

*На пошану
Архієпископа Лазаря Барановича*

ЧЕРНІГІВСЬКІ АФІНИ

Науковий альманах
з літературознавства,
історії, філософії
та культурології

ВИДАННЯ ЦЕНТРУ ДОСЛІДЖЕННЯ
ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ ТА ЦЕРКВИ

Випуск III, 2015

Чернігівські Афіни: Науковий альманах з літературознавства, історії, філософії та культурології. Вип. III / Науков. ред. С. М. Шуміло. – Чернігів: *SCRIPTORIUM*, 2015.

Видається Науково-дослідним центром вивчення історії релігії та Церкви ім. архієпископа Лазаря Барановича спільно з кафедрою української мови і літератури, Чернігівський національний педагогічний університет ім. Т. Г. Шевченка

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

Архієпископ Ігор Ісіченко

доктор філологічних наук, професор

Г. В. Баран

кандидат філологічних наук

А. А. Бойко

доктор філологічних наук, професор

К. Г. Борисяк

кандидат філологічних наук, доцент

В. О. Дятлов

доктор історичних наук, професор

С. О. Жила

доктор педагогічних наук, професор

О. Б. Коваленко

кандидат історичних наук, професор

Ю. І. Ковалів

доктор філологічних наук, професор

Ю. В. Пелешенко

доктор філологічних наук,
провідний науковий співробітник

В. Г. Самойленко

доктор філологічних наук, професор

М. Б. Столяр

доктор філософських наук, професор

В. В. Шуміло

(відповідальний редактор)

С. М. Шуміло

кандидат філологічних наук, доцент
(науковий редактор)

Чернігівський
національний педагогічний університет
імені Т. Г. Шевченка
Інститут історії, етнології та правознавства
імені О. М. Лазаревського
Міжнародний інститут
афонської спадщини в Україні

ІСИХАЗМ
в історії та культурі
Православного Сходу

*Матеріали міжнародної наукової конференції,
присвяченої 290-річчю старця Паїсія Величковського
(1722–1794)*

SCRIPTORIUM
Чернігів 2015

Ісихазм в історії та культурі Православного Сходу: до 290-річчя старця Паїсія Величковського. Матеріали міжнародної наукової конференції (Чернігів, 30 листопада – 1 грудня 2012 р.). – Чернігів: *SCRIPTORIUM*, 2015. – 168 с. – (Науковий альманах «Чернігівські Афіни». – Вип. 3).

*Рекомендовано до друку вченою радою
Інституту історії, етнології та правознавства
ім. О. М. Лазаревського Чернігівського національного
педагогічного університету ім. Т. Г. Шевченка
(протокол № 4 від 27 листопада 2015 р.)*

Науковий редактор:

Шуміло Світлана Михайлівна, кандидат філологічних наук, доцент, Чернігівський національний педагогічний університет ім. Т. Г. Шевченка.

Рецензенти:

Дятлов Володимир Олександрович, доктор історичних наук, професор, Чернігівський національний педагогічний університет ім. Т. Г. Шевченка;

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

Збірник містить матеріали міжнародної наукової конференції «Ісихазм в історії та культурі Православного Сходу: до 290-річчя старця Паїсія Величковського», яку було проведено у Чернігові 30 листопада – 1 грудня 2012 р. Центром дослідження історії релігії та Церкви (ЧНПУ ім. Т. Г. Шевченка) і Міжнародним інститутом афонської спадщини в Україні (Київ). Статті мають єдину тематику: вивчення впливу ісихазму на розвиток історії та культури народів т. зв. «православної ойкумени». До збірника увійшла перша частина матеріалів конференції.

Збірник присвячено пам'яті видатного українського письменника епохи Бароко, подвижника-ісихаста Паїсія Величковського (1722-1794).

Для науковців, викладачів, аспірантів, студентів та всіх, хто цікавиться літературознавством та історією давньої літератури.

© ЧНПУ ім. Т. Г. Шевченка, 2015

© Чернігівські Афіни, 2015

© Автори статей, 2015

СЛОВО РЕДАКТОРА

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

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

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

ОФИЦИАЛЬНАЯ ЧАСТЬ

Антоний-Эмиль Тахиаос

*член-корреспондент Афинской академии,
доктор исторических наук, профессор (Салоники)*

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

организаторам и участникам конференции

Я хотел бы от всего сердца поблагодарить организаторов этой конференции за отправленное мне приглашение и включение меня в её организационный комитет. Этот выбор является для меня большой честью и трогает меня до глубины души. К сожалению, не зависящие от моей воли обстоятельства не позволяют мне приехать, и это крайне меня огорчает. В любом случае, я хочу выразить искреннюю радость по поводу решения организаторов устроить конференцию к 290-летию старца Паисия Величковского, поскольку этот великий и святой представитель украинского народа сыграл важную роль в возрождении византийского исихазма, являвшегося самым глубоким духовным учением в православной традиции. Преподобный Паисий постиг его на Святой Горе и перенёс изначально на румынскую почву, откуда оно распространилось по всему славянскому миру. По существу, это было возрождение исихастской духовности XIV века, которая с течением времени была забыта православным миром, в силу упадка богословской мысли и внедрения в неё чужеродных идей.

Я начал заниматься изучением жизни и трудов преп. Паисия в 1962 году. Я смог получить в Публичной Библиотеке им. М.Е. Салтыкова-Щедрина микрофильм «Автобиографии» преп. Паисия, рукопись которой находится в собрании этой библиотеки, но никогда не публиковалась. В 1964 г. я издал на греческом языке книгу «Паисий Величковский и его аскетико-филологическая школа», переизданную в 1984. Это было только начало моих исследований о преп. Паисии. В 1986 г. я издал не публиковавшуюся ранее «Автобиографию» и жизнеописание, написанное учеником преп. Паисия иеромонахом Митрофаном. Рукопись этого текста хранилась в Румынии, в монастыре Неамц, возрождённом Паисием. Кроме двух этих текстов, написанных на церковносла-

вянском языке и прежде не издававшихся, я опубликовал шесть писем на греческом языке, составлявших переписку преп. Паисия с выдающимся греческим богословом XVIII в. Дорофеем Вулисмасом. Эти письма, написанные в период с января по август 1785 г., я обнаружил в библиотеке Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря. Биографические тексты, которые я издал в 1986 г., были переведены на английский язык и изданы в 1989 г. издательством Гарвардского Университета в пользу действующего при нём Украинского исследовательского института. Введение к этому изданию я написал сам. Мой интерес к жизни и деятельности преп. Паисия не ограничился этим. Я писал статьи, в которых обращался к преп. Паисию, к его трудам, к некоторому сходству его критики Киево-Могилянской духовной академии с критикой, высказанной Григорием Сковородой. В 2003 г. в Екатеринбурге были изданы на русском языке мои статьи «Возрождение византийского мистицизма старцем Паисием Величковским (1722-1794)» и «Предварительный список полной библиографии о старце Паисии Величковском». В 2009 г. я издал в греческом переводе все биографические источники о преп. Паисии.

Преп. Паисий был выдающейся личностью в масштабах всего православного мира и всего XVIII века. Он был тесно связан общением и сотрудничеством с коринфским митрополитом Макарием Нотарасом, подготовившим издание греческого Добротолюбия, книги, которую перевёл на церковнославянский язык преп. Паисий. Кроме того, преп. Паисий владел греческим языком, которым восхищался, и перевёл большое количество отцов Церкви с греческого на церковнославянский язык. Благодаря этим изданиям была возрождена духовность, придавшая новый глубинный смысл религиозной жизни и богословской мысли православных христиан после того, как чужеродные влияния едва не отдалили их от вековой традиции. По этой причине организаторы и участники сегодняшней конференции достойны самых высоких похвал, и я от всей души желаю им успеха.

Большое Вам спасибо за Ваше терпение.

28 ноября 2012 г.



Архієпископ Ігор Ісіченко

*доктор філологічних наук,
професор Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна,
ректор Колегії Патріярха Метислава*

ВІТАЛЬНЕ СЛОВО
учасникам Міжнародної наукової конференції
«Ісихазм в історії та культурі Православного Сходу:
до 290-річчя старця Паїсія Величковського»

Всечесні Отці! Дорогі Брати і Сестри! Шановні Колеги!

Від імені земляків преподобного Паїсія Величковського складаю щиро подяку всім причетним до вшанування його ювілею проведенням Міжнародної наукової конференції в Чернігові. Сподіваюся, що різнобічний академічний аналіз духовної спадщини преподобного Паїсія не лише скорегує наше бачення процесів, котрі відбувалися в Православній Церкві у XVIII-XIX ст., але й допоможе глибше усвідомити виміри релігійної ідентичности народів Православного Сходу та реалізувати культурний потенціал цивілізаційного масиву, сформованого в чернечих спільнотах Афону, Румунії, Наддніпрянської України та збереженого попри секуляризаційні впливи Нового часу. Хай молитовна опіка небесного покровителя конференції надихає Вашу працю та допомагає Вам у пошуку нових ідей і наукових концепцій, робить плідними Ваші дискусії.

28 листопада 2012 р. (н. ст.)



Дмитрий Спивак

*доктор филологических наук, профессор,
директор Санкт-Петербургского отделения Российского института культурологии,
зав. кафедрой ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций,
специфики их культур и межрелигиозного диалога*

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО организаторам и участникам конференции

Дорогие коллеги – участники научной конференции «Исихазм в истории и культуре православного Востока»,

Тема конференции, собирающейся в Чернигове, представляется нам исключительно актуальной и конструктивной. Не вызывает сомнения, что задача сохранения и ревитализации культурного наследия народов православного мира, равно как налаживания их плодотворного межкультурного диалога с соседями, как ближними, так и более дальними, подразумевает обращение на новом уровне к доминантам великой традиции этого мира – в первую очередь, исихазму. Образ старца Паисия Величковского, соединяющий в себе Украину и Грецию, Молдавию и Россию, представляет собой воплощение удивительного внутреннего богатства нашей духовной культуры.

Позвольте приветствовать Вас от имени коллектива петербургской кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога, действующей на базе Санкт-Петербургского отделения Российского института культурологии, и пожелать плодотворных трудов.

28 ноября 2012 г.



ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ АСКЕТОВ-ИСИХАСТОВ

Георгий Панков (Харьков, Украина)

АНТРОПОЛОГИЯ БЕЗМОЛВИЯ в творчестве Исаака Сирина

Самосознание человека тесно связано с осознанием окружающей его действительности, в котором сочетаются разнообразные позиции ценностного отношения к миру, Богу и самому себе. Ценностный выбор предусматривает в разных случаях согласие и протест, утверждение и отвержение, устремленность и разрыв. В выборе ценностных ориентиров выражается самоопределение человека применительно к самосознанию, мирознанию и богосознанию. Указанные антропологические интенции получили широкое освещение в мировой философской и религиозной мысли. С особой яркостью они осмысливаются и воплощаются в исихастской традиции, в которой существенное значение уделяется учению и практике безмолвия.

Понимание безмолвия в исихазме не исчерпывается лишь молчаливостью как формой аскетической практики или как состоянием души в процессе молитвенного созерцания, когда, по словам Исаака Сирина, умолкают не только уста, но также умолкают и ум, и мысль, и сердце [3, с. 116-117]. Помимо этого безмолвие рассматривается в более широком ценностном диапазоне и выглядит специфической смысло-жизненной интенцией, на которую ориентируется исихазм. Сопоставляя этимологию молчания с безмолвием, С.С. Хоружий обращает внимание на их несовпадение по своему значению в русском и греческом языках. Применительно к греческим эквивалентам, подчеркивает исследователь, резонно употреблять термин исихия вместо безмолвия. В аскетической литературе названный термин обычно и переводится как безмолвие [5, с. 91].

В философско-антропологическом контексте безмолвие можно определить в качестве позиции *безусловной закрытости миру и безусловной открытости Богу*. В таком понимании мирознание тесно увязывается с богосознанием, а общим и связывающим для

них началом выступает *императив безусловности*, радикализирующий исихастскую аскезу и придающий ей значительную остроту и напряженность.

В антропологическом измерении смысл христианской аскетики правомерно рассматривать в качестве глубокой озабоченности ее последователей в отношении состояния человеческого бытия и конечной судьбы каждого человека. Эта озабоченность отчетливо выражена в посланиях апостола Павла, где утверждается интенция «жить по духу, но не по плоти» [1 Рим. 8:1]. В послании римлянам «закон духа» непосредственно соотносится с жизнью во Христе, освобождающей личность от «закона греха и смерти» [1 Рим. 8:2)]. «Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные – жизнь и мир. Потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут. Посему живущие по плоти Богу угодить не могут. Ибо вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто духа Христова не имеет, тот и не Его. А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности» [1 Рим. 8:10].

Приведенная позиция отчетливо разграничивает две диаметрально противоположные смысло-жизненные стратегии: первая, ориентирующаяся на ценности плоти и вторая – на духовные ценности жизни во Христе. При этом утверждается их радикальная несовместимость и бескомпромиссность: следование Христу необходимо требует отречения от «похотей плоти» не только в делах, но также и в помыслах. Озабоченность конечными судьбами людей выражена в оппозиции между смертью и жизнью, которые выглядят в роли двух противоположных священных санкций, побуждающих каждого человека осуществить свой жизненный выбор и осознать ответственность за него.

Данная в Павловых посланиях аксиологическая позиция интенсивно воспроизводилась в последующей христианской аскетической мысли, в традиции которой «аксиология отречения от плоти» совместно с «аксиологией служения Христу» представляются ключевой смысло-жизненной константой. Аскетическая мысль христианства в рассматриваемом вопросе осуществила широкую и глубокую концептуализацию позиции апостола Павла и направила ее в практическую плоскость аскезы.

Одним из видных представителей восточно-христианской аскетики является личность преп. Исаака Сирина, жившего в VIII веке и прожившего длительное время в монастырском уединении. Им

были написаны многочисленные слова и беседы по различным вопросам подвижничества, в которых аскеза безмолвия занимает одно из ключевых мест.

