653 года по указу царя Алексея Михайловича и ставшим его личной канцелярией, на этот вопрос впервые ответил в своем сочинении «О России в царствование Алексея Михайловича» подъячий Посольского приказа Григорий Котошихин.[10] Первое подробное описание истории приказа Тайных дел было осуществлено в начале XX века И.Я. Гурляндом.[11]

«Дневальные записки приказа Тайных дел» регулярно велись подьячими приказа на протяжении почти десяти лет.[12] В первую очередь данный памятник представляет историческую документальную ценность, поскольку содержит в себе подробное описание жизни двора царя Алексея Михайловича (церковные соборы, встречи послов, потехи, походы царя в подмосковные сёла, рождение детей в царской семье и мн. другое). Ввиду того, что основная задача подьячих заключалась только в фиксации событий, именно по этой причине стиль записок абсолютно лишен каких-либо художественных изысков. Однако даже в этом памятнике документальной книжности встречаются примеры записей, которым свойственна авторская оценочность, пусть даже и минимальная. В основном это касается описания состояния погоды в разное время года.

С.А. Белокуров в предисловии к изданию «Записок…» 1908 года не придал особого значения этим фрагментам, обратив на них внимание только как на эпизодические детали. «Большой интерес представляют ежедневные отметки о погоде, хотя и сделанные в слишком общих выражениях».[13] Однако даже этими малыми примерами описания погоды нельзя пренебрегать, поскольку в них нельзя не увидеть пейзажных зарисовок, причем в ряде случаев не статичных, а находящихся в динамике. В этом случае «Дневальные записки…» органично вписываются в процессы, происходившие в литературе Переходного периода: бытописание, детализация и конкретизация повествования, отказ от этикетно-обобщенных приемов описания события и др.

> «Ѳевраля въ 10 день во ѳторникъ былъ ден холоден, а в ночи было тепло, и шол снѣг во всю ноч мокрой, а посвечеру за полтора часа до вечера, 7165 г., февраля 3—16» (с. 3).[14]
>
> «Марта въ 2 день было ведрено во дни, а в ночи былъ мороз непомѣрно лют, 7165 г., февраля 17–8 марта» (с. 5).
>
> «І в тот ден (28 апреля. — А.Ш.) с утра часу до пятого было ненасливо и накрапывал дозжикъ, а с пятого часу было ведрено и тепло; а в ночи было тепло же. … Маия въ 1 день … было тепло і ведрено и красно, а в ночи были росы холодныи. 7165 г. апрѣля 17—1 мая» (с. 13).

---

[9] *Зиборов В.К., Лобачев С.В.* Алексей Михайлович // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). СПб., 1992. Ч. 1. С. 71.

[10] *Котошихин Григорий.* О России в царствование Алексея Михайловича. СПб., 1891. См.: Гл. 7 «О приказех» («А устроен тот Приказ при нынешнем царе, для того чтоб его царская мысль и дела исполнилися все по его хотению, а бояре б и думные люди о том ни о чем не ведали»). [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.bibliotekar.ru/rus/92.htm (дата обращения: 14 июля 2012).

[11] *Гурлянд И.Я.* Приказ великого государя Тайных Дел. Ярославль, 1902.

[12] Последний год — 1675, после смерти Алексея Михайловича Фёдор Алексеевич в 1676 году приказ расформирует.

[13] *Белокуров С.А.* Дневальныя записки приказа тайных дел 7165—7183гг. С. IV.

[14] Цитата приводится по изданию С.А. Белокурова с указанием страниц в скобках.

«И тот ден с утра был ветрен, а в кушанья (был) гром гремел и молния блистала и шол дождь велик, а после того и до вечера было ведрено і вѣтрено; а в ночи было тепло, 7165 г. мая 11—25» (с. 18).

«І в тот ден было красно, а в 9-м часу дни был громъ велми великъ, и блистала молния, и шол дождь великъ с полчаса, и потом шол не велик; а в ночи было тепло. 7165 г., июня 4—20» (с. 20—21).

«А за 2 часа до вечера была туча велика, и громъ, и молния, и дождь шол силен с час; а в ночи шол дождь до полуночи, 7165 г., іюля 23—5 августа» (с. 27).

В приводимых примерах ценным может быть то, что подобные краткие зарисовки несут в себе уже реалистичные образы, лишенные традиционной для средневековой литературы библейской символики: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (Пс. 18: 2). Также интересен тот факт, что в записках первых лет подобные «метеорологические описания» еще отличаются большей детализацией, в записках же более позднего времени сухой, деловой стиль документа полностью вытесняет оценочною лексику, характеризующую состояние природы в момент фиксации события. Документальная запись констатирует только факт без его комментария.

Среди ежедневных записей, передающих в лаконичной форме сведения о деятельности царя Алексея Михайловича, редко, но встречаются примеры, представляющие пространные описания событий с включением речей (прямой или косвенной) участников этих событий. Так, запись от 11 декабря 1660 (7168) года в документальной форме рассказывает о занятиях царя: участие в церковных службах. Здесь же, как и положено, сообщается, кто совершал службу (митрополит Сарский и Подонский Питирим). Однако запись о событиях, имеющих отношение к настоящему времени, изменяется, и повествование обращается к событиям, произошедшим годом ранее (4 декабря 1659 года) — осада крепости Быхов в период русско-польской войны 1654—1667 годов. Событие, записанное в документе, передано со слов одного из дьяков («думной дьяк Семён Заборовской говорил рѣчь»). Имелись в виду измена русскому царю гетмана Ивана Выговского и бегство его в Быхов, где он занял оборонительное положение, ожидая помощи польского короля Яна Казимира и гетмана Сапеги.

«Великому государю изменил же, і в Быхов вошол обманом, и Быхов засѣл, і великого государя ратным і всякихъ чинов людем многую пакость чинил, и с королем полским беспрестанную ссылку держал и писался его королевским подданным, і великого государя в городы в Смоленескъ і в-ыные … многие сорные и прелестные листы подсылал; такъ же и многую шляхту царского величества подданных иных ласканием, а иных принуждением ис-под государевы высокие руки ис подданства отвел». (с. 44).

Далее подробно, в деталях передаются обстоятельства осады Быхова русскими войсками, переговоров с Иваном Выговским о мирной сдаче крепости и взятии её штурмом войсками князя Ивана Лобанова-Ростовского 4 декабря 1659 года. Насколько важно было это событие, произошедшее годом раньше, говорит одна деталь. Неизвестный дьяк (или подьячий) Тайного приказа, записывавший это событие, постоянно вносил правки в текст, вычеркивая одни фразы и вписывая другие. Увидеть эту редакторскую работу, проделанную неизвестным составителем документа, возможно, обратившись к изданию «Дневальных

записок» С.А. Белокурова 1908 года, которое сохраняет и передает детали редакторской правки, присутствующие в рукописи памятника.

Закончив рассказ о событиях прошлого времени, составитель вводит в повествование речь митрополита Питирима, обращенную к царю Алексею Михайловичу и прославляющую его. Торжественное слово митрополита Питирима вновь возвращает повествование в настоящее время. Сама же речь митрополита в большей степени соответствует этикетным требованиям церковного ораторского искусства. Это и характерная торжественная лексика, особая интонация, выражающая сильные эмоции оратора, художественная образность, прикрепленность речи к конкретному случаю — взятие Быхова, которое рассматривается оратором в аспекте историческом — воссоединение государства, восстановление порядка, установленного Богом.

> «дѣло пре(ве)лие о Малей Росиі сотворшеся, всѣ надежды слышахом, всещедраго і всемогущаго Бога молебне благодарихом; ныне же достовѣрно вѣруем, яко повсюду вся Малая Росия под святую вашего царского величества скипетродержавную десницу подклонися, вѣчно и незыблемо бытии на веки обещася, безчисленное множество християнских душ … благосчастием и премудрѣйшим промыслом от темныя прелести свободишася и к свѣту истинному приидоша». (с. 45).

Как продолжение описания приводимого выше события (взятие Быхова и пленение гетмана Выговского) является запись от 23 февраля 1660 года (с. 58—59), где также представлено развернутое описание действий князя Алексея Никитича Трубецкого как полководца, принимавшего участие в военной кампании 1659 года и отличившегося своими боевыми заслугами перед царем.

> «И ты, бояринъ нашъ і воевода, с товарыщи против хана Крымского і измѣнника Івашка Выговского и против Польскихъ войскъ і иных розных земель стояли мужественно, и билися и шли к рекѣ Семи оборонною рукою, и многих Татар, и Черкас, и Поляков, и Сербов, і Волохов и Мутьян побили і в полон поимали. … И будучи у реки Семи, ты, боярин нашъ, с товарыщи, собрався с нашими великого государя ратными людми, пошол в Черкаские городы на измѣнника Івашка Выговского, и на Польские и иных розных земель войска. И видя хан Крымской, и измѣнникъ Ивашко Выговской, и Польские и иныхъ розных земель войска, что ты, бояринъ наш, идеш на них с товарыщі своимі и с нашимі великого государя ратнымі людмі мужественно, побежали, а ты боярин нашъ, с товарыщи своимі и с нашимі великого государя ратнымі людми пришол в город Переяславль».

Таким образом, в документальном по своей природе памятнике имеются сюжетные фрагменты текста, для которых свойственна и совершенно иная стилистика, обладающая авторской оценочностью. В результате этих особенностей протокол о ежедневных событиях царского двора существенно оживляется.

«Дневальные записки приказа Тайных дел» как памятник документальной книжности второй половины XVII века может быть интересен еще с одной

стороны. Записки содержат в жанровом отношении тексты — описания придворных церемониальных действ («чины, чиновники»), которые рядом исследователей[15] рассматриваются как один из источников драматургии в русской литературе. И это еще один пример, когда документальная форма в XVII столетии начинает проникать в литературу, трансформируясь, обретая художественные признаки.

* * *

Насколько распространенными и популярными в русской литературе XVI—XVII веков становятся «чины», может свидетельствовать следующее наблюдение, сделанное в свое время акад. Д.С. Лихачевым. «В самом деле, обрядовая сторона жизни Русского государства достигла высокой степени развития в XVI веке. Литература вынуждена была воспроизводить содержание разрядных книг, чина венчания на царство, описывать сложные церемонии. Литературе как искусству угрожала серьезная опасность».[16] И в продолжение своей мысли академик отмечает далее: «Одновременно писатели стремятся поэтому оживить церемониальную сторону своих описаний реально наблюденными подробностями. Усложнение этикета встречается с ростом реалистических элементов в литературе…».[17]

В связи с этим под «чинами» («чиновниками») мы понимаем особый вид документальной книжности, в которой содержалось подробное описание каких-либо торжественных церемониалов, имевших распространение в культуре Древней Руси.[18] В Переходный этап (XVII век), а затем и в более поздний период русской культуры понятие чина сужается и начинает активно использоваться в другом значении – определении социального статуса человека.[19] В эпоху Петра I за словом «чин» окончательно закрепляется значение «звание, присваиваемое государственным служащим и военным в соответствии с табелью о рангах».

О том, насколько прочно вошли в повседневный быт русского двора церемониальные действа («чины»), могут свидетельствовать опять же «Дневальные записки приказа Тайных дел», о которых уже речь шла выше. Данный памятник содержит в себе упоминание о следующих церемониалах, наиболее часто совершавшихся при дворе царя Алексея Михайловича с непосредственным его участием. Это действо на новолетие, совершаемое ежегодно 1 сентября, прием послов,[20] царские потехи — соколиная охота («ходил государь в Семеновское и на поле тѣшился птицами»), иные развлечения, сопровождавшиеся игрой на музыкальных инструментах («а достальные сокольники в особом же столѣ сидѣли, гдѣ арганы стоять. 7176 г., сентября 1—10» — с. 253), включая и первые театральные постановки – «комедии» («А после бож. литоргиі изволил великиі государь идти в переднюю и жаловал к руке

---

[15] Первые пьесы русского театра. М.: Наука, 1972; *Чёрная Л.А.* О понятии «чин» в русской литературе XVII века // Труды отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). СПб., 1993. Т. 47. С. 343–356; *Шунков А.В.* Чин как жанровая форма в русской литературе XVII века. (Постановка проблемы) // Вестник Кемеровского государственного университета. 2010. № 4. С. 172–176.

[16] *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы // *Лихачев Д.С.* Избр. работы: В 3 т. Л.: Художественная литература, 1987. Т. 1. С. 363.

[17] Там же. С. 363.

[18] Слово известно с XI века. В XIII веке от него образуется глагол «чинити» (составлять, устраивать, делать); а в XV веке – наречие «чинно» (стройно). Ср. пословица: «Все бо в **чин** свои имети есть лепо», то есть все хорошо, что в меру, что упорядочено. В «Уряднике сокольничья пути» читаем: «и урядя и устроя все **по чину**», «Государь изволить молвить: Время, объявляй образец и **чин**», «велит войти ему по **чину**» и др.

[19] *Чёрная Л.А.* О понятии «чин» в русской литературе XVII века. С. 343—356.

[20] Например, представлено подробное описание приема грузинского царевича Николая Давидовича. См.: Дневальные записки… С. 70—85.

иноземцовъ, которые былі в камедиі, и всякихъ чиновъ людей. 7181 г. апрѣля 3—24» — с. 300; «А после стола въ 7-м часу н(очи) была потѣха: трубили в тру … и по накрамъ биллі. 7183 г., октябрь» — с. 313) и др.

Мы не рассматриваем здесь церковные службы, проходившие с неизменным участием царя, такие как всенощные, заутрени, вечерни, панихиды, торжественные праздничные службы, крестные ходы и др. Но дневальные записки приводят упоминание об особых церковных чинах, представляющих целые театральные действа, в которых принимал участие царь: действо Страшного суда («а после божественныя литоргиі великиі государь ходил к дѣйству Страшнаго суда, а дѣйство было позаді олтарей соборные и апостольские церкви на площаді против прежних годов. 7168 г. февраля 23—2 марта» — с. 61, 170, 208); купание в Иордани («а после вечерни был ход на Иердань; а по совершенії дѣйства на Иердани[21] в соборную же церковь и было многолѣтье, и великому государю власти, и бояря, и окольничие, и думные, и ближние і всяких чинов люди здравствовали. 7170 г., декабря 29—11 января» — с. 121, 206); действо «Шествие на осляти» (исполнялось за неделю до Пасхи, в Вербное воскресенье, в день церковного праздника «Вход Господень в Иерусалим» («въ 8 день в недѣлю Цветоносную великиі государь слушал всенощного бдѣния и бож. литоргиі … А преж литоргиі великиі государь ходил в … церковь, а ис соборные церкви за образы к церкви Вход во Иеросалим Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа, что за Спасскими вороты, … а от Лобного мѣста в Кремль к соборной же церкви Успения пресвятые Богородицы велъ осля, как чинъ обдержитъ. 7174 г., марта 25—7 мая» — с. 212—213).

Как уже отмечалось ранее в ряде исследований, некоторым из церковных чинов, после того как они вышли из церковной обрядовой практики, суждено было стать театральными пьесами и продолжить свое существование уже как произведения светской художественной культуры XVII века. Примером может служить чин пещного действа,[22] известный на Руси с XVI века и имевший непосредственное отношение к церковному празднованию Рождества Христова. После того, как чин пещного действа был упразднен, на его основе Симеон Полоцкий создает свою театральную пьесу «О Навходоносоре царе, о теле злате и о триех отроцех, в пещи не сожженных».[23] В этой же традиции находится и

[21] Купание в Иордани (в проруби) как отдельная тема получит свое развитие в эпистолярном творчестве (переписка с А.И. Матюшкиным) царя Алексея Михайловича, о чем мы ранее уже писали в книге: *Шунков А.В.* Жанр послания в русской литературе XVII века. С. 40.

[22] *Дмитриевский А.А.* Чин пещного действа: историко-археологический этюд (Посвящается проф. Н. Ф. Красносельцеву) // Византийский Временник. Санкт-Петербург, 1894. Т. 1. С. 553—600; *Понырко Н.В.* Русские святки XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32. С. 84—100; *Она же.* Источниковедение литературы Древней Руси (эпистолярное наследие XI—XIII вв., памятники рождественского и великопостного литургических циклов в народной культуре XVI—XVII вв., старообрядческая письменность XVII—XVIII вв.). Диссертация в форме научного доклада на соиск. уч. степ. д. филол. наук. СПб., 1999. С. 18—20; *Терентьева П.В.* Музыкальная текстология и реконструкция древнерусского чина «Пещное действо»: диссертация... кандидата искусствоведения. М., 2008; *Стенникова П.А.* Церковно-театрализованные действа в России XVI—XVII вв.: На примере «Пещного действа» и «Шествия на осляти» в Вербное воскресенье: диссертация... кандидата исторических наук. Челябинск, 2006.

[23] Точного времени создания неизвестно, но к 1674 году пьеса уже ставилась при дворе царя Алексея Михайловича. Об этом факте с ссылкой на работу *Богоявленского С.К.* «Московский театр при царях Алексее и Петре» (М., 1914) писал *Панченко А.М.* в кн.: О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000. С. 73. («К сожалению, мы не знаем, когда была написана пьеса «О Навуходоносоре царе». Известен лишь документ от 24 февраля 1674 г., в котором идет речь о жалованье придворным мастерам за переплетение «книги комидии о царе Навуходоносоре»).

другая пьеса Симеона Полоцкого «Комидия притчи о блуднем сыне»,[24] генетически связанная с четырьмя неделями, предшествующими Великому посту (о мытаре и фарисее, о блудном сыне, мясопустная и сыропустная).[25]

Другим известным чином, но уже имевшим светскую природу, являлся чин посвящения начального сокольника, подробно изложенного в «Книге, глаголемой Урядник: новое уложение и устроение чина сокольничья пути» («Урядник сокольничья пути»).[26] Внимание к последнему чину в истории отечественной культуры и науки было постоянно, начиная с XVIII века.[27] За время изучения памятника удалось подробно рассмотреть художественную природу произведения, для которой свойственно соединение традиций документальной и литературной книжности, осветить степень участия царя Алексея Михайловича в создании чина.

С позиции интересующей нас проблемы «Урядник сокольничья пути» также является примером книжного текста XVII века, где обе традиции (документальная и художественная) объединены. С одной стороны, по своей структуре перед нами типичное описание одного из множества придворных церемониалов с подробным изложением порядка его проведения, с перечислением предметов, используемых по ходу совершения чина, основных действующих лиц, их роли и местонахождении в каждый момент совершаемого действа. Но «Урядник …», созданный при непосредственном участии монарха, имеет одно существенное отличие. Созданный как новый вариант чина («**новое** уложение и устроение чина сокольничья пути»), по всей видимости, заменивший старый, до нас не сохранившийся, памятник предстает уже и как образец произведения, имеющего художественную природу. Подтверждением высказанного суждения являются те фрагменты чина (его вступительная часть), в которых составитель чина поэтизирует соколиную охоту, дает ей субъективную оценку (восхищение и воспевание) и выражает свое личное отношение к соколиной охоте.

* * *

Подводя итог нашим наблюдениям, отметим следующее. В русской литературе XVII века документальная и литературная традиции находились на стадии своего активного взаимодействия и взаимовлияния. В результате это привело к появлению новых жанровых форм (пародии, театральные действа), открытию новых возможностей в изображении события в документальных текстах («Дневальные записки …»), усилению роли автора/составителя того или иного произведения. Также отметим, что традиция проникновения документального текста в литературу не ограничится только XVII веком. Ряд документальных жанровых форм Древней Руси найдут свое преломление и в последующие периоды развития русской литературы.

---

[24] *Симеон Полоцкий*. Избр. соч. Подгот. текста, статья и коммент. И.П. Еремина. М.—Л., 1955 (Серия «Литературные памятники»); *Демин А.С.* Симеон Полоцкий. «Комидия притчи о блуднем сыне» // Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII века. М., 1972. С. 313—324.

[25] См. об этом подробнее в кн. *Панченко А.М.* О русской истории и культуре. С. 74—75.

[26] Рукописный источник: РГАДА, ф. 27, оп. 1, № 52/1.

[27] Подробная библиография работ по истории изучения памятника приводится в нашем изд.: *Шунков А.В*. «Урядник сокольничья пути» как памятник русской художественной культуры середины XVII века. Кемерово: Изд-во «Арф», 2007. С. 44—52.

РАЗДЕЛ 7.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ РУССКОГО МИРА

УДК 340.12:1(470)

С.А. Ан, О.А. Белинова

К ВОПРОСУ О СТАНОВЛЕНИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

В данной статье раскрываются некоторые методологические вопросы о становлении русской философии права. Выявлены национальные особенности русской философии и философии права, в частности, обоснована специфика использования терминов «русская философия права» и «российская философия права». Оригинально решается проблема, связанная с неясностью в определении времени возникновения философии права в России, выделяются этапы и предпосылки ее становления. Дается классификация философско-правовых идей конца XIX – начала XX века.

Ключевые слова: философия права, русская философия, естественное право, позитивизм, религиозная философия, материализм, русский менталитет.

Svetlana A. An, Oksana A. Belinova

THE PROBLEM OF FORMATION OF RUSSIAN PHILOSOPHY OF LAW

This article reveals some methodological questions about the formation of Russian philosophy of law. National peculiarities of Russian philosophy and philosophy of law are identified; the specificity of the use of terms «Russian philosophy of law» and «philosophy of law of Russia» is proved. Original approach is given in determination the time of occurrence of philosophy of law in Russia, its stages and background. The classification of philosophical and legal ideas of the late 19-th early 20-th century is given in the article.

Keywords: philosophy of law, Russian philosophy, natural law, positivism, religious philosophy, materialism, Russian mentality.

Философия права – одна из научных дисциплин, вокруг которой не один десяток лет идет непрекращающаяся полемика. Она затрагивает такие вопросы, как вопрос о статусе философии права в системе юридических и философских наук, ее объекте, предмете, значении, историческом развитии. Причин для полемики несколько: во-первых, философия права является одновременно сферой интересов и философов, и юристов (соотношение и потенциал философии и юриспруденции в философии права является камнем преткновения для многих исследователей); во-вторых, отсутствует четко предписанный статус и предмет философии права. В сферу интересов данного исследования подпадает история становления философии права, определение ее статуса и специфики в русской философии конца XIX — начала XX века — периода вспышки самобытной русской философско-правовой мысли. В этой связи возникает несколько проблем, которые требуют детального пояснения.

Первая проблема связана с различением понятий «философия права в России» и «русская философия права». Как считает Б.В. Емельянов и ряд других исследователей, понятие философии права в России включает большой объем исследовательских задач, связанных с институированием этой юридической и

одновременно философской дисциплины, прежде всего в качестве учебной.[1] В данном же исследовании основное внимание будет уделено русской философии права, т.к. это понятие подразумевает лишь труды русских (отечественных) мыслителей, разрабатывающих проблемы философии права. Для русской философии права актуальным является прежде всего проблемное изучение ее истории. Именно здесь выявляются национальные особенности русской философии права, связанные с особенностями русского менталитета вообще и русской философии права в частности.

В связи с этим назовем основные национальные характеристики русской ментальности, поскольку именно они, как нам представляется, определяют такие особенные черты русской философии, как:

1) предпочтение «практической», а не «теоретической» философии;

2) ориентация ее на проблемы сущности и существования человека, его разум, внутренний мир, стремление к свободе и счастью;

3) решение различных социально-политических и правовых вопросов, среди которых были исконно русские вопросы «Кто виноват?» и «Что делать?»;

4) определение социальных ценностей, что проявлялось в решении центрального вопроса: что есть средство, а что цель - человек или государство;

5) преодоление абстрактного, наукообразного рационализма, оторванного от эмоционально-чувственных сторон освоения действительности;

6) утверждение целостности человеческого духа;

7) космическая ориентация русской философии, которая связана с ее антропологизмом, с идеей восстановления естественной связи человека и природы.

Считается устоявшейся истиной утверждение о том, что условия жизни русского народа способствовали формированию противоречивых черт национального характера: с одной стороны, чувства единства и общности в борьбе за существование, с другой стороны — ощущения обособленности и привычки полагаться только на себя на бескрайних и малонаселенных просторах России. Даже идея «соборности» соединяется в русском человеке с духом вольности и осознанием своей внутренней свободы.

Противоположные, взаимоотталкивающие культурно-социальные традиции России наложили отпечаток и на философию права. В ней постоянно происходит противопоставление естественного права праву положительному, или, в другом варианте, закона в его социально-политических характеристиках (как выражение силы) и закона в его нравственных, культурно-исторических характеристиках (как выражение справедливости). В этой связи, в русской философии права особо остро встают вопросы о том, какие ценности отвечают насущным нуждам людей, являются общечеловеческими, и самый важный вопрос — что выше: величие государства, социальный, «общественный идеал» или жизнь конкретного человека? С той или иной степенью полноты, порой с противоположными выводами, эти вопросы решаются представителями всех течений русской философии права.

На наш взгляд, термин «российская», «российский» целесообразно применять в том случае, когда речь идет о государственной составляющей явления, когда идет привязка к империи, федерации. Границы Российского государства, какую бы политическую форму оно ни принимало, изменчивы с исторической точки зрения. А вот термин «русская», «русский» выходит за

[1] *Емельянов Б.В*. Русская философия права: История становления и развития. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. С. 16.

границы государственности и становится термином, определяющим ментальность, национальный характер, принадлежность к великой культуре.

Другая проблема связана с неясностью в определении времени возникновения философии права в России, ее начала. На сегодняшний день есть два взгляда на эту проблему. Первый взгляд относит ее начало к домонгольскому периоду истории России – периоду древнерусского государства. Правда, ее авторы, характеризуя развитие философии права, употребляют иные словосочетания: «философско-правовая мысль», «философско-правовые идеи». Так, в работах М.Н. Громова, А.Ф. Замалеева, В.С. Горского и др. исследователей убедительно доказывается, что русская средневековая философия является начальным и наиболее длинным по времени периодом развития русской философии. Именно в этот период формировались основные понятия, утверждались национальные традиции. Это же утверждение переносится и на философию права, т.к. первые оформленные философско-правовые идеи, по мнению этой группы авторов, запечатлены в таких памятниках, как «Слово о законе и благодати» Илариона (середина XI века), «Повесть временных лет» (XII век) в составе Лаврентьевской и Ипатьевской летописей, «Поучения» князя Владимира Мономаха, «Слово о Полку Игореве» (XII век), «Моление Даниила Заточника» (XII—XIII века). В них обсуждались вопросы политико-правовой реальности.

В соответствии со вторым взглядом (Б.В. Емельянов), начало философии права в России относится к первым десятилетиям XVIII века, когда была переведена по указанию Петра I и опубликована работа С. Пуфендорфа «Об обязанностях гражданина и человека». С этого времени начинается преподавание и научная разработка проблем философии права. Как писал русский юрист конца XIX — начала XX века Н.М. Коркунов, «… нам приходилось начинать с усвоения плодов чужой работы, и нам прежде всего надо было подняться до уровня иноземной науки… Тем не менее в каких-нибудь полтораста лет мы почти успели наверстать отделявшую нас от западных юристов разницу в шесть с лишком столетий».[2] Так, к числу первых работ русских юристов по философии права относят произведения Ф. Прокоповича, С.Е. Десницкого, В.Т. Золотницкого и других русских просветителей. Согласно этому подходу, сочинения древнерусских книжников относятся к предыстории философии права и характеризуются как разрозненные сведения, дающие представление о формировании «философско-правовых идей».

Противопоставление данных точек зрения, на наш взгляд, имеет концептуальную нестыковку. Одна из них рассматривает философию права как метод, а вторая – как науку. Но ведь названные основания являют собой свойства философии (она и метод, и теория), которые в полной мере передаются и философии права. В этой связи интересна интерпретация философии права В.Н. Жукова: как метод — это способ познания, направленный на выявление предельных оснований политико-правового бытия, его смысла и выступающих в форме рационализации ценностных установок; как теория — это сумма представлений[3] о предельных основаниях политико-правового бытия, его смысле, выступающих в форме рационализации ценностных установок.[4]

---

[2] Цит. По изд.: *Нерсесянц В.С.* Философия права: Учебник для вузов. М.: Норма, 2005. С. 510.

[3] Для В.Н. Жукова философия не является наукой, однако, на наш взгляд, было бы правильнее использовать термин «научных представлений».

[4] *Жуков В.Н.* Философия права (теоретико-методологический аспект) // Государство и право. 2009. № 3. С. 24.

Этот подход позволяет примерить точки зрения относительно истории возникновения философии права, превратить их из противопоставлений в комплексное знание о философии права как способе познания и сумме научных представлений о предельных основаниях политико-правового бытия в форме рационализации ценностных установок и выделить следующие этапы формирования русской философии права:

1) IX — середина XV века — период формирования Древнерусского государства и появление первых памятников русского права: Устав Владимира Святославича «о судех церковных и десятине», «Судный Закон людем» — его же, устав Ярослава о судах церковных, Русская правда, Устав Ярослава о вирных уроках, другие уставные и жалованные грамоты разных князей. В них рационализируются ценностные установки государства и общества этого периода. Кроме того, оригинальные сочинения книжников этого периода содержат политико-правовые идеи, связанные с «…ценностными основаниями общественно-политического устройства, легитимностью власти и властных отношений, проблемой сохранения политического статуса Русской земли».[5] Появление в этот период понятия правды можно считать одним из первых фактов философского обоснования права (закона) в смысле должного и сущего;

2) конец XV — середина XVII века — период формирования Русского централизованного государства и появление Судебника Ивана III (1497 год), судебника царя Ивана Васильевича (1550 год), Стоглава и др. Это время национально-государственного подъема Русского государства, центром которого, после почти двухвековой борьбы, становится Москва. Для древнерусского религиозно-философского и публицистического творчества XV — XVI века считаются временем расцвета. В трудах Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Вассиана Патрикеева, Артемия Троицкого, Максима Грека, митрополита Даниила, митрополита Макария и др. интенсивно велся поиск нового места Русского государства и русского народа в мировой истории. Сквозь их мистические учения обозначались новые целевые и смысловые задачи существования Русской державы;

3) конец XVII — XVIII века — образование Российской империи и появление первых профессионально выполненных теоретических работ, посвященных праву, ученых, занимающихся проблемами права и преподаванием юриспруденции в учебных заведениях. С этого периода можно говорить о философии права как отдельной отрасли научного знания, которая развивалась русскими мыслителями, философами, правоведами на основании разного рода концепций. Предпосылками формирования философии права как отдельной отрасли научных знаний в XVIII веке можно назвать следующее:

— на определенном этапе развития правовой мысли обнаружились некоторые общие черты, проблемы и методы, характерные для различных направлений правовых исследований. Эта общность выкристаллизовывалась, превращаясь в комплекс знаний, получивший со временем статус науки философии права;

— философия права, как и любая наука, рождалась под прессом экономических, политических, культурных детерминант;

— преобразования Петра I открыли России, русской науке и просвещению путь к европейскому знанию;

— философия и наука стали на путь секуляризации, освобождения от влияния церкви;

---

[5] *Тананушко Д.Н.* Политико-культурные идеи в религиозно-философской литературе Древней Руси. Дис… канд. филос. наук. Барнаул, 2009. С. 136—137.

— реформы требовали правового закрепления, а право – философского обоснования того, что есть общественное благо, государство, свобода и т.п.

Таким образом, русская философия права в качестве метода решает актуальные задачи социальных отношений со времен Древнерусского государства, а в качестве науки активизируется в XVIII веке и к концу XIX — началу XX века достигает своего апогея, когда плеяда русских мыслителей сформировала массив школ и течений русской философии права.

Вопрос о создании некой классификации философско-правовых идей конца XIX – начала XX века относительно проблематичен в связи со сложностью его методологических оснований. Традиционно русскую философию права (и надо сказать, не безосновательно) представляют как совокупность продолжений учений западных философов и распределяют всех значительных русских мыслителей на неокантианцев, неогегельянцев, неопозитивистов и т.д., тем самым занижая их значимость в качестве самостоятельных мыслителей.

Имеется иная точка зрения, которая классифицирует философские учения по критерию их принадлежности к социальным институтам на: 1) университетскую философию, развивавшуюся в светских учебных заведения; 2) духовно-академическую, развивавшуюся в духовных академиях; 3) философию, принадлежащую иным социальным институтам (кружки славянофилов, религиозные писатели и художники слова и т.п.).[6] Однако и она лишает значимости русских философов, но уже относительно их вклада в развитие мировой философии. Нам представляется возможным классифицировать философские учения по доминирующему в них философскому подходу (методу). В результате получим систематизацию русской философии права конца XIX — начала XX века, которая состоит из следующих течений: позитивистского (социологического и юридического), психологического, возрожденного естественного права, религиозно-философского, материалистического, классического либерализма, экзистенциализма.

Одним из направлений русской философии права, имевшим давние традиции, было течение, разрабатывающее и утверждавшее естественное право. У его истоков стоял идеолог петровских преобразований Ф. Прокопович. Ему принадлежат такие труды, как «Духовный регламент», «Слово о власти и чести царской», «Правда воли монаршей», в которых архиепископ, отталкиваясь от истории естественного права и общественного договора, обосновывает просвещенный абсолютизм.

В русской философии права это течение существовало на протяжении всего XIX века, трансформировавшись в начале XX века в так называемое «возрожденное» естественное право, идеи которого разделяли П.И. Новгородцев, Б.Н. Чичерин, И.В. Михайловский, Н.А. Бердяев. Каждый из них принадлежал к различным мировоззренческим ориентациям, однако все они сходились в требовании априорности в построении идеального правопорядка. Как писал П.И. Новгородцев, «требуется именно возрождение естественного права с его априорной методой, с идеальными стремлениями, с признанием самостоятельного значения за нравственным началом и нормативным рассмотрением».[7]

Русская философия права отдала дань позитивизму, который, начиная с 40-х годов XIX века, активно прорабатывался в России. Его сторонники в философии права придерживались формально-догматической трактовки, а философии естественного права противопоставляли позитивное право, которое понималось

---

[6] *Громов А.В.* Поиск методологии исследования философских взглядов Л.М. Лопатина // Сумма философии. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. Вып. 2. С. 48.

[7] *Стешенко Л.А., Шамба Т.М.* История государства и права России: Академический курс: В 2 т. М.: Издательство НОРМА, 2003. Т. 1: V — начало XX в. С. 17.

ими как совокупность общеобязательных норм, выражающих требования государства и обеспеченных его возможностями к принуждению. Отечественные сторонники позитивистской философии права (Г.Ф. Шершеневич, В.Д. Катков и другие) считали, что она является частью философии. Ее задача двоякая: теоретическая — общая теория права, критически изучающая главные юридические понятия (право, государство, преступления, наказания и т.п.); и практическая — политика права, вырабатывающая идеал правового порядка посредством соединения в одно целое рекомендаций отраслевых юридических наук. Философия права, в их представлении, имеет три следующие основные части: общая теория права, история философии права и политика права.

Позитивизм оказал сильное влияние на социологическое (Н.М. Коркунов, М.М. Ковалевский, С.А. Муромцев) и психологическое (Л.И. Петражицкий) направление русской философии права. Характерной чертой позитивистской методологии при исследовании права была абсолютизация причинно-следственных связей, установка на описательность, эмпирическое знание. В этом случае «право было истолковано уже не формально-догматически, как абстрактная система нормативных предписаний суверенной государственной власти, а как один из взаимосвязанных социальных фактов, как широкая социальная структура, социальный порядок в контексте других фактов-явлений».[8] Другими словами, сторонников социологического направления русской философии права интересовала не столько догма права, сколько ее социальное воплощение. Сторонники этой школы широко использовали сравнительный и исторический методы анализа проблем права и государства (например, М.М. Ковалевский). Стремясь уйти от абстрактности в трактовке правовых отношений, представители этого направления старались придать им особый конкретно-исторический характер с помощью перенесения исследований в направление индивида, обладающего самостоятельностью интересов. Личности, подверженные влиянию нескольких общественных групп, формируют представления об основах общежития, принимающих форму должного порядка. Поэтому именно это направление основательно разрабатывало теорию правового государства.

Одной из самых ярких позитивистски и социологически ориентированных была философия права Л.И. Петражицкого — родоначальника психологии права. В теорию факторов он включил право как экстраполяцию психологического фактора, как функцию психики. Содержанием эмоционально-психологических явлений права Петражицкий считал осознанные переживания долга одного лица в отношении другого. Поэтому переживания, чувства позволяют избежать дуализма двух фундаментальных основ права: «могу и хочу» – «надо». В результате норма права как результат переживания имеет императивно-атрибутивный характер, т.е. в ней возможности и обязанности взаимосвязаны. Л.И. Петражицкий считает, что правовые переживания имеют два вида:

— позитивное (в нем человек представлен как объект воздействия юридической нормы). Оно относительно в силу изменения психических переживаний;

— интуитивное (в нем человек переживает внутреннюю необходимость типа «не могу иначе»). Оно абсолютно, т.к. с его изменением меняется и человек.

Значительный резонанс в русскую философию права имели взгляды на право, государство, их отношение к нравственности в религиозно-философских течениях русской мысли второй половины XIX — начала XX века, особенно во взглядах В.С. Соловьева и Н.А. Бердяева. В трактовке Соловьева — выдающегося представителя русской философской и религиозной мысли — право и государство

[8] *Емельянов Б.В*. Русская философия права. С. 19.

выступают в виде необходимого связующего звена между идеальным нравственным сознанием (требованиями безусловного нравственного начала) и общественной практикой. Эти его представления обосновываются в таких его работах, как «Значение государства» (1895 год), «Право и нравственность» (1897 год), «Оправдание добра» (1899 год).

В центре творчества Н.А. Бердяева, одного из крупных русских религиозных философов XX века, стояла проблема свободы. Данная проблема, а вместе с ней и вся социальная проблематика, включая вопросы права и государства, освещается философом с позиций разработанной им оригинальной философской концепции христианского персонализма.

1860-е годы в России — время увлечения материализмом. Идейные основы материалистов (или революционно — демократического движения), к которым можно отнести Н.Г. Чернышевского, Д.И. Писарева, А.И. Герцена, В.Г. Белинского и других, основаны на диалектическом развитии природы, общества, утверждении ценности естественно - научного знания. Эти представители русской философии усвоили в себе рационалистически-атеистическое мировоззрение. Они руководствовались идеалами утилитаризма и «разумного эгоизма» и с презрением относились к философскому идеализму и «чистой красоте». Цель философских исканий для них — истина, понимаемая как правда, т.е. включающая в себя моральный аспект.

Следует отметить, что один и тот же представитель философско-правовой мысли может быть не безосновательно отнесен к различным направлениям. Это объясняется тем, что: во-первых, русская философия активно пропускала через себя (сквозь призму нравственности и православия) идеи западной философии, создавая при этом оригинальный синтетический формат интерпретаций политической, правовой и социальной действительности, внося свой существенный вклад в развитие мировой философии и приумножая ее потенциал; во-вторых, русские философы, так уж повелось, писали “обо всем и сразу”, по широте охвата в философских работах предметных областей вряд ли можно найти аналоги в истории мировой философии. В этом, по всей видимости, проявляется широта русской души и русской мысли, заложенная в менталитете русского народа.

Очевидно одно: в конце XIX — начале XX века в русской философии права сосуществовали самые разнообразные, порой противоречивые идеи, главной целью которых являлось решение самых актуальных проблем России, создание самобытного, неповторимого пути ее развития.

УДК 336.018; 336.781-782; 241; 304.2

О.В. Асканова, С.К. Севастьянова

ПРОБЛЕМЫ ДЕНЕЖНОГО ОБРАЩЕНИЯ В ДУХОВНО–НРАВСТВЕННОМ КОНТЕКСТЕ

В статье показано, что лежащие в основе мироустройства современной западной цивилизации принципы накопления денег, наживы любой ценой обусловлены господствующими в обществе духовно-нравственными ценностями. Исследование характера отношений к деньгам и богатству в основных религиозных направлениях позволило авторам прийти к выводу, что отказ от христианских норм жизни, трансформировавший отношение к совести, нравственности, религиозности, духовности, породил господствующий сегодня культ «золотого тельца».

Ключевые слова: деньги, ростовщичество, мировые религии, религиозные нормы жизни, экономика, материальные и духовные ценности.

Oksana V. Askanova, Svetlana K. Sevastianova

PROBLEMS OF MONETARY CIRCULATION IN SPIRITUAL AND MORAL CONTEXT

In the article the authors show that principles of saving money, enriching oneself by any way are the basis of world order of modern western civilization and they are caused by spiritual and moral values dominating in society. The study of nature of the relationship to money and wealth in the major religious movements allowed the authors to conclude that the rejection of the norms of Christian life, transformed the relation to conscience, morality, religiousness, spirituality, generated a cult of «golden calf» being a dominating factor in today's life.

Keywords: money, usury, world religions, religious norms of life, economy, material and cultural wealth.

Золото убило больше душ, чем железо — тел.
Вальтер Скотт
Деньгами надо управлять, а не служить им.
Сенека

Жизнь современного общества трудно представить без такого важного финансового инструмента, как деньги. Пройдя длительный путь эволюции, деньги сегодня участвуют в осуществлении различных видов общественных отношений, пронизывают все сферы жизни общества. Товары, работы и услуги, производимые людьми, природные ресурсы, а также способность человека к труду выражаются через денежную форму.

Сущность денег и особенности их функционирования не могут оставаться неизменными в условиях развития экономических отношений, что обеспечивает трансформацию роли денег и отношения к ним. Исторически первоначальную роль денег выполняли благородные металлы — золото и серебро. В условиях биметаллизма разрешалась свободная чеканка монет двух различных благородных металлов до XVIII века в большинстве европейских стран. Но биметаллический стандарт постепенно вытеснялся. Золотой стандарт обладал значительной устойчивостью, благодаря чему получил распространение в международных расчетах. На международной конференции в Париже (1867 год) золотой стандарт получил юридическое оформление. Для Парижской валютной системы было характерно фиксированное золотое содержание национальных валют и фиксированные валютные курсы.

Страны, которые были не в состоянии поддерживать золотой стандарт, стремились использовать иностранные девизы, и в результате сформировалось

два валютных блока — долларовый и стерлинговый. В годы мирового экономического кризиса 30-х годов XX столетия и особенно после Второй мировой войны основные принципы установившейся валютной системы были разрушены. Большинство стран ввели валютные ограничения, а военно-стратегические товары приобретались за золото. Для восстановления международных валютных отношений в 1944 году была созвана в городе Бреттон-Вудсе (США) международная конференция, на которой была оформлена новая мировая валютная система.

Не вдаваясь в подробности, отметим, что Бреттон-Вудская конференция ввела золотодевизный стандарт, основанный на золоте и двух резервных валютах — долларе и фунте стерлингов. Были официально установлены паритеты валют к доллару, который, в свою очередь, конвертировался в золото по фиксированному курсу. Однако и в этой системе проявлялся кризис прежде всего в противоречии между национальным характером доллара и использованием его как международного платежного средства. В 1971 году США официально прекратили конвертировать доллары в золото по официальному курсу.

Для преодоления кризиса в январе 1976 года в городе Кингстоне на Ямайке была созвана конференция, закрепившая новые принципы, которые продолжают существовать и сегодня. Основной принцип соглашения МВФ сводится к отмене официальной цены золота, к утрате им денежных функцией. Однако благодаря реальной стоимости золота за ним сохранилась роль чрезвычайных мировых денег. В итоге МВФ стал осуществлять более жесткий надзор за развитием валютных курсов.

Сложившаяся ситуация привела к тому, что деньги, как средство обращения, платежа и накопления превратились в фактор управления за пределами чисто экономических отношений. Экономически развитые страны получили возможность оказывать влияние на развивающиеся страны не только в рамках торговых отношений. Однако это влияние не всегда соответствует этике и нормам международных отношений. В этой связи духовно-нравственный аспект денежного обращения требует серьезного осмысления.

Предлагаемая статья раскрывает эту проблему в историческом аспекте, попутно затрагивает отношение к ней в современной литературе. Представляется, что такой подход поможет студентам и всем, интересующимся историческими и социально-экономическими проблемами денег, глубже осмыслить характер денежного обращения не только в ретроспективе, но и на современном этапе.

Роль денег (как и любого другого явления) проявляется в результатах их применения и воздействии на различные стороны деятельности, которые сегодня оцениваются неоднозначно. Это и понятно, поскольку деньги раскрывают потенциальные возможности общества, которые могут быть реализованы как на благо, так и во вред человеку. В современном обществе роль денег определяется в большей степени не столько их традиционной функцией — быть *средством* обмена, сколько *целью* обмена, что, как показывает практика, существенно влияет на самого человека, его отношение к целеполагающей деятельности, труду, на формирование его ценностных ориентаций и представлений об этических нормах.[1] Как отмечает доктор экономических наук В.Ю. Катасонов, сегодня деньги не есть «некий сиюминутный «посредник» в торговле и производстве», «не просто их «бесстрастный слуга», как это было при простом товарном производстве. «Деньги — это, прежде всего, инструмент организации и управления. А управление может иметь разные цели, что зависит от

[1] *Шептун А.А.* Философия денег // Вопросы философии. 1999. № 7. С. 180—183.

нравственных, умственных и духовных качеств хозяина денег».[2] По заключению немецкого философа и социолога Г. Зиммеля, пытавшегося постичь деньги как культурно-духовную категорию, характер денежной экономики определяется интеллектуальным развитием человека.[3] Созвучно этому выводу утверждение немецкого социолога Макса Вебера о том, что одной из определяющих детерминант хозяйственной этики является религиозная обусловленность жизни.[4] Между тем, на протяжении всего XX века, проходившего под знаменем непримиримой борьбы двух имевших монотеистические корни экономических теорий – либерализма и марксизма, первое место в иерархии ценностей западной цивилизации отводилось экономике. Это объясняется тем, что обе теории, базируясь на «экономоцентризме», отдают приоритет хозяйственной логике перед всеми остальными факторами (национальными, культурными, религиозными, историческими, географическими и др.), определяющими сущность общества, стадию его развития и его идентичность, и не учитывают разницу предпосылок и культурно-религиозную взаимосвязь со специфическим типом цивилизации (Фридрих Лист назвал это «классической космополитэкономией»).[5] Характерно, что указанные теории стали магистральными направлениями в экономической мысли, вытеснив на периферию иные модели, подчинив философию, религию, сформулировав социальные мифы.

В этой связи следует заметить, что в сложных связях между духовно-нравственным состоянием общества и денежной экономикой современные ученые выделяют преимущественно два очевидных типа отношений: с одной стороны, господствующие в обществе нравственные ценности, духовные и религиозные принципы выстраивают характер отношения с деньгами; с другой стороны, обладание материальными ценностями, в том числе средствами обмена, или, напротив, неимение возможности владеть ими способствуют формированию этических и ценностных оснований религиозно-культурного пространства, в котором вырабатываются разные степени привязанности к деньгам у той или иной социальной группы и общества в целом. Поэтому при написании настоящей статьи мы ставили перед собой задачу осмыслить нравственно-противоречивый характер отношений к деньгам и денежной экономике. Затронутая в работе проблема, не претендуя на новизну, важна прежде всего с познавательной точки зрения. Не ограничивая цель работы лишь ретроспективным анализом отношения к деньгам в разных культурах и религиях, а также исследованием противоречий существующей финансовой системы и духовно-нравственных норм, считаем необходимым отразить альтернативы западной экономической модели, удовлетворяющие духовным ценностям.

Отметим, что в современной отечественной философской и социально-экономической теории при изучении денег и механизмов их функционирования превалирующими являются подходы, рассматривающие их с экономической, социологический, психологической точек зрения, в то время как нравственному, духовному пониманию их сути, изучению денег как культурного феномена уделяется недостаточно внимания.

---

[2] *Катасонов В.Ю.* О проценте: ссудном, подсудном, безрассудном. Хрестоматия современных проблем «денежной цивилизации». Кн. 1. М.: НИИ школьных технологий, 2011. С. 18.

[3] *Зиммель Г.* Философия денег [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.srinest.com/book_897_chapter_13_Georg_Zimmel_FILOSOFIJA_DENEG.html (дата обращения: 29.11.2013).

[4] *Вебер М.* Избранное. Образ общества / Пер. с нем. М.: Юрист, 1994.

[5] *Мямлин К.* Единство многообразия // Институт высокого коммунитаризма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://communitarian.ru/publikacii/finsys (дата обращения: 27.12.2013).

В то же время многие представители русской экономической школы разрабатывали проблемы экономики, в том числе денег, с духовно-нравственных позиций. Нерасторжимая целостность экономических воззрений с духовностью и нравственностью характерна для учения славянофилов, главным в котором стало «утверждение о невозможности политической экономии как самостоятельной науки, поскольку она рассматривает экономику как нечто самодовлеющее, оторванное от др. сторон жизни людей, в особенности от духовных основ и от нравственности».[6] Многие представители славянофилов видели пагубность системы, основанной на накоплении денег любыми средствами, стяжательстве и корыстолюбии. Так, выдающийся русский мыслитель, ученый-экономист и общественный деятель рубежа XIX—XX веков С.Ф. Шарапов писал: «При всем относительном совершенстве денежного обращения на Западе, при бесчисленном множестве всяких организаций, форм, гарантий, союзов и соглашений, довольно немного углубиться в сущность западных денежных условий, чтобы увидать в них неизбежный зародыш того же страшного разложенія, которое съедает западную науку, искусство, религию, философию, право, государственность, словом, всю западную цивилизацию во всем ея объеме и проявлениях».[7] Сегодня данное высказывание актуально как никогда, хотя относится к концу позапрошлого столетия.