Необходимым требованием безмолвия провозглашается безусловная закрытость сознания аскета в отношении мира, в то время когда мир выражает ему полноту своей открытости. Под миром аскетика подразумевает собирательное понятие, обозначающее страсти. «По умозрительному исследованию, – писал Исаак Сирий, – миром называется и состав собирательного имени, объемлющего собою отдельно взятые страсти. И когда в совокупности хотим наименовать страсти, называем их миром; а когда хотим различать их по различию наименований их, называем их страстями» [3, с. 32]. Определяются следующие страсти: 1) приверженность к богатству, 2) сексуальное наслаждение, 3) честолюбие, 4) властолюбие, 5) славолубие, 6) озабоченность внешним видом и склонность к нарядам, 7) страх за тело. Следуя апостолу Павлу, подвижник непосредственно соотносил мир с плотским житием и мудрованием плоти [3, с. 33]. На вопрос, что такое мир, следовал ответ, оценивающий мир в качестве блудницы, которая привлекает к себе окружающих своею вожделяющей красотой [3, с. 159]. Таким образом, мир рассматривается не в космологическом аспекте, но в аксиологическом отношении. Соприсутствие человека и мира означает регулярные «вызовы» мирских страстей, обращенных к человеку и побуждающих его сознание к осуществлению выбора определенной жизненной позиции – ситуацию принятия его ценностей или ситуацию разрыва с ними. Поэтому удаление и уединение от мира, утверждаемое аскетикой, выглядит как удаление и уединение от всех страстей, освобождение личности от зависимости с их стороны. В этой связи безмолвие означает молчание миру, в то время как мир обращается к сознанию человека и призывает интегрироваться в систему его страстей. Исаак Сирий устремлял желающих безмолвствовать аскетов не только в Фиваиду, но и во внутреннюю пустыню, создаваемую в человеческой душе посредством опустошения ее пространства от привязанности к мирским страстям.

Согласно замечанию рассматриваемого мыслителя, страсти порождаются парением ума, что обуславливает насущной задачей умерщвление помыслов как аскетического способа отъединения от страстей. Исаак Сирий предупреждал, что в случае длительного пребывания в безмолвии страсти в состоянии овладевать помысла-

ми аскета и постоянно привязывать к ним ум. Поэтому предпринятый аскетом труд по достижению безмолвия может оказаться напрасным. Исходя из названного обстоятельства, подчеркивается задача чрезвычайной важности не только телесного уединения от мира, но также решительного разрыва с ним помыслов. «Много есть таких, которые двумя или тремя членами отрешились от мира и отказались от общения ими с миром, и подумали о себе, что стали они чуждыми миру в житии своем, потому что не уразумели и не усмотрели премудро, что двумя только членами умерли они миру, прочие же их члены в теле живут миру» [3, с. 31-32]. В данном высказывании содержится ориентация на полноту аскетического уединения от мира, включающего в себя отсечение привязанности к мирским страстям со стороны чувств, мысли и воли. Безмолвие как «воздержание уст» восполняется другими проявлениями безмолвия, охватывающего воздержание чувств, мыслей и воли в их интенциональности миру. Когда Исаак Сирий сформулировал закон безмолвия – «умолкнуть для всего» [3, с. 114], под этим тезисом подразумевалось требование умолкнуть для страстей.

Безмолвие как жизненная интенция «умолкания от страстей» выражается метафорой смерти. Подвижник настойчиво взывал «быть мертвым для собеседования с веком сим» [3, с. 302], а также пределом желаний поставить смерть [3, с. 303]. «Приверженность к безмолвию есть непрестанное ожидание смерти. Кто без сего помышления вступит в безмолвие, тот не может понести того, что всеми мерами должны мы терпеть и сносить» [3, с. 323]. Поскольку идеал безмолвия охватывал не только уста человека, но и его ум, в «Словах подвижнических» Исаака Сирина подчеркивается мысль, согласно которой умерщвление себя для мира состоит не только в удалении от общения в собеседовании с тем, что в мире, но и в том, чтобы в беседе ума своего не желать мирских благ [3, с. 302]. Поэтому мыслитель советовал всегда помнить о смерти, и пока мир не умерщвлен, практиковать безмолвие [4, с. 326].

Безмолвие как радикальная закрытость от натиска мира с его страстями не является в аскетике исихазма самоцелью, но представляется необходимым условием в обеспечении радикальной открытости Богу. Исаак Сирий рассматривал безмолвие в качестве пространства, в котором молчание для мира органически сочетается с собеседованием с Богом, а заботу о безмолвии – как пребывание в богомыслии, устремляющего душу к Богу. Антропология от-

речения от мира тесно увязывается с антропологией устремления к Богу и единения с Ним.

Важнейшим фактором единения человека с Богом христианская мысль утверждает ценность жертвенной любви. Любовь ко Христу предполагает самопожертвование со стороны человека в добровольном отказе от своего эмпирического «я» и переориентацию с ценностей эмпирического мира на божественное начало. Любовь рассматривается Исааком Сирином в роли инструмента, позволяющего отделить личность от мира и возненавидеть собственную жизнь, полностью вверивши ее Христу. В данной связи жизнь в безмолвии должна означать для подвижника «сделаться мертвым по отношению ко всякому человеку», направить к указанной задаче ум и усердно принести его в жертву Богу [4, с. 57]. Аскеза самораспятия должна сочетаться с аскезой миро-распятия во имя Христа. «Такой человек, – подчеркивал Исаак Сириин, – поистине распял мир внутри себя и сам распят для мира: он пригвоздил себя ко кресту, оставив все» [4, с. 234].

В исихастской культуре безмолвие выглядит не состоянием пассивного непринятия мира с его ценностями, но как активная аскетическая практика. Нацеленность безмолвия на предохранение чувств, разума и воли от натиска страстей требует напряженной деятельности сознания. Исаак Сириин характеризует безмолвие как собирание разума и его погружение внутри себя «в непостижимом ошеломлении» [4, с. 109]. Сохранение безмолвия требует постоянного контроля над состоянием сознания, чтобы помыслы о страстях не овладели душой аскета, поскольку, в противном случае, труд безмолвника окажется напрасным.

Активный аскетический труд безмолвника состоит в очищении души. На вопрос, что такое чистота и где ее предел, Исаак Сириин дал следующий ответ: «Чистота есть забвение противоестественных способов ведения, изобретенных естеством в мире. А чтобы освободиться от них и стать вне их, вот сему предел: прийти человеку в первоначальную простоту и первоначальное незлобие естества своего и сделаться как бы младенцем, только без младенческих недостатков» [3, с. 184]. Началом очищения души определялось безмолвие. В состоянии безмолвия прекращается внешний мятеж страстей и развлечения, что дает возможность уму возвратиться от его направленности во внешнюю окружающую среду к себе самому и достичь упокоенности в себе. Это дает возможность душе различать в себе самой страсти и осознавать свою мудрость.

«Тогда и внутренний человек, – как отмечалось Исааком Сириным, – пробуждается на духовное дело и день ото дня более ощущает сокровенную мудрость, цветущую в душе его» [3, с. 176]. Таким образом, безмолвие рассматривается деятельным стимулом к самопознанию и к духовному труду.

В 21-м «подвижническом слове» Исааком Сириным ставится вопрос: в чем состоит сила деятельности безмолвия, на который им же самим дается следующий ответ: безмолвие умерщвляет внешние чувства и возбуждает внутренние движения. Когда ум очищается и достигает внутреннего покоя, происходит возбуждение сердца. Сердце побуждает ум к критическому самопознанию, вследствие чего наступает глубокое раскаяние всей души. Подвижник достигает «благодатных слез», и его душа очищается плачем. Посредством слез душа погребается в страстях и становится мертвою для мира. Таким образом, деятельное содержание безмолвия включает взаимодействие сердца и ума.

Пребывание в состоянии безмолвия Исааком Сириным уподоблялось пребыванию монаха в келье. Предметом заботы находящегося в келье монаха должен служить вопрос: что необходимо предпринимать, чтобы ум не имел досуга для суетных помыслов? Названный вопрос уподобляется вопросу: как человеку стать мертвым в келье своей? На поставленные вопросы следовал один общий для них ответ, сформулированный в виде вопрошания: «Какое иное занятие у монаха в келье его, кроме плача?» [3, с. 185]. Исаак Сирий настаивал на регулярном характере плача с тем, чтобы у монаха не оставалось времени обращаться к иному помыслу. В «Словах подвижнических» плач выдвигается в качестве основной деятельности монаха в условиях уединения в келье. Само одиночество в келье уподобляется пребыванию в гробе, «далекому от радости человеческой», что указывает на плач как необходимую для такой ситуации деятельность. Объектом плача выступает собственная душа, умерщвленная грехами и требующая очищения от них. Сам плач – это благой дар, о котором следует молитвенно просить у Бога, а пребывание в плаче означает пребывание в безмолвии. Антропология безмолвия приобретает выражение «антропологии плача», в которой плач выглядит специфической формой отношения человека к себе и окружающему миру, а также способом уединенной жизни аскета.

Все вышеизложенное позволяет уяснить антропологию безмолвия как «антропологию умирания и погребения ума». Ее существ-

венный лозунг сформулирован Исааком Сирином двумя императивами: «Будь мертв в жизни своей, чтобы жить по смерти. Предай себя на то, чтобы умирать в подвигах, а не жить в нерадении» [3, с. 52]. Выражение «умирать в подвигах» указывает на аскетический характер метафоры умирания не в пассивном отношении к миру, но в форме активной жизненной позиции. Ее константа состоит в регулярной «духовной брани», устремляющей аскета к победе над страстями. Исаак Сириин призывал любить безмолвие, пока мир не умерщвлен в сердцах людей, а также всегда помнить о смерти. В императиве «смертной памяти» обнаруживаются два аспекта, касающиеся мирознания и богосознания: в первом случае пренебрегаются суеты мира, во втором случае данное помышление приближает душу к Богу.

«Антропология умирания» тесно увязывается с «антропологией воскресения», что характерно для христианской мысли. Указанная позиция в творчестве Исаака Сирина выражена общехристианской идеей воскресения души как «исшествия из ветхости» в направлении к «новому человеку, в котором нет ничего от ветхого человека» [3, с. 179]. Речь идет о святости как о христианском идеале, достижение которого выдвигается смысло-жизненной стратегией для каждой личности.

Трактовка Исааком Сириным безмолвия не сводится только к молчанию души человека в отношении мира. «Горизонтальный срез» безмолвия, охватывающий названную сферу, дополняется «вертикальным срезом», возвышающим сознание личности к Богу. Применительно к данному уровню безмолвия трактовалось как собеседование с Богом, которое соотносилось с трудом и служением. Исаак Сириин утверждал о многочисленных путях собеседования с Богом в безмолвии. Один из таких путей состоит в доминировании молитвы, другой – псалмопения, третий – коленопреклонения перед Богом, четвертый – чтения Священного Писания. В основе каждого из названных путей должно состоять забвение преходящего мира, распятие человеком себя для мира и распятие мира внутри себя.

Значительное внимание Исааком Сириным было уделено чистой молитве как одному из путей безмолвия. Под чистой молитвой мыслителем понималась молитва, освобожденная от посторонних мыслей, проистекающих от мира. Достижение молитвенной чистоты требует активной работы ума по отсечению натиска мирских помыслов. Отсекая их, ум «собирает воедино все свои движения и

помышления и погружается мыслью в едином Боге» [3, с. 128]. В результате, достигается чистота ума.

Под воздействием благодати, действующей на ум и на сердце, в процессе молитвы происходят разнообразные движения души. К ним, например, относятся: сильный вопль, восходящий из глубины сердца вместе со смирением, пламенный огонь, возникающий в душе благодаря радости.

Состояние чистой молитвы рассматривается пределом любой молитвы, за которой следует созерцание и связанное с ним состояние изумления. В состоянии созерцания человеческий ум прекращает свою деятельность и вместе с этим прекращается молитва. Сознание человека уже поглощено не молитвою, но Духом, что означает переход молитвенного состояния на высший, духовный уровень.

На духовном уровне сознание достигает блаженства, которое испытывают святые в Царстве небесном. Подобно святым, ум находящегося в созерцании подвижника всецело поглощен Духом, вследствие чего подвижник уже не молитвою молится, но с изумлением наслаждается созерцанием славы, которой удостаиваются святые. Ум умолкает в безмолвном созерцании святости. Как подчеркивал Исаак Сирийский, при такой ситуации молитва частично сохраняется, однако «ум уводится от нее на небо, словно пленник» [4, с. 254]. Состояние, переживаемое подвижником от видения Славы, сравнивается с состоянием, «словно некто вышедшего из тела и уже находящегося в том мире праведных» [4, с. 257]. Оно оценивается «стократной наградой», которую Бог пообещал праведникам, а также определяется «ключом в Царство небесное». Слезы, словно источники воды, льются и орошают все лицо, но при этом сам человек покоен, безмолвен и внутри себя наполнен изумленным видением. Безмолвие выражается как созерцательное состояние, достигаемое чистотой ума. Трансформацию ума из молитвенного состояния в направлении созерцания Славы Исаак Сирийский назвал духовным подъемом, превышающим по своему ценностному значению внутренние движения и порывы души.

Безмолвие также тесно связывается с покаянием и смирением. На вопрос, что такое покаяние, Исааком Сирийским давались следующие ответы: «оставление прежнего и печаль о нем», «сердце сокрушенное и смиренное» [3, с. 378]. В свою очередь, смирение определяется как «оставление всего видимого и невидимого» [3,

с. 378]. Данное требование доводится до такой степени радикализации, что на вопрос, что такое смирение, звучал ответ: «сугубое добровольное принятое на себя омертвление для всего» [3, с. 378]. Аскетический императив «умереть для всего», что составляет сферу повседневности, связывает воедино безмолвие, покаяние и смирение. Мыслителем названы три фактора, от которых рождается смирение и очищается от пороков сердце – странническая жизнь, нищета и пребывание в уединении. На вопрос: из чего дознается человек, что достиг смирения, давался ответ: «из того, что находит для себя гнусным угождать миру своим общением с ним или словом; и в глазах его ненавистна слава его» [3, с. 299]. Все это вписывается в безмолвие как антропологическую парадигму аскетического отношения к миру. «Если любишь покаяние, возлюби и безмолвие. Ибо вне безмолвия покаяние не достигает совершенства», – подчеркивается в 41-м «подвижническом слове». С безмолвием и покаянием органически увязывается и смирение: «Если любишь безмолвие – мать покаяния, то с удовольствием возлюби и малый телесный вред, и укоризны, и обиды, какие польются на тебя за безмолвие. Без этого предуготовления не возможно жить в безмолвии свободно и невозмутимо. Если не будешь пренебрегать сказанным, то соделаешься причастником безмолвия по воле Божией и пребудешь на безмолвии, сколько будет угодно Богу» [3, с. 323].

Немаловажным стимулятором безмолвия, а вместе с ним – подвижничества, раскаяния и смирения служит «смертная память», к которой часто призывают в своем творчестве аскеты. «Когда приближаешься к постеле своей, – наставлял Исаак Сирин, – скажи ей: “В эту ночь, может быть, ты будешь мне гробом, постеля, и не знаю, не придет ли на меня в эту ночь вместо сна временного вечный, будущий сон”. Поэтому, пока есть у тебя ноги, иди вослед делания, прежде, нежели связан ты <будешь> узамы, которых невозможно будет разрешить. Пока есть у тебя персты, распни себя в молитве, прежде, нежели пришла смерть. Пока есть у тебя глаза, наполни их слезами, прежде, нежели покрыты <будут> они прахом... Положи, человек, на сердце своем, что предстоит тебе отшествие, и непрестанно говори себе: “Вот у дверей уже пришедший за мною посланник. Что же я сию? Переселение мое вечно, возврата уже не будет”» [3, с. 322]. Таким образом,

вопрос о смерти приобретает смысл вопроса о достойной жизни в контексте аскетической духовности.

Антропология безмолвия, провозгласившая миру свое радикальное «нет», вызывает ценностное напряжение в решении некоторых вопросов христианской этики, требующих открытости человека к его социальному окружению и возведения характера межличностных отношений на степень любви и милосердия. Вполне понятно, что безмолвник, будучи христианином, осознает ценностную значимость исполнения норм евангельской морали в отношении «ближнего», пространство которого универсализируется, охватывая «дальнего», и даже «врага». Однако безмолвие стремится по максиме сузить контакты аскета с окружающим его миром, который, согласно учению апостола Павла, «покорился суете» [1 Рим. 8:20]. Данное обстоятельство требует своего обоснования перед судом «практического разума», то есть этики.

Апологетике безмолвия Исаак Сирин посвятил специальное послание одному из монахов, вставшему на путь безмолвия. В нем мыслитель предупреждал о недопустимости рассеяния души для тех, кто возлюбил указанную добродетель. Это означает постоянное держание ума на ценностях безмолвия и одновременное его удержание от внешних помыслов. Означает ли данная интенция ума пренебрежение «ближним»? Согласно убеждению подвижника, аскет, который «опытно дознает сладость безмолвия в келье своей», уклоняется от встречи с кем-либо из людей не как пренебрегающий «ближним», но «ради того плода, какой пожинает от безмолвия» [3, с. 213].

В одном из посланий Исаака Сирина, адресованного одному монаху, принявшему на себя обет безмолвия, в качестве примера приводится авва Феодор, который при встрече с кем-либо вне кельи отказывался отвечать на приветствия. Другой пример представлен подвижником в лице некоего аввы Арсения, отказывавшего приветствовать даже лиц, являвшихся к нему в келью с приветствием. Он избегал общения не только с людьми невысокого общественного статуса, но также с лицами высокого духовного или государственного сана. Арсений последовательно придерживался позиции: «Единожды навсегда умер я для мира, какая же польза от мертвеца живым?» [3, с. 215]. На укор за столь нелюдимый образ поведения старец отвечал: «Богу известно, что люблю вас; но не могу быть вместе и с Богом, и с людьми» [3, с. 215]. Этим самым подчеркивалась мысль, согласно которой безмолвник, разрывая

связи с окружающими его людьми, не перестает их любить как людей. Однако при этом он полностью веряет свою душу Богу ценою жертвы социальными контактами. Для аскета выбор теистической персонализации осуществляется за счет предельного ограничения своей причастности к социализации.

В своей апологетике безмолвного образа жизни Исаак Сирин не обошел решения острого вопроса о ценностном соотношении безмолвия и милосердия. В 55-м «подвижническом слове» он отвечает на поступивший к нему вопрос: «Почему Господь наш, для уподобления нашего величию Отца Небесного, назначил нам милосердие, иноки же предпочитают милосердию безмолвию?» Ответ старца состоял в том, что почитающие безмолвие иноки не исключают милосердие. Во-первых, безмолвник сохраняет внутреннее милосердие. Во-вторых, подвижник, который еще не встал на путь полного безмолвия, обязан продемонстрировать свою любовь явно и оказывать людям милосердие. Исаак Сирин заметил, что тот, кто не удерживает себя от исполнения милосердия к «ближнему», крайне нечувствителен, жесток, бесчеловечен и держится безмолвия лицемерно и напоказ. «Ибо явно, что тому, кто совершенно не имеет общения с людьми и всецело погружен мыслью в Боге, всегда мертв он для всего, в удалении от этого, не повелевается прислуживать людям и делать им угождения. Но кто содержит правило безмолвия своего в продолжении седми недель или одной недели, и по исполнении своего правила сходится и вступает в общение с людьми, но не радит о братиях своих, которые в скорби, думая в строгости выдержать недельное правило, тот немилосерд и жесток. И само собою явствует, что он по недостатку милосердия, и по самомнению, и по ложным помыслам, не снисходит до участия в таковых делах», – утверждалось в «подвижническом» 55-м слове [3, с. 461-462].

Итак, в творчестве Исаака Сирина безмолвие выглядит специфической формой ответа на вопрос: что необходимо предпринимать аскету, когда мир постоянно обращен к нему с призывом интегрироваться в свойственную ему систему ценностей и одновременно интегрировать эти ценности в пространство внутреннего мира человеческой личности. Антропологическая позиция безмолвия в лице Исаака Сирина представляет собой решительный протест в отношении осознания человеком укорененности своего бытия в феноменальном мире и настаивает на кардинальном разрыве с мирскими ценностями всеми силами души – чувством, разумом и

волей. Согласно мысли известного французского философа-персоналиста Э. Мунье, существование личности предполагает ее способность отсоединиться от самого себя, отказаться от самого себя, что отчетливо проявляется в аскезе [2, с. 480]. Разрыв с миром, удаление и уединение от мира, молчание миру нередко выражается метафорами «умереть для мира» и «умертвить мир в себе».

Отвергая позицию осознания укорененности человека в мире, антропология безмолвия одновременно утверждает позицию укорененности личности в Боге. Радикальная закрытость личности миру переориентируется в направлении безусловной ее открытости Богу. *Воздержание ума от мира* сопровождается интенцией *удержания ума на Боге*. «Антропология умирения» тесно сочетается с «антропологией возрождения», или рождения «нового человека» – святого или обоженной личности. Аскетическая установка на безмолвие выглядит своеобразной жизненной тактикой в осуществлении теозиса как центрального звена смысло-жизненной стратегии христианства.

Уединение от мира, требуемое антропологией безмолвия, не должно расцениваться как пассивная жизненная позиция личности. В учении Исаака Сирина безмолвие как тактика аскетического подвижничества не мыслится вне ведения «духовной брани» с натиском мира и помыслами о его соблазнах. Как подчеркивал Э. Мунье, личность осознает себя не в самозабвении, а в борьбе сил. Сила – одна из главных атрибутов личности. Причем, речь идет не о грубой физической силе, а о силе внутренней, духовной [2, с. 495-496]. Требование радикального разрыва с миром предполагает активное противостояние души его внешним атакам и интенсивную работу всех ее сущностных сил, максимального напряжения ума и сердца. Названное обстоятельство дает полное основание рассматривать безмолвие в качестве *активной жизненной позиции* личности, вставшей на путь соответствующей аскетической практики.

Литература:

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / Библия. – Б.и. Б.г.
2. Мунье Э. Персонализм / Э. Мунье // Мунье Э. Манифест персонализма. – М. : Республика. – 1999. – С. 459-538.
3. Преподобного отца нашего Исаака Сирина слова о подвижничестве. – М. : Лепта Книга, 2010. – 800 с.

4. Преподобный Исаак Сириин. О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты. – СПб. : Изд. Олега Абышко, 2012. – 336 с.

5. Хоружий С.С. Аналитический Словарь Исихастической Антропологии / С.С. Хоружий. – Синергия: Проблемы аскетической мистики православия. – М. : Ди-Дик, 1995. – С. 43-150.



**СВЯТОГОРСКИЙ СЛЕД
в судьбе монаха и Великого князя Литовского Войшелка
(1223-1267)**

Святогорское влияние в жизни и судьбе Великого князя Литовского Войшелка (1223-1267) изучено недостаточно. Из древнерусских и других летописей и хроник известно, что сын основателя объединенного литовского государства и первого литовского короля Миндовга Войшелк (Войшелго) под влиянием русского святогорского старца Григория Полонинского († после 1268) принял монашеский постриг и, прожив у старца около трех лет, по его благословению отправился в паломничество на Святую Гору Афон.

О самом старце Григории не сохранилось подробных известий. Из ряда скупых и косвенных упоминаний в летописях можно предположить, что он пришел со Святой Горы. Где находился его Полонинский монастырь, в котором он постриг литовского князя, сведения тоже не сохранились. Однозначно, что действовал он в пределах Галицко-Волынского княжества, предположительно где-то в Карпатах, неподалеку от Галича или Холма. Как известно, полонина – это название, традиционно употребляемое в Галиции для обозначения безлесного участка в Карпатских горах, используемого как пастбище или для сенокоса.

Из Галицко-Волынской летописи (кон. XIII в.) мы лишь знаем, что князь Войшелк пришел «в Полонину ко Григорьеву в монастырь и пострижесе во черныцъ» из своей вотчины в Новгороде (ныне Новогрудок, Белоруссия), проведя «в монастыри у Григорья три лета». При этом о самом старце летописец отмечает, что «Григорѣи же бяшет человек свят, якоже не бысть перед ним и ни по нем не будет».

Известно также, что перед принятием пострига Войшелк отказался от княжеской власти и передал Новгородское княжение сыну Даниила Галицкого – Роману, «а сам просися ити во Святую Гору».

По прошествии трех лет послушания в Полонинском монастыре князь-инок, ради усовершенствования в иноческих подвигах, по благословению старца Григория отправляется на Афон, откуда пришел ранее и сам старец: «оттоле же поиде во Святую Гору,

приемъ благословение от Григория». Вероятнее всего, это было заветной мечтой и самого литовского князя, поскольку не каждый мог отважиться на столь дальнее, непростое и небезопасное по тем временам путешествие. Кроме того, упоминание в хронике, что Войшелк еще до принятия пострига, отказавшись от княжения, «просия ити во Святую Гору», дает повод считать, что этой идеей князь проникся очень давно.

Паломничество к далеким Святым местам, сопряженное в пути со многими трудностями, лишениями и опасностями, в эпоху средневековья приравнялось к аскетическому подвигу. И лишь сознательная целеустремленность приобщиться к святыням и духовному наследию Святой Горы могли заставить подвижника решиться на такой шаг. Из этого следует, что князь-инок Войшелк перед этим, должно быть, много слышал от старца Григория и читал в книгах о подвижниках и святынях Афона, что произвело на него глубокое впечатление, благодаря чему в его сердце и зажегся столь благочестивый порыв.

Предприняв длительное и нелегкое путешествие на Балканы, князь-инок так и не смог добраться до вожделенного им Афона. Прибыв в Болгарию и посетив здешние монастыри и святыни, он вынужден был, по прошествии некоторого времени, возвратиться обратно из-за разразившейся тогда в Македонии войны Болгарского царства с Никейской империей: «Воишелкъ же не може дойти до Святыи Горѣ, зане мятежь бысть великъ тогда в тѣх землях. И приде опять в Новгородокъ и учини собѣ монастырь на рѣцѣ на Немнѣ межи Литвою и Новымъгородькомъ и ту живяше. Отец же его Миндовгъ укариваше его по его житью».

Некоторую путаницу в эти события вносит Новгородская Первая летопись. В частности, в ней сообщается, что князь Войшелк, будучи «поборником по правой вере», удалился «от отца своего, и от рода своего, и от поганяны веры своя» на Святую Синайскую гору, где в одном из монастырей крестился, обучался грамоте и принял монашество. Непонятно, почему летописец утверждает, что князь удалился на Синай, где будто бы провел около трех лет. По-видимому, повествователь перепутал Синай с Афоном, что и нашло свое отражение в такой странной интерпретации. Однако почему летопись утверждает, что Войшелк все же дошел до Святой Горы и подвизался там в одном из монастырей, на этот вопрос пока что не было дано обоснованного ответа. Тема эта еще ожидает своего более глубокого исследования.

Как бы там ни было, достоверно известно, что по возвращении из путешествия на Святую Гору Афон, князь-инок Войшелк основал собственный православный монастырь на Немане (предположительно – Лавришевский монастырь, где игуменом стал прп. Елисей).

Миндовг был крайне недоволен выбором сына и настоятельно убеждал его отречься от монашеской жизни и вновь «прियाти княжение свое». Войшелк долгое время категорически отказывался уступить требованиям отца, однако в 1258 г. произошли события, заставившие его временно покинуть монастырь.

В связи с нашествием ордынских полчищ Бурундая Войшелк вынужден был прийти на помощь своему отцу для защиты родной земли, временно приняв на себя правление Новгородским княжеством. Когда в 1263 г. в результате заговора Миндовг был убит, Войшелк объединил пинские и новгородские дружины и, разбив войска противников, занял отцовский трон Великого князя Литовского. После этого заключил союз с галицко-волынскими князьями Шварном (Сваромиром) Даниловичем и Васильком Романовичем. Более того, первого он объявил своим соправителем, а второго – «отцом» и «господином», тем самым признав над собой сюзеренитет волынского князя. По мнению проф. Д. Огицкого, Войшелк стремился к созданию прочного союза и объединенного православного Русско-Литовского государства.

В Летописях отмечается, что и на Великокняжеском престоле Войшелк оставался православным монахом, а поверх княжеских одеяний носил на голове монашеский клобук. Как подчеркивает Д. Огицкий, «свое пребывание вне стен монастыря он считал положением временным, вызванным необходимостью оказать в критический момент помощь родной земле». В Новгородской Первой летописи говорится, что Войшелк дал Богу обет вернуться в монастырь через три года и что, будучи князем, он продолжал соблюдать монашеский устав. По словам «Кройники Литовской и Жмойтской», и на княжеском престоле Войшелк «трвал (пребывал) набожне в законѣ чернцем, бо завше (всегда) на княжих сукнях (одеждах) свѣтло-дорогих на головѣ зверху клобук чорный носил». Об этом же говорится и в польской «Хронике» М. Стрыйковского.

В период правления Войшелка православие стало приоритетной религией в Литве, что вызывало недовольство как местной языческой знати, так и католических соседей – Тевтонского ордена

и Польши. Не признал прав на трон Войшелка и Римский Папа, благословив чешскому королю Пшемислу Оттокару II поход против «неверных» литовцев, ятвягов и пруссов (папская булла 1264 г. упоминала Литву как враждебную страну, где победили «схизматики»). Поэтому Войшелку совместно с православными галицко-волынскими союзниками довелось вести войны еще и с католическими Чехией, Польшей и Тевтонским орденом.

Одержав победы над врагами и стабилизировав ситуацию в Великом княжестве Литовском, Войшелк, несмотря на просьбы Шварна остаться у власти и править совместно, покинул престол и вернулся к монашеской жизни. Трон Великого князя Литовского он добровольно передал своему другу – Великому князю Галицкому Шварну (Сваромиру) Даниловичу, а сам поселился в волинском православном монастыре в Угровске, продолжая следовать духовным наставлениям святогорского старца Григория Полонинского, приезжавшего к нему в обитель наставлять «на путь чернечский».