В основе мироустройства современного западного общества (большинства западноевропейских стран и США), выдаваемого за «идеал» и преподносимого как «цивилизованное», лежит доминанта денег, принцип их накопления. В результате крылатое латинское выражение «Aes non olet» («Деньги не пахнут») принимается сегодня западным сознанием априорно. Являясь квинтэссенцией денежной формы жизни людей, западное общество сформировало сложнейший, изощреннейший, высокотехнологичный спекулятивный рынок капиталов, ценных бумаг, на порядок превосходящий по объему стоимость всего реального объема производимой продукции. Миллионы членов этого общества живут только за счёт прибыли, полученной от умения «вовремя купить — продать — вложить — изъять ценные бумаги и капиталы, чтобы прикарманить себе чужие деньги».[8] В.Ю. Катасонов называет общество, в котором деньги из простого средства обмена превращаются в цель жизни, из слуги делаются хозяином человека, «денежной цивилизацией».[9] Особенно сильно доминанта денег (или финансового капитала) стала проявляться в посткейнсианский период, когда, по мнению К. Мямлина, начала складываться «ментальность финансизма»; результатом этого стал перекос распределения мировой прибыли в пользу финансового капитала (современные 60% против 10% в 50-е годы XX века).[10]

Любопытно, что уже К. Маркс предвидел возможность выдвижения на передний план процесса накопления денежного капитала и подчинения производительного капитала его логике. В третьем томе «Капитала» он указывал,

---

[6] *Антонов М.* Экономическое учение славянофилов. М.: Институт Русской Цивилизации, 2008. С. 176.

[7] *Шарапов С.Ф.* Бумажный рубль (Его теория и практика). М.: Книга по Требованию, 2011. С. III—IV.

[8] *Водолеев Г.* Люди цивилизации денег. Ч. 3 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://ari.ru/news/509795d3e (дата обращения: 22.11.2013).

[9] *Катасонов В.Ю.* Каинитская цивилизация и современный капитализм // Русская народная линия: информационно-аналитическая служба [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://ruskline.ru/analitika/2013/01/17/kainitskaya_civilizaciya_i_sovremennyj_kapitalizm1 (дата обращения: 29.11.2013).

[10] *Мямлин К.* Ментальность этатизма, финасизма и мировая революция коммунитаризма // Институт высокого коммунитаризма [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://communitarian.ru/publikacii/finsys (дата обращения: 15.01.2014).

что процесс капиталистического производства предстает всего лишь в качестве неизбежного посредника, в качестве необходимого зла для процесса делания денег. Хотя, как справедливо замечает К. Мямлин, во времена К. Маркса функционирование системы, возглавляемой денежным капиталом, рассматривалось в качестве временного состояния, возможного лишь в условиях, характерных для периода конца экономического подъема. В то время немыслимо было представить, каких масштабов достигнет фиктивная капитализация к концу XX века.[11]

Бездуховный принцип «накопления денег», господствующий в «денежной цивилизации», основан на ссудном проценте, который обеспечивает пирамидальную структуру денег. К. Мямлин в этой связи отмечает: «В то время как начальная стоимость капитала, воплощенная в материальном активе, снижается, виртуальный эквивалент этого актива – денежный капитал (при обычном течении событий) – не только не обесценивается, но начинает приносить проценты, тем самым порождая возрастающую диспропорцию, что стало порождением чисто спекулятивной «финансовой экономики», которая подчинила абстрактной фондовой игре сектор реального производства, способствовала усилению социального неравенства, появлению отраслевых диспропорций и деградации хозяйственной системы».[12]

Ссудный процент, являясь вполне обычным и бесспорным в современном западном мире явлением, в прошлом не раз попадал в поле внимания философов, богословов и политиков, вызывая достаточно бурные споры о допустимости его взимания. Негативное отношение к ростовщичеству было характерно для политеистов античной эпохи. В. Катасонов отмечает, что люди дохристианской эпохи чутко улавливали простую мысль: деньги — это некое общественное достояние, которое не должно превращаться в средство накопления богатства, а выполнять роль «крови», циркуляция которой в хозяйстве обеспечивает его нормальное функционирование.[13] Одним из наиболее известных в мировой истории противников ссудного процента считается Аристотель, демонстрировавший достаточно ясно выраженный нравственный выбор по отношению к ростовщичеству. Мыслитель указывал, что взимание процентов «делает сами денежные знаки предметом собственности, которые, таким образом, утрачивают то свое назначение, ради которого они были созданы: ведь они возникли ради меновой торговли, взимание же процентов ведет именно к росту денег... Этот род наживы оказывается по преимуществу противным природе».[14] Выражаясь языком современной денежной теории, можно сказать, что Аристотель стоял на позициях «номинализма» (номинализм — теория, согласно которой деньги не должны обладать «внутренней» стоимостью, т.е. быть полноценными товарными деньгами, они предназначены лишь для того, чтобы быть средством обмена реальных товаров с учетом номинала денежного знака).[15]

Между тем, ростовщичество не было греческим изобретением. Первой цивилизацией, где родилась традиция взимать ссудный процент, была Шумерская. Следует заметить, что развитие ростовщичества в Шумере поощрялось религиозной элитой — жрецами, поэтому наибольших масштабов здесь достигло храмовое ростовщичество, когда кредиты предоставлялись

---

[11] *Мямлин К.* Единство многообразия // Институт высокого коммунитаризма [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://communitarian.ru/publikacii/finsys (дата обращения: 27.12.2013).

[12] Там же.

[13] *Катасонов В.Ю.* О проценте: ссудном, подсудном, безрассудном. С. 28—29.

[14] *Аристотель*. Политика. М.: АСТ, 2002. С. 41.

[15] *Катасонов В.Ю.* О проценте: ссудном, подсудном, безрассудном. С. 29.

храмами.[16] Осуждение ссудного процента античными философами (Аристотелем, Платоном, Катоном Младшим, Сенекой) оказало достаточно сильное влияние на отношение к нему в средневековье как в Европе, так и в Исламском мире.

Вместе с тем во все времена находились «адепты» ссудного процента, приводившие различные доводы в его защиту. А. Пасынков в работе «Феномен ростовщичества»[17] так объяснял деятельность сторонников ссудного процента: «а) тот, кто ссуживает деньги, производит определенный труд по оценке инвестиционных проектов и осуществлению выбора наилучшего; б) он несет риск невозврата долга; в) если это посредник (банк), то он трудится над привлечением средств для кредитования; наконец г) если заемщик согласен взять деньги, а кредитор согласен одолжить деньги, это значит, что у заемщика есть лучшие возможности для использования этих денег, чем у кредитора, следовательно, в рамках общества происходит более эффективное распределение средств с помощью механизма кредитования, поэтому процент есть плата за повышение общественной эффективности производства». В результате эволюции представлений о ссудном проценте он стал краеугольным камнем современных мировых финансов, фундаментом порождённых западным обществом финансовых теорий и моделей, респектабельность которым придают разного рода премии и награды. В частности, допустимость взимания процентов за предоставление денег во временное пользование сегодня обосновывается в рамках концепции временной ценности денежных средств (Time Value of Money Model). Данная концепция исходит из того, что одна и та же денежная сумма, рассматриваемая в разные моменты времени, обладает различной ценностью и представляет собой фундаментальную основу принятия решений финансового характера.

Немногочисленные исследователи, рассматривающие деньги (и экономические отношения вообще) в неразрывной связи с духовно-нравственными ценностями, ясно осознают, что сформировавшееся сегодня вполне логичное с точки зрения современной «цивилизации денег и прибылей» отношение к деньгам и ссудному проценту есть результат определённой трансформации культурных ценностей и религиозного мировоззрения, суть которой, по замечанию видного российского учёного С.Ю. Глазьева, как раз и заключалась в сведении «божественного проведения к материальному успеху, видимым воплощением которого является богатство, измеряемое в денежном эквиваленте».[18] Поэтому далее есть смысл остановиться на особенностях отношения к деньгам и богатству в разных культурах и религиях.

Британский историк, культуролог и социолог XX века А. Тойнби при изложении теории локальных цивилизаций в качестве одного из критериев цивилизации назвал религию и формы ее организации. Всемирно-историческое развитие — общее человеческое «древо истории» в концепции мыслителя представлено как движение локальных культурных общностей, питаемых мировыми религиями, к единой общечеловеческой культуре, основанной на системе аксиологических максим, содержание которых не связано непосредственно с конкретным историческим периодом развития общества или

---

[16] *Беккин Р.* Ссудный процент в контексте религиозно-этических хозяйственных систем прошлого и современности [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://institutiones.com/general/606-ssudniy-procent.html (дата обращения: 30.11.2013).

[17] *Пасынков А.А.* Феномен ростовщичества: от Вавилона до глобальной финансовой системы [Электронный ресурс]. — Режим доступа: ttp://www.economics.kiev.ua/index.php?id=919&view=articlem (дата обращения: 14.01.2014).

[18] *Глазьев С.Ю.* Стратегия опережающего развития России в условиях глобального кризиса. М.: Экономика, 2010. С. 68.

конкретной этнической традицией.[19] Теоретические построения А. Тойнби неоднократно подвергались критике за религиозный уклон, однако сегодня ученые признали за мыслителем правоту в объяснении исторических судеб разных народов через религию, которая действительно играла существенную роль в прошлых цивилизациях, определяя особенности социально-экономических отношений.[20]

Необходимо сразу заметить, что особенности отношения к деньгам и богатству в разных религиях и культурах рассматриваются нами в соответствии с современным делением религий на национальные (или национально-государственные), в которых вероисповедная связь между людьми совпадает с этническими и политическими связями (например, индуизм, конфуцианство, синтоизм, иудаизм), и мировые (или наднациональные), которые объединяют людей общей веры независимо от их этнических, языковых или политических связей (буддизм, христианство, ислам).

Впервые отрицательное отношение к ростовщичеству в религиозной литературе было сформулировано в Торе. Предоставление судного процента единоверцам – евреям здесь было строго запрещено: «Когда деньгами будешь ссужать народ мой, неимущего, который с тобой, — не будь ему притеснителем и не бери с него проценты» (Шмот 22: 24). Согласно еврейскому праву, богоугодным делом выглядело предоставление своим единоверцам беспроцентных кредитов, долг по которым при определенных условиях можно было простить: «Если же будет у тебя нищий, из братьев твоих, где-либо во вратах твоих в стране твоей, которую Бог, Всесильный твой, дает тебе, то не ожесточай сердца своего и не сжимай руки твоей перед братом твоим нищим, но раскрывай ему руку свою и давай ему взаймы по мере нужды его, в чем он нуждаться будет… Дай же ему, и да не будет досадно тебе, когда даешь ему, ибо за это благословит тебя Бог, Всесильный твой, во всех делах твоих и во всяком начинании твоем. Ибо не переведутся нищие на земле, поэтому я заповедую тебе, говоря: раскрывай руку свою брату твоему, беднякам твои и нищим твоим в стране твоей»[21] (Дварим 15: 7-9, 10-11). Иначе говоря, беспроцентный займ считался у евреев одним из самых эффективных средств взаимопомощи.

В Торе одновременно разрешается давать деньги под процент не единоверцам: «Чужеземца можешь притеснять, но долг брата твоего прости ему… Только если слушаться будешь Бога… и будешь давать взаймы многим народам, а сам не будешь брать взаймы, и будешь ты властвовать над многими народами, а над тобою они властвовать не будут» (Дварим 15: 3, 5-6) и рекомендуется бережно обращаться с должником-иноверцем, особенно если он нуждается в помощи и поддержке еврея; закон предписывает в равной мере заботиться о бедняках и «пришельцах», апеллируя к исторической памяти еврейского народа: «И когда будет жить у тебя пришелец в стране вашей, не притесняй его. Как житель страны среди вас пусть будет у вас пришелец, проживающий среди вас; люби его, как самого себя, ибо пришельцами были вы в стране Египетской; Я — Бог, всесильный ваш» (Вайикра 19: 33-34). Тора запрещает использовать для своей выгоды стесненные обстоятельства другого человека, независимо от того, еврей он или нет: «И если обеднеет брат твой и придет в упадок у тебя, то

[19] *Тойнби А. Дж*. Постижение истории. М.: Айрис-Пресс, 2002.

[20] *Капица С.П., Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г.* Синергетика и прогнозы будущего. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 64-65.

[21] Здесь и далее цит. по изд.: «Библия онлайн — все о Библии» [Электронный ресурс]. — Режим доступа: bible.ucoz.com/load/skachat_staryj_zavet_po_knigam/tora_pjatiknizhie_moiseevo/7-1-0-1672 (дата обращения: 09.12.2013).

поддержи его, пришелец ли он или поселенец, и будет он жить с тобой. Не бери с него процента и роста, и бойся Всесильного твоего, чтобы жил брат твой с тобой. Серебра своего не давай ему под проценты и за лихву не отдавай ему хлеба твоего» (Вайикра 25: 35-37).

В библейские времена запрет на процентную ссуду зиждился на двух основаниях: во-первых, преуспевающий должен был помогать нуждающемуся; во-вторых, дача в рост — одна из причин разложения общества.[22] В Библии находятся следующие предписания о получении прибыли:[23] «Если дашь взаймы деньги бедному из народа Моего, то не притесняй его и не налагай на него роста» (Исх. 22: 25) и «Если брат твой обеднеет и придет в упадок у тебя, то поддержи его, пришлец ли он, или поселенец… Не бери от него роста и прибыли… Серебра твоего не отдавай ему в рост, и хлеба твоего не отдавай ему для прибыли» (Лев. 25: 35—37), так и с дозволением применения судного процента к не единоверцам: «Не отдавай в рост брату твоему ни серебра, ни хлеба, ни чего-либо другого, что можно отдавать в рост. Иноземцу отдавай в рост, а брату твоему не отдавай в рост, чтобы Господь, Бог твой, благословил тебя во всем, что делается руками твоими, на земле, в которую ты идешь, чтоб овладеть ею» (Втор. 23: 19—20) и др. Очевидно, что в книгах Исход и Левит запрет на дачу в рост касается бедняков и не относится к коммерческим сделкам; а в книге Второзаконие процентная ссуда запрещена вообще за исключением коммерческих сделок с чужеземцами.

Указанные постановления о запрете давать в рост, как свидетельствуют ветхозаветные тексты, не всегда соблюдались в библейские времена. Более того, иметь доход от притеснения ближнего постепенно становилось нормой у власть имущих. Так, пророк Иезекииль обличает начальствующих Израиля, которые берут «рост и лихву», насильно вымогают «корысть у ближних» (Иез. 22: 12); а пророк Неемия выговаривал богатым иудейским притеснителям: «вы берете лихву с братьев своих» (Неем. 5: 7). Примечательно, что лишь в одной ветхозаветной книге – пророка Иезекииля – ростовщичество названо тягчайшим грехом, заслуживающим смертной казни: «Но если у него родился сын разбойник, проливающий кровь, и делает что-нибудь из всего того, чего он сам не делал совсем, и на горах ест жертвенное и жену ближнего своего оскверняет, бедного и нищего притесняет, насильно отнимает, залога не возвращает, и к идолам обращает глаза свои, делает мерзость, в рост дает и берет лихву: то будет ли он жив? Нет, он не будет жив. Кто делает все такие мерзости, тот непременно умрет, кровь его будет на нем» (Иез. 18: 10—13). Попутно заметим, что и царь Давид, воспевая совершенного человека, называет его добродетельным, потому что «серебра своего не отдает в рост и не принимает даров против невинного. Поступающий так не поколеблется во век» (Пс. 14: 5).

Благодаря талмудическим толкователям Ветхого Завета еврейское ростовщичество стало обычным делом. В частности, выдающийся еврейский философ и богослов-талмудист XII века Моше бен Маймон (Маймонид) учил: «Бог приказал давать гоям деньги взаймы, но не иначе, как за проценты; следовательно, вместо оказания этим помощи мы должны делать им вред, даже если этот человек может нам быть полезен, тогда как относительно еврея мы не должны поступать таким образом».[24] Комментаторы трактатов Талмуда, чьи

[22] Ссуда денежная // Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.eleven.co.il/article/13931 (дата обращения: 18.12.2013).

[23] Здесь и далее цит. по: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. В русском переводе с параллельными местами / Перепеч. с Синод. изд. М., 1989.

[24] Цит. по изд.: Талмуд о неевреях [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://nfor.org/forum/thread21.html (дата обращения: 09.12.2013).

толкования на русском языке впервые были изданы в начале XX века, наделяли только евреев правом предоставлять ссуду и давать деньги под процент иноверцам — «язычникам»: «Не принимаютъ от еврея “желѣзнаго скота” (цонъ барзелъ), ибо это ростъ; но принимаютъ “желѣзный скотъ” отъ язычниковъ равно какъ у нихъ занимаютъ и имъ даютъ въ ростъ; то же относится и къ прозелиту осѣдлому. Еврей можетъ давать въ долгъ (со взиманіемъ роста) деньги, принадлежащія язычнику, съ вѣдома язычника, но не съ вѣдома еврея».[25] Трактат Бава Меция из четвертого раздела Мишны — части Талмуда, содержащей основополагающие религиозные предписания ортодоксального иудаизма, советует евреям даже в своих семьях давать детям взаймы за проценты, чтобы они могли с детства вкусить сладость ростовщичества и научились им пользоваться. Талмудические авторитеты расширили понятие роста, включив в него не только денежный или иной процент, но всякую выгоду, которую заимодавец мог бы получить. В Законе было найдено основание, по которому разрешалось давать деньги в рост и своим, взимая с них по 20%; однако для такой сделки между собой могли допускаться только самые сведущие в законе, которые были способны процентам придать вид подарка.[26] Тем не менее, законоучители Талмуда смотрели на процентную ссуду неевреям неодобрительно, и некоторые полагали, что это допустимо, только если у еврея нет иного способа поддерживать свое существование; другие считали, что дача денег в рост неевреям должна быть разрешена только ученым, так как несведущие в Законе могут легко впасть в ошибку и предположить, что взыскание процентов разрешено без всяких ограничений.[27]

Приведенные примеры убедительно доказывают то, что иудейский закон изначально был противоречив. По словам А. Александрова, одного из исследователей Талмуда середины XIX века, иудаизм — «...это учение исключительное, двуличное и софистическое, недоступное для разума и совести, но доступное для оправдания всякой страсти и всякого дела...».[28] Противоречия закона, возникшие, как можно думать, из-за особенностей национального характера еврейского народа и очевидные в библейские времена, в средние века ушли на второй план, поскольку финансирование быстро развивавшихся торговли и ремесла и растущих потребностей средневекового государства стало насущной необходимостью. Используя предубеждение к наживе и накопительству представителей других конфессий, евреи в это время захватили многие важнейшие позиции в торговле и промышленности Европы. Именно превосходство евреев, вытекающее из «нечистого ведения дел», по определению В. Зомбарта,[29] позволило им стать самым богатым слоем средневекового общества и преобразовать в дальнейшем накопленный капитал в финансовый.

Религиозное мировоззрение евреев и их экономические воззрения вступили в противоречия с концепциями хозяйствования, характерными для наднациональных вероисповеданий — христианства и мусульманства. Однако не только экономические, но в первую очередь морально-нравственные основания

---

[25] Цит. по изд.: Талмуд. Мишна и Тосефта / Критический перевод Н. Переферковича. СПб., 1902-1906. Т. 4 (Кн. 7 и 8). С. 115.

[26] *Владимиров В.В*. В помощь изучающему Талмуд // Открытая электронная газета Forum.msk.ru [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://forum-msk.org/material/society/1669.html (дата обращения: 13.12.13).

[27] Ссуда денежная // Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.eleven.co.il/article/13931 (дата обращения: 18.12.2013).

[28] Цит. по изд.: *Владимиров В.В*. В помощь изучающему Талмуд.

[29] *Зомбарт В*. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. М.: Айрис-Пресс, 2004. С. 564.

христианских заповедей и мусульманских законов вступили в противоречие с принципами наживы и обогащения иудейской религии.

Как мы показали, Ветхий Завет ограничивал ростовщичество по национально-религиозному признаку. Новый Завет проповедовал одинаковое отношение к людям: Нагорная проповедь призывала любить врагов, благословлять проклинающих и ненавидящих, молиться за обижающих (Мф. 5: 44). Здесь же содержится косвенно относящееся к ростовщичеству поучение: «Просящему у тебя дай и от хотящего занять у тебя не отвращайся» (Мф. 5: 42). Апостол Лука, поучая о блаженстве, милосердии и любви, призывал к тому же: «И если взаймы даете тем, от которых надеетесь получить обратно, какая вам за то благодарность? ибо и грешники дают взаймы грешникам, чтобы получить обратно столько же. Но вы любите врагов ваших, и благотворите, и взаймы давайте, не ожидая ничего; и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего; ибо Он благ и к неблагодарным и злым» (Лк. 6: 34-35). В проповеди Христа сформулирован нравственный закон: давая в долг, не только не следует назначать проценты (здесь заметна параллель с Ветхим Заветом), но и ждать возврата ссуды.

По наблюдению о. Алексея Кнутова, хорошо известная своим содержанием евангельская притча о талантах может быть рассмотрена как косвенное доказательство запрета в Новом Завете «легализации» ростовщичества.[30] Некий человек, отправляясь в чужую страну, призвал рабов своих и поручил им вести хозяйство в его отсутствие, для чего раздал таланты (серебро): одному пять, другому два, третьему один. За время отсутствия господина первые два раба вложили свои деньги в дело и получили другие пять и два таланта соответственно; третий раб закопал свой талант в землю. Узнав об этом по возвращении, господин выговаривал последнему: «Лукавый раб и ленивый! ты знал, что я жну, где не сеял, и собираю, где не рассыпал; Посему надлежало тебе отдать серебро мое торгующим, и я пришед получил бы мое с прибылью; Итак возьмите у него талант и дайте имеющему десять талантов, Ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет» (Мф. 25: 26—29). Иносказательный смысл притчи находится в плоскости духовного ее понимания: талант олицетворяет слово Божие, а торжники – христиан, его принимающих – так объясняют умозрительный смысл притчи отцы Церкви.[31] Если вещественная лихва приносит людям вред, то данные от Бога дары обогащают духовно: «…духовная лихва совершенно противоположна вещественному богатству. Тамъ, должникъ, съ котораго взыскивается ростъ, внезапно впадаетъ въ крайнюю бѣдность; а здѣсь, подвергающійся взысканію лихвы, если онъ человѣкъ благоразумный, то чѣмъ большую принесетъ лихву, тѣмъ большее получитъ свыше воздаяніе»,[32] — учил Иоанн Златоуст.

В раннем христианстве ростовщичество однозначно осуждалось. Так, у отцов Церкви можно обнаружить множество высказываний, обличающих это явление. Приведем самые, на наш взгляд, характерные. Иоанн Златоуст назидал: «А лихва въ отношеніи къ внѣшнимъ дѣламъ — преступленіе, въ отношеніи же къ Богу — похвала»;[33] «Человѣкъ говоритъ: я даю не для того, чтобы ты что-нибудь

[30] Кнутов Алексей, иерей. Ростовщичество и современные банки [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/466194.html (дата обращения: 30.11.2013).

[31] Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I—VIII веков. Новый Завет / Пер. с англ., греч., лат и сир. Под ред. Манлио Симонэтти / Русское издание под ред. Ю.Н. Варзонина. Тверь: Герменевтика, 2007. Т. Iб: Евангелие от Матфея 14—28. С. 274—285.

[32] Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб., 1896. СПб., 1898. Т. 4, кн. 1. С. 445.

[33] Там же. СПб., 1896. Т. 2, кн. 1. С. 908.

имѣлъ, но чтобы возвратилъ съ лихвою. А Богъ, напротивъ, не велитъ и отданное получать обратно»;[34] «Кто ревнуеть объ истинномъ богатствѣ и обиліи, тотъ вмѣсто скоро гибнущаго изберетъ негибнущее, вмѣсто иждиваемаго — неиждиваемое, вмѣсто немногаго – многое, вмѣсто тлѣннаго – нетлѣнное, а за такими благами послѣдуютъ и тѣ, кто вмѣсто неба ищетъ землю, тотъ и ее непремѣнно потеряетъ; а кто предпочитаетъ небесное земному, тотъ и тѣмъ и другимъ насладится съ великимъ избыткомъ».[35] Приведем довольно обширный фрагмент из одной из бесед Василия Великого, где ярко обрисован образ лихоимца: «Ни слезы не возбуждают в тебе жалости, ни воздыхания не смягчают сердца; ты непреклонен и неприступен! Во всем видишь золото, везде представляешь золото; о нем грезишь и во сне, о нем думаешь и во время бодрствования. Как сумасшедшие в припадке бешенства не действительные видят вещи, но представляют то, что производит в них болезнь, так и у тебя душа, одержимая сребролюбием, во всем видит золото, во всем видит серебро. Приятнее тебе смотреть на золото, нежели на солнце. Ты желал бы, чтобы все превратилось в золото, и, как только можно, придумываешь к тому способы. Какие же только средства не употребляешь ради золота! Хлеб у тебя делается золотом, вино затвердевает в золото и шерсть обращается у тебя в золото; всякий торговый оборот, всякая выдумка приносят тебе золото. Золото само себя рождает, размножаясь чрез рост; в тебе нет сытости, не видно конца пожеланию».[36]

Церковное право строго осудило и запретило занятие ростовщичеством, особенно среди духовенства, где соблазн наживы был распространен и трудно искоренялся. Вселенские и поместные соборы неоднократно возвращались к запрету клирикам заниматься ростовщичеством: 44 Апостольское правило («Лихву вземля отъ должника святитель, аще не останется того, да извержется»),[37] 14 правило Василия Великого («Иже лихву вземлетъ, ащежеся исправитъ, да будетъ пріятъ во священничество»),[38] 17 правило I Вселенского собора («Иже лихву или мзду пріемлетъ, по сему правилу чюждь есть церкве, и изверженъ будетъ отъ сана»),[39] 10 правило VI Вселенского собора («Епископъ или презвитеръ или діаконъ лихву вземляи, аще не престанетъ, да извержется»),[40] 4 правило Лаодикийского собора («Лихвы и мзды священникъ да пріемлетъ»),[41] 5 правило Карфагенского собора («И мирскіи человѣкъ, аще взимаетъ лихвы, порокъ великъ иматъ: больми же того паче причетницы суть осуждены»).[42]

Наиболее веские аргументы против ростовщичества приводились в «Декрете» Флавиа Грациана (IV век), положения которого в XII веке были положены в основу средневекового канонического права. В кодексе канонического права под ростовщичеством понимались все требования в обмен на заём сверх самого ссужаемого имущества.[43] Религиозный философ XIII века Фома Аквинский, опираясь в своих экономических воззрениях на идеи Аристотеля, сравнивал взимание процента с продажей того, что не существует в

[34] Там же. СПб., 1901. Т. 7, кн. 2. С. 583.

[35] Там же. Т. 7, кн. 1. С. 59.

[36] *Василий Великий, свт*. Творения: в 2 т. М.: Сибирская Благозвонница, 2008. Т. 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. С. 627-628.

[37] Правила Святых Апостол, Святых Соборов, Вселенских и Поместных, и Святых Отец с толкованиями. М., 1876. С. 95—96.

[38] Там же. С. 213—215.

[39] Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., 1877. С. 58—62.

[40] Там же. С. 314—315.

[41] Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями. М., 1880. С. 211—212.

[42] Там же. С. 381—386.

[43] *Дубянский А.Н*. К вопросу об осуждении ростовщичества и процента в христианстве // Проблемы современной экономики. 2011. № 2 (38). С. 374.

природе, что в конечном итоге ведет к нарушению равновесия. Время, по мнению Фомы Аквинского, является Божьим даром, а потому у взимающего ссудный процент нет никакого права требовать плату за то, что даровано Богом.[44]

С интенсивным развитием торговли, приходящимся в Европе на начало XII века, и возникновением потребности в финансировании различного рода экономических предприятий отношения между христианством и ростовщичеством усложнялись. Церковь, обладавшая значительными финансами, нередко выступала в качестве заимодавца. Во второй половине XIII века была разрешена продажа товаров в кредит; в обороте стали активно использоваться такие кредитные инструменты, как долговые обязательства, векселя. В начале XVI века на Пятом Латеранском соборе – вселенском соборе Западной Церкви, была одобрена практика францисканцев, учреждавших ломбарды. Однако католическая Церковь в отношении ссудного процента долгое время занимала двойственную позицию: с одной стороны, требовала не признавать его, с другой – рассматривать как неизбежное зло.[45]

В вопросе легализации ссудного процента, в отличие от католиков, преуспели протестанты. При Жане Кальвине, одном из деятелей Реформации первой половины XVI века, в Женеве была установлена довольно низкая по тем временам ставка в размере 5%. Учитывая тот факт, что на протяжении веков представления о чрезмерном проценте менялись, можно говорить об официальной легализации того, что прежде именовалось ростовщичеством.[46]

Особенно в остром конфликте с принципами наживы стоят заповеди православия, которое считается одной из самых мягких, ориентированных на человека религий. Новый Завет неоднократно говорит об опасности богатства: «Истинно говорю вам, что трудно богатому войти в Царство Небесное» (Мф. 19: 23). По словам священника Афанасия Гумерова, деньги, с точки зрения нравственной, нейтральны; грехом является повышенный интерес к ним и пагубная страсть к их приобретению.[47] Отец Афанасий в подтверждение своих слов приводит поучение старца Амвросия Оптинского в разговоре с матушкой игуменией о правильном обращении с деньгами. Приведем эту цитату, но в более полном виде: «Деньги сами по себе или, вернее, по цели, назначенной от Бога, вещь весьма полезная. Они заменяют недостаток простоты и любви между людьми. Без денег кто бы расчел людей? Были бы вечные споры и ссоры и даже драки до убийства; а малыми монетами и даже ничтожными бумажками люди от всего этого избавляются, сами не понимая того. Вред не от денег, а от безрассудной жадности или скупости или от злоупотребления, — пожалуй, скажем, и от неправильного пренебрежения».[48] Удивительно, как эти размышления святого отца вызывают в памяти галерею ярких образов сребролюбцев и лихоимцев, представленных классиками русской литературы XIX века: поджариваемый в аду ростовщик из стихотворения А.С. Пушкина,[49]

---

[44] *Дубянский А.Н.* Культурный аспект ростовщичества и процента // Journal of institutional studies (Журнал институциональных исследований). 2012. Т. 4. № 4. С. 35.

[45] Беккин Р. Ссудный процент в контексте религиозно-этических хозяйственных систем…

[46] Там же.

[47] Отношение Православной Церкви к деньгам и богатству [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.rusbeseda.ru/archive/13.htm#18536 (дата обращения: 20.12.2013).

[48] Собрание писем Оптинского старца Амвросия. Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2012. С. 662—663.

[49] «Бесенок, под себя поджав свое копыто, / Крутил ростовщика у адского огня. / Горячий капал жир в копченое корыто. / И лопал на огне печеный ростовщик» — Цит. по изд.: «И дале мы пошли — и страх обнял меня…». В кн.: *Пушкин А.С.* Собрание сочинений в 10 т. / Под общ. ред. Д.Д. Благого, С.М. Бонди и др. М.: ГИХЛ, 1959. Т. 2: Стихотворения 1823—1836. С. 348.

демоническая фигура ростовщика из рассказа Н.В. Гоголя «Портрет»,[50] старуха-процентщица из романа Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание», «заедающая чужую жизнь».[51]

В социально-экономической жизни России проблема ростовщичества имела свою историю. Одно из ранних упоминаний о лихве находится в памятниках Киевской Руси, когда началось активное развитие торговли с Византией и Западом. В ту пору такая форма экономических отношений использовалась в основном пришлыми людьми, в том числе евреями-купцами, которые занимались скупкой и перепродажей по спекулятивным ценам продуктов широкого потребления. Уже в середине XI века новгородский епископ Лука Жидята учил остерегаться лихоимства: «Мьзды не емлите, въ лихву не даите».[52] Киевский митрополит Никифор в «Поучении в неделю сыропустную» призывал снизить проценты: «Если ты постишься и берешь большой рост (процент) с брата, то не будет тебе никакой пользы. Считаешь себя постящимся, а ешь мясо, не мясо овцы и других животных, которых тебе разрешено [есть], но плоть брата, разрезая его жилы и закалывая его злым ножом лихоимства, неправедной мзды, тяжкого роста (высокого процента)».[53] В каноническом памятнике XII века «Вопрошание Кириково архиепископу Нифонту» содержатся вопросы монаха Кирика к главе новгородских церковных учреждений, при помощи которых пытливый христиан пытался соотнести церковно-правовые нормы с реалиями русской жизни, не укладывавшимися в рамки закона. Четвертый вопрос – о неправедном прибытке: «О лихве так нам велел поучать. Если этим занимается поп, то скажи ему, что недостойно ему служить, если не перестанет. Если простой человек, то скажи ему, что это недостойно и мне будет грех, если промолчу об этом. Если не могут уклониться от лихвы — то скажи им: “Будьте милосердны, возьмите помалу, если дал пять кун — то возьми три”».[54] Очевидно, что в XI и XII веках борьба Церкви с безнравственным стяжанием лихвы была малоуспешной, и призывы к высоким моральным качествам лихоимцев не были эффективными. В связи с этим русский князь Владимир Мономах вынужден был законодательно ввести ограничение реза

---

[50] «Высокий, почти необыкновенный рост, смуглое, тощее, запаленное лицо и какой-то непостижимо страшный цвет его, большие, необыкновенного огня глаза, нависнувшие густые брови... Он давал деньги охотно, распределяя, казалось, весьма выгодно сроки платежей; но какими-то арифметическими странными выкладками заставлял их восходить до непомерных процентов… была странная судьба всех тех, которые получали от него деньги: все они оканчивали жизнь несчастным образом» — Цит. по изд.: *Гоголь Н.В*. Полное собрание сочинений и писем в 17 т. М.–К.: Изд-во Московской Патриархии, 2009. Т. 3: Повести; Т. 4: Комедии. С. 102—103.

[51] «— Славная она, – говорил он, — у ней всегда можно денег достать. Богата как жид, может сразу пять тысяч выдать, а и рублевым закладом не брезгает. Наших много у ней перебывало. Только стерва ужасная...

И он стал рассказывать, какая она злая, капризная, что стоит только одним днем просрочить заклад, и пропала вещь. Дает вчетверо меньше, чем стоит вещь, а процентов по пяти и даже по семи берет в месяц и т. д. …

— …Я бы эту проклятую старуху убил и ограбил, и уверяю тебя, что без всякого зазору совести, – с жаром прибавил студент.

— …но смотри: с одной стороны, глупая, бессмысленная, ничтожная, злая, больная старушонка, никому не нужная и, напротив, всем вредная, которая сама не знает, для чего живет, и которая завтра же сама собой умрет…» — *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в 30 томах. Л.: Наука, 1973. Т. 6: Преступление и наказание. С. 53—54.

[52] *Бугославский С.А.* Поучение епископа Луки Жидяты по рукописям XV—XVII вв. // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1913. Т. XVIII. Кн. 2. С. 225, 228.

[53] *Баранкова Г.С., Полянский С.М.* Поучение митрополита Никифора в неделю сыропустную // Новая книга России. М., 2001. № 12. С. 51.

[54] Иерархия смыслов в «Вопрошании Кирика» [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.staropomor.ru/Ustav(2)/voproshanie_kirikovo.pdf (дата обращения: 24.12.2013).

— процента.[55] Устав князя Владимира вошел в один из самых ранних сборников правовых норм Киевской Руси — «Русскую правду»; здесь законодательно было ограничено взимание процентов на взятые в долг деньги, чем облегчалось положение городских низов, задолжавших ростовщикам: «…и уставили до 3-го рѣза, оже емлет в трет(ь) куны; аже кто възмет два рѣза, то то ему исто; пакы ли възмет 3 рѣзы, то иста ему не взяти»; «О рѣзѣ. Аже кто емлет по 10 кун на грівну от лѣта, того не отметати»; «О закупѣ. Аже закупъ бѣжит от господы, то обелъ; идет ли кун искати, і явлено ходит, іли къ князю іли къ судиям бѣжым обіды дѣля своего господина, то про то не работят их, но дати ему исправа» и др.[56] В этих цитатах из «Русской Правды» подробно охарактеризованы существовавшие уже в Киевской Руси, выражаясь современным языком, такие виды обязательственных отношений между заимодавцем и заемщиком, как займ и закупничество. В качестве предмета займа, согласно источнику, могли выступать не только деньги, но и продукты питания — мед, хлеб. Процентная ставка зависела от срока предоставления ссуды: по краткосрочным займам она была выше. По договору закупничества — заема с самозакладом, должник обязан был погасить долг физическим трудом.

В средневековой Руси, на рубеже XIV—XV веков, появилась новая форма договора займа – кабала. Сторонами такого юридического акта, оформлявшего долговые обязательства, были заемщик (монастырь или частное лицо) и должник (частное лицо — одно или несколько). Монастыри за выданный заем, как правило, брали процент — обычный ростовой, 20%. Первый прямой запрет на взимание процентов на Руси появился только в середине XVI века в приговоре Стоглавого Собора (1551).[57] 76-я глава Стоглава — сборника решений собора запрещает ростовщичество: «А что с(вя)тительскые казенные денги в росты дают и хлѣбъ в наспы, так же и монастырьскые казенные денги дают в росты и хлѣб в наспы. И о томъ б(о)ж(е)ственое писание и с(вя)щенныа правила не токмо еп(и)с(ко)пом и презвитером, и диаконом, но и всему с(вя)щенническому и иноческому чину возбраняютъ, но и простым не повелеваютъ резоимъство и лихву истезати. И того ради отн(ы)нѣ по с(вя)щеннымъ правилом с(вя)тителем и всѣмъ манастырем денги давати по своимъ селом своим хр(и)стианом без росту и хлѣбъ без наспу того для, чтобы за ними хр(и)стиане жили, и села бы их были не пусты».[58]

В XVII веке составители Соборного уложения (1649 год) подготовили ряд статей о договоре займа (Глава X; ст. 254—259), что объясняется возросшими к середине столетия процессами в области кредитного дела и ростовщичества. Чтобы приостановить процесс разорения мелкопоместных и средних дворян, Уложение установило лишение процента по заемным кабалам судебной защиты: «А править заемные денги по кабалам и по духовным на заимщиках исцом истину, а росту на те заемные денги не править потому, что по правилом святых апостол и святых отец росту на заемные денги имати не велено».[59]

А.С. Пасынков в специальной работе об истории ростовщичества в Российской Империи представил наиболее яркие свидетельства противоречивого отношения государства к этому явлению. Так, сподвижники Петра I не брезговали заниматься ростовщичеством. А в царствование Анны Ивановны при монетной конторе была учреждена ссудная казна, откуда желающим выдавали деньги под

---

[55] *Тихомиров М.Н.* Пособие для изучения Русской Правды. М., 1953. С. 97.

[56] Правда Русская. Л.: Наука, 1940. С. 252, 253.

[57] *Баскова А.В., Исаев И.А.* Правовая регламентация процентного займа на Руси в XVI—XVII вв. // Pandia.ru. Энциклопедия знаний [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.pandia.ru/text/78/418/50334.php (дата обращения: 27.12.2013).

[58] *Емченко Е.Б.* Стоглав: Исследование и текст. М.: Индрик, 2000. С. 379.

[59] Соборное уложение 1649 года: Текст и комментарии. Л.: Наука, 1987. С. 61, 223.

залог серебра по восемь процентов в год, чем пресекалась вредная деятельность ростовщиков. При Петре II был создан государственный ломбард; позже через него осуществлялись банковские операции с движимым и недвижимым имуществом. В середине XVIII века открылся Заемный банк, а в конце столетия при Павле I созданы Учетные конторы при Ассигнационном банке и учрежден Вспомогательный банк для дворянства. До начала XX века активную роль в финансовой жизни России играли банкирские дома, однако их деятельность слабо контролировалась государством, из-за чего постоянно случались финансовые аферы и скандалы.[60]

Совершенно очевидно, что отношение русских людей к хозяйственной деятельности в разные периоды в истории России не было последовательным и однозначным, однако всегда русский православный купец при оценке ростовщичества руководствовался этикой хозяйствования, изложенной в святоотеческих учениях: если деньги не помогают людям или начинают ими обладать – это преступно. Примечательно, что эта мысль наиболее ярко выражена в русских народных пословицах и поговорках.[61] Так, в русском фольклоре не найдется ни одной пословицы и поговорки, которые одобрительно относятся к ростовщичеству. Напротив, известный лексикограф, писатель, собиратель народного фольклора В.И. Даль, который изучил и собрал огромное количество русских народных пословиц и обобщил собранный материал в труде «Пословицы русского народа», приводит ряд примеров этого малого жанра, осуждающих ростовщиков и лихоимство.[62] Именно каноническими православными принципами хозяйствования, с одной стороны, регулировалась в России норма процента, с другой – поддерживалось общественное мнение против лихвы и жестоких, часто безнравственных правил ростовщичества.

Идеологической основой отношений к деньгам и богатству в исламе — самой молодой из мировых религий, выступает Коран, вносящий в них морально-нравственное начало и социальную справедливость. Специфическими чертами исламского понимания роли денег и богатства являются:

1. Ответственность человека за приумножение богатства в интересах всей общины. Ислам порицает накопление богатства в личных корыстных целях.

2. Трудовой характер полученного дохода. Ислам категорически запрещает всякое жульничество, подделки, взяточничество. Более того, в исламе даже полученные посредством выигрыша деньги не считаются праведными.

3. Категорический запрет ссудного процента. Коран разрешает обмен лишь равновеликими суммами, расценивая предоставление денег под процент как самый тяжкий грех.[63] «Те, которые берут лихву, восстанут в Судный день, как восстанет тот, кого шайтан своим прикосновением обратил в безумца… торговлю Бог дозволил, а лихву запретил. Если к кому-либо из ростовщиков придет увещевание от Бога и если он поступит согласно этому увещеванию, то ему простятся прошлые его грехи» (Коран, сура 2: 275). В истинно коранической культуре банки имеют право не на процентные доходы, а лишь на часть

---

[60] *Пасынков А.С.* История ростовщичества в Российской Империи. Державин против Полякова [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.usurydata.narod.ru/russianempire.htm (дата обращения: 22.12.2013).

[61] *Верховин В.И.* Опыт интерпретации монетарных стереотипов в русском фольклоре // Общественные науки и современность. 1997. № 4. С. 175—184.

[62] *Гайдукова Е.Б., Попов А.* К вопросу о преподавании юридических учебных дисциплин в части изучения ничтожных сделок — сделок совершённых с целью, заведомо противной основам правопорядка и нравственности [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://mbe2009.ru/gaydukova_e.b._popov_a._k_voprosu (дата обращения: 13.01.2014).

[63] *Ефимов В.А.* Экономическая азбука. СПб.: Общественная инициатива, 2003. С. 16.

создаваемой в реальном секторе экономики с их участием прибыли. По замечанию В. Ефимова, такие подходы создают предпосылки для полного исключения инфляции, в основе которой как раз и лежит самопроизвольное вздутие денежной массы из-за ссудного процента (inflation, в переводе на русский язык – «вздутие»).[64]

Отметим, что противоречащие принципам наживы и обогащения морально-нравственные положения находят отражение не только в христианстве или исламе. Отношение к деньгам, например, в индуизме вытекает из отрицания частнособственнических мотивов и принципов современной западной экономической модели. Почти полностью выпадает из общества потребления и накопления буддизм, выступая против мирских желаний. Но при всём при этом следует признать, что победила обусловленная влиянием протестантизма и иудаизма западная «ментальность финансизма», сформировав в результате модель денежных отношений, разрушающих как саму экономику, так и человеческую мораль. Остановить процесс разрушения мировой системы хозяйствования можно, только поставив финансовый капитал, как минимум, в равное положение с «капиталом физическим».[65] К. Мямлин считает, что тягу к накопительству денег можно искоренить двумя способами: либо бороться с последствиями путем насильственных ограничений (способ, который использовался во времена военного коммунизма и «развитого социализма») либо предотвращать условия для накопления денег путём перехода на новую денежную систему.[66] Примечательно, что со стороны академической науки существует некий «заговор молчания» относительно альтернатив существующей экономической модели. Предлагаемые же выходы из кризиса глобальной денежной системы (который следует отнести и к циклу длинной волны Н.Д. Кондратьева) обосновываются специалистами в рамках действующей финансовой парадигмы, что, на наш взгляд, хотя отчасти и позволяет решить проблему в краткосрочном периоде, создает определенные проблемы нарастания диспропорций в будущем. В то же время существуют множество альтернативных мейнстримовской теории идей и рецептов (теория «Автаркии больших пространств» Фридриха Листа; теория обеспечения мировой валюты 30 основными биржевыми товарами Джона Кейнса; идея «компенсированного доллара» Ирвинга Фишера; «Теория свободных денег» Сильвео Гезеля), поэтому теоретически есть повод избежать финансовой катастрофы.

Сегодня всё чаще высказываются мнения о необходимости замены развращающей системы кредитных денег на деньги, которые нет смысла накапливать, поскольку они постоянно теряют в своей стоимости (т.е. имеют налог на хранение или т.н. «демерредж»).[67] Данная идея, несмотря на её революционность даже для нашего времени, была выдвинута ещё в начале XX века экономистом-самоучкой Йоханом Сильвио Гезеллем в опубликованном им труде Freigeld (свободные деньги) или «Естественный экономический порядок» (The Natural Economic Order). В основе теории Гезелля лежит простой постулат о том, что деньги должны быть «инструментом обмена и больше ничем». Считая

---

[64] *Ефимов В.А.* Нравственные основы экономического образования и проблемы модернизации // Ректор вуза. 2010. № 10. С. 34—39.

[65] *Мямлин К.* Единство многообразия.

[66] *Мямлин К.* Ментальность этатизма, финасизма…

[67] *Катасонов В.Ю.* О проценте: ссудном, подсудном, безрассудном; *Мямлин К.* Высокий коммунитаризм, как русская идея. Ч. V. Финансовая система, которая улучшит нашу жизнь и станет глобальным контр-проектом // Институт высокого коммунитаризма [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://communitarian.ru/publikacii/ideologia (дата обращения: 10.01.2014); *Он же*. Ментальность этатизма, финасизма…

традиционные формы денег неэффективными, служащими «лишь инструментом мошенничества и ростовщичества», Сильвио Гезелль пошёл дальше обоснования необходимости лишить их функции накопления, т.е. способности приносить прибыль за счет процентов, предлагая, наоборот, обложить их процентами, т.е. взимать за пользование деньгами плату (демерредж). Отметим, что теория Сильвио Гезелля получила высокую оценку и признание со стороны таких авторитетов в области экономики, как Ирвинг Фишер и Джон Мейнард Кейнс, а также продемонстрировала феноменальные результаты (сокращение безработицы, повышение сборов налогов, возрождение муниципальной активности, расцвет местной торговли, ликвидация дефицита «живых» денег) на локальном уровне (в Германии, Австрии, Канаде, США) по преодолению самых мрачных проявлений экономической депрессии.[68]

Следует подчеркнуть, что теория свободных денег Сильвио Гезелля базируется на противоположных существующей экономической модели исходных предпосылках и морально-нравственных основах, снова превращая деньги в средство (расчёта, обмена, платежа), а не цель, как это принято сегодня. Поэтому гезеллевские деньги с демерреджем, по мнению К. Мямлина,[69] «не просто подрывает самые основы мировой финансовой системы, но и является наиболее действенным из реально существующих и, кроме того, многократно и успешно апробированным на практике способом ликвидировать диктат кредитных денег». Самое же главное, на наш взгляд, что «свободные деньги» соответствуют нормам морали и духу большинства основных религиозных конфессий (например, православию, исламу, буддизму). Наличие подобных гезелевской теорий, возрастающий к ним интерес и многочисленные попытки их практической реализации, несмотря на сопротивление финансовой элиты, являются неоспоримым свидетельством нравственного «пробуждения» общества.

Подводя итог всему вышесказанному, можно заключить, что экономическая деятельность этносов, финансовые отношения между их членами неразрывно связаны с особенностями религиозного мировоззрения, хотя имеет место и противоречивость этих связей. В каждой культуре, питаемой той или иной религией, под влиянием культурно-исторических, природных и этнографических факторов получили господство свои формы хозяйствования, специфика которых в значительной степени определяется и регламентируется религией, соответствующей той или иной культуре. Мы полагаем, что поставленная цель работы достигнута, а полученные выводы не противоречат результатам современных исследований об отношении к деньгам людей разных национальностей[70] или принадлежащих православной культуре и имеющих разные типы религиозности,[71] о восприятии аспектов предпринимательства отдельными мировыми религиями.[72]

---

[68] *Мямлин К.* Свободные деньги (Freigeld) // Центр консервативных исследований [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://konservatizm.org/konservatizm/theory/120909030309.xhtml (дата обращения: 16.01.2014).

[69] Там же.

[70] *Короткина Е.Д.* Кросс-культурное исследование отношения к деньгам у представителей разных национальностей // Психология в экономике и управлении. 2009. № 1. С. 110.

[71] *Кондратова Т.В.* Ценностное отношение к деньгам у представителей православной культуры с разными типами религиозности // Международный журнал экспериментального образования. 2011. № 8. С. 60—61.

[72] *Игнатова И.В.* Неформальные институты предпринимательства // Бизнес, менеджмент и право: Научно-практический экономико-правовой журнал [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.bmpravo.ru/show_stat.php?stat=776 (дата обращения: 25.12.2013).

УДК 165.9

О.В. Боровкова, А.М. Боровков

ОСОБЕННОСТИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО МИФА С ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКОЙ

В настоящее время проблема внедрения мифа в историческую науку стала особенно актуальной, так как мифу достаточно часто стал присваиваться статус самой истории. В связи с этим большое значение приобрела проблема демаркации исторического мифа и исторической науки. Одним из аспектов решения этой проблемы может явиться выявление особенностей исторического мифа, определение и специфика взаимодействия с исторической наукой на различных этапах его существования.

Ключевые слова: исторический миф, историческая наука, демаркация, мифотворцы, потребители мифа.

Olga V. Borovkova, Alexander M. Borovkov

FEATURES OF INTERACTION OF THE HISTORICAL MYTH WITH HISTORICAL SCIENCE

At present the problem of myth in historical science has become particularly relevant as myth has often been assigned the status of history itself. That is why it is very important to demark historical myth and historical science. One aspect of solving this problem can be revealing the features of historical myth, definition and specificity of interaction with the historical science at various stages of its existence.

Keywords: historical myth, historical science, demarcation, mythmakers, myth consumers.

Проблема «тотального засилья мифа», отмеченная еще в середине 50 годов XX века, в настоящее время стала еще более актуальной. По словам Ролана Барта, «значение и количество мифов не только не уменьшается, но неуклонно возрастает».[1] Особенно остро «внедрение» мифа коснулось сферы социально-гуманитарных наук и более всего исторической науки, где миф достаточно часто стал приобретать статус самой истории.