Как отмечает Д. Огуцкий, «результатом этого шага Войшелка было объединение Литвы с Галицкой Русью под властью общего Великого князя. Казалось, сбылась заветная мечта Войшелка, ради осуществления которой он всегда готов был жертвовать узколичными интересами. Создавшееся теперь положение могло бы быть равнозначным персональной унии двух государств, если бы не раздоры в Галицко-Волинском княжестве после смерти Даниила...»

Процесс естественного и мирного объединения Галицкой Руси и Литвы под властью русского князя был подорван в 1268 г. По инициативе амбициозного брата Шварна – князя Льва Даниловича и под гарантии личной безопасности князь-инок на Светлой седмице был приглашен на переговоры во Владимир-Волинский. Однако по окончании встречи, когда Войшелк приехал на ночлег в монастырь св. Михаила, он был здесь ночью убит князем Львом, претендовавшим на литовский великокняжеский престол. Как сообщают летописи, Лев не мог простить Войшелку, что тот уступил правление Литвой его брату Шварну, а не ему. Правда, это не помогло Льву стать литовским князем. Хроники описывают, что в Литве народ горько оплакивал смерть Войшелка, а литовские князья долго мстили Льву, совершая набеги на его владения.

Как отмечает Д. Огицкий, «своим поступком Лев подорвал основы литовско-галицкой дружбы и нанес непоправимый ущерб обоим государствам... Объединение Литвы и подчиненной уже ей

Черной Руси с Русью Червонной в единое государство с преобладающим в нем православным населением не осуществилось из-за ограниченности и недалёковидности Льва. Дальнейшая история показала, что на этом выиграла католическая Польша. Первой утратила политическую самостоятельность и стала подвергаться западным религиозным, денационализирующим, влияниям Галицкая Русь. Потом пришла очередь Литвы и подчиненных ей русских земель».

Русско-литовский князь-инок Войшелк был погребен в монастыре св. Михаила во Владимире-Волынском, где принял смерть от рук убийцы. Всю жизнь пытаясь бежать от мирской суеты и уединиться в монастыре, он этого смог достичь лишь после своей кончины. И хотя ему так и не довелось побывать непосредственно на Святой Горе Афон, ее духовное влияние незримо отразилось на его монашеском выборе и устремлениях, которые он пытался воплотить, по мере сил и способностей, в своей жизни.

Оставив в Литве глубокий след в памяти современников и последующих поколений, образ первого литовского православного князя и монаха приобрел легендарно-фольклорный характер, найдя свое отображение и в более поздних белорусско-литовских литературных памятниках XVI-XVIII веков.



ПРЕПОДОБНЫЕ СТАРЦЫ ВАСИЛИСК И ЗОСИМА – русские исихасты конца XVIII – XIX вв.

Преподобные старцы Василиск и Зосима¹ – недавно прославленные подвижники – были теми святыми, о которых св. ап. Павел сказал, что они «проидоша в милотех (и) в козях кожах, лишени, скорбяще, озлоблени: ихже не бе достоин (весь) мир, в пустынех скитающесе и в горах и в вертепах и в пропастьех земных»². Святые старцы Василиск и Зосима, несмотря на то что время их подвигов пришлось на конец XVIII – 1-ю половину XIX в., явили собой образ древнего подвижничества.

Об этих двух подвижниках, прославленных в чине преподобных, мало кто знает в современной России. Обыкновенно все знания о них ограничиваются тем, что старец Зосима – основатель знаменитого в XIX в. Троице-Одигитриевского монастыря, которому покровительствовал свт. Филарет (Дроздов), а прп. Василиск, с которым о. Зосима прожил более 30-ти лет, – это старец, отличавшийся незлобием и великим смирением. В лучшем случае могут сказать, что святой Василиск – это благодатный старец, всю свою жизнь подвизавшийся в пустынных местах. Все это так, однако постараемся обратить внимание на конкретную сторону жизни этих преподобных отцов, а именно попробуем взглянуть на них как на русских исихастов нового времени.

О старце Василиске известно, что в результате продолжительных подвигов сей преподобный сподобился принять свыше дар непрестанной благодатной Иисусовой молитвы и преуспел в ней настолько, что достиг совершенного незлобия, свойственного младенцам. Об этом свидетельствует не только «Житие» преподобного, составленное его ближайшим учеником и сотаинником – св. Зосимой (Верховским), но и «Жития», составленные другими авторитетными духовными писателями позапрошлого столетия, большинство из которых уже причислены к лику святых. В первую очередь надо назвать свт. Игнатия (Брянчанинова), который в переписке с одним из своих корреспондентов прямо говорит об этом³. Как в сочинениях, так и в письмах великий святитель неоднократно упоминает о прп. Василиске и, говоря о нем как об идеале Евангельского совершенства⁴, ставит его при этом наряду с известными древними и современными исихастами, такими как

прпп. Иоанн Лествичник, Серафим Саровский и прочие⁵. Слова святителя подтверждает и преподобный оптинский старец Варсонофий, который в нескольких местах своих сочинений также приводит в пример св. Василиска для подражания в аскетических подвигах и творении непрестанной Иисусовой молитвы⁶.

Обратимся к жизненному пути этого замечательного подвижника. Известно, что старец Василиск (в миру Василий) родился в середине XVIII в. в Тверской губернии Калязинского уезда, Кашинской округи, в деревне Иваниш⁷. Василий так же, как и двое его братьев, воспитывался родителями в благочестии и страхе Божиим. В молодости, покоряясь воле родителей, он вынужден был вступить в брак, но Господь, зная его сердечные устремления, устроил так, чтобы этот брак не был продолжителен. Живя в доме тестя, Василий выучился грамоте и, читая книги, все сильнее жаждал посвятить себя единому Богу. С позволения домашних Василий ежегодно подолгу странствовал по разным российским монастырям, где всегда узнавал что-то новое об иноческой жизни. Через несколько лет с согласия жены он и вовсе оставил ее и поселился со старшим братом, проводя почти монашескую жизнь.

После этого Василий, будучи отпущен братом на иноческие подвиги, стал ходить по разным монашеским обителям в поисках опытных подвижников. В то время самым известным среди них был старец Клеопа⁸, живший некоторое время на Афоне, затем он был настоятелем Островской Введенской Пустыни Владимирской Епархии. Это был весьма преуспевший в умной молитве подвижник. Он был первым, кто благословил Василия на пустынное и безмолвное житие, поскольку видел его уже духовно подготовленным к такому роду подвижничества⁹.

Затем Василий с двумя пустынниками жил в Чувашии, где на их опыте уразумел цену смирения, увидел гибельность своеволия, узнал о множестве опасностей, подстерегающих подвижников, особенно тех, которые жительствоуют без духовного руководителя. Потом некоторое время он жил совершенно один, но, не оставляя старых подвигов, постоянно прибавлял к ним новые.

Из жития святого мы знаем, что он дал обет Богу проводить жизнь в уединении и, если кто-нибудь просился к нему жить, отказывал, ссылаясь на то, что «грешен и пребывает в нерадении»¹⁰. Можно предположить, что он дал сей обет после того, как побеседовал с разными подвижниками во время путешествий по монас-

тырям в молодости, окончательно удостоверился, что на это есть воля Божия.

От одного из странников Василий узнал, что в Брянских лесах живет в пустыне с учениками иеромонах Адриан¹¹ – старец великой жизни, простой и многомудрый. Подвижник отправился в Брянские леса, желая предать себя в повиновение опытному наставнику. Жизнь при старце Адриане стала для него новой вехой в монашеской жизни. Предав себя в послушание о. Адриану, Василий преуспевал в постнических трудах и скоро был пострижен старцем в мантию с именем Василиск. Во время пострига молодой монах дал Богу окончательный обет всю жизнь подвизаться в пустынных местах. После того как о. Адриан был вызван митрополитом Петербургским Гавриилом для обновления Коневской обители, все его ученики последовали за ним, старец же Василиск остался один в пустыне во исполнение своего обета.

Оставшись в одиночестве, св. Василиск взял на себя сугубый подвиг: у него было весьма продолжительное молитвенное правило, состоявшее из чтения канонов, кафизм, а также множества земных поклонов. При этом на рукоделие у него оставалось всего около трех часов в сутки. В это время он испытал на себе всю злобу падших духов, которые всячески стремились его утратить и изгнать из пустыни, но подвижник, хотя и с огромным трудом, выдерживал дьявольские козни¹².

Примерно в это время, а именно в 1786 г., впервые встретил он своего будущего сомолитвенника и духовного брата – Зосиму (Верховского), которого тогда еще звали мирским именем Захария¹³. Будучи очень юным, он пришел к отцу Адриану, желая стать отшельником. Более всех юноша прилепился сердцем к тихому и кроткому монаху Василиску, так что ему захотелось никогда не расставаться с этим старцем. Поэтому он стал умолять о. Василиска принять его в ученики¹⁴. Велика была и любовь к нему старца, но, для того чтобы Захария мог испытать себя в монастырских послушаниях и научиться терпению и смирению, старец сначала благословил его пожить в общежительном Коневецком монастыре, что Захария и сделал, поступив в обитель приблизительно в 1789 г.¹⁵, где был пострижен в монашество с именем Зосимы¹⁶.

Вскоре старец Василиск, переселившись по благословию о. Адриана на Коневец, принял молодого монаха к себе в ученики. При этом прп. Василиск никак не хотел считать его своим учеником или духовным сыном, как тот сам себя называл, ибо всегда го-

ворил по своему смирению: «Мне ли, такому невежде, иных спасать и наставлять?»¹⁷

Около десяти лет прожили два подвижника на острове Коневец, подвизаясь в постнических и молитвенных трудах. В монастырь пустынники приходили только на воскресные дни и большие праздники, где проводили ночь и день, притом открывали все свои мысли, дела и все с ними случившееся своему восприемному отцу – иеромонаху Адриану. Таким образом, проведя праздничное время или с самим настоятелем, или с иными отцами в духовных разговорах и чтении, после трапезы к вечеру они возвращались в свое уединение, наделенные всем необходимым им до следующего воскресенья или праздника¹⁸.

В 1799 г. прп. Василиск вместе со своим учеником о. Зосимой ушел в Малороссию и Крым, а осенью 1800 г. перебрался в Сибирь. Архиепископ Варлаам (Петров) позволил подвижникам жить на территории Тобольской епархии, и в 1802 г. они поселились в лесах Кузнецкого уезда. В период между 1813 и 1820 гг. они приняли к себе на жительство трех мужчин, среди которых особенным благочестием отличался молодой дворянин – отставной офицер Петр Мичурин¹⁹. С 1818 г. прп. Зосима по благословению старца Василиска начал духовно окормлять новообразовавшуюся в соседнем селении женскую общину. В 1821 г. о. Зосима по совету прп. Василиска обратился к Тобольскому архиеп. Амвросию (Келембету) с прошением об основании женской обители на месте упраздненного в 1764 г. мужского монастыря в г. Туринске Тобольской губернии. Открытию в 1822 г. Туринского во имя свт. Николая Чудотворца монастыря способствовали почитавшие святых Василиска и Зосиму Московский митрополит Филарет (Дроздов) и министр духовных дел князь А.Н. Голицын. С осени 1822 г. прп. Василиск начал наставлять духовными советами обращавшихся к нему сестер новообразованной обители. Старец Василиск был погребен 4 января 1825 г. в Туринском монастыре²⁰. В 1913 г. над могилой подвижника возведена часовня во имя мученика Василиска. В настоящее время мощи прп. Василиска покоятся в храме Всемилоственного Спаса г. Екатеринбург.

В составленное св. Зосимой Житие прп. Василиска включено «Повествование о действиях сердечной молитвы старца пустынножителя Василиска» – описание 75-ти разных духовных переживаний, которых был сподобляем старец во время занятий Иисусовой молитвой. В житии подчеркивается, что молитвенный опыт

прп. Василиска является продолжением многовековой традиции умной молитвы, изложенной в творениях Святых отцов, большая часть которых помещена в известном аскетическом сборнике, получившем на славянском языке название «Добротолюбие»²¹.

Когда св. Василиск узнал о способе делания сердечной Иисусовой молитвы, то, согласно житийному повествованию, весьма обрадовался, что благодаря такому вниманию ум очень удобно удерживается от парения и можно иметь постоянное устремление души к Богу, и с тех пор стал усердно подвизаться в непрестанной Иисусовой молитве²².

Вопрос о том, когда и при каких обстоятельствах св. Василиск сподобился получить дар непрестанной сердечной самодвижной Иисусовой молитвы, представляется весьма важным, поэтому остановим на нем наше внимание. Если следовать буквально повествованию св. Зосимы, выходит, что последний, будучи уже с прп. Василиском на острове Коневец, открыл своему новому наставнику учение об «умном» делании – сердечной молитве²³, сам научившись ей незадолго до того у жившего в уединении неподалеку от Коневецкого монастыря иеромонаха Сильвестра²⁴. Автор жития пишет, что старцу Василиску, «при всей его подвижнической и богоугодной жизни, до того времени вовсе было не известно священное сие делание»²⁵. С таким порядком вещей согласны большинство исследователей, изучающих наследие прп. Зосимы Верховского²⁶. Действительно, при чтении последней фразы можно прийти к заключению, что святой Василиск, до переселения на о. Коневец в конце 1880-х гг., совершенно не имел понятия как об «умном» делании вообще, так и об Иисусовой молитве в частности. Из контекста Жития старца авторства прп. Зосимы следует, что, возможно, и сама игуменья Вера думала так же.

Во-первых, следует сказать, что прп. Василиск знал о молитве Иисусовой как таковой еще до того, как пришел в Рославльские леса. Так, описывая подвиги этого святого в период, предшествовавший приходу его к о. Адриану, Зосима Верховский в Житии своего старца говорит о постоянном совершении последним «поклонного правила» во время его ночных бдений²⁷. Небезызвестно, что поклоны с давних времен, согласно древним иноческим уставам, совершались именно с краткой молитвой, будь то молитва Иисусова или же Богородичная. Но все же при этом о. Зосима замечает, что его старец проводил «нощи празднственныя без сна, с велиим трудом и изнеможением, ибо *тогда еще не ведяше о умном*

в сердце молитвенном внимании» (выделено мною – и. Иов)²⁸. Не для того ли св. Зосима здесь особо оговаривает непричастность старца опыту сердечной молитвы в его тяжелой брани, чтобы показать различие между двумя разными образами моления именем Христовым, где 1-й – это *внешний* тип, что есть деятельная степень молитвенного подвига, и 2-й – *внутренний* или «умный» способ, соответствующий слову *сердечный*?

Как бы то ни было, следует признать за достоверный факт то, что прп. Василиск узнал о молитве Иисусовой обстоятельнее, когда стал духовно окормляться у иером. Адриана. Существует много данных в пользу того, что сам о. Адриан не просто молился Иисусовой молитвой, но и преуспел в ней. Об этом, в частности, свидетельствует его ученик иеромонах Иларион, духовными наставлениями которого долгое время пользовался иером. Арсений (Троепольский)²⁹, передавший нам оставленные его учителем воспоминания о своем старце Адриане³⁰.

Нелишним будет упомянуть и о записках ближайшего ученика отца Адриана иером. Ионы, которые дошли до нас благодаря вышеупомянутому о. Илариону, предоставившему их для публикации князю Д. Урусову; в них также затрагивается вопрос молитвенного делания ст. Адриана. Так, например, он говорит о том, что старец уже имел действующую в сердце молитву в то время, когда поселился для жительства в Брянских лесах. Хотя из описанного о. Ионой эпизода трудно заключить, о какой именно степени молитвы иером. Адриана идет речь, однако можно смело предположить, что о. Адриан был вполне знаком с молитвой, произносимой не одним умом, но также и с участием сердца, на что, помимо прочего, прямо указывают редкие благодатные плоды этого подвижника: духовное рассуждение, истинное смирение и незлобие, которые он стремился привить и своим пасомым. Записки о. Ионы не указывают нам точного времени, когда происходили описываемые события, однако из контекста можно предположить, что после переезда о. Адриана с двумя первыми его послушниками из монастыря в необитаемые леса прошло совсем немного времени³¹.

Помимо прочего говорится, что о. Зосима ходил к своему названному старцу – иеромонаху Адриану, который лично его постриг, на чистосердечное откровение помыслов. Кроме сообщения об откровении помыслов в период своего новоначала, о. Зосима также свидетельствует об этом спасительном делании и в период жительства с прп. Василиском уже в пустынной келье недалеко

от Коневецкого монастыря. Даже будучи уже духовно-опытными подвижниками, эти два отшельника не оставляли своего монашеского долга перед тем человеком, который их постриг в ангельский чин и нес за их души духовную ответственность перед Богом.

Другими словами, о. Адриан придерживался совершенно определенной традиции монашеского жительства, надо сказать, очень схожей с той, которая была в общежительных монастырях, основанных Великим возродителем истинно-монашеского жительства в России – прп. Паисием Величковским. Это жительство, как правило, держалось на трех основах монашеского делания: молитве Иисусовой, послушании духовному наставнику, а также откровении ему всех своих помыслов и желаний. Надо сказать, что, по учению Святых отцов, без последнего не может иметь место ни первое, ни – тем более – второе! Поскольку откровение помыслов как одна из основных составляющих учения об «умном» делании немислимо без учения о молитве Иисусовой, то ясно, что иеромонах Адриан все же учил своих близких духовных чад молитве Иисусовой хотя бы в самых общих чертах применительно к степени новоначального инока. Однако непонятно, почему св. Зосима в своих сочинениях не говорит об этом прямо? Надеемся, что ответ на этот вопрос будет со временем найден.

Тем не менее, в Житии о. Зосимы говорится, что иером. Адриан изначально направил своего послушника к о. Сильвестру «для духовной и полезной беседы»; когда же последний увидел ревность молодого инока ко «всем подвигам и к побеждению страстей», то «открыл ему о внимании сердечной молитвы»³². Однако Зосима подчеркивает, что именно с благословения старца Адриана он занялся как деланием этой молитвы, так и чтением тех духовных авторов, у которых имеются разъяснения об этой молитве³³. Это еще раз подтверждает, что все-таки ст. Адриан свято хранил древнюю святоотеческую традицию «умного» делания. Направление же о. Адрианом Зосимы к о. Сильвестру для обучения технике сердечной молитвы может означать, что он считал последнего более опытным подвижником в этом духовном искусстве.

Надо сказать, что о. Адриан не ошибся: молодой инок оправдал доверие своего восприимного старца, а именно не только сам в подробностях изучил тайнодействие молитвы Иисусовой в глубинах сердечных, но, благодаря своим недюжинным способностям, смог также передать это «тайное монашеское сокровище»³⁴ в опре-

деленное для того Самим Богом время своему нареченному старцу, каковым вскоре стал прп. Василиск!

Следовательно, необходимо четко ответить на вопрос: что именно из учения о молитве Иисусовой было передано св. Зосимой его старцу, которому его – тогда еще весьма молодого инока – поручил отец Адриан? Однозначно можно утверждать, что полученные старцем Василиском сведения от его ближайшего ученика и сотаинника Зосимы были несколько отличны от тех, что передал первому о. Адриан. Скорее всего, иеромонах Адриан, как чрезвычайно простой по своей натуре человек, очень просто и в общих чертах объяснил Василиску важность молитвы Иисусовой, не вдаваясь в подробности и не пытаясь разъяснить ему искусство ее совершения в сердце. Иначе об этом мы непременно узнали бы от самого Зосимы – биографа старца Василиска.

Возможно также и то, что отец Адриан, как весьма опытный монах, полагал, что его ученика Василиска, который всей своей жизнью являл действие благодатных даров Святого Духа, ведет к совершенству Сам Бог, которому старец самоотверженно служил от юности. Именно по этой причине о. Адриан мог не спешить рассказывать Василиску о сердечной молитве, видя, что тот и так весьма быстро продвигается по лестнице духовного совершенства, преуспевая от силы в силу, а значит, Господь в свое время и одному Ему ведомыми путями научит Своего верного раба сердечной молитве – в то время, когда это будет полезно последнему, причем – без его, Адриана, вмешательства. Кроме того, будучи начитанным в творениях Святых отцов и имея личный опыт деятельных добродетелей, о. Адриан прекрасно знал общее святоотеческое правило, согласно которому во время совершения молитвы Иисусовой нельзя раньше времени приниматься за сведение ума в сердце, потому что это должно произойти само собой во время, которое определит Сам Господь Иисус Христос, имя Которого подвижник непрестанно должен повторять в течение всего времени своего подвига, заботясь прежде всего о внимании и хранении Евангельских заповедей, что является неким залогом получения милости Божией, которая и испрашивается в словах Иисусовой молитвы. Следовательно, факт утаивания старцем Адрианом от своего духовного чада учения Святых отцов о приемах сведения ума в сердце и священнодействия там имени Божия говорит не о его неопытности, но, напротив, может показывать в нем мудрого и трезвого наставника. Следовательно, скорее всего св. Зосима вовсе не

утверждал, что его старец не имел понятия о молитве Иисусовой, но лишь хотел подчеркнуть (и то в скобках), что тот прежде не знал именно о сердечной молитве³⁵.

Если читать жизнеописание св. Зосимы, составленное его племянницей, изолированно от других источников, может создаться впечатление, что юный инок Зосима, поступив в монастырь к старцу Адриану, самостоятельно из святоотеческих творений узнал о духовной брани вообще и об откровении помыслов в частности³⁶. Однако, с учетом других источников как о ст. Адриане, так и о Зосиме, становится понятно, что все эти составляющие полноценного монашеского общежития, включая также и «умное» делание, были уже в самой структуре устава, разработанного иеромонахом Адрианом (Блинским).

В пределах обсуждения затронутой темы имеет смысл сказать также и о круге чтения этих двух сподвижников-исихастов. Игуменья Вера, описывая упомянутый период, дает представление о круге чтения своего преподобного дяди и перечисляет самых известных на Руси Святых отцов – наставников священного трезвения и молитвы. На первое место она ставит правила св. Василия Великого, затем – поучения св. Иоанна Лествичника. В этих сочинениях о. Зосима, согласно Житию, нашел для себя советы об откровении помыслов и искушений своему наставнику³⁷. Рассказывая об обучении св. Зосимы «умному» деланию под руководством вышеупомянутого Коневецкого иером. Сильвестра, племянница о. Зосимы на этот раз приводит более обширный список литературы, говоря, что это было «Добротолюбие, писания прпп. Нила Сорского, Исаака Сирина и прочих святых пустынножителей»³⁸.

При описании периода совместного подвижничества наших старцев на Коневце, Вера Верховская делает добавление к их кругу чтения и к упомянутым Добротолюбию и сочинениям св. Исаака Сирина: творения свв. Ефрема Сирина, Лествичника, Симеона Нового Богослова, Варсонофия и Иоанна и других Отцов³⁹. Кроме того, из переписки святых старцев известно, что у них были также и другие книги, среди которых многочисленные беседы свт. Иоанна Златоустого на Евангелия, его же «Беседы о покаянии» и «О девстве», сочинения Досифея, а также поучения Илариона Великого⁴⁰. Таким образом, мы видим, что в списке аскетической литературы святых Василиска и Зосимы превалируют творения отцов Церкви, посвященные непрестанной молитве. Именно такая лите-

ратура с момента поселения этих отцов-пустынников на о. Коневец, стала занимать преимущественное место в их круге чтения.

Если вспомнить первые известия о том, как прп. Василиск начал практиковать сердечную молитву, то, читая повествование об этом св. Зосиме в самом раннем из известных нам списков, видим, что старец выполнял рекомендации Святых отцов-исихастов о вспомогательных средствах к сосредоточению в «умном» делании⁴¹, или же, выражаясь словами иером. Арсения, старец стал подвизаться «по восточным образцам, описанным в книге “Добротолюбие” святыми Григорием Синаитом, Симеоном Новым Богословом, преподобным Никифором, мон. Каллистом и Игнатием и Иоанном Златоустым...»⁴².

Что же это за вспомогательные средства, способствовавшие свв. Василиску и Зосиме более удобному сосредоточению в молитвенном, или «умном», делании? О них в сочинении прп. Зосимы сказано очень кратко, но все же достаточно, чтобы составить представление о них. Сюда относится святоотеческий совет о положении тела во время молитвы, а также постоянство в призывании имени Божия (прп. Симеон Новый Богослов). Кроме того, в упражнениях старца можно проследить сосредоточение внимания на сердечном месте и вспомогательные техники дыхания для сведения ума в сердце (прпп. Григорий Синаит, Никифор, Каллист и Игнатий). Очень важное замечание находим в описании прохождения молитвенного подвига прп. Василиска, где говорится о том, как старец, опуская ум в сердце и не позволяя ему оттуда исходить, испытывал в нем чрезвычайно сильные боли, от которых приходил в изнеможение и полное расслабление тела⁴³.

Святые отцы очень четко определяют эту стадию умно-сердечной молитвы как предваряющую ступень к непрестанной благодатной и самодвижной молитве. Так, например, прп. Симеон Новый Богослов в 23-м Огласительном Слове дает нам потрясающее изображение покаяния: как его силы и напряженности, так и мистических плодов, им приносимых, благодаря чему мы можем иметь ясное представление о том, в каком подвиге пребывал и наш русский старец – св. Василиск. Прп. Симеон описывает под видом больного, испытывающего страшную боль в своем сердце и отделенного своим страданием от всего мира, состояние грешника, кающегося в своих грехах: «Кто из людей, пораженный ядом в своем сердце и болезнующий и страдающий сильной болью в своих внутренностях, будет заботиться о малых ранах на коже его те-

ла или будет обращать на них внимание?» И несколько ниже: «Он не съест хлеба с наслаждением, так как он наполнен горечью. Вина сладостно не будет пить, так как страдание насыщает его»⁴⁴.

Очевидно, о том же говорит и св. Григорий, когда, описывая проявления благодати в молитве подвижников, пишет, что у некоторых вначале происходит «неописуемое сокрушение и крайнее напряжение души», подобно той скорби, которая бывает у женщины, «рождающей и страдающей в муках рождения, по Писанию (см.: Откр. 12:2)», так как «живое и действенное Слово, то есть Иисус, как говорит апостол, проходит до разделения души и тела, суставов и мозгов (см.: Евр. 4:12)»⁴⁵.

Св. Зосима – ученик прп. Василиска – подробно описывает, при каких обстоятельствах открылся в его старце дар благодатной непрестанной молитвы. Неизменно со всем усердием постоянно пребывая в этом внутреннем духовном упражнении, старец Василиск, согласно рассказу о Зосиме, прибавил еще и немалое воздержание в пище и сне. После этого в один день преподобный сел и по обычаю начал внимать молитве, и тотчас внезапно излилась в его сердце неизреченная сладость, и любовь воспламенилась к единому Богу, и, забыв все, принадлежащее этому веку, он очень тогда удивился сему необычному утешению, как сам после рассказал Зосиме: «Толико [рече] бых услаждаем и утешаемь, яко не мнех быти более [утешения] в Царствии Небеснем»⁴⁶. И с того времени началась у него чистая молитва с разными чудными чувствами и действиями.

Подобное же «прибавление» телесных подвигов перед получением дара «чистой» молитвы мы видим и у величайших мистиков нашей Восточной Церкви. Прп. Симеон Новый Богослов, рассказывая в одном Слове о своем духовном опыте, прикровенно говорит о себе в третьем лице, словно о другом человеке – некоем юноше Георгии, который еще в начале своего обращения к Богу, в течение некоторого времени усиленно молясь краткой молитвой мытаря: «Боже, милостив буди мне, грешному», сподобился таинственного духовного переживания⁴⁷. Примечательно, что упомянутый Георгий, перед тем как он сподобился видения неизреченного света и восхищения ума на небо, с юношескою ревностью применил на деле изречение прп. Марка Подвижника тем, что стал все более и более увеличивать свои ночные молитвы к Богу и Богоматери, как ему о том внушала совесть, дойдя до того, что «простаивал, молясь, до самой полуночи»⁴⁸.

Таким образом, в вышеописанный период молитвенного подвига старца Василиска происходит «перегорание» всего ветхого, что еще оставалось в нем. Другими словами – эту стадию молитвы можно назвать *очистительным периодом*, когда подвижник посредством нее с помощью благодати Божьей истребляет в себе самые корни нечистых желаний и страстей, подготавливаясь чрез то к восприятию высших степеней благодатной молитвы.

Здесь мы можем уже отчасти ответить на один из вопросов, поставленных нами выше, а именно, что из воспринятого св. Василиском от его ученика, а точнее из Святоотеческих творений, прежде всего Добротолюбия, было новым для старца? Очевидно, что первым «новшеством» было непрестанное произнесение молитвы Иисусовой в прямом смысле этого слова. По крайней мере, именно с момента совместной жизни Василиска и его ученика Зосимы наблюдается буквальное исполнение этого правила старцем при всех его занятиях.