В связи с этим выделение понятия «исторический миф», выявление его особенностей относительно синкретического мифа (мифа в целом), а затем размежевание его с исторической наукой – это, в определенной степени, один из подходов решения проблемы демаркации исторического мифа и исторической науки.

По утверждению некоторых исследователей, понятие «исторический миф» используется относительно недавно, поэтому прямых определений встречается немного, а неопределенность понятия осложняется эпистемологическим кризисом, затронувшим практически все основания исторической науки, «приблизившмй» к ней исторический миф.

Часто, давая определения историческому мифу, исследователи в качестве определяющего признака выделяют прошлое. Например, Д.В. Карнаухов под историческим мифом подразумевает «любое мифическое представление, относящееся к прошлому, то есть к определенным подтвержденным источниками и описанным историками явлениям, фактам, событиям, фигурам и общественным институтам».[2]

---

[1] *Барт Р.* Миф сегодня // *Барт Р.* Избр. работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 84.

[2] *Карнаухов Д.В.* Исторический миф как феномен интеллектуальной культуры: опыт исследований польских ученых // Мифологические исследования. 2005. Новосибирск, 2005. С. 5.

Как мы видим, в данном определении понятие «исторический» связано со всеми явлениями, фактами и др., имевшими место в прошлом, что не противоречит этому понятию. Более того, это отличает миф исторический от мифа социального, политического.

Но мифы, содержащие информацию о прошлом, – это не всегда исторические мифы. Соотношение их с исторической наукой, сложный объект которой включает общество и человека, позволяет ограничить предметное поле исторического мифа теми явлениями, событиями, фактами, которые имеют отношение к жизни общества.

Но даже если в мифе отражаются образы прошлого, связанные с жизнью и деятельностью людей, – этого бывает недостаточно для того, чтобы назвать миф историческим. Условием включения этих образов в «исторический миф», по словам О.Б. Леонтьевой, является их «сакрализованность»,[3] которая выражается в наполнении смыслом в рамках мифологической картины мира, в манифестации каких-либо общезначимых ценностей.

Исторический миф возник в недрах мифа синкретического по мере того, как человек выделял себя из природы и создавал иную реальность. Представления о том, что миф неисчерпаем, предопределили выделение двух основных этапов в развитии мифологического сознания – «древнего» и «современного» мифа.

Первый этап – это архаическое мифологическое сознание – когда миф является если не единственным, то доминирующим способом осознания действительности. Второй этап – это мифологическое сознание, уже «потесненное» другими формами общественного сознания и возникновением дискурсивного типа сознания наряду с мифом. Такая классификация свойственна и историческому мифу, но в нем, кроме этого, предполагается выделение еще одного этапа, который располагается между архаическим и исторически более поздним мифом. Здесь миф приобретает форму легенд, преданий, связанных с деятельностью людей, с их жизнью в обществе.

Архаические мифы характеризуются синкретичностью, несут в себе священный, сакральный смысл. Для носителей мифологического сознания в древности миф являлся единственной и непоколебимой истиной. Все происходящее тогда полагалось реальным, а следовательно, и истинным только через принадлежность и соответствие мифологической картине мира. Древний миф, таким образом, явился исторически первым целостным восприятием мира, проявляющимся в конкретных событиях, которые приобретали статус нормы.

Казалось бы, достаточно легко размежевать события, излагаемые в этих мифах, и события, которые изучает историческая наука: в древних мифах свойства вещей и способности человека выходили за рамки тех законов, которые известны сейчас. По словам Э. Сепира, в этих мифах мир выглядит совсем иначе, чем теперь, там излагаются события, которые немыслимы ни в каких других условиях.[4] В них могут описываться события, невозможные в реальности, не соответствующие законам природы и общества, выводиться на арену персонажи, никогда не существовавшие в реальности. Но древняя история, выраженная в мифах, привлекает фальсификаторов своей отдаленностью во времени и тем, что именно тогда возникают государства, зарождаются этносы и нации.

На архаическом этапе мифы не противостояли и не противостоят науке, так как в то время научное знание еще не возникло, а для современной науки они зачастую являются единственными историческими источниками.

---

[3] *Леонтьева О.Б.* Историческая память и образы прошлого в российской культуре XIX – начала XX вв. Самара: ООО «Книга», 2011. С. 16.

[4] *Sapir E.* Indian Legends from Vancouver Island [1925] // Journal of American Folklore. 1959. V. 72. P. 32-51.

Выделить исторические мифы из всей совокупности мифов на данном этапе достаточно трудно: мифы синкретические и мифы исторические переплетаются, но по некоторым признакам можно сказать, что некоторые мифы, более чем другие, несли информацию о быте, государственном или общественном строе и даже о событиях прошлого. В этих мифах закреплялись образцы поведения человека в различных ситуациях, а древность (прошлое) становилась гарантом правильности, истинности.

«Закрепление» было необходимо, потому что человек, выделяясь из природы, переставал быть ее органической частью и должен был противостоять миру. Это противостояние было очень трудным, и человек в своих мифах хотел привязать себя кровными узами к природе. Поэтому историческое сознание здесь выступало в качестве генетического или, другими словами, генетическое сознание предшествовало историческому, то есть человек пытался выяснить не столько прошлое, сколько свое происхождение (кто кого «породил»).

Можно сказать, что на этом этапе (архаический миф) зарождался исторический миф, являющийся, в отличие от синкретического мифа, таким порождением культуры, которое характеризуется попытками фиксации последующего осмысления социальной и духовной жизни древнего общества.

Мифы второго этапа выступали в форме легенд и преданий. В них сохранились элементы генетического сознания (как и в настоящее время), но здесь уже велись поиски не того, что его привязывало к природе, а социальных и культурных начал. Внимание направлялось на деятельность человека, в качестве героев выступали персонажи, возможности которых преувеличены, но которые, в большинстве случаев, являлись реальными людьми. Этим он отличается от предшествующего, где главными персонажами выступали боги и мифические герои.

Известные исследователи С.А. Токарев, Е.М. Мелетинский в качестве особенности этого этапа выделяют незначительность фантастического элемента. Но как архаическому историческому мифу, так и мифу «срединному» присуща так называемая «персонификация причинности», проявляющаяся в создании образа героя или образа врага, от деятельности которых зависят исторические события, являющиеся поворотными. Э. Сепир, определяя легенду, писал, что она «имеет дело с историческими персонажами; она относится к определенному месту и племени, связана с событиями, обладающими актуальной ритуальной или социальной значимостью».[5]

Часто этот срединный этап называют золотым веком исторического мифа, который выступал главным знанием о прошлом, главным историческим знанием. Хотя историческая наука тогда еще не возникла, – историки уже появились и даже использовали те методы и придерживались тех принципов, которые существуют и сейчас. Кроме того, можно предположить, что историки уже тогда заняли две позиции, одна из которых открывала путь научного исследования, а другая – служение власти и мифологизацию истории.

Таким образом в недрах мифа зарождались элементы исторического знания. Вслед за А. Родиным можно сказать, что «начать историю можно только мифом, то есть сплавом исторического и доисторического».[6]

Одним из основных признаков исторического мифа первых двух этапов является то, что это миф, содержащий информацию о прошлом общества и человека в обществе, которую может извлечь историк. Или, иначе, миф – это определенное множество исторических событий (фактов), представленных наряду

[5] Ibid. P. 32-51.

[6] *Родин А.* Среда и событие // Событие и смысл. М.: Институт философии РАН, 1999. С. 139.

с антропоморфным вымыслом посредством внеисторического повествования - дискурсом вне дискурсивной логики и при отсутствии каузальной или временной связи. Необходимо заметить, что на данном этапе происходит введение в миф элементов обыденных каузальных отношений, которые явились неким «прообразом» временных связей.

Но как информация о прошлом, так и зарождающиеся представления о времени играют здесь служебную функцию, – главное в них универсальная символика, которая и поднимает миф о прошлом в общественном сознании на уровень исторического мифа. Мифы первого и второго этапа – это мифы о прошлом, возникшие (относительно субъекта познания) в прошлом. На этих этапах миф возникает из взаимодействия с действительностью.

Миф, условно выделенный как исторический миф третьего этапа, – это представления о прошлом, об исторических событиях прошлого, возникшие в настоящем. От мифов первых двух этапов они отличаются тем, что существуют наряду с наукой, опираются на «материал» исторической науки, деформируя и фальсифицируя ее, или создают в противовес научной картине мира «иную» реальность. Эта реальность тем или иным образом коррелируется с логикой и вплетена в ту или иную канву времени. Социально-историческое время изменяется, трансформируется в мифологическую реальность.

Искажая и упраздняя реальность, «новые» исторические мифы приобретают в отличие от архаических мифов «светский секулярный характер».[7] Используя данные исторической науки, как полагает Р. Барт, миф выбирает тактику «отклонения»: он не лжет и не говорит правду, а деформирует историю, превращая ее в прислугу, которая «все заранее приготовляет, приносит, раскладывает и тихо исчезает, когда приходит хозяин, которому остается лишь наслаждаться, не спрашивая, откуда взялась вся эта красота».[8]

В.Н. Сыров говорит о способности мифов внушать определенный образ реальности. Они «кое-что прихватывают из нее (в виде ссылки на материал источников). В этом смысле они действительно не лгут, но отклоняют или смещают наши представления в ту или иную сторону».[9] То есть новый или исторически более поздний миф, по словам В.Г. Щукина, характеризуется «тесной соотнесенностью с подлинными историческими реалиями и претензией не только на ноуменальную, но и на чисто эмпирическую истинность».[10]

Ф. Рефуле выделяет еще один признак исторического мифа – «коренное противостояние реальности».[11] По его словам – исторический миф является повествованием, которое нельзя согласовать с данными исторической критики.

Исторический миф и историческая наука, таким образом, создают различные реальности. Носителем мифологического сознания реальность осмысляется как «высшая», лежащая в основе всех событий, имеющих место в истории общества. Как пишет А.Л. Топорков, миф может упразднить реальность

[7] *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Академический Проект, 2000.

[8] *Барт Р.* Миф сегодня С. 84.

[9] *Сыров В.Н.* Обречены ли исторические нарративы быть мифами? // Век памяти, память века: Опыт обращения с прошлым в XX столетии. Сб. статей. Челябинск, 2004. С. 89.

[10] *Щукин В.Г.* В мире чудесных упрощений (к феноменологии мифа) // Вопросы философии. 1998. № 11. С. 20–29.

[11] *Рефуле Ф.* Миф и история // «Символ». 1986. № 15. С. 43-51 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://krotov.info/spravki/temy/m/mif.html (дата обращения: 10.12.2013).

и создать «новую, куда более совершенную и привлекательную»,[12] которая, по словам Р. Барта, будет совершенно «независимой от природы вещей».[13]

Таким образом, выделяется два основных вида соотношения исторического мифа и исторической науки – деформация и противостояние с «переворачиванием» истории, связанным с полным разрушением исторических представлений. Это, как пишет Ю.М. Лотман, обязательный атрибут лженаучных теорий, позволяющий «опознать» миф.[14] Совершая подмену или переворачивая историю, мифотворцы, чаще всего, «атакуют» ключевые события истории и образы значительных исторических личностей, персонифицируя причинность.

Как пишет А. Петров, «трудно построить рассчитанную на массовый спрос гипотезу, взяв за основу, скажем, предоставление крестьянам права выкупа на свободу с землей при продаже за долги имений помещиков в 1847 г.».[15] Трудность заключается в том, что редко люди, не занимающиеся историей профессионально и не углубляющиеся в достижения исторической науки, могут знать о подобных событиях и оценить их значимость. Такие события вряд ли вызовут яркие эмоции, глубокий интерес.

Кроме того, коренное противостояние исторической науке или ее переворачивание осуществляется, более всего, относительно древних периодов истории, так как нетрудно признать все документы по истории древности фальсифицированными, а с источниками более поздних исторических периодов – это сделать гораздо сложнее: более поздние события могут иметь свидетелей или тех, кого они коснулись непосредственно.

«Отношения» исторического мифа с исторической наукой достаточно противоречивые, усложняются состоянием кризиса исторической науки, который выражается в критике и недоверии ко всем прежним достижениям и основаниям исторической науки и исторического исследования. Все это ведет к возникновению альтернативных версий истории, базирующихся на разрушении прежних оснований и на отсутствии новых, что дает возможность широкого использования слухов, домыслов, спекуляций.

В этой ситуации в исторической науке можно зафиксировать присутствие двух моделей социально-исторического времени и двух моделей взаимодействия пространства и времени. Первая связана с традициями модерна, вторая является порождением постмодернистской версии истории.

Важность этой проблемы заключается в том, что время может быть признано сосредоточением смыслов исторической науки, так как только в ней оно выступает как предметный центр. Социально-историческое время и доминирование его над пространством – это те признаки, по которым в модернистской традиции пролегала линия демаркации между мифом и исторической наукой, так как историческому мифу «чуждо подлинное понятие становления и постоянства в становлении».[16]

Информация, содержащаяся в мифе, изначально являлась жизненно важной и добывалась иногда ценой жизни. Необходимо было ее сохранить, сделать

---

[12] *Топорков А.Л.* Мифы и мифология XX века: традиция и современное восприятие [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.ruthenia.ru/folklore/toporkov1.htm (дата обращения: 05.12.2013).

[13] *Барт Р.* Миф сегодня. С. 84.

[14] *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М.: Гнозис; Издательская группа «Прогресс», 1992.

[15] *Петров А*. Перевернутая история. Лженаучные модели прошлого // «Новая и Новейшая история». 2004. № 3 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: сайт Vivos Voco! (дата обращения: 05.12.2013).

[16] *Кассирер Э.* Избранное: Индивид и космос / Пер. А.Н. Малинкина. М.-СПб.: Университетская книга, 2000. С. 224.

вечной, не подверженной временным изменениям, поэтому мир, создаваемый мифологическим сознанием, изначально был лишен временной динамики.

Несмотря на то, что исторический миф в разные периоды своего существования «заменяет» историю или деформирует ее, создавая собственные исторические картины, ему, по мнению М. Элиаде, всегда было свойственно «сопротивление конкретному историческому времени», выражающееся в стремлении «периодически возвращаться к мифологическому Первоначалу, к "Великому" времени».[17]

«Сопротивление» времени выражается в том, что в рамках исторического мифа осуществляются попытки «заключить в вечность» желаемые модели времени или исключить время, увековечивая какие-либо события истории и состояния общества, задать другие ритмы и темпы. Другими словами, мифологическое время вплетается в социально-историческое, искажая его.

Модусы социально-исторического времени (настоящее, прошлое и будущее) в традициях модерна – это различные реальности, а время – это переходы из одной реальности в другую. Можно в этом случае спорить о приоритете какой-либо реальности, но все они полагаются ценными для исторической науки, при доминировании прошлого, которое само по себе составляет элемент объекта исторической науки. В историческом же мифе прошлое превращается в «абсолютное», неизменное, то есть в то, которое уже не подчиняется законам социально-исторического времени. Исторический материал выборочно трансформируется (те события, которые не соответствуют мифу – не считаются историческими), актуализируется, подчиняя прошлое «сегодняшним – притом мифологическим оценкам, требованиям, суждениям».[18]

Мифологические события прошлого не вытесняются последующими в прошлое, не встают с ними во временной ряд, не связаны с другими событиями причинно-следственными связями, а распространяют свою власть на все события определенного ряда. «Мифическое понятие причинности, – пишет Кассирер, – сродни вовсе не временной непрерывности, а пространственному соседству».[19]

Определяя настоящее, прошлое в то же время сформировано в нем, ему подчиняется, через ритуалы воспроизводится в настоящем и сливается с ним. На основе этого возникает представление или вера в то, что все можно повторить, вернуться в любой желаемый период истории. Таким образом, между мифом и историей можно провести линию демаркации, разделив их по «предпочтению» приоритетов времени или вечности, времени или пространства.

Можно предположить, что возникновение новой постмодернистской традиции обозначает новый этап исторического мифа, который еще не оформился, не приобрел черт стабильности. Вернее сказать, что на этом этапе изменяется не сам миф, а характер соотношения с исторической наукой, который до конца еще не определен и здесь уместны лишь предположения, гипотезы.

Среди исследователей данных проблем распространено мнение о том, что постмодернизм – это вызов к пересмотру оснований исторической науки. Ф. Джеймисон, например, считает, что в настоящее время историческая наука превращается в миф, «утраченный референт».[20] Такое представление связано, на наш взгляд, с тем, что упоминаемый «пересмотр» еще не завершился и при сравнении оснований мифа и «новой» исторической науки на первый план

---

[17] *Элиаде М.* Космос и история. М.: Прогресс, 1987.

[18] *Левада Ю.А.* Историческое сознание и научный метод // Философские проблемы исторической науки. М., 1969. С. 199.

[19] *Кассирер Э.* Понятийная форма в мифическом мышлении // Избранное: Индивид и космос. С. 302.

[20] *Jameson F*. Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham, NC, 1991.

выходят внешние признаки. Например, в постмодерне прошлое теряет свое главенство и полагается подчиненным настоящему, что свойственно и мифу. Но, слившиеся в мифе прошлое и настоящее предполагают большое значение традиции, опыта, авторитета, а постмодернистскому пониманию, напротив, свойственна потеря значимости традиции и др. Несмотря на то, что настоящее определяет прошлое и будущее – события настоящего не сакральны и не претендуют быть общезначимой истиной, как в мифе. Кроме того, по сравнению с историческим мифом, в постмодернистской версии истории исключается ценностный компонент, который «вырастает» из прошлого, а «царствует» случай, событие, не связанные с ценностными установками прошлого и не скрепленные ценностями настоящего. «Скрепляющим» элементом является лишь субъект исторического познания.

Приоритет социально-исторического времени, присущий модернистской версии, сменяется приоритетом социально-исторического пространства. Как пишет Ф. Джеймисон, «сегодня доминируют скорее категории пространства, чем времени, как это было в предшествующий период модернизма».[21] Это также осложняет демаркацию исторического мифа и исторической науки, так как приоритет пространства также свойственен и историческому мифу. Но историческое пространство в новом понимании – это локальная культура, создающая свой образ социально-исторического времени, который не зависит ни от какого единого времени (так как оно не признается существующим), и не зависит от образа времени других культур, в отличие от модерна, где они подчинялись единому времени. Исторический же миф, искажая образ социально-исторического времени, претендует на создание универсальной модели времени и, как упоминалось, манифестирует какие-либо общезначимые ценности, тем самым пытаясь свой смысл внедрить в исторический процесс.

Таким образом, более пристальное внимание приводит к выводу, что даже в условиях постмодернистской критики и попыток пересмотра оснований исторической науки, историческая наука и исторический миф различаются и противостоят друг другу, их версии истории различны. Но ситуация неопределенности все же остается, так как достаточно трудно ответить на вопрос: что изменяется постмодернизмом – основания исторической науки или принципы создания исторического мифа?

[21] Ibid.

УДК 681.306

О.В. Ефременкова, А.Ф. Чернявский

ЭВОЛЮЦИЯ КУЛЬТУРЫ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

В статье анализируются основные подходы к определению культуры в условиях научно-технического прогресса, в ее исторической эволюции, исследуются определения культуры образования в отечественной литературе и основополагающие факторы методологии образования, раскрывается смысл и направление гуманитаризации учебного процесса.

Ключевые слова: культура образования, гуманизация, гуманитаризация, гуманитарно ориентированная математическая задача, инженерное образование.

Olga V. Efremenkova, Alexander F. Chernyavsky

EVOLUTION OF CULTURE AND METHODOLOGICAL PROBLEMS OF MODERN EDUCATION

The article analyzes the main approaches to the definition of culture in the period of scientific and technical progress in its historical evolution; explores the definitions of culture of education in Russian literature and methodology underlying factors of education; reveals the meaning of humanization in educational process.

Keywords: culture of education, humanization, humanitarianism, mathematical problem oriented towards humanitarian aspects, engineering education.

Научно-технический прогресс положил начало новой эпохе, в которой информация неизбежно выдвигается на передний план и обретает самостоятельную значимость в различных сферах жизнедеятельности людей. В условиях информационного общества существенно меняется процесс интеграции государств в мировую социально-экономическую и научно-техническую систему. Доминирующие в прошлом социально-экономические проблемы, оказывающие влияние на все другие сферы, могут успешно решаться лишь в тесной взаимосвязи с научно-техническими достижениями. Развитие научно-технических знаний влечет за собой и потребность в переосмыслении характера развития человека, подготовки специалистов. Вопрос о качестве образования, в том числе и инженерного, становится чрезвычайно важным, так как происходит переоценка роли специалистов в современном обществе.

Существенным моментом в реализации современных требований к подготовке специалистов является введение государственных образовательных стандартов, в которых сформулированы требования к профессиональному образованию, значительно увеличены гуманитарная и экономическая составляющие инженерного образования, расширена область информационных технологий, введена многоуровневая система образования. В рамках этих нововведений в данной статье предпринята попытка обосновать методологическую основу формирования специалистов нового типа и наметить некоторые пути осуществления проблем, выдвинутых временем.

В силу широты и многогранности отмеченной в заглавии проблемы, различий в трактовке понятия «культура», развития подходов методологии образования, для уяснения сущности заявленной проблемы необходимо рассмотреть культуру в ее исторической эволюции, ее определение в отечественной литературе и

основополагающие факторы методологии образования. Рассмотрим эти вопросы в историческом развитии.

В качестве самостоятельной лексической единицы слово «культура» формируется, с одной стороны, в прямой оппозиции к слову «натура» (природа), с другой — как развитие мыслительных способностей человека. С этими двумя исходными значениями данное слово вошло в европейские языки и русский язык. Владимир Даль, в известном словаре, предложил следующее толкование слова «культура»: «обработка и уход, возделывание; образование умственное и нравственное».[1]

В настоящее время мы говорим о культуре эпохи Возрождения (Ренессанса) и гуманизме, вкладывая в содержание последнего признание ценности человека как личности; говорим о культуре эпохи Просвещения, разумея под этим, прежде всего, распространение знаний, образование сравнительно широкого круга населения; говорим об индустриальной и, наконец, постиндустриальной культуре, вкладывая в содержание этих понятий конкретные характеристики общества. Вместе с тем, необходимо учитывать, что первое теоретически оформленное представление о культуре относится к духовному достоянию нового времени. Именно в этот период она становится объектом философско-теоретического интереса, обретая значение самостоятельного понятия. Это подтверждает и история самого слова «культура». Как свидетельствует немецкий лингвист И. Нидерман, в качестве самостоятельной единицы «культура» существует лишь с XVIII века.

У мыслителей Ренессанса понятие культуры не употребляется. Как социальный феномен культура отображается рядом других определений. Она мыслителя как самодостаточность человека, способного жить собственным разумом; как светское свободомыслие (в отличие от религиозной догматики); как свобода деятельности человека, не стеснённого какими-либо предписаниями потусторонних сил и т.д. В целом культура сводится к воспитанию всесторонне развитой личности и познанию закономерностей природы и своего в ней бытия. Философия, история, риторика, музыка, физические упражнения рассматриваются как средства воспитания.

Завершение этой эпохи и наступление Нового времени знаменуется безапелляционным утверждением: «знание — сила». Бурное развитие науки — прежде всего математики и физики — в корне изменило мировоззрение: естественно-научные знания постепенно становятся исходным принципом, «методологией» объяснения общественно-исторических процессов и самого человека. Воспитание «естественного» человека переносится в сферу образования и изменения общественных (прежде всего политических) условий его бытия. Культура Нового времени сводится к распространению научных знаний, которые, по мнению мыслителей того времени, являются непременным условием господства человека над стихийными силами природы.

Понятие «культура», выражающее вполне определенный социально-исторический процесс, в философскую систему впервые вводится представителем немецкой философии Гердером. В обществе и при помощи общества, по мнению Гердера, человек через «подражание и упражнение» усваивает накопленный опыт и превращает его в «свою природу». То, что предоставляется человеку обществом, Гердер называет традицией, а силы, которые необходимы ему для усвоения, — органическими силами. Усваивая традицию, человек как бы рождается второй раз, то

[1] *Даль В.И.* Иллюстрированный толковый словарь русского языка. М.: ООО Изд-во «Эксмо», 2010. С. 217.

есть превращается из биологического существа в общественное. «Мы можем при желании дать этому второму рождению человека, проходящему сквозь всю его жизнь, — пишет Гердер, — название, связанное либо с обработкой земли — «культура», либо с образом света — «просвещение».[2] В отличие от животного человек, по Гердеру, развивается благодаря социальному наследованию. Таким образом, первое теоретически оформленное в рамках философии истории представление о культуре включает в содержание данного понятия характер отношения «общество — человек», где приоритет отдаётся формированию личности, развитию в человеке «природных задатков» путём воспитания.

Неотъемлемым признаком культуры является образование, содержание которого всегда обусловлено уровнем общественного прогресса, степенью развития науки, техники, характером искусства, то есть образом жизни людей на определенном историческом этапе. Средние века оставили в наследство цеховой характер обучения профессиям и университеты, которые, как правило, включали теологический, философский, юридический и медицинский факультеты. Естествознания в современном смысле этого слова еще не существовало, и только в эпоху Возрождения в границах философии выделяются самостоятельные школы для изучения математики и астрономии. На основе наблюдения и математического моделирования Н. Коперник (1473—1543 годы) формулирует, а И. Кеплер (1571—1640 годы) уточняет гелиоцентрическую модель планетарной системы. В новое время И. Ньютон (1643—1727 годы), открытием закона всемирного тяготения и трех законов механического движения, завершает создание новой физики, оказавшей влияние на биологию и, опосредованно (через мировоззрение) на трактовку общественно-исторических явлений.