Очень важно обратить внимание на то, что уже при самом начале занятия Иисусовой молитвой прп. Василиск подвизался не просто в «умной» молитве, но практически сразу стал молиться умом при сочувствии сердцу, что, согласно святоотеческой терминологии, принято называть умно-сердечной молитвой, когда ум при усилении внимания к словам молитвы начинает как бы соединяться с сердцем. Св. Зосима рассказывает, что его старец, подвизаясь в молитве, очень скоро ощутил соединение ума с сердцем. Прп. Василиск, испытывая от внимания к словам Иисусовой молитвы искреннюю пламенную любовь ко Христу и благодатное просвещение мыслей и чувств, желал как можно дольше удержать молящийся ум в сердце. Это приводило к тому, что подвижник начинал ощущать сильнейшую сердечную боль⁴⁹. Однако преподобный мужественно претерпевал все трудности и болезни, связанные с подвигом умно-сердечной молитвы, и как только острая боль немного отходила, вновь принимался за молитвенный подвиг, ибо видел, что «такое внимание есть средство удержати ум в молитве, и в единых Божиих размыслех коснети»⁵⁰. Итак, вторым «новшеством» для прп. Василиска оказались святоотеческие советы по сведению ума в сердце и священнодействии там имени Господа Иисуса. Таковой способ в современной патрологической науке получил название *психосоматического метода*.

Вкусив первый благодатный плод от молитвы, который, согласно учению Свв. отцов, проявляется во внимании во время молит-

вы, прп. Василиск был в печали, видя, что из-за такого продолжительного пребывания в сердечном внимании приходится опускать обычное, положенное по уставу, чтение молитв и канонов, которые составляли основу молитвенного правила, принятого им от его наставника – о. Адриана. Жизнеописатель уточняет при этом, что старец «не имел для совета иного такого же единокровного и дружественного ему человека, как только одного Зосиму»⁵¹. Возможно, что Вера Верховская пришла к такому мнению в связи с тем, что именно о. Зосима первый поддержал своего сподвижника и наставника. Согласно жизнеописанию св. Зосимы, последний, видя, что от этого внимательного моления в его старце еще более возрастают любовь и страх Божий и что память и вся его мысль устремляются к единому призыванию Бога, подкреплял его, сколько мог, чтобы тот не прекращал этого умного делания, а также вместе с ним изучал Священное Писание⁵², где ясно говорится об одобрении и предпочтении Иисусовой молитвы перед прочими молитвенными правилами для преуспевших в этом делании подвижников⁵³.

Далее агиограф прп. Зосимы делает важное замечание, говоря, что «иногo делателя искусного и преуспевшего в этой молитве не находилось»⁵⁴. Эти слова, как кажется, проливают свет на положение, в котором оказались двое подвижников – делателей сердечной Иисусовой молитвы. Возможно, что уже в это время прп. Василиск имел преуспевание в молитве, превосходившее то духовное состояние, которое было у иеромонахов Адриана и Сильвестра – этих, несомненно, духовно преуспевших подвижников, живших тогда на о. Коневец, если не считать самого Зосиму. Можно предположить, что старец Адриан, несмотря на непрестанную Иисусову молитву, не достиг тех ее степеней, которых в самое краткое время сподобился его ближайший и старейший ученик, кого Господь за смирение, младенческую простоту и самоотвержение наделил даром непрестанной благодатной самодвижной молитвы. Иными словами, старец Адриан, хотя и был строгим подвижником, по всей вероятности, пребывал еще на степени деятельной, тогда как его старший ученик в самые краткие сроки стяжал дар созерцательной молитвы.

Когда, в результате непрестанного упражнения в молитве Иисусовой, у прп. Василиска вскоре изобильно стали произрастать благодатные плоды этого делания, ему вместе с сотаинником его духовных состояний монахом Зосимой для совета о них нужен был

уже не просто преуспевший в умном делании подвижник, пусть даже обладающий даром «умной» или же сердечной молитвы, которого они и обрели в лице о. Сильвестра, но имеющий опыт именно созерцательной молитвы. По нашему мнению, именно о таком делателе, которого на тот момент «нигде поблизости не находилось», и свидетельствует св. Зосима⁵⁵.

Возможно, что именно по этой причине пустынные отцы предпринимают путешествие в Белые Берега к прп. Василию Кишкину⁵⁶, которого о. Зосима называет «равноангельский настоятель»⁵⁷. Примечательно, что св. Василий⁵⁸ при встрече с прп. Василиском, когда узнал его поближе, засвидетельствовал очень высокое преуспевание последнего, особенно в молитве, подтвердив, что она у него не просто подлинная, а получена от Самого Христа. Старец Василий сразу же отказался давать своему собеседнику какие-либо советы, сказав следующее: «Блажен еси отче, добре твори и подвизайся тако, якоже тебе Господь дарова»⁵⁹. О. Зосима говорит, что прп. Василий потом наедине открыл еще ему, что его старец Василиск, благодатью Божией преуспев в сердечной молитве, достиг мира помыслов; при этом он назвал Зосиму блаженным, что имеет столь духовного и смиренномудрого наставника. Лично же для себя о. Зосима получил от Белобережского старца совет: по причине помыслов немного поспешнее произносить слова Иисусовой молитвы, пока не придет в преуспевание и не сподобится получить от Бога благодатной чистой молитвы⁶⁰.

Причины столь стремительного преуспевания в молитве прп. Василиска раскрывает тот же Зосима. В первую очередь, он называет необыкновенное послушание старца, которое уже с детства было привито ему благочестивыми родителями, но которое он по вступлении своем в зрелый возраст, а потом по принятии ангельского образа, преумножил⁶¹. Преуспевание в этой добродетели засвидетельствовал упомянутый выше известный высотой своей духовной жизни иеромонах Клеопа, который, после испытания способности к послушанию тогда еще простого мирянина Василия, в частности, сказал: «Добро ти будет и преуспеши в монашестве, аще всегда тако послушлив ко отцем духовным будеши»⁶². Пророчество о. Клеопы – глубокого знатока подлинной монашеской жизни – сбылось в точности: старец Василиск преуспел во всех монашеских добродетелях, о чем его преданный последователь схимонах Зосима говорит очень подробно в своих сочинениях. Однако известно, что не все при жизни получают этот дар от Бога – созерца-

тельную молитву, но только избранные Богом из кротких и смиренных сердцем подвижников, – те, кто, отвергнув свою падшую волю, всецело подчинились воле Божией.

Окормление св. Зосимы у прп. Василиска не осталось бесплодным. О. Зосима запечатлел в жизнеописании своего старца аскетические уроки пустынной школы, которые пришлось пройти молодому подвижнику. Прп. Зосима совершенно откровенно описывает период своей борьбы со страстями, такими как своеволие или непослушание, осуждение, празднословие и прочие. Нужно сказать, что живой пример святого старца Василиска оказывал на юного монаха самое действенное влияние. Плоды беспощадной борьбы о. Зосимы со своим падшим естеством не заставили долго себя ждать. Так, например, мы знаем, что молодой монах уже к 30-ти годам сподобился получить от Бога дар совершенного бесстрастия в отношении к блудной похоти⁶³, уподобившись в этом своему старцу – прп. Василиску.

Игуменья Вера (Верховская) свидетельствует, что св. Зосима тоже проходил делание сердечной молитвы с духовными утешениями, но они не были такими же сильными и возвышенными, как у его наставника – прп. Василиска. Вера Верховская видит в этом несомненное Божие смотрение, ибо, по ее рассуждению, «...если бы Зосима был в таком же устроении души, в рассуждении действий молитвенных, как Василиск, то, находясь почти всегда в восхищении ума к Богу, он не мог бы уже быть способным к другим душеспасительным занятиям на пользу многих, для которых Господь избрал его»⁶⁴.

Одним из замечательных плодов окормления прп. Зосимы у его духоносного старца Василиска следует признать также и его аскетические сочинения. Среди трудов св. Зосимы, помимо уже упомянутых («Житие монаха и пустынножителя Василиска...»), «Повествование ученика о Старце [о духовном его наставнике]», «Записки о жизни и подвигах Петра Алексеевича Мичурина, монаха и пустынножителя Василиска, и некоторые черты из жизни юродивого монаха Ионы»), нужно отдельно сказать о таких писаниях, как «Поучение о послушании» и «Заветные письма» старца Зосимы сестрам окормляемой им женской обители. «Поучение о послушании» – это не просто теоретическое изложение святоотеческого учения о послушании, но изображение реального живого опыта отношений между учеником и старцем. Благодаря тому, что о. Зосима прожил более тридцати лет с духоносным подвижником –

прп. Василиском, он приобрел богатейший опыт как ученика, так и старца. Вследствие этого «Поучение о послушании», представляя собой некую квинтэссенцию всего послушнического опыта схимонаха Зосимы под руководством прп. Василиска, приобретает еще большую ценность.

«Заветные письма»⁶⁵ прп. Зосимы – это нечто уникальное в духовно-аскетической литературе, не только русской, но и всей Восточно-православной в целом. С одной стороны, они отображают полное единодушие и духовную преданность друг другу наставника и его пасомых, причем эта преданность простирается даже до того, что старец не соглашается наследовать Царствие Небесное без своих послушников⁶⁶. С другой стороны, «Завет» старца Зосимы с вверенными его духовному попечению сестрами имеет в своей структуре некоторые интересные детали, представляющие собой нечто схожее с клятвой наставника и его послушников. Однако при более пристальном взгляде на документ понимаешь, что, имеющий форму клятвы, он на самом деле есть свидетельство подлинно христианской любви и беззаветной преданности, совершенное исполнение Евангелия не по букве, а именно по духу, согласно словам Христовым: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою»⁶⁷; и еще: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих»⁶⁸.

В заключение к этому краткому обзору исихастского опыта двух русских подвижников-пустынников конца XVIII – первой четверти XIX в., хотелось бы привести слова великого наставника монахов христианской древности преподобного Иоанна Лествичника, который говорит, что «удивляться трудам святых – дело похвальное, ревновать им – спасительно, а хотеть вдруг сделаться подражателем их жизни, есть дело безрассудное и невозможное»⁶⁹. Для нас, новоначальных во всех отношениях людей, как в исполнении Евангельских заповедей, так и в молитвенном делании, очень опасно сразу же стремиться стяжать благодать, подобную той, что имел прп. старец Василиск, а также отчасти и его верный ученик – св. Зосима (Верховский). Поэтому мы можем лишь с благоговением взирать на подвиги монахов-пустынников, смиряясь и осознавая при этом свою духовную немощь. Тот же Лествичник так пишет об этом: «Как убогие, видя царские сокровища, еще более познают свою нищету, так и душа, читая повествования о великих добродетелях Святых отцов, делается более смиренною в мыслях своих»⁷⁰. Однако мы надеемся, что жизнь и подвиги пре-

подобных отцов Василиска и Зосимы послужат для православных христиан хорошим примером к пробуждению от сна нерадения в отношении к духовной жизни вообще и молитвенному деланию в частности. Лишь бы все подвиги всякого христианина, взявшего на себя по заповеди Христовой Его благое иго и Его легкое бремя⁷¹, были совершаемы в свое время и в соответствии с духовным законом, начертанном в Священном Писании и творениях Святых отцов.

Литература:

Источники (рукописные) неопубликованные

1. Житие монаха и пустынножителя Василиска, писанное учеником его Зосимою Верховским. ОР РГБ. Ф. 304. II. Описание 6. Д. 199. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры дополнительная библиотека. Л. 2-92.
2. Жизнеописание старца Зосимы (Захарии Верховского). ОР РГБ. Ф. 214. Д. 291. – 220 л.
3. Подвижнический сборник, содержащий выписки из Святых Отцов в XV частях. Часть пятнадцатая (Учение Отцев). ОР РГБ. Ф. 178, № 9265. – 483 + 18 лл.

Источники опубликованные

4. Преподобный старец Зосима Верховский. Творения. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 552 с.
5. Житие и подвиги в Бозе почившего блаженныя памяти старца схимонаха Зосимы, его изречения и извлечения из его сочинений. В двух частях. – М.: Паломник, 1994. – Ч. 1. – 85 с.
6. Память о молитвенной жизни старца Василиска, монаха и пустынножителя сибирских лесов (послание) // Символ. – № 32. – Париж, 1994. – С. 279-340.
7. Письмо старца Зосимы из Сибири к монаху Павлу // Родные святые. – Вып. 1. – Новокузнецк: Изд-во МОУ ДПО ИПК (Институт повышения квалификации), 2001. – С. 2-75.
8. Ключ разумения. Русские подвижники благочестия о молитве Иисусовой / Повествование о действиях сердечной молитвы старца-пустынножителя Василиска, записанное его учеником схимонахом Зосимой Верховским. – М.–Екатеринбург: Ново-Тихвинский женский монастырь, 2003. – 368 с.
9. Арсений Троепольский, иером. Очерк жизни старца Илариона, иеромонаха и духовника Московского общежительного Симонова монастыря // Странник.– [СПб.] – 1863. – Апрель. – С. 5-16.
- 10 Урусов Дмитрий, князь. Иеросхимонах Алексей (из записок келейника его иеромонаха Ионы) // Странник.– [Спб.] – 1861. – Март. – С. 145-171.

Творения Святых отцов Восточной Церкви

11. Варсонофий Оптинский, прп. Беседы. Келейные записки. – Свято-Введенская Оптина Пустынь, 2005. – 692 с.

12. Игнатий (Брянчанинов), свт. Письма монаха Исаии, строителя Никифоровской пустыни, к архимандриту Игнатию. Письмо № 2 // Полное собрание творений. В 8 т. – М: Паломник, 2007. – Том VII. – С. 202-203.

13. Игнатий (Брянчанинов), свт. Переписка святителя Игнатия с Павлом Петровичем Яковлевым. Письмо № 10 // Полное собрание творений. В 8 т. – М: Паломник, 2007. – Том VII. – С. 613-614.

14. Игнатий (Брянчанинов), свт. Письма к инокине, нуждающейся в успокоении. Письмо № 4 от 5 сент. 1855 // Полное собрание творений. В 8 т. – М: Паломник, 2007. – Том VII. – С. 443.

15. Игнатий (Брянчанинов), свт. Переписка свт. Игнатия с С.Д. Нечаевым // Полное собрание творений. В 8 т. – М: Паломник, 2007. – Том VIII. – С. 27-28.

16. Иоанн Лествичник, прп. Лествица. [http://www. pagez.ru/ lsn/0086. php#4](http://www.pagez.ru/lsn/0086.php#4).

17. Симеон Новый Богослов, прп. Творения. В 2 т. [репринт. воспр. издания 1890 г.]. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – Т. 2. – 599 с.

Исследования

18. Василий (Кривошеин), архиепископ. Преподобный Симеон Новый Богослов. – Нижний Новгород: Изд-во братства во имя св. князя Александра Невского, 1996. – 445 с.