В XVII веке была создана классическая механика на основе эксперимента и математических наук. С этого времени к истине стали иметь отношение три интеллектуальные сферы — теология, философия и естествознание, а не только первые две, как было ранее. Чтобы во всей полноте понять важность этого поворотного момента, нельзя упускать из виду, что в эпоху Возрождения наука о природе (естествознание) утверждала свою законность в качестве одного из путей познания Бога. Наука обладала герменевтическим или интерпретационным измерением. Даже у Ньютона — предшественника эпохи Просвещения — в его основном труде «Математические принципы натуральной философии» (1687 год) наблюдаются отдаленные отзвуки подобной ситуации в идее божественного первотолчка.

Вместе с тем, ньютонова физика базируется на основе гипотетико-дедуктивного метода, в котором решающая роль принадлежит эксперименту. Сформулированная идея (гипотеза) на основе математического понятия материальной частицы (тела) как точки, абсолютного (мыслимого) пространства и взаимодействующих сил (причин), получает экспериментальное подтверждение. И наоборот, взаимодействие реальных тел (ньютонов закон всемирного тяготения) обосновывается математическими исчислениями.

В связи со сказанным следует подчеркнуть, что в лице Ньютона физика продемонстрировала триумф науки над традиционными представлениями. После его наука, а не теология, стала верховным авторитетом в вопросах истины и превратилась в реальную силу господства над природными процессами.

[2] Идеи эстетического воспитания: в 2 т. М., 1973. Т. 1. С. 244.

Эпоха Просвещения характеризуется дальнейшим развитием естественных и дифференциацией общественных наук. Во второй половине XVIII века в общественной жизнедеятельности людей четко разделяются три относительно самостоятельные сферы со своими системами ценностей: 1) наука, 2) право/нравственность, 3) искусство. Наука имеет дело с вопросами истины (соответствует ли то или иное утверждение реальным вещам и отношениям, то есть миру действительности). Право/нравственность занимаются нормативными вопросами (является ли распоряжение или поведение человека обоснованным в смысле их законности и справедливости). Искусство занимается житейскими вопросами (является ли произведение прекрасным). Далее, наука, право/нравственность, искусство освобождаются от религии и становятся самостоятельными.

Исторический прогресс и сопутствующие ему изменения в сфере производства, социально-экономических и политических отношений оказывали непосредственное влияние на образование. Если в эпоху позднего средневековья стержнем образования выступала теология, то в эпоху Ренессанса центр тяжести переносится на «свободные науки», призванные формировать самодостаточного человека, свободного в своих действиях и способного адаптироваться в условиях социального и природного бытия. В этот период отчетливо вырисовывается ориентация на познание природы. Астрономия, математика, механика постепенно выдвигаются на передний план.

Гениальные достижения мыслителей эпохи Ренессанса, открытие Ньютоном законов механики стимулировали бурное развитие естествознания и обретение естественными науками статуса самостоятельности. Понятие науки как таковой стало ассоциироваться с естественными науками, открывающими законы, то есть устойчивые, существенные, повторяющиеся связи и отношения, которые выражаются в формулах и дают результаты в математическом исчислении. На науку (естествознание) возлагаются невероятные надежды. Достаточно вспомнить известную мечту П. Лапласа о разуме, знающем все законы природы, все начальные условия и способном обрабатывать эти данные и тем самым предсказывать движения как самых больших, так и самых малых тел и в прошлом, и в будущем.

Хотя подобные мечты абсолютно иллюзорны (что было обосновано гораздо позже), наука, тем не менее, обретала легитимность подобного положения своим применением и даваемой ее властью и контролем над природой. Уже открытые законы объясняли соответствующие явления. Объяснить нечто, как говорит Кант, значит подвести данные опыта под установленный природный закон. В сложившейся ситуации гуманитарные (лат. *humanities* — человеческая природа) науки выпадали за рамки легитимности. Могут ли гуманитарные дисциплины – история, грамматика, риторика и прочие – дать подобного рода объяснения? Соответствуют ли науки об обществе тем требованиям, которые обеспечивают «процветающие естественные науки»? В постановке таких вопросов наблюдается возможность негативно-формального отношения к так называемому классическому образованию, широко распространенному в странах Европы, а также России вплоть до начала XX столетия.

Эпоха Просвещения положила начало уподоблению общественных наук наукам естественным. Обществоведы середины XVIII столетия (экономисты, социологи) пытались обосновать объективный характер законов общественного развития, и лишь к концу следующего утвердилась точка зрения, согласно которой законы функционирования и развития общества проявляются через субъективную деятельность людей. Это привело к формированию новой методологии

исследования, выделению из общества нового предмета исследования со своими специфическими законами. В европейской литературе появляются первые фундаментальные исследования культуры с ее определениями как самостоятельной категории, отражающей определенный аспект общества.

В отечественной и зарубежной литературе исследователи насчитывают до тысячи определений культуры, и их количество неуклонно растет. Не вдаваясь в подробный анализ определений культуры, их достоинства и ограниченные возможности, рассмотрим лишь те подходы к определению, которые дают возможность проследить эволюцию содержания понятия «культура», выявить тенденцию развития и сформулировать на этой основе определение, соответствующее современному уровню социально-антропологических и философских знаний.

Наряду с «описательным» определением культуры, смысл которого сводится к перечислению социальных и природных явлений, относимых к культуре по заранее принятым признакам, в отечественной литературе длительное время существовал так называемый ценностный подход к культуре. В соответствии с ним культура определялась как совокупность материальных и духовных ценностей. При таком подходе культура выступала как своего рода «склад», «хранилище» ценностей, а понятие последних требовало дополнительного определения. Что есть ценность? Ответ на этот вопрос нередко носил сугубо субъективный характер, что порождало множество недоразумений и споров. Однако главным недостатком такого определения было то, что человек как субъект общественной жизнедеятельности выносился за рамки культуры. При таком определении сфера образования и педагогической деятельности с трудом вписывалась в понятие культуры.

Попытка избежать указанного недостатка была предпринята на основе деятельностного подхода к определению культуры. В конце 60-х и 70-е годы двадцатого столетия вышло множество работ о культуре, где в основу ее определения была положена деятельность. Однако единства взглядов на этой основе не было достигнуто. Одни авторы рассматривали культуру как «внебиологически выработанный способ деятельности» (Э.С. Маркарян), другие — как «творческую деятельность» (Н.С. Злобин). Ряд авторов рассматривали культуру как «реализацию сущностных сил человека в процессе деятельности» (Е.В. Боголюбова, Л.Н. Коган). Во взаимной полемике были отмечены достоинства и недостатки указанных определений культуры, которые мы здесь опускаем.

Широкое распространение получило определение культуры как способа человеческой деятельности. Однако такое определение имеет те же недостатки, что и ценностный и деятельностный подходы.

Внутреннее противоречие такого определения налицо, и его нельзя избежать простой ссылкой на относительный характер деления культуры на материальную и духовную. Напротив, это противоречие свидетельствует об ограниченных возможностях определения и структурного анализа культуры на основе деятельности. В ходе полемики по проблемам определения культуры В.М. Межуев справедливо подчеркнул, что культура включает в себя деятельность, базируется на деятельности, но не сводится к ней. Культура, по его мнению, является сущностной характеристикой социальной зрелости общественной системы в целом.

Мы исходим из следующего определения культуры. Культура — это качественная характеристика общества с точки зрения развития сущностных сил человека, реализации его потенциальных возможностей. Такой подход к определению культуры позволяет по-иному подойти и к выделению составляющих

ее элементов: анализ культуры в структурном плане выступает как анализ сфер общественной жизнедеятельности людей с позиции развития личности. Такой подход не исключает деятельность, а, напротив, базируется на ней, поскольку общество — не сумма людей, а система связей и отношений между ними. Культура, таким образом, выступает как субъект-объектное отношение, обусловленное сознанием. Выражаясь метафорически, можно сказать: культура — это человеческое лицо общества, и в этом плане гуманитарный (соответствующий человеческой природе) аспект является ее основополагающей характеристикой.

Не вдаваясь в обоснование критерия разграничения сфер общественной жизнедеятельности людей, с полным основанием можно утверждать, что образование (как целенаправленная педагогическая деятельность по формированию человека, соответствующего конкретной эпохе) является относительно самостоятельной сферой, что дает основание в системе культуры выделить в качестве ее элемента (подсистемы) культуру образования. В структуре образования принято выделять общее, среднеспециальное, высшее. Не оставляя без внимания проблему преемственности (что является существенным моментом подготовки специалистов всех направлений), мы сосредоточиваем внимание лишь на инженерном образовании, которое имеет собственную специфику.

В систему инженерной подготовки входит ряд учебных дисциплин, которые для учащегося (в широком смысле слова, будь то студент или уже дипломированный специалист) выступают как объективная реальность, как предмет, подлежащий освоению. Учебные дисциплины, а также содержательный отбор учебного материала, выделенный из той или иной науки для подготовки специалиста в определенной области, бесспорно, входят в образовательную культуру.

Такой подход к определению культуры и ее структурному анализу в соответствии со сферами деятельности дает основание выделить образовательную культуру в ее связи со становлением и развитием человека и его социального бытия. Здесь уместна выдержка из работы академика Д. Беляева, который утверждает: «Нет специальных генов, например, гуманизма или альтруизма или генов антисоциального поведения, но есть генетически детерминированные свойства психики, сочетание которых, преломляясь через определенные социальные условия, способствует формированию либо человека с высоким чувством совести, испытывающего отвращение те только к преступной деятельности, но и к карьеризму и к стяжательству, либо же человека, который плохо понимает, что такое совесть со всеми вытекающими отсюда последствиями».[3]

Итак, за пределами антропогенеза (на каждом конкретно-историческом этапе развития человечества) сущностные силы отдельного человека существуют лишь в форме потенциальной возможности биосоциального порядка и превращаются в реальную действительность в процессе социализации личности, социализации, стержневой основой которой в цивилизованном мире является образование и воспитание. С осознанием этого базового положения непосредственно связаны поиски путей и методов как формирования творческой личности вообще, так и подготовки инженеров, соответствующих запросам времени.

С включением в официальную стратегию развития образования задачи гуманизации и гуманитаризации учебного процесса, появилось немало работ, намечающих пути и методы реализации указанной задачи. Вместе с ними

[3] *Беляев Д.И.* Современная наука и проблемы исследования человека // Вопросы философии. 1981. № 3. С. 244.

обнаружились и некоторые разногласия в понимании сути самой проблемы. Так, в ряде работ понятия гуманизации и гуманитаризации порою неоправданно смешиваются. Однако, несмотря на их содержательную близость, между ними существует различие. Гуманизм (и связанный с ним термин «гуманизация») — это восходящий к эпохе Возрождения тип совершенно новой (по сравнению со средневековьем) идеологии, связанной с «открытием человека». Представление о человеке как о свободной и самостоятельной личности, наделенной способностью как бы выходить за свои собственные (физически конечные) пределы, могущей ценой личных усилий достигнуть целостности и универсальности, является главным открытием гуманистики, получившим название «открытие человека».[4]

Гуманизм — это тип мировоззрения, ориентированного на признание абсолютной ценности человека, его самодостаточности в процессе изменения окружающей среды и своего собственного бытия. Для наглядности приведем выдержку из трактата Пико делла Мирандолы (писателя той эпохи) «О достоинствах человека». В трактате удивительно ярко выражена идея самоценности и самодеятельности человека. Творец напутствует первого человека – Адама – следующими словами: «Не даем мы тебе ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и решению…ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по собственному решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам… создал себе тот образ, который ты предпочитаешь».[5]

Путь к формированию такой идеальной универсальной личности — всестороннее образование, овладение науками, включая так называемые «свободные науки». В трактате другого писателя той эпохи Паоло Верджерио «О благородных нравах и свободных науках» мы находим целую программу воспитания. Автор указанной работы к «свободным наукам» относит историю, философию, красноречие. Он отмечает благотворное влияние свободных наук на духовный мир человека: «Свободные науки рождают в душах людей удивительное наслаждение и со временем приносят обильнейшие плоды, если их семя упадет в добрую душу, восприимчивую к культуре».[6]

Можно было бы еще и еще цитировать интересные идеи писателей прошлого, идеи, обретающие свою актуальность на новом витке культуры (в начале XXI века), однако в данном контексте перед нами стоит задача разграничения понятий «гуманизации» и «гуманитаризации». Гуманизм — это определенный тип мировоззрения, сознания, ориентированного на признание человека самодостаточным существом («я ставлю тебя, — говорит Творец Адаму, — в центре мира»). Такое сознание обусловливает антропологический характер культуры в целом. Гуманитаризация также ориентирована на человека как «центральную фигуру», но это скорее способ (метод) формирования человека, личности, способной достигнуть универсальности и целостности.

---

[4] *Ефременкова О.В., Чернявский А.Ф.* Методологические принципы гуманитаризации математического образования технических вузов // Духовные истоки русской культуры. Рубцовск, 2005. С. 280.

[5] Идеи эстетического воспитания. Т. 1. С. 265.

[6] Там же. С. 203.

Для того, чтобы стало понятно введение в развитие образовательной программы задачи гуманизации и гуманитаризации учебного процесса, сделаем краткий экскурс в историю. Следует отметить, что антропоцентристская культура эпохи Возрождения закономерно перерастает в рационалистическую культуру Нового времени. «Гуманистический идеал личности, суверенной в своих познавательных, разумных акциях, свободной от стереотипов обыденного, мифологического, религиозного сознания, – справедливо пишет В. Межуев, — получил свое теоретическое оформление в рационалистической философии XVII века (Декарт, Спиноза и др). Классический рационализм последовательно провел позицию индивида, обладающего духовно-творческой самостоятельностью, позволяющей ему строить жизнь в соответствии со своим собственным разумением».[7]

Рационализм Нового времени, в центре внимания которого находилась логика познания (равная гносеологии), логика «наукоучения», оказал существенное влияние на бурное развитие математики и естественных наук. Вместе с тем, на рубеже XX века появляется мировоззренческая позиция, в основе которой лежит представление о научном знании как о если не единственной, то наивысшей культурной ценности — сциентизм (от латинского *scientia* — знание, наука). Причем идеалом для сциентизма выступают, прежде всего, результаты и методы естественнонаучного познания. Наряду с сциентизмом появляется и прямо противоположная мировоззренческая позиция — антисциентизм, подчеркивающий в своих крайних формах негативный характер науки, ее противоречие «подлинной сущности человека». Иными словами, традиционная логика наукоучения (как форма мировоззрения, как превалирующая мировоззренческая позиция) к началу XX века начинает давать сбои.

Весь двадцатый век прошел под знаком поиска путей и методов включения человека в систему взаимодействия его как с природой, так и с обществом. В настоящее время намечается необходимость перехода от логики наукоучения к «логике культуры», что и выдвигает на передний план гуманистический и гуманитарный аспект всех форм образовательного процесса.

В зарубежной литературе под влиянием работ З. Фрейда активно разрабатывались вопросы, касающиеся психофизиологических факторов жизнедеятельности человека, которые нередко чрезмерно преувеличивались. У самого же родоначальника современных концепций психоанализа наблюдается совершенно явственное отождествление сущности человека с его биологически обусловленными инстинктами, имеющими асоциальный характер. Социальные факторы, по Фрейду, выполняют лишь функцию подавления, вытеснения биологических инстинктов.

Биологическая революция, связанная с достижениями в области генетики, побудила ученых нашей страны по-иному подойти к проблеме сущности человека. В развернувшейся довольно-таки острой дискуссии одни настаивали на социальной сущности человека, не отрицая его «биологической основы», другие на передний план выдвигали биологический аспект, не отрицая социальных факторов. В последнее время широко распространена концепция социально-биологической сущности человека. Для ее описания применяются понятия «сущностные свойства человека» и более широко — «сущностные силы человека». Мы предпочитаем

[7] *Межуев В.М.* Культура и история. М., 1977. С. 134.

пользоваться последним, поскольку данное понятие ориентирует на деятельностную природу человека.[8]

Изменившийся подход к трактовке сущности человека повлек за собою необходимость разграничения понятий «человек» и «личность». В современной науке широко распространена (и вошла в учебную литературу) точка зрения, согласно которой «человек» есть общее понятие, категория, включающая в себя биосоциальное содержание. Человек, взятый в его социальном качестве, есть личность. Исходя из этого можно сказать, что гуманитарно ориентированная педагогическая деятельность, в том числе и инженерная подготовка, есть научно обоснованный и методически обеспеченный перевод потенциальных возможностей человека (задатков, способностей, влечений) в социально значимые качества личности.

Анализируя гуманистические идеи образования нашей страны, следует отметить, что цель образования как всестороннее, гармоническое развитие личности провозглашалась всегда. Однако личность при этом понималась как некое типовое явление, «усредненный» вариант, как носитель и выразитель массовой культуры. Технология образовательного процесса основывалась на идее формировании личности «извне», без учета и использования субъектного опыта учащегося как активного творца собственного развития. Провозглашенная цель — развитие личности — на практике отступала на второй план. Образование сводилось к овладению обучающимися основами наук, ориентировалось на выполнение государственного заказа, приспосабливалось к идее технократизма.[9]

Гуманитаризация инженерного образования продиктована необходимостью заново определить смысл постижения человеком фундаментальных законов мироздания, внести в методологию познания природы оправдавшие себя в других сферах «гуманитарные» регулятивы: — отказ от незыблемых истин, тотального рационализма и антропоцентризма; включение науки в систему культуры; множественность мировосприятия и диалогичность как стиль мышления эпохи; целостность и социальная ориентация познания; эстетические критерии истины; идеал творческого отношения к науке и др. Иными словами, человек, познающий и преобразующий природу, должен действовать в этой сфере как носитель человеческой культуры.

«Строительным материалом» личностных свойств и предметом переживания познающего субъекта должны быть само пространство технической науки, ее собственная логика, красота, выход в другие сферы знания, практики, ценностей и смыслов. Здесь на передний план выдвигается математика. Именно математика, профессионализм в ней, владение математическим аппаратом, осознание своей приобщенности к миру этой великой науки порождают феномен гуманитарности математического образования. Личностный опыт хотя и автономен, но относительно. Вне освоения одной из наиболее развитых областей человеческого творчества, каковой является математика, не может развиться и индивидуальная личностная сфера познающего субъекта.

Гуманитаризация преподавания математики — это, прежде всего, подготовленность учителя к работе в пространстве современных педагогических

---

[8] *Ефременкова О.В., Чернявский А.Ф*. Культура образования и проблема гуманитаризации математических знаний // Наука и образование. Белово, 2006. Ч. 2. С. 212.

[9] *Ефременкова О.В., Чернявский А.Ф.* Методологические принципы гуманитаризации математического образования технических вузов. С. 281.

технологий. Последнее включает его способность к постановке целей преподавания математики, которые бы ориентировались на создание условий для ее «гуманитарного» восприятия учащимися; к представлению материала в виде различных форм деятельности и сотрудничества учащихся при решении различного рода математических задач; к нахождению оптимальной последовательности изложения темы, приводящей студентов к осмыслению места математики в жизнедеятельности человека, к проектированию способов взаимодействия участников учебного процесса в процессе коллективно-распределенной деятельности (эти способы создают своеобразную конфигурацию учебного пространства, в котором может быть директивное, субъект-субъектное взаимодействие преподавателя и студентов, опосредованное компьютером, дистанционное и т.п.), к ощущению своеобразной границы правилосообразной и творческой деятельности учителя, т.е. к пониманию того, где действительно педагогическая закономерность, а где просто ритуал, от которого можно отступить, к использованию всевозможных педагогических средств для мотивационного обеспечения деятельности учащихся; к применению новейших информационных средств для демонстрации математического эксперимента, компьютерной поддержки решения математических проблем и др. Иными словами, преподаватель, подготовленный к гуманитаризации образования, должен уметь создать в образовательном процессе среду, в которой студент был бы востребован не только как знающий и правильно реагирующий на учебные задания объект, но и как субъект, личность, выполняющую любую деятельность осмысленно, т.е. видящую человеческое назначение науки.

Анализ научно-педагогической литературы, а также наш опыт показывают, что в задаче, которая составляет главное структурное звено всякой деятельности, педагоги-практики не видят гуманитарного потенциала, а между тем еще В.Н. Тихомиров указывал на то, что «иерархически организованная последовательность задач образует программу деятельности человека».[10] В большинстве учебных пособий математические задачи рассматриваются либо как способ организации учебной деятельности, либо как средство формирования логических структур сознания. В нашем же понимании гуманитарно ориентированная математическая задача должна ориентировать студента не только на познаваемый объект, но и на способ его постижения, а также на осознание себя субъектом познавательной деятельности. Гуманитарно ориентированные математические задачи способствуют личностным проявлениям студента: рефлексировать по поводу приобретаемого знания; искать прикладные аспекты его применения; развивать свои интеллектуально-творческие способности; вырабатывать личностно значимое отношение к изучаемой действительности. Гуманитарное развитие личности в педагогическом смысле — это создание условий для личностных проявлений обучающихся,[11] создание специальной среды, специально созданных педагогом ситуаций, которые гарантируют личную включенность студента в учебно-познавательный процесс. Реализация гуманитарного подхода означает не только становление субъективности педагога, но и осознание педагогом своих ценностных ориентаций, от потенциала его субъективности и педагогической компетентности (а не только методической грамотности).

---

[10] *Тихомиров В.М.* Математическое образование (цели, концепции, структура, перспективы) // Математика в образовании и воспитании / Сост. В.Б. Филиппов. М.: Фазис, 2000. С. 172.

[11] *Сериков В.В.* Образование и личность. Теория и практика проектирования педагогических систем. М.: Издательская корпорация «Логос», 1999. С. 215.

УДК 330.8

А.Ф. Чернявский, И.Н. Языкова

КАПИТАЛ: ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ И ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

В работе анализируется зарождение понятия «капитал» в античную эпоху, становление и развитие научной категории в рамках меркантилизма и классической политэкономии и последующая эволюция понятия в экономической теории.

Ключевые слова: капитал, стоимость, рыночная цена, классическая и неоклассическая теория.

Alexander F. Chernyavsky, Irina N. Yasykova

CAPITAL: THE EVOLUTION OF THE CONCEPT AND THE PROBLEMS OF ITS INTERPRETATION IN MODERN RUSSIAN EDUCATION

The authors analyze the origin of the concept "capital" in ancient times, the formation and development of this scientific category in the framework of mercantilism and classical political economy, and the subsequent evolution of the concept in economic theory.

Keywords: capital, cost, market price, classical and neoclassical theory.

Понятие «капитал» – явление многогранное, одна из основополагающих категорий экономической науки. Над раскрытием сущности капитала трудилось не одно поколение экономистов. Несмотря на это в современной научной экономической литературе существуют разногласия по поводу определения, раскрывающего понятие капитала, что порождает некоторые затруднения в процессе современного образования.

Общество развивается. Не остаются без изменения и общественные науки и, соответственно, категории, отражающие сущность общественных явлений. Методологически обосновано, что определить любую категорию общественной науки, наиболее полно отражающую сущность современных явлений, можно только в ее историческом развитии с учетом изменений на современном этапе, явлений, которые отражает та или иная категория. В этом плане рассмотрим понятие «капитал» в его историческом развитии.

Не вдаваясь подробно в этимологический смысл слова «капитал», отметим, что уже в Древнем Риме это слово ассоциировалось с богатством сначала в виде домашних животных, исполнявших одновременно и функцию обмена вещей, удовлетворяющих потребности людей. С появлением первых монет смысл богатства перешел к деньгам. Так обрели связь слова «капитал», «деньги», богатство», «главное». В середине VII века до новой эры культ богатства в Риме получил законодательную основу, а вместе с ней и методологическое обоснование: капитал стал трактоваться как главное богатство, на основе которого все мужское население делилось на разряды. Оценка по капиталу проникла из римских семей в сферу коммерческой деятельности и привела к системе отношений, которая впоследствии получила название капитализма.

После падения Рима и наступления средневековья слово «капитал» вышло из употребления примерно на семь столетий и лишь в XIII веке, в связи с ростом городов и развитием торговли, появляется вновь, сначала в флорентийских компаниях. В эпоху Возрождения (последние три столетия средневековья) приходит новое понимание ритма и духа истории. Принцип провиденциализма и связанная с ним борьба церкви с «несправедливыми ценами» заменяется принципом человеческой активности. Гуманизм эпохи Возрождения,

поставивший в центр внимания человека и его деятельность, тесно увязывается с нарождающимся купечеством. Как отмечает А.Д. Ралова, «купеческая среда и среда гуманистов были тесно переплетены между собой». Знания купцов многие предпочитали знанию Библии.[1] Зародившееся в древности понятие «капитал» постепенно утверждается в странах Европы и становится определяющей характеристикой нового способа производства.

Однако в начале капиталистической эры понятие «капитал» еще не стало основополагающим и заменялось общепринятым – богатство. В обыденном смысле этого слова богатство человека измеряется тем, насколько велико количество полезных и приятных услуг, которыми он может пользоваться. Но выходя на уровень государства, богатство уже обладает властными (политическими) функциями, а на международной арене – мощью державы, так или иначе регулирующей распределение этих благ. В этой связи на передний план выдвигается вопрос: что является выражением богатства? Стремление обосновать законы его увеличения ведет к формированию экономической науки.

Первые объяснения в этом плане сводятся к утверждению, что богатство страны – это золотые и серебряные монеты, деньги, а его источник – торговля. В английском и французском языках «торговый» – «mercantile», отсюда название меркантилизм, который и есть начало экономической теории. Смысл идеологии меркантилизма можно выразить словами одного из авторов памфлета того времени: «В наше время деньги стали общепринятым мерилом для всех людей в торговле между собой; поэтому нация, которая имеет больше денег, сильнее и богаче».

Говоря о богатстве страны, ранние меркантилисты рассуждали в рамках денежного баланса, не допускающего вывоза из страны серебра и золота (денег) и ограничивающего импорт товаров. Соответственно, торговые компании, которые занимались импортом, а также экспортеры товаров, имеющие пассивный баланс, подвергались осуждению за якобы нанесенный ущерб стране. В полемике с этими взглядами родилась *идея общего торгового баланса страны.* Суть его сводилась к доказательству, что количество серебра и золота в стране всецело зависит от соотношения стоимостей ввозимых товаров, а дефициты в торговле с одними странами могут вполне компенсировать активные сальдо в обмене с другими. На повестку дня выдвигается проблема стоимости товаров, категория экономической науки, вокруг которой формируется система знаний, отражающая закономерности роста богатства страны и выводящая на понятие «капитал».

Ранние меркантилисты исходили из принципа «купить дешевле – продать дороже», что в подтексте звучало как «разори соседа». Учение об общем торговом балансе страны, в отличие от раннего меркантилизма, подводило к выводу о взаимовыгодном характере торговли, что воспринималось с большим трудом. И в то же время заслуга этого направления заключается в том, что оно не упускало из виду процесс производства материальных благ. Весь дальнейший ход развития меркантилизма шел по линии расширения содержания понятия «богатство страны». На пороге становления классической политэкономии У. Петти утверждал, что богатство страны образуют не только деньги, драгоценные металлы, но и земли страны, здания, корабли и даже домашняя обстановка и другие товары. Стоимость товара У. Петти пытается определить через стоимость земли и труда. «И корабль, и сюртук, – пишет он, – произведены землей и человеческим трудом».

---

[1] *Ралова А.Д.* Итальянский купец и его торгово-банковская деятельность // Средние века. 1994. № 57. С. 62-74.

Если исходить из смысла классической политической экономии, поставившей в центр внимания трудовую теорию стоимости, то следует признать, что ее истоки были сформулированы в трудах английского философа Д. Локка. В работе «Два трактата о правлении» он писал: «Мне кажется, что будет весьма скромной оценкой, если сказать, что из продуктов земли, полезных для человеческой жизни, девять десятых являются результатом труда. И даже больше, если мы будем правильно оценивать вещи, которые мы используем, и распределим, из чего складывается их стоимость, *что в них от природы и что от труда*, то мы увидим, что в большинстве из них девяносто девять сотых следует отнести всецело за счет труда».[2] В указанной работе Д. Локк связал в единую систему естественного развития вопросы труда, собственности, власти, наследства и представил их в форме естественного права, как его толковали в то время. Идеи меркантилистов и Д. Локка были восприняты основоположником классической политэкономии А. Смитом (1723—1790 годы), который разработал трудовую теорию стоимости с выходом на капитал как главное богатство страны.

Исходный принцип своего исследования А. Смит сформулировал так: «Годичный труд каждого народа представляет собой первоначальный фонд, который доставляет ему все необходимые для существования и удобства жизни продукты». Источником дальнейшего увеличения богатства А. Смит считает сбережение части доходов и направление их на наем дополнительных производительных работников, которые своим трудом будут создавать новые стоимости. Другим условием роста богатства является, по А. Смиту, повышение производительности на основе прогрессирующего технологического разделения труда. В качестве примера он приводит работу булавочной мастерской, где простую булавку поэтапно производят несколько человек, увеличивая производительность труда в десятки раз. При этом А. Смит прекрасно понимал, что разделение труда — это вопрос не только техники и организации производства. Рост производительности труда связывается с ограниченными возможностями сбыта товаров на рынке. Для А. Смита рынок — это, прежде всего, рынок сбыта, понимаемый как расширяющийся предел роста производства.

В самом общем определении богатство страны, по А. Смиту, — это физически ощутимая реальность, материализованный в товаре труд и деньги как «великое колесо обращения», средство обмена, через которое осуществляется накопление богатства в условиях повсеместного разделения труда. Из этого следует, что богатство страны, по А. Смиту, практически тождественно капиталу. Различие состоит лишь в том, что капитал рассматривается им в функциональном аспекте.

В структуре капитала он выделял три подразделения, каждое из которых, в свою очередь, разделяется на четыре составляющих. Первое — непосредственное потребление – включает в себя жилища, продукты питания, одежду и предметы обихода. Второе — основной капитал – машины и оборудование, доходные сооружения, улучшенные земли, способности человека. Третье подразделение — оборотный капитал — включает в себя деньги, прибыльные запасы продовольствия, сырье и обработанные материалы и еще не проданные изделия. Первое (непосредственное потребление) и второе подразделение (основной капитал) пополняются за счет оборотного капитала. Специфика капитала заключается в том, что он обеспечивает рост богатства в целом путем расширенного воспроизводства, представляет собой процесс производства материальных благ.

---

[2] *Локк Дж*. Сочинения. М., 1988. Т. 3. С. 285.

В целях осмысления дальнейшей эволюции понятия «капитал» как категории экономической теории следует подчеркнуть, что в основной капитал А. Смит включает способность членов общества, а деньги, составляющие всего лишь четвертую часть оборотного капитала, рассматривал только как средство обращения.

Рост богатства страны в целом осуществляется за счет перехода части оборотного капитала и включения этой части в основной капитал и непосредственное потребление. Через рыночные отношения существенная доля оборотного капитала переходит в собственность других владельцев. Так происходит рост богатства страны в целом.

В условиях частной собственности и разделения труда, неизбежно ведущего к рыночным отношениям, которые сами по себе выражают определенную ступень в развитии общества, в условиях купли-продажи капитал, трактуемый как тождество богатству, порождает другую проблему — проблему стоимости товаров. Капитал и стоимость — два взаимосвязанных фактора, выражаемых этими понятиями. Исходя из этого, А. Смит предпринял попытку объяснить эквивалентность обмена товаров на рынке на основе количества труда, затраченного на производство данного товара. В первобытном обществе, пишет он, предшествующем накоплению капитала и обращению земли в частную собственность, соотношение между количеством труда, необходимого для производства, было, по-видимому, единственным основанием обмена вещей. Но в новых условиях положение меняется. И хотя стоимость одинакового количества труда рабочего, пишет А. Смит, «во все времена и во всех местах» одинакова и поэтому именно труд составляет действительную цену товаров, а «деньги составляют лишь их номинальную цену», в новых условиях положение меняется. Труд осуществляется в условиях накопленного капитала, приносящего прибыль, и частной собственности на землю, связанной с рентой. За труд выплачивается заработная плата. Поэтому, пишет А. Смит, стоимость определяется как сумма доходов (заработная плата, прибыль и рента), поскольку «в каждом развитом обществе все три составные части в большей или меньшей мере входят в цену громадного большинства товаров». Согласно этому положению стоимость, а значит и цена на рынке, складывается из затрат на труд, из прибыли и земельной ренты. В стремлении найти «естественную» основу стоимости и связать ее с ценой на рынке А. Смит предпринимает политику связать трудовую теорию стоимости с суммой доходов основных факторов производства. Но эта попытка вызвала особую критику последователей, которые на некоторое время сосредоточились исключительно на трудовой теории в условиях развивающего машинного производства. Это привело и к изменениям взглядов на капитал.

После публикации основной работы А. Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов» (1776 год) развитие экономической науки шло в режиме диалога с ним. Его идеи пропагандировали, толковали и критиковали. Первым основательным ученым, вступившим в острую полемику с А. Смитом, стал Д. Рикардо (1772-1823 годы). После выхода работы «Принципы политической экономии и налогообложения» (1817 год) он становится безусловным лидером английской классической политэкономии. Уже в предисловии своего произведения Д. Рикардо сформулировал главную задачу политэкономии, которая, по его словам, заключается в том, чтобы определить законы, которые управляют распределением доходов. Тем самым он показал, что его, как и А. Смита, интересуют «естественные» экономические законы распределения созданных в сфере производства доходов.

Вместе с тем уже в первой главе своего труда, которая посвящена теории стоимости, Д. Рикардо выступает против смитовской трактовки этой категории, безапелляционно заявляя, что только один фактор, именно труд, лежит в основе стоимости. «Стоимость товара, — пишет он, — или количество какого-либо другого товара, на которое он обменивается, зависит от относительного количества труда, которое необходимо для его производства, а не от большего или меньшего вознаграждения, которое уплачивается за этот труд».[3]

Что же касается сути категории «капитал», то Д. Рикардо характеризует его как «часть богатства страны, которая употребляется в производстве и состоит из пищи, одежды, инструментов, сырых материалов, машин и прочих необходимых, чтобы привести в движение труд».[4]

Здесь позиция Д. Рикардо на первый взгляд совпадает с традиционной трактовкой стоимости. Однако в отличие от А. Смита он проводит разграничение между стоимостью и богатством. Богатство определяется количеством доступных потребительных стоимостей, тогда как стоимость — это меновая стоимость, которая «зависит не от изобилия, а от трудности или легкости производства». Изобретение новых машин, усовершенствование квалификации рабочего, прогрессирующее разделение труда, пишет Д. Рикардо, дает возможность одному и тому же количеству людей производить вдвое или даже втрое больше богатства. Для граждан лучше, когда богатство растет, а стоимость падает.

Итак, богатство, согласно точке зрения Д. Рикардо, определяется количеством доступных товаров, а капитал — часть богатства страны, которая употребляется только в производстве. Величина стоимости определяется только количеством труда, необходимого для производства товаров. С развитием средств производства и усовершенствованием квалификации рабочего богатство растет, а стоимость уменьшается, что выгодно гражданам страны. С выходом в свет основной работы Д. Рикардо политическая экономия развивалась на основе выдвинутых им положений.

Но этой идеальной картиной учение Д. Рикардо не заканчивается. Анализируя законы распределения, он получил основательные представления об анатомии и физиологии капиталистического общества и обнаружил в нем неразрешимые противоречия, что позволило его последователям сделать из них выводы социалистического толка. Стоимость товара, по Д. Рикардо, представляет собой воплощенный в товаре труд. Она создается в процессе труда, и, если в процессе распределения изменяется соотношение между зарплатой и прибылью, это уже не должно влиять на саму стоимость и цену товаров. В этой связи он писал: «Все, что увеличивает заработную плату, необходимо уменьшает прибыль». И наоборот.

Это и подобные противоречия Д. Рикардо считал «естественным» и не касался проблем их разрешения. Его интересовали законы распределения. Но некоторые его современники и последователи связали противоречия с необходимостью социальных реформ. В среде британских либералов возникает новое направление, нацеленное на изменение форм собственности.

Первым крупным экономистом, ставшим на путь эволюции социально-экономических отношений, стал Дж. Ст. Милль (1806-1873 годы). В 1848 году он издал главный свой труд с характерным названием «Основы политической экономии и некоторые аспекты их применения к социальной философии». Само название говорит о том, что экономические проблемы он тесно увязывал с

[3] Антология экономической классики. М., 1991. Т. 1. С. 402.
[4] Там же. С. 450.

социальными проблемами. Это произведение явилось прекрасным обобщением классической концепции и долгое время служило учебным пособием для экономистов.

Вслед за А. Смитом и Д. Рикардо капиталом Дж. Ст. Милль называет накопленный запас продуктов труда, возникающий в результате сбережений и существующий «путем его постоянного воспроизводства». Сами сбережения понимаются как «воздержание от текущего потребления ради будущих благ». В учении о капитале Дж. Ст. Милль подчеркивает, что капиталовложения как основа инвестиций позволяет расширить масштабы занятости и может предотвратить безработицу, если, правда, не имеются ввиду «непроизводительные расходы богатых».

Получаемая капиталистом прибыль должна быть достаточной для трех видов выплат. Во-первых, награды за воздержание, то есть за то, что он не потратил капитал на собственные нужды и сохранил его для производственного употребления. Эта величина должна быть равной ссудному проценту, аналогичному сдаче этого капитала другому лицу. Если же владелец капитала применяет его сам, то он вправе рассчитывать на больший доход. Общая прибыль, по словам Дж. Ст. Милля, должна предоставить «достаточный эквивалент за воздержание, возмещение за риск и вознаграждение за труд и искусство, необходимое для осуществления контроля за производством». Эти три части могут быть представлены как процент на капитал, страховая премия и заработная плата за управление предприятием.

Попутно заметим, что заработная плата рабочего (его прибыль) характеризуется Дж. Ст. Миллем как плата за труд, а ее величина определяется минимальным размером, необходимым для содержания рабочего и его семьи. При этом он не отождествлял понятие «минимум заработной платы» с понятием «физиологический минимум», разъясняя, что первое превышает второе. При этом источником для выплаты заработной платы автор «Основ политической экономии» считал некий «капитальный запас».

Приведенные положения Дж. Ст. Милля можно воспринимать как «логические выводы из теории предшественников классической политэкономии» (на что указывал сам автор), однако стремление связать в единую систему различные точки зрения во многом привело к их новому истолкованию. Трактуя, например, сущность денег, автор «Основ» при определении их стоимости придерживается количественной теории: чем больше денег в обращении, тем дороже товары на рынке; и наоборот — чем больше денег в обращении, тем ниже их стоимость, хотя сама стоимость серебра и золота в короткие сроки неизменна.

И далее, пытаясь отстоять традиционную точку зрения о том, что деньги всего лишь «колесо обращения», Дж. Ст. Милль пишет: «Это механизм, позволяющий совершать быстро и удобно то, что делалось бы без него, хотя не столь быстро и не столь удобно, и, как у многих других механизмов, его очевидное и независимое влияние обнаруживается только тогда, когда он выходит из строя».

Здесь Дж. Ст. Милль пока еще робко указывает на независимое влияние денег. Но в другом месте, рассматривая деятельность предпринимателя, Дж. Ст. Милль формулирует подготовку почвы для становления денежного капитала. Когда предприниматель обнаруживает, пишет он, что его товар сбывается медленнее или за низкую цену, он сокращает масштабы своих операций и не обращается к финансистам. Напротив, в условиях подъема, когда открываются виды на прибыль, предприниматель обращается к финансистам с просьбой о предоставлении ему кредита. В таких условиях деньги превращаются в капитал. В

этой связи он призывал банки расширять операции на открытом рынке, проводить активную политику по регулированию учетных ставок.

И, наконец, развивая идеи предшественников, раскрывавших «естественные» законы экономических отношений, Дж. Ст. Милль указал на различие законов производства и законов потребления. Законы и условия производства, пишет он, имеют характер истин, свойственный естественным наукам. Иными словами, они объективны, не зависят от воли и сознания людей. В то время как правила, которые определяют распределение богатства, являются такими, «какими их делают мнения и желания правящей части общества и весьма различны в различные века в различных странах». В этой связи Дж. Ст. Милль отводил значительную роль государству в реорганизации социально-экономических отношений. Автор «Основ» обращается к возможностям государства в части создания инфраструктуры, развития науки, упразднения законов, запрещающих деятельность профсоюзов и т.д.

Дж. Ст. Милль выступает против широко развернувшейся в то время критики частной собственности, критики, которая считает несправедливым право человека на вещи, им не созданные. Работу нельзя выполнять, пишет он, ни без материалов, ни без оборудования, ни без сделанного заранее запаса средств существования для снабжения рабочих. Частная собственность (кроме собственности на землю) и свободный рынок, в том числе и рынок труда, являются непременным условием существования людей. Абстрактным социалистическим идеалам Дж. Ст. Милль противопоставил естественную эволюцию капитала, приводящую, с его точки зрения, к тому, что в некоторых случаях произойдет объединение работников с капиталистами, в других – объединение работников между собой. В любом случае возникает кооперация, представляющая всем работникам право на участие в прибыли. В этих условиях вся масса накопленного капитала может честно и естественно превратиться в общую собственность всех тех, кто участвует в его производстве. Осуществленная таким образом трансформация капитала может, по мнению Дж. Ст. Милля, привести к социальной справедливости.

Итак, доктрина социальных реформ Дж. Ст. Милля своим возникновением обязана его утверждению о том, что нельзя изменить лишь законы производства, в то время как законы распределения зависят от обычаев и деятельности государства, способствующего эволюции общественных отношений, завершающейся кооперацией и справедливым распределением прибыли. Такая позиция не могла быть воспринятой радикалами. Революция конца XVIII столетия во Франции и середины XIX века в странах Европы способствовала формированию иных взглядов.

Первым экономистом, активно вступившим на путь пропаганды революционного преобразования общества, стал К. Маркс (1818—1883 годы). Свои идеи он тесно связывал с социально-экономическими законами развития человеческого общества, предсказывая коммунизм в мировом масштабе, базирующийся на общественной собственности на средства производства. Такая форма собственности, считал он, будет способствовать наиболее полному удовлетворению потребностей всех членов общества.

Здесь нет необходимости рассматривать марксистское учение в целом. Коснемся лишь основных категорий экономической теории, на которые опирается наука в целом и которые лежат в основе выводов марксизма. Для ясности отметим лишь методологические основы подхода и исследования экономических явлений, обуславливающих выводы.

В отличие от классиков английской политэкономии, исходящих из «естественного» характера законов функционирования и развития общественных отношений и столь же «естественного» характера структуры современного им общества, Маркс стремился выявить внутренние противоречия системы как источник развития и указать на специфику ее преобразования. И если классики в лице Дж. Ст. Милля надеялись на эволюцию общественных отношений, ведущую к кооперации средств производства и справедливому распределению доходов, то Маркс доказывал необходимость революционных преобразований как способа разрешения противоречий. Эти идеи он пытался связать с объективными законами экономики как материальной основы общества.

Основные идеи своего учения Маркс изложил в труде под названием «Капитал» (Das Kapital, 1867 год). Предметом исследования данной работы, по словам самого автора, является «капиталистический способ производства и соответствующие ему отношения производства и обмена», а конечной целью — «открытие экономического закона движения современного общества». Рассматривая «отношения производства и обмена», Маркс подверг критике исследования ряда авторов, отнеся их к «вульгаризаторам политэкономии», выделил «классиков», на основе теории которых изложил собственные взгляды на теорию стоимости.

Взяв за основу точку зрения Д. Рикардо, согласно которой стоимость товара определяется количеством среднего труда, необходимого для производства данного вида товара, и переносом стоимости средств производства, Маркс развил теорию дальше. Дело в том, что и у классиков, и у Маркса товары обмениваются как эквиваленты. Но тогда возникает вопрос: откуда берется прибыль? Д. Рикардо указал на взаимосвязь прибыли и заработной платы рабочего. Но это указание лишь констатировало противоречие и не давало полного ответа на поставленный вопрос.

Маркс решает эту проблему следующим образом. Во-первых, он разграничивает понятия «труд» и «рабочая сила». Труд, по Марксу, это целесообразная деятельность человека, направленная на изменение природы в целях удовлетворения потребностей человека. Рабочая сила – способность к труду, совокупность физических и духовных возможностей, которыми обладает организм, живая личность человека; способность, которая пускается в ход всякий раз, когда он производит потребительные стоимости. Во-вторых, владелец денег, желая организовать производство товаров, покупает на рынке не труд, а рабочую силу. Чтобы ее владелец мог продавать ее как товар, подчеркивает Маркс, он должен иметь возможность распоряжаться ею, следовательно, должен быть свободным собственником своей способности к труду, своей личности. Он и владелец денег встречаются на рынке и вступают между собой в отношения как равные товаровладельцы, различающиеся лишь тем, что один — покупатель, а другой — продавец, следовательно, оба — юридически свободные лица.

Это отношение свободных юридических лиц и есть начало и условие бытия капиталистических производственных отношений. Появление на рынке своеобразного товара «рабочая сила» обеспечивает появление прибыли, следовательно, и капитала. «Исторические условия его [капитала] существования, — пишет Маркс, — отнюдь не исчерпываются наличием товарного и денежного обращения. Капитал возникает лишь там, где владелец средств производства и жизненных средств находит на рынке свободного рабочего в качестве продавца своей рабочей силы, и уже одно это историческое условие заключает в себе целую

мировую историю. Поэтому капитал с самого своего возникновения возвещает наступление особой эпохи общественного процесса производства».[5]

Итак, рабочая сила выступает на рынке как товар, который имеет стоимость и потребительную стоимость. Стоимость рабочей силы и стоимость, создаваемая в процессе ее потребления, суть две различные стоимости. Капиталист, подчеркивает Маркс, покупая рабочую силу, имеет в виду это различие. Владелец денег, поясняет далее Маркс, оплатил дневную стоимость рабочей силы, поэтому ему принадлежит потребление ее в течение дня. То обстоятельство, что содержание рабочей силы стоит только половину рабочего дня, между тем как рабочая сила может действовать, работать целый день, создаваемая потреблением рабочей силы в течение одного дня стоимость вдвое больше, чем его собственная дневная стоимость. Этот «излишек» выступает как прибавочная стоимость и идет на прибыль капиталиста. Проще говоря, в условиях товарного производства рабочий создает стоимости товаров, после реализации которых на рынке часть доходов компенсирует заработную плату рабочего, другая выступает в качестве прибыли владельца жизненных средств.

С этой позиции Маркс рассматривает структуру капитала. Приведем его точку зрения дословно. «Та часть капитала, — пишет он, — которая превращается в средства производства, то есть в сырой материал, вспомогательные материалы и средства труда, в процессе производства не изменяет величины своей стоимости. Поэтому я называю ее постоянной частью капитала, или, короче, постоянным капиталом.

Напротив, та часть капитала, которая превращена в рабочую силу, в процессе производства изменяет свою стоимость. Она производит свой собственный эквивалент и сверх того избыток, прибавочную стоимость, которая, в свою очередь, изменяется. Из постоянной величины эта часть капитала непрерывно превращается в переменную. Поэтому я называю ее переменной частью капитала, или, короче, переменным капиталом. Те самые составные части капитала, которые с точки зрения процесса труда различаются как объективные и субъективные факторы, как средства производства и рабочая сила, с точки зрения процесса увеличения стоимости различаются как постоянный капитал и переменный капитал».[6]

Итак, исходный пункт капитала, по Марксу, товарное обращение. Историческими предпосылками возникновения капитала являются товарное производство и развитое товарное обращение, торговля. Деньги, порождающие деньги с прибылью (Д—Д^1), — таково описание капитала в устах его первых истолкователей, меркантилистов. Но откуда появляется прибыль? Маркс показал, что капитал возникает там, где владелец средств производства и жизненных средств находит на рынке свободного рабочего в качестве продавца рабочей силы, которая и является источником прибыли. Предшественники Маркса, представители классической политэкономии, трактовали капитал как физически ощутимую реальность, пополняющую богатство страны, и деньги как «колесо обращения» товаров, с помощью которого осуществляется торговля. Для Маркса капитал — это самовозрастающая стоимость, которая проявляется в сфере определенных производственных отношений. Это не просто сумма материальных благ, средств производства и денег, которые сами по себе не являются капиталом до тех пор, пока они не будут включены в процесс капитализации на основе

[5] *Маркс К.* Капитал. М., 1983. Т. 1. С. 181.

[6] Там же. С. 220.

деятельности рабочей силы, а определенные общественные отношения, в условиях которых возникает прибыль и присваивается владельцем денег.

Анализируя теорию Маркса, следует отметить, что, развивая учение классиков о капитале, Маркс вполне обоснованно указал на превращение денег в капитал (по формуле Д—Т—Д^1) в условиях социальных отношений, начало которым положила Английская революция середины XVII века. Во времена Маркса в результате континентальной революции эти условия распространились на все страны Европы, затронув и некоторые страны Азии. Дальнейшее развитие привело к интеграции мировой экономики в единую систему и созданию условий для функционирования капитала даже в рамках государственной собственности на средства производства.

Вместе с тем, трудовая теория стоимости, положенная в основу трактовки капитала, завела учение о капитале в тупик. Маркс был единственным крупным экономистом, кто воспринял учение Д. Рикардо о том, что стоимость определяется временем, затраченным на производство товара. Последователи Маркса, экономисты советской эпохи, строго придерживались этого взгляда и утверждали, что труд на железной дороге, в сфере торговли, как и труд парикмахера, не является производительным трудом, не создает стоимости. Такое утверждение хотя и незаметно, но вступает в противоречие с социальной сущностью капитала.