19. Диомид (Кузьмин), иером. Жизнеописание преподобного Василия, старца Площанского. – М.: Наследие православного Востока, 2010. – 192 с.

20. Добронравов В. Иеромонах Клеопа, строитель Введенской Пустыни Владимирской Епархии (1760-1778 гг.). Издание настоятеля Введенской Пустыни игумена Иосифа. – Губернский город Владимир: Скоропечатня И. Коиль, 1908. – 67 с.

21. Зосима (Л.А. Верховская), мон. Монашество Зосимовой Пустыни / Автор-сост. – М.: Вече, 2010. – 416 с.

22. Зосима Верховская, мон. Женская Зосимова Пустынь. – М.: Паломник, 2008. – 638 с.

23. Троице-Одигитриевская Зосимова пустынь. [http://www. pravoslavie. ru/put/050714155251#rel9](http://www.pravoslavie.ru/put/050714155251#rel9).

¹Старец Василиск (в миру Василий, сын Гаврилов) прославлен как местночтимый святой в Екатеринбургской епархии РПЦ 11 января 2004 г. Память совершается в день кончины святого 29 декабря /11 января 1824 г. См.: Преподобный старец Зосима Верховский. Творения. – С. 191. Мощи старца пребывают в Екатеринбурге, в храме во имя Всемилоственного Спаса.

Старец Зосима (в миру Захар Богданович Верховский) в сентябре 1999 г. причислен к лику местночтимых святых. 4 октября 2004 г. на Архиерейском Соборе РПЦ вместе со старцем Василиском причислен к лику общецерковных святых и включен в Месяцеслов Русской Православной Церкви. День памяти прп. Зосимы – 24 октября/6 ноября. Место захоронения св. Зосимы найдено в 1999 г. в Троице-Одигитриевской пустыни у южной стены алтаря Троицкого храма, однако по вскрытии бетонного пола оказалось, что белокаменная гробница с саркофагом пуста. Кто, где и когда перезахоронил останки ст. Зосимы, неизвестно. См. об этом: Троице-Одигитриевская Зосимова пустынь; ср.: Зосима Верховская, мон. Женская Зосимова Пустынь. – С. 98.

² Евр. 11:37-38.

³ Игнатий (Брянчанинов), свт. Письма монаха Исаин, строителя Никифоровской пустыни, к архимандриту Игнатию. – С. 203.

⁴ Игнатий (Брянчанинов), свт. Переписка свт. Игнатия с Павлом Петровичем Яковлевым. – С. 614.

⁵ Игнатий (Брянчанинов), свт. Письма к инокине, нуждающейся в успокоении. – С. 443.

⁶ Варсонофий Оптинский, прп. Беседы. Келейные записки. – С. 98-99, 413.

⁷ Житие монаха и пустынножителя Василиска, писанное учеником его Зосимом Верховским. – Л. 2 об.

⁸ Ряд авторов предполагает, что иером. Клеопа, когда жил на Афоне, встречался там с прп. Паисием (Величковским), более того, некоторые считают, что после того, как Клеопа покинул Афон, он жил со св. Паисием и в Молдавии. Однако, как убедительно показало подробное исследование В. Добронравова, старец Клеопа, если и мог встречаться с великим старцем Паисием на Афоне, не жил с ним постоянно; что же касается вопроса совместного жительства с последним в Молдавских монастырях, то это совершенно исключено по причине несоответствия хронологических рамок, которые были определены Добронравовым с помощью доступных ему новых архивных источников, дотоле неизвестных исследователям. См.: Добронраов В. Иеромонах Клеопа, строитель Введенской Пустыни Владимирской Епархии (1760-1778 гг.). – С. 12, 14-16.

⁹ Преподобный старец Зосима Верховский... – С. 112.

¹⁰ Там же. – С. 116.

¹¹ Иером. Адриан, в схиме Алексей (в миру Василий Блинский; 1722-1812). Принял постриг в Московском Симоновом монастыре в 1774 г., в 1777 – сан иеромонаха. Пустынничествовал с учениками в Рославльских лесах. По совету митр. Гавриила (Петрова; 1730-1801) переселился в Коневский Рождества Богородицы монастырь, где в 1790 поставлен его строителем. Скончался на покое в Московском Симоновом монастыре 28 марта 1812 г. См.: Там же. – С. 61 (Примечание 1).

¹² Там же. – С. 119-120.

¹³ Согласно реконструированной хронологии мон. Зосимы (Верховской) – правнучатой племянницы св. Зосимы, Захария приходил к Рославльским пустынножителям дважды: первый раз в 1786 г., до увольнения с воинской службы, а второй раз весной 1789 г., уже по принятии окончательного решения навсегда уйти из мира для принятия монашества. См. подробнее: Добронравов В. Иеромонах Клеопа... – С. 13.

¹⁴ Жизнеописание старца Зосимы (Захарии Верховского). – Л. 27-28. Ср.: Житие и подвиги в Бозе почившего блаженного памяти старца схимонаха Зосимы, его изречения и извлечения из его сочинений. – С. 34. В дальнейшем мы будем следовать рукописному варианту Жития, который, по нашему мнению, сохранил более точный вариант первоначального авторского текста.

¹⁵ Так считает вышеупомянутая монахиня Зосима (Л.А. Верховская). См. ее сочинение: Монашество Зосимовой Пустыни. – С. 34.

¹⁶ Жизнеописание старца Зосимы... – Л. 32 об.

¹⁷ Преподобный старец Зосима Верховский... – С. 129.

¹⁸ Житие монаха... Василиска... – Л. 50-51.

¹⁹ Петр Мичурин (1799-1820) причислен к лику святых РПЦ на Архиерейском Юбилейном Соборе в 2000 г. Память – 10 июня и 4 марта (ст. ст.). Подробнее о нем см.: Записки о жизни и подвигах Петра Алексеевича Мичурина, монаха и пустынножителя Василиска, и некоторые черты из жизни юродивого монаха Ионы. – М.: Изд-во Козельской Введенской Оптиной пустыни, 1849. Кроме этого, были еще три издания: в 1863, 1899 и 2006 гг.

²⁰ Преподобный старец Зосима Верховский... – С. 163.

²¹ Там же. – С. 131-132.

²² Житие монаха... Василиска... – Л. 53; ср.: Преподобный старец Зосима Верховский... – С. 131.

²³ Житие монаха... Василиска... – Л. 52 об.-53; ср: Преподобный старец Зосима Верховский... – С. 131.

²⁴ Об этом старце сохранилось немного сведений. Так, игуменья Вера (Верховская), племянница прп. Зосимы и автор его жизнеописания, пишет, что иеромонах Сильвестр (в миру Семен Петров – пострижник Коневецкого монастыря) был «муж весьма благоговейный, который жил уединенно, пребывая в молчании и упражняясь в чтении Свящ. Писания». Скончался в 1813 г. См. о нем: Жизнеописание старца Зосимы... – Л. 34 об.

²⁵ Там же. – Л. 40 об.

²⁶ Среди них нужно в первую очередь назвать составительницу жизнеописания прп. Зосимы игум. Веру Верховскую (см.: Житие и подвиги... схим. Зосимы. – С. 50); мон. Зосиму Верховскую, ее монографию: Женская Зосимова Пустынь. – С. 42-44.

²⁷ Преподобный старец Зосима Верховский... – С. 110, 115.

²⁸ Там же. – С. 115.

²⁹ Иеромонах Арсений (в миру Валентин Троепольский; 1801 [1804 ?]-1870 гг.) – духовный писатель, биограф, посвятивший большую часть своей жизни теоретическому изучению и опытному прохождению подвига «умной» и сердечной молитвы. Эта тема заняла центральное место также и в его литературном творчестве. По отношению к этому автору среди писателей XIX в. и современных исследователей сложилось весьма неоднозначное мнение. См., например: Преподобный старец Зосима Верховский... – Л. 27.

³⁰ Арсений Троепольский, иером. Очерк жизни старца Илариона... – С. 5-16.

³¹ Урусов Дмитрий, князь. Иеросхимонах Алексей... – С.152.

³² Жизнеописание старца Зосимы... – Л. 34 об.

³³ Там же. – Л. 35.

³⁴ Там же. – Л. 40.

³⁵ В переводе этого места на русский язык иером. Арсений (Троепольский) употребляет выражение «ибо прежде не имел о ней сведений». См.: Подвижнический сборник, содержащий выписки из Святых Отцов. – Л. 414.

³⁶ Жизнеописание старца Зосимы... – Л. 30-33.

³⁷ Там же. – Л. 40-41.

³⁸ Там же. – Л. 43.

³⁹ Там же. – Л. 97.

⁴⁰ Письмо старца Зосимы из Сибири к монаху Павлу. – С. 74.

⁴¹ Подвижнический сборник, содержащий выписки из Святых Отцов. – Л. 137.

⁴² Там же. – Л. 196 об.

⁴³ Там же. – Л. 137.

⁴⁴ Цит. по: Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. – С. 83.

⁴⁵ Там же. – С. 89.

⁴⁶ Подвижнический сборник, содержащий выписки из Святых Отцов. – Л. 204 об.

⁴⁷ Симеон Новый Богослов, прп. Творения. – Т. 2. – Слово 56. – С. 24-25.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Подвижнический сборник, содержащий выписки из Святых Отцов. – Л. 137.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Житие монаха и пустынножителя Василиска... – Л. 73.

⁵² Очевидно, что под Священным Писанием здесь, помимо собственно библейских книг Ветхого и Нового Заветов, понимаются также и писания Святых отцов Восточной Церкви, в том числе и те, что входили в круг чтения изучаемых нами святых старцев.

⁵³ Житие монаха и пустынножителя Василиска... – Л. 54.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Житие монаха... Василиска... – Л. 73.

⁵⁶ Иером. Василий (Кишкин) (1745-28.04.1831). Был родом из с. Архангельское Курского уезда Белгородской губернии. В 1753 г. пришел послушником в Саровскую Пустынь, пострижен в рясофор в 1765 г. в Миропольском Белогорском Николаевском монастыре. Затем подвизался в Коренной Пустыни (с 1772 г.), снова в Миропольском монастыре (с 1782 г.), где в 1783 принял постриг в мантию с именем Василий. С 1784 – в Курском Знаменском монастыре, где в 1787 стал иеродиаконем. С 1794 по 1797 г. – на Афоне, в келье Скита Св. прор. Илии. В 1797-1798 – пребывание в Молдавском Нямецком монастыре (по успении прп. Паисия); с 29.10.1798 – пребывание в Коневецком монастыре на Ладожском озере. В том же году вернулся в Коренную Пустынь, где ввел устав Афонской Горы, был братским духовником. С 1800 – строитель Белобережской обители, где ввел Афонский устав, учитывая опыт прп. Паисия Величковского; в то же время духовно окормлял Свенский Успенский монастырь. Восстановил духовную жизнь в мужских монастырях: Кременецком на Дону (1811-1814), Коренной пустыни (1814-1816), Глинской Пустыни (1816-1827), затем в Площанской. Окормлял множество монахинь в разных монастырях. Во всех обителях, где старец имел влияние, он вводил общежительный монашеский устав со строгими, подобными афонским, правилами. Несколько лет провел в затворе, обладал многими благодатными дарованиями. См. о нем: Диомид (Кузьмин), иером. Жизнеописание преподобного Василия, старца Площанского. – С. 18, 20, 24-40, 90-94.

⁵⁷ Письмо старца Зосимы из Сибири к монаху Павлу... – С. 72.

⁵⁸ Старец Василий (Кишкин) канонизирован 16 августа 2008 г. УПЦ МП в числе Собора Глинских старцев: <http://old.glinskies.ru/common/mpublic.php?num=1115>.

⁵⁹ Подвижнический сборник, содержащий выписки из Святых Отцов. – Л. 455.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Житие монаха... Василиска... – Л. 52; ср.: Преподобный старец Зосима Верховский... – С. 134.

⁶² Преподобный старец Зосима Верховский... – С. 112.

⁶³ Жизнеописание старца Зосимы... – Л. 44 об.

⁶⁴ Там же. – Л. 41-41 об.

⁶⁵ Монашество Зосимовой Пустыни... – С. 20-22.

⁶⁶ Разумеется, здесь имеются ввиду именно те послушники, которые, следуя древним монашеским уставам, в совершенстве сохранили свои обязанности по отношению к своему старцу.

⁶⁷ Иоан. 13:35.

⁶⁸ Иоан. 15:13.

⁶⁹ Иоанн Лествичник, прп. Лествица. – Слово 4.

⁷⁰ Там же. – Слово 26.

⁷¹ Ср.: Мф. 11:30.

**ИГУМЕН АЛИПИЙ (ЯКОВЕНКО) –
возродитель традиций исихазма на Черниговщине**

«Трапезы Господней частый причастник по завету кронштадтскаго пастыря был еси, и Евангелие Христово всем усердно проповедаю, новый Алашше преподобный, старче Черниговский, злобы безбожных не убоялся еси, огнем любви Божественныя твоя препобедив, Господа поешши дела и превозносиши Его во вся век!»¹.

Игумен Алипий (Яковенко) принадлежит к числу церковных деятелей Черниговщины, память о которых не должна быть предана забвению. У него была непростая жизненная судьба: выходец из бедной крестьянской семьи, имеющий за плечами всего несколько классов образования, он был одной из наиболее влиятельных фигур среди местного православного духовенства в первой половине XX века. Игумен Алипий был духовником Черниговской епархии в переломные 1920-е годы, окормлял многие православные семьи, принадлежавшие к черниговской интеллигенции, что свидетельствует о незаурядных природных дарованиях и высоких нравственных качествах этого человека. Он был лично знаком с о. Иоанном Кронштадтским, имел влияние на выдающихся архипастырей Православной Церкви: Черниговского архиепископа Пахомия (Кедрова, 1876-1937) и Нежинского епископа Дамаскина (Цедрика, 1877-1937), – оставивших заметный след в истории Русской и, в частности, Катакомбной Церкви. По его инициативе в 1919 г. в Чернигове были вырыты знаменитые «Алипиевы пещеры» (получившие в народе название от имени их создателя) – уникальный памятник пещерной архитектуры, который, к сожалению, мало изучен и, как и их создатель, практически предан забвению. В советское время Алипий Яковенко подвергался репрессиям и, в конце концов, принял мученическую кончину за свою преданность христианским убеждениям и активную церковную и пастырскую деятельность, а имя его было оболгано. Задача этой краткой заметки – восстановить историческую справедливость и вернуть черниговцам имя одного из выдающихся их земляков.

Игумен Алипий, в миру Александр Андреевич Яковенко, родился в 1881 г. на хуторе Плехтиевка Городнянского уезда Чернигов-

ской губернии (ныне Репкинский район Черниговской области)², как уже отмечалось выше – в бедной крестьянской семье. Детство прошло в выполнении тяжелого крестьянского труда, в помощи родителям, что не позволило ему получить полное образование. Поэтому, как о. Алипий сам о себе свидетельствовал, он был «малограмотным», самообразованием пришлось заниматься уже будучи послушником Троице-Ильинского монастыря в Чернигове, – опять же, в свободное от физического труда время³. В детстве любимым его занятием было чтение житий святых, что не могло не отразиться на формировании мировоззрения и, в значительной степени, предопределило его дальнейшую судьбу, сформировав определенный жизненный идеал. Этому способствовало и то обстоятельство, что с. Плехтеевка находится недалеко от г. Любеча, родины преподобного Антония (983-1073), основателя знаменитого Киево-Печерского монастыря. Местные предания, бережно хранившие память об «отце русского монашества», принесшем на Русь традиции исихазма («умного делания») и афонский опыт «пещерного» аскетического подвижничества, также оказали влияние на христианское мировосприятие Александра. Автору этих строк рассказывали, что, будучи подростком, Александр любил посещать для молитвы пещеру в Любече, которую, по преданию, вырыл прп. Антоний⁴. Не случайно именно о. Алипий (Яковенко) становится одним из вдохновителей восстановления традиций исихазма в Черниговской епархии, возродившегося в Русской Церкви в XIX – начале XX в. Создание в 1919 г. на Болдиных горах в Чернигове нового пещерного комплекса было в русле возрождения этих традиций.

Однако не сразу Александру суждено было пойти по монашескому пути. В 1903 г., по достижении зрелого возраста Александра призывают в армию. Он служил в Кронштадте матросом Балтийского флота в самый разгар Русско-японской войны (1904-1905 гг.). В военных действиях на Дальнем Востоке он участия не принимал, но, по его рассказам, революционные настроения, охватившие во время неудачной для России войны северную столицу империи и вылившиеся в Первую русскую революцию 1905 г., затронули и матроса Александра Яковенко. Революционная агитация, особенно активная среди матросов Балтийского флота, оказала на Александра, выходца из бедной крестьянской семьи, влияние – в это время он переживает серьезный религиозный кризис, его юношеские идеалы поколебались⁵.

История не знает сослагательного наклонения – мы не можем знать, до каких глубин зла мог дойти разагитированный революционной пропагандой матрос Яковенко. Сам он, по свидетельству близко знавших его лиц, всегда говорил об этом с содроганием. Но мы знаем, какие жестокие зверства творили большевики-матросы Балтийского флота во время Гражданской войны⁶. Как бы то ни было, но именно в этот переломный момент Александр близко познакомился со знаменитым Кронштадтским пастырем – протоиереем Иоанном Сергиевым (1828-1908). Общение со «всероссийским батюшкой» навсегда определило дальнейший жизненный путь Александра Андреевича Яковенко. Благодарность к отцу Иоанну за то, что тот оградил его от зла и возвратил на нормальную человеческую стезю, игумен Алипий сохранил до конца своих дней.

Личное знакомство с Иоанном Кронштадтским, известным православным молитвенником, автором глубоких богословских работ, посвященных молитвенному деланию⁷, имело для Александра не только нравственное значение. В это время аскетические устремления Александра Яковенко получили поддержку и развитие именно в направлении исихазма – пути, к которому он стремился и по которому прошел вопреки (а может быть, как учит православное аскетическое богословие, – благодаря) жизненным невзгодам, которые были у него впереди.

В 1908 г. Александр возвращается в родную Плехтеевку. К этому времени умерли его родители. В.Я. Руденко в статье «Останний печерник» пишет, что родственники Александра присвоили себе имущество его родителей⁸, так что он, вернувшись с военной службы, остался «без кола и без двора». В то предреволюционное, бунтарское время такое случалось. Александр не стал судиться за имущество родителей, – случившееся он воспринимает как некий промысел Божий, освободивший его от земного имущества ради имущества небесного – спасения души. Помня благословение о. Иоанна Кронштадтского на служение Церкви, поступает послушником в монастырь. В Черниговском Троице-Ильинском монастыре он занимается самообразованием, на него обращает внимание архиепископ Черниговский и Нежинский Василий (Богоявленский, 1867-1918) – архипастырь, много потрудившийся для развития образования в Черниговской епархии⁹. Примерно в эти годы Александр Яковенко принимает монашеский постриг с именем Алипий в честь преподобного Алипия Столпника (VII в.). В 1914 г.

архиепископ Василий рукополагает Алипия в сан иеродиакона, а затем – иеромонаха.

Именно в эти годы в Троице-Ильинском монастыре складывается костяк из монашествующих и духовенства, для которых идеи исихазма, получившие в России широкую известность благодаря знаменитой Оптиной пустыни, становятся основой для построения нравственной, аскетической жизни. Не случайно и имя Алипий, которое Александр принимает при постриге: столпничество, как и позднее утвердившееся на Афоне «пещерное» подвижничество, было одной из форм углубленного внутреннего делания, исихазма. В это же время о. Алипий сходитя близко с другим подвижником-исихастом Троице-Ильинского монастыря – иеромонахом Лаврентием (Проскурой). По-видимому, в эти годы в недрах черниговского кружка монахов-исихастов зарождается и идея создания в Чернигове, неподалеку от Антониевых пещер (XI в.), нового пещерного храмового комплекса.

Февральскую революцию 1917 г. иеромонах Алипий не принял. Здесь сказалось, помимо христианских аскетических идеалов, и близкое общение с отцом Иоанном Кронштадтским и Черниговским архиепископом Василием (Богоявленским).

На гребне революционной волны происходят изменения во многих областях не только общественной, но и церковной жизни. Одним из таких проявлений было создание в епархиях так называемых «исполнительных комитетов духовенства», которые «смещали» с кафедр архиереев, считавшихся монархистами.

26 марта 1917 г. по распоряжению Губернского исполнительного комитета архиепископ Василий был арестован и уволен на покой, а на его место в мае епархиальным собранием духовенства и мирян избран викарий Черниговской епархии, епископ Стародубский Пахомий (Кедров)¹⁰.

Епископ Пахомий, как и его предшественник архиепископ Василий, был учеником выдающегося богослова, пастыря и молитвенника архиепископа Антония (Храповицкого, 1863-1936), избранного в 1918 г. на Киевскую митрополицию кафедру с титулом митрополита Киевского и Галицкого¹¹. Поэтому с избранием на Черниговскую кафедру епископа Пахомия можно говорить о смене поколений, но едва ли можно говорить об изменении молитвенных аскетических и пастырских идеалов, которые утвердились при прежнем архиерее-«реакционере». Черниговские исихасты, хорошо знавшие стародубского викария, еще ближе сошлись с ним

после того, как он стал их правящим архиереем, а иеромонах Лаврентий (Проскура) становится духовником епископа Пахомия.

В октябре в Петрограде происходит большевицкий переворот. По всей бывшей Российской империи бушует братоубийственная гражданская война. Начинается совершенно новый период в истории Православной Церкви – период невиданных дотоле гонений на Церковь и на религию. Расстрелян в Киеве митрополит Владимир (Богоявленский, 1848-1918)¹², жестоко убит бывший Черниговский архиепископ Василий – после физических издевательств сброшен с движущегося на большой скорости поезда на Камском мосту¹³, и т.д. Период гражданской войны характерен не просто гонениями на духовенство, а жестокими, изощренными издевательствами и казнями без суда и следствия¹⁴. Разумеется, гражданская война и связанная с нею разруха во всех сферах человеческой жизни затронули и Черниговскую епархию¹⁵.

Поэтому приход к власти в Украине в апреле 1918 г. гетмана Павла Скоропадского православными людьми был воспринят с облегчением: здесь образовался настоящий оазис мирной жизни – посреди бушующего океана гражданской войны¹⁶. В высших церковных и военных кругах даже родилась идея тайно вывезти из большевицкой Москвы в украинский Киев московского патриарха Тихона (Белавина, 1865-1925).

Гетман П. Скоропадский, ко всему прочему, был еще и православным верующим человеком¹⁷. По-видимому, неслучайно именно в апреле 1918 г. иеромонахи Алипий (Яковенко) и Лаврентий (Проскура) по благословению епископа Пахомия начинают копать на одном из склонов Болдиной горы новый пещерный комплекс с подземными храмами и келлиями¹⁸: к этому времени идея окончательно созрела, сформировались, как уважаемые и авторитетные пастыри, ее авторы, а мирная гражданская жизнь в стране благоприятствовала воплощению исихастской идеи и подавала надежды на благополучный исход гражданской войны, по крайней мере, в границах Украины.

Создание пещерного монастыря завершилось уже при власти большевиков. Последние месяцы работы проводились тайно, по ночам, в строжайшей конспирации. 26 ноября (ст. ст.) 1919 г., в день памяти преподобного Алипия Столпника, в подземном храме была совершена первая божественная литургия¹⁹.

А.А. Карнабед, под руководством которого проводились археологические раскопки «Алипиевых пещер» в 1960-1970-е годы, так

пишет об этом уникальном памятнике и его создателе: «Наші архітектурно-археологічні дослідження [...] підтвердили свідчення автора статті “Нові печери” (1928 р.) Бориса Пилипченка та старих людей про казкову красу цього підземного ансамблю, де Алімпій відзначився не лише як умілий організатор, а й як перш за все здібний будівничий і художник-митець. Він переніс під землю, як це робив в XI сторіччі Антоній, принципи плану та об’ємно-просторового рішення наземних храмів, але в даному випадку народної дерев’яної архітектури з притаманними таким храмам обхідними галереями-“опасаннями”, які йдуть від галерей храмів доби Київської Русі. Досить подивитись на план “Нових” печер, їх поздовжній розріз та деталі орнаментально-художніх композицій, які прикрашають стіни, склепіння, щоб впевнитись у цьому»²⁰.

Мы позволили себе привести объемную цитату известного черниговского археолога и архитектора А.А. Карнабеда не случайно: большой знаток древностей Киевской Руси, ее архитектурных и пещерных памятников, лично проводивший раскопки «Алипиевых пещер», он подтвердил «исихастский» характер создания пещерного монастырского комплекса иеромонахом Алипием (Яковенко). Мы видим, что образцом для создания этого комплекса послужили как подземные, так и наземные храмы Киевской Руси, когда исихазм как молитвенно-медитативная практика был распространен не только среди монашества древней Руси, но даже в среде представителей княжеской власти²¹.

Алипий был воспитан на почитании памяти о Киевской Руси как «золотом веке» русского православия, поэтому естественно, что свой идеал он попытался воплотить не только в форме возрожденной молитвенной практики, но и в форме вполне осязаемой, материальной – в построении храма, наиболее полно, на его взгляд, отражавшего эти идеи в архитектуре. В этом же подземном монастыре он создал для себя келлию и подготовил место для могилы. Очевидно, в его планы входил уход в затвор по примеру древних монахов-исихастов²². Однако в затвор он ушел гораздо позже, совсем в другом месте и по другим причинам.

Новый пещерный монастырь просуществовал недолго. По разным сведениям, уже к концу 1919 г. власти запретили проведение в пещерных храмах богослужений. По крайней мере, известно точно, что в феврале 1920 г. в пещерах открыто уже не служили²³. Тем не менее, несмотря на запрет властей, богослужения там проводились тайно, по ночам, поэтому власти вход в пещеры засыпали

землей. На таком положении «Алипиевы пещеры» находятся и сейчас.

В том же 1920 г. властями был закрыт и Троице-Ильинский монастырь со знаменитыми Антониевыми пещерами и келлией прп. Антония. Вместо монастыря при Свято-Троицком храме был создан приход, окормлять который епископ Пахомий поручил игумену Смарагду (Чернецкому)²⁴, одному из сподвижников о. Алипия. Настоятелем Свято-Ильинской церкви был назначен игумен Ефрем (Кислый), тоже единомышленник Алипия²⁵. Отец Алипий был направлен настоятелем в село Свинь (ныне Ульяновка), расположенное в нескольких километрах от Чернигова, обустраивать там церковно-приходскую жизнь, поскольку, по воспоминаниям очевидцев, власти не разрешили ему служить в самом городе, где он пользовался большим авторитетом²⁶.

Начинать пришлось буквально с нуля. Первое, что было сделано – сформирована церковная община, построен небольшой глинобитный домик для проведения богослужений. Со временем построили небольшую маловместительную деревянную церквушку, а затем достаточно просторный деревянный храм²⁷. Как вспоминал протоиерей Иоанн Пращур, служивший в те годы пономарем у о. Алипия, для получения разрешения на строительство храма о. Алипий ездил в Москву к самому М.И. Калинину (1875-1946). Удивительно, но разрешение на строительство храма отец Алипий получил. Местные власти не могли уже воспрепятствовать строительству²⁸. Храм этот сохранился до наших дней.

В июле 1927 г. заместитель Местоблюстителя московского патриаршего престола Нижегородский митрополит Сергей (Страгородский) обнаружил документ, получивший в церковной и светской истории название «Декларация о лояльности к советской власти». В этом документе митрополит Сергей от лица всей Русской Церкви провозгласил, что отныне «радости и успехи советской власти – это радости и успехи Церкви», а неудачи власти – неудачи Церкви²⁹.

Получилась двойственная ситуация: по Декларации выходило, что «радости» власти, уничтожающей Церковь, разрушающей храмы, сажающей в тюрьмы и лагеря духовенство и верующих – отныне радости и самой Церкви, а неудачи по разрушению Церкви – ее же, Церкви, неудачи. Всех, кто Декларацию не принимал, митр. Сергей объявлял «вне Церкви» и подвергал церковным прещениям³⁰. Ясно, что такая лояльность, разрушающая внутреннюю

свободу Церкви, была неприемлема для совести многих православных христиан. Начались стихийные протесты, которые затем приняли организованную, насколько это было возможно в условиях гонений, форму. Так в Русской Церкви родилось движение, вошедшее в историю под названием Истинно-Православная (или иначе – Катакомбная) Церковь: в нее вошли лучшие представители епископата и духовенства, отделившиеся от митрополита Сергия ради сохранения «чистоты веры» и ограждения внутренней свободы Церкви от вмешательства богоборческой власти. В Черниговской епархии в разное время к ИПЦ присоединились архиепископ Пахомий (Кедров) и епископ Дамаскин (Цедрик)³¹. Все черниговские «ревнители благочестия», составлявшие в свое время кружок исихастов, не подписали Декларацию и присоединились к ИПЦ. Возглавили это движение в Чернигове игумен Алипий (Яковенко) и иеромонах Лаврентий (Проскура).

Ядро ревнителей православия на Черниговщине составляли архимандрит Георгий (Смильницкий), игумены Ефрем (Кислый), Палладий (Мищенко), Смарагд (Чернецкий