Следует напомнить, что уже в период своего формирования, в трудах А. Смита, трудовая теория стоимости трактовалась двояко. С одной стороны, живой труд, труд, превращенный в капитал, и труд, затраченный на облагораживание земли (труд, капитал, земля), с другой — прибыль на капитал, заработанная плата и земельная рента, то есть доходы от производства товаров, включались в их стоимость. Практически труд, обусловливающий стоимость, и доходы от производства рассматривались как единая система. Но уже в рамках классической политэкономии последователь А. Смита французский экономист Ж-Б. Сэй связал стоимость с тремя видами доходов: рентой, прибылью на капитал и заработной платой. И если А. Смит эти виды доходов рассматривал как результат труда, который в определенном плане является связующим фактором трех видов доходов, то у Ж.-Б. Сэя наблюдается некоторый поворот в сторону новой концепции стоимости. Памятуя положение своего учителя А. Смита о том, что любой товар имеет два неразрывных свойства — меновую стоимость и потребительскую стоимость, Ж.-Б. Сэй отметил особое значение полезности и стоимости предметов (товаров). Тем самым он допускал возможность измерения стоимости не только количеством труда, но и степенью полезности продукта труда.

В последние тридцать лет XIX столетия, когда Маркс продолжал еще работу над последующими томами «Капитала», классическая политэкономия, а следовательно и марксизм, испытали серьезное давление со стороны нового направления экономической мысли, выдвинувшего на передний план потребительскую стоимость в форме предельной полезности вещи. Это направление получило название «маржинализм» (от англ. marginal — предельный). Маржинализм — такое направление экономической теории, которое основывается на определении рыночных цен *субъективными предельными оценками* полезности продуктов. К маржинализму обычно относят австрийскую школу предельной полезности, математическую школу, а также некоторые микроэкономические теории. По их характеристикам можно судить о развитии теории от субъективной оценки стоимости товаров к современной неоклассике.

В 70—80-е годы представители разных стран и различных школ независимо друг от друга занялись разработкой концепции предельной полезности. Очевидно, возникла потребность в разработке новой теории. Завершение промышленного переворота в развитых странах Европы во второй половине XIX столетия вызвало ряд изменений в развитии рыночных отношений. Быстрое промышленное развитие выразилось не только в значительном возрастании объемов производимых товаров, но и существенном расширении и обновлении их номенклатуры. На этой основе произошли важные сдвиги в характере рынка: он все в большей мере переставал быть рынком продавца и становился рынком покупателя.

Одно из важнейших отличий маржинализма от классической политэкономии заключается в том, что авторы классики довольствовались характеристикой сущности экономических явлений, выраженных в средней либо суммарной величине. Так, например, в основе определения цены у классиков лежит затратный принцип, увязывающий ее величину с затратами труда (по другой концепции — с издержками производства). В концепции маржиналистов формирование цены (через теорию предельной полезности) увязывается с потреблением продукта, то есть с учетом того, насколько изменится потребность в оцениваемом продукте при добавлении единицы этого продукта. У классиков стоимость и, следовательно, рыночная цена — объективный фактор, у маржиналистов первого этапа — субъективный.

Теория предельной полезности, разработанная австрийской школой, получила свою интерпретацию в работах представителей математической школы различных стран. Математический метод анализа экономических явлений сформировался как стремление охарактеризовать проблему максимизации полезности, цены, прибыли, доходов. Одним из первых, кто попытался сделать это, был английский экономист Уильям Джевонс (1795—1882 годы). Выделяемые им идеи не были популярны при его жизни, что объяснялось как раз использованием математического аппарата, однако впоследствии математизация экономической теории получила широкое распространение. У. Джевонс считал, что цена товара функционально зависит от предельной полезности, а последняя, в свою очередь, зависит от товарных цен, обусловленных издержками производства. Это означает, что он не признавал самостоятельного значения издержек и предельной полезности, как это затем делали основоположники неоклассизма. В конечном счете он утверждал, что «все товары в результате обмена распространяются таким образом, чтобы доставить максимум выгоды».

Родоначальником неоклассической школы принято считать английского экономиста Альфреда Маршалла (1842—1924 годы). Главный труд А. Маршалла «Принципы экономической науки» («Принципы экономикс», 1890 год). Вводя термин «экономика», он писал: «Политическая экономия, или экономическая наука (Economics), занимается исследованием нормальной жизнедеятельности человеческого общества; она изучает ту сферу индивидуальных и общественных действий, которая естественным образом связана с созданием материальных основ благосостояния».[7] В дальнейшем понятие «политическая экономия» А. Маршалл не употреблял. Такой точки зрения придерживался впоследствии и П. Самуэльсон, автор всемирно известного учебника «Экономика».

Центральное место в исследованиях А. Маршалла занимает проблема свободного ценообразования на рынке, характеризуемом как единый организм

[7] *Маршалл А*. Принципы экономической науки. М., 1993. Т. 1. С. 56.

равновесной экономики. Рыночную цену он рассматривает на базе двухкритериальной концепции, то есть как результат пересечения цены спроса, определяемой предельной полезности, и цены предложения, определяемой предельными издержками. В этой связи упоминаются его знаменитые «лезвия ножниц» как образная характеристика двухкритериальной стоимости товара, выраженная автором так: «Мы могли бы с равным основанием спорить о том, реализуется ли стоимость полезностью или издержками производства, как и о том, разрезает ли кусок бумаги верхнее или нижнее лезвие ножниц».[8]

Далее, определяя цену как количественное соотношение между вступившими в обмен товарами и денежной массой, А. Маршалл полагал, что стоимости, отличной от цены, не существует. Цена, с точки зрения ученого, определяется взаимодействием спроса и предложения, которые, в свою очередь, сами зависят от цен. Иными словами, он полагал, что спрос и предложение равнозначны в определении цены. При ее анализе он обращал внимание на представительную фирму (то есть фирму со средними отраслевыми характеристиками), конкурирующую на рынке поставляемых товаров (совершенная, то есть «неиспорченная» конкуренция). В этих условиях с ростом цены предложение товаров растет, а платежный спрос падает, и наоборот. Когда спрос и предложение пребывают в равновесии, пишет далее А. Маршалл, количество товара, производимого в единицу времени, можно назвать равновесным количеством, а цену, по которой он продается, — равновесной ценой.

При переходе от макроэкономики (классической политэкономии) к микроэкономике (поведению индивида или фирмы) меняется трактовка капитала. В предисловии к первому изданию «Принципов экономической науки» А. Маршалл писал: «В реальной жизни нет четкого разграничения между вещами, которые являются капиталом и не являются им, которые относятся к жизненным средствам и не относятся к ним, так же, как между трудом производительным и непроизводительным». В другом месте он заявлял примерно следующее: «Никогда не следует рассматривать капитал как какой-то фонд вещей вообще. Его следует рассматривать как фонд только одной вещи, а именно денег, которые должны представлять все другие вещи».

Судя по этим и другим утверждениям, можно сделать вывод, что каптал — это все то, что дает денежную прибыль. Поэтому А. Маршалл считает возможным говорить о человеческом капитале и утверждает следующее: «Способности человека также важны в качестве средств производства, как и любой другой вид капитала». Когда высокоодаренный человек оказывается во главе предприятия, он быстро умножает его капитал, а тот, кто обладает малыми способностями, вскоре теряет его. По мере совершенствования производства источником прибыли все больше становятся организация производства, институциональная структура экономической деятельности.

Итак, система, разработанная А. Маршаллом (и его коллегами), связана с развитием классической теории, включением в нее маржинального анализа и новых методов, в известной мере определивших дальнейший путь экономической науки. Выдвинутая им идея состоит в переключении усилий с теоретических споров вокруг стоимости на изучение проблем взаимодействия спроса и предложения как факторов, процессов, протекающих на рынке. Ученый соединил практические разработки своих предшественников (теорию факторов

[8] Там же. Т. 2. С. 31-32.

производства и теорию предельной полезности) и на этой основе переработал и трансформировал теорию стоимости в теорию рыночной цены, в равной степени зависящей от спроса и предложения.

И вместе с тем, несмотря на стремление синтезировать классическую политэкономию и маржинализм, постмаршаллианская экономическая наука была в подавляющей своей части наукой микроэкономики вплоть до появления экономического учения Дж. М. Кейнса (1883—1946 годы), взявшего за основу наличие единого рынка, где труд, товары и деньги связаны в единую систему. Не вдаваясь в подробности теории Дж. М. Кейнса, отметим лишь, что мировой экономический кризис начала 30-х годов XX столетия, затронувший как развитые, так и неразвитые в промышленном отношении страны, надолго укрепил выдвинутую им концепцию государственного регулирования экономики.

В первой половине прошлого столетия американский экономист П. Самуэльсон, один из первых лауреатов Нобелевской премии в области экономической науки, совместил микроэкономику неоклассиков с макроэкономикой, включающей процесс государственного регулирования хозяйством страны, Дж. Кейнса. Так возник «Великий Неоклассический Синтез» (ВНС).

Его смысл можно свести к следующим идеям:

Макроэкономика — это не есть что-то отдельное. Ее функциональные связи формируются из множества микроэкономических событий и процессов. Последние были описаны неоклассической теорией, и это описание сохраняет свою силу.

Современная экономическая система может бороться с такими язвами, как безработица и инфляция, если в ней совместить два начала:

— эффективное воздействие государства на рынок как единое целое;

— свободу поведения производителя и потребителя.

Эти идеи базируются на теоретических положениях, в основе которых-капитал, труд (точнее — разделение труда, порождающее рынок), деньги как средство обмена и накопления. Труд и деньги — структурные элементы капитала, которые сами пор себе не являются капиталом, но одновременно выражают его социальную сущность.

Рассмотрим, как этот вопрос трактовал сам П. Самуэльсон. Согласно его концепции термин «капитал» применяется к товарам производственного назначения, является фактором производства. Товар производственного назначения отличается от первичных факторов тем, что он представляет собой затраты, сами по себе уже являющиеся продукцией. Для развития продуктов, чтобы они стали товарами производственного назначения, нужны первоначальные сбережения и время для их развития. Подводя итоги, П. Самуэльсон пишет: «Товары производственного назначения — такие факторы производства, как оборудование, строения и незавершенное производство, — в огромной мере увеличивают продукцию страны. Чтобы приступить к окольным методам производства, нужно затратить определенное время; следовательно, для увеличения массы товаров производственного назначения нужно принести в жертву текущее непроизводственное потребление».[9] Эту точку зрения можно считать завершающей.

Подводя итог эволюции понятия «капитал» в ходе исторического развития мировой экономической теории, следует подчеркнуть, что как общественное

[9] *Самуэльсон П.* Экономика. М., 1997. Т. 1. С. 49.

явление капитал возникает в условиях частной собственности на средства производства, общественного разделения труда и развитых рыночных отношений. Возникнув как категория экономической науки, капитал отражает процесс производства, обмена, распределения и потребления материальных благ, приносящий прибыль, процесс роста богатства страны как на макро—, так и на микроуровне. Капитал — это система, которая развивается по собственным законам, и задача экономической науки заключается в том, чтобы открыть эти закономерности. При этом следует заметить, что общественный прогресс сопровождается изменением общественной системы в целом и экономических отношений в частности, что влечет за собой изменение закономерностей функционирования экономических отношений на каждом этапе общественно-исторического прогресса. Специфика закономерностей развития общественных отношений распространяется не только на эпохи исторического прогресса, но и на отдельные страны.

В современной отечественной экономической теории понятию капитал, как макроэкономической категории, уделяется крайне мало внимания, что влечет за собой игнорирование специфики развития страны в целом. Отрицание капитализма, а затем длительная дискуссия по поводу основополагающей категории экономической теории социализма, марксистская трактовка капитала как формы эксплуатации непосредственного производителя в конечном счете привело к изоляции советской политэкономии от зарубежной теории. Однако смысл капитала един как для частной, так и государственной собственности: в обоих случаях речь идет об истоках прибыли и ее распределении.

В середине прошлого столетия П. Самуэльсон справедливо писал: «Государственная собственность на средства производства является правилом в социализированном государстве, в котором производительной собственностью владеет коллектив. Доходы от таких реальных товаров производственного назначения получает государство, а не индивидуумы непосредственно. Государство затем решает, как должен распределяться такой доход между индивидами. Коммунистическое государство решает также, в какой мере ресурсы должны инвестироваться; они принимают решение – в каком объеме сократить текущее потребление, чтобы иметь возможность увеличить общее количество заводов, оборудования и запасов продовольственных товаров, необходимых для обеспечения роста производства в будущем».[10] Вопрос заключается лишь в том, насколько решения соответствуют интересам граждан страны.

В процессе перехода государственной собственности на средства производства к так называемой «рыночной экономике» понятие капитал в российской экономической теории «рассыпалось» на ряд самостоятельных понятий. Так, в «Экономическом словаре» (Ростов-на-Дону, 2009) «капитал» — все, что способно приносить доход, или ресурсы, созданные людьми для производства товаров и услуг, вложенный в дело, работающий источник дохода в виде средств производства». После этого определения следует тринадцать «микропонятий»: капитал авансированный, активный акционерный, амортизационный, вложенный, гомогенный, дополнительный, заемный, закрепленный, инвестиционный, негативный, неоплаченный.

Вместе с тем, следует подчеркнуть, что капитал — категория макроэкономической теории. В структурном плане категория эволюционировала вместе с развитием теории от А. Смита до П. Самуэльсона, сохраняя главную

[10] Там же. С. 42.

задачу — показать источник роста доходов и на этой основе повышения благосостояния народов страны. С переходом на уровень микроэкономики (на уровень фирмы и прочих хозяйственных организаций) положение меняется. Появляются новые структурные подразделения капитала (перечисленные выше и другие), которые сами по себе (вне системы) капиталом не являются, но называются одним из его видов, которые можно назвать учетными единицами. Осуществляется и переход исследования в рамки новой науки — бухгалтерского учета.

На практике самостоятельное понятие капитала в бухгалтерском учете не рассматривается. В рамках теории этой науки капитал используется как совокупность материальных ценностей и денежных средств, финансовых вложений и затрат на приобретение прав и привилегий для осуществления хозяйственной деятельности организации. Финансовый анализ в бухгалтерском учете рассматривает ряд более частных показателей. Например, заемный капитал — это обязательства в форме кредитов, займов и кредиторской задолженности. Для уяснения роли каждого из перечисленных видов капитала требуется дальнейшая разработка методических основ преподавания проблем капитала в каждой науке, которая имеет собственную предметную область исследования.

Абдуллина Л.И. — кандидат филологических наук, доцент, Восточно–Казахстанский региональный университет (Усть–Каменогорск);
Авдеев А.Г. — кандидат исторических наук, доцент, НОУ ВПО «Православный Свято–Тихоновский Гуманитарный Университет» (Москва);
Акинин К.В. — архитектор (Москва);
Ан С.А. — доктор философских наук, профессор, ФГБУ ВПО «Алтайская государственная педагогическая академия»;
Асканова О.В. — доктор экономических наук, доцент, Рубцовский индустриальный институт (филиал) ФГБОУ ВПО «Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова» (Рубцовск);
Балакина Е.И. — кандидат культурологии, доцент, ФГБУ ВПО «Алтайская государственная педагогическая академия», Председатель Алтайского отделения Научно-образовательного культурологического общества России;
Беликова О.А. — аспирант, ФГБУ ВПО «Алтайская государственная педагогическая академия»; старший преподаватель, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ. Новокузнецкий филиал (Новокузнецк);
Бологова М.Н. — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, ФГБУН «Институт филологии Сибирского отделения Российской Академии наук» (Новосибирск);
Боровков А.М. — кандидат философских наук, Рубцовский институт (филиал) ФГБОУ ВПО «Алтайский государственный университет» (Рубцовск);
Боровкова О.В. — кандидат исторических наук, доцент, Рубцовский индустриальный институт (филиал) ФГБОУ ВПО «Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова» (Рубцовск);
Великоцкая (Мозгунова) Н.Г. — младший научный сотрудник, Московский государственный объединенный художественный историко–архитектурный и природно–ландшафтный музей–заповедник «Коломенское»;
Гамлицкий А.В. — старший научный сотрудник, НИИ теории и истории изобразительных искусств Российской академии художеств (Москва);
Глазунова О.Н. — научный сотрудник, Институт археологии РАН;
Голованева Т.А. — кандидат филологических наук, ФГБУН «Институт филологии Сибирского отделения Российской Академии наук» (Новосибирск);
Донской Г.Г. — кандидат исторических наук, старший преподаватель, НОУ ВПО «Православный Свято–Тихоновский Гуманитарный Университет» (Москва);
Ефременкова О.В. — кандидат педагогических наук, доцент, Рубцовский индустриальный институт (филиал) ФГБОУ ВПО «Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова» (Рубцовск);
Зеленская Г.М. — заслуженный работник культуры РФ, ведущий научный сотрудник, Историко–архитектурный и художественный музей «Новый Иерусалим» (Истра);
Исаченко Т.А. — доктор филологических наук, ФГБУ «Российская государственная библиотека»;
Климова М.Н. — кандидат филологических наук, Научная библиотека Томского государственного университета (Томск);
Красильникова М.Б. — кандидат философских наук, доцент, Рубцовский индустриальный институт (филиал) ФГБОУ ВПО «Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова» (Рубцовск);
Краюшкина Т.В. — доктор филологических наук, ФГБУН «Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской Академии наук» (Владивосток);

Кузнецова Е.В. — кандидат искусствоведения, доцент ФГБОУ ВПО «Московская государственная художественно–промышленная академия им. С.Г. Строганова» (Москва);
Матонин В.Н. — кандидат исторических наук, доцент, ФГАОУ ВПО «Северный (Арктический) федеральный университет» (Архангельск);
Москвичева Ю.В. — кандидат культурологии, доцент; Филиал ФГБОУ ВПО «Государственная академия славянской культуры» (Тверь);
Непомнящих Н.А. — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, ФГБУН «Институт филологии Сибирского отделения Российской Академии наук» (Новосибирск);
Осипова Э.В. — кандидат исторических наук, ФГБУН «Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской Академии наук» (Владивосток);
Павлов А.Ю. — кандидат философских наук, доцент, Рубцовский индустриальный институт (филиал) ФГБОУ ВПО «Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова» (Рубцовск);
Павлова А.Б. — кандидат философских наук, доцент, Рубцовский индустриальный институт (филиал) ФГБОУ ВПО «Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова» (Рубцовск);
Панич Т.В. — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, ФГБУН «Институт истории Сибирского отделения Российской Академии наук» (Новосибирск);
Проскурина Е.Н. — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, ФГБУН «Институт филологии Сибирского отделения Российской Академии наук» (Новосибирск);
Севастьянова С.К. — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, ФГБУН «Институт филологии Сибирского отделения Российской Академии наук» (Новосибирск); декан гуманитарно–экономического факультета, Рубцовский индустриальный институт (филиал) ФГБОУ ВПО «Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова» (Рубцовск);
Фроловская М.Н. — доктор педагогических наук, профессор, ФГБОУ ВПО «Алтайский государственный университет» (Барнаул);
Чернявский А.Ф. — кандидат философских наук, доцент, Рубцовский индустриальный институт (филиал) ФГБОУ ВПО «Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова» (Рубцовск);
Шунков А.В. — кандидат филологических наук, доцент, ФГБОУ ВПО «Кемеровский государственный университет культуры и искусств»;
Языкова И.Н. — кандидат педагогических наук, доцент, Рубцовский индустриальный институт (филиал) ФГБОУ ВПО «Алтайский государственный технический университет им. И.И. Ползунова» (Рубцовск);
Якимов А.И. —— художник, лаборант иконописной школы при храме святителя Николая Чудотворца в Клёниках (Москва);
Якимова Л.П. — доктор филологических наук, главный научный сотрудник, ФГБУН «Институт филологии Сибирского отделения Российской Академии наук» (Новосибирск).

Введение……..... 3

РАЗДЕЛ 1. КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ РУССКОГО МИРА

Балакина Е.И. О «новом» искусстве, новом человеке и новой России…….... 5
Красильникова М.Б. Синкретизм как принцип организации русской культуры начала XX века…….. 12
Павлов А.Ю. О ведийской праоснове русской культуры……. 20
Фроловская М.Н. Философские основания текста культуры……... 24

РАЗДЕЛ 2. РУССКИЙ МИР: РЕГИОНАЛЬНОЕ И ОБЩЕРУССКОЕ

Голованева Т.А. Русский мир: взгляд извне (По материалам корякских исторических преданий и автобиографических рассказов)……. 29
Краюшкина Т.В. Русские народные волшебные сказки как зеркало традиционной региональной культуры: межличностные отношения персонажей в обрядовой практике и в сопутствующих ей действиях…… 40
Матонин В.Н. Конструирование социокультурного пространства Помезенья в топонимике, в «уличных фамилиях» и фольклоре……. 50
Осипова Э.В. Классическое наследие или классовая борьба? Сценические образы на дальневосточных сценах в период государственного стационирования театра (1920—1930-е годы)…….. 60
Павлова А.Б. Значение религиозного аспекта института тулку для буддийских регионов России…….. 72

РАЗДЕЛ 3. КУЛЬТУРФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТЕКСТА

Абдуллина Л.И. Поэтика прозы в «Повестях кочевья» Сатимжана Санбаева.... 76
Бологова М.А. Национальный миф в авторской поэтике («Когда киты уходят» — «Когда уходят киты» Ю. Рытхэу). Статья первая…… 82
Непомнящих Н.А. Традиции христианской иконографии и живописи Питера Брейгеля в словесных изображениях шествий в романах Леонида Леонова…. 88
Проскурина Е.Н. Проза Ю. Фельзена: черновик для недовоплощенного замысла…….. 95
Якимова Л.П. След Владимира Одоевского в произведениях Леонида Леонова…….. 106

РАЗДЕЛ 4. ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ КАК ОТРАЖЕНИЕ КУЛЬТУРНО–ИСТОРИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ

Авдеев А.Г., Донской Г.Г. Редкий памятник древнерусской покаянной литературы……. 123
Исаченко Т.А. «Хрисмологион» Паисия Лигарида с толкованиями на видения пророка Даниила……... 144
Климова М.Н. Об именах некоторых персонажей русской классической литературы…… 160

Москвичева Ю.В. Афонская архитектура и современное монастырское зодчество России: Покровский собор Тверского Николо–Малицкого монастыря…….. 166

РАЗДЕЛ 5. ВОСКРЕСЕНСКИЙ НОВО–ИЕРУСАЛИМСКИЙ МОНАСТЫРЬ В КОНТЕКСТЕ РУССКОГО МИРА

Глазунова О.Н. Уникальные археологические находки XVII века в Воскресенском Ново–Иерусалимском монастыре……. 173
Кузнецова Е.В. Орнаментальные росписи Воскресенского собора Ново–Иерусалимского монастыря……...…….. 180
Акинин К.В. Дворцовый плотничный мастер Иван Эрих — соавтор деревянного барочного шатра над ротондой Воскресенского собора Ново–Иерусалимского монастыря (1756—58 годы)……. 199
Зеленская Г.М., Гамлицкий А.В. Концепция современного оформления Кувуклии Гроба Господня в Воскресенском Ново–Иерусалимском ставропигиальном монастыре……. 221
Зеленская Г.М. Концепция современного оформления Гробницы Святейшего Патриарха Никона в Воскресенском соборе Нового Иерусалима…….. 265
Якимов А.И. Образ «Святые Царственные Мученики и Страстотерпцы» в Воскресенском Ново–Иерусалимском монастыре…… 298

РАЗДЕЛ 6. РУССКИЙ МИР: ЛИТЕРАТУРА И ДОКУМЕНТ

Великоцкая (Мозгунова) Н.Г. «Заточник» А.С. Матвеев и «дело» патриарха Никона……. 308
Панич Т.В. Грамота патриарха Адриана об издании книги «Щит веры»…….. 316
Севастьянова С.К. Новонайденное сочинение о патриархе Никоне…….. 334
Шунков А.В. Документальное и художественное в текстах XVII века……... 381

РАЗДЕЛ 7. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ РУССКОГО МИРА

Ан С.А., Беликова О.А. К вопросу о становлении русской философии права… 389
Асканова О.В., Севастьянова С.К. Проблемы денежного обращения в духовно–нравственном контексте…… 396
Боровкова О.В., Боровков А.М. Особенности взаимодействия исторического мифа с исторической наукой……... 413
Ефременкова О.В., Чернявский А.Ф. Эволюция культуры и методологические проблемы современного образования…… 420
Чернявский А.Ф., Языкова И.Н. Капитал: эволюция понятия и проблемы интерпретации в современном российском образовании……... 430

Сведения об авторах…… 445

Научное издание

КУЛЬТУРА, ИСТОРИЯ И ЛИТЕРАТУРА РУССКОГО МИРА: ОБЩЕНАЦИОНАЛЬНЫЙ И РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТЫ

Сборник статей и материалов всероссийской научной конференции с международным участием «Человек и мир человека»

Подготовка оригинал–макета, компьютерная верстка, подбор рисунков
Г.М. Зеленская, С.К. Севастьянова

Технические редакторы Е.Ф. Изотова, Г.М. Зеленская, С.К. Севастьянова

Подписано в печать 20.05.2014.
Формат 60х90/8. Печать офсетная.
34,8 п.л. Заказ 141256. Тираж 150.

Издательство Алтайского государственного технического университета
им. И.И. Ползунова,
656038, г. Барнаул, пр–т Ленина, 46

Лицензия на издательскую деятельность
ЛР№ 020822 от 21.09.98 г.

Отпечатано в типографии ИП Пермяков С.А.
426034, г. Ижевск, ул. Коммунаров, 244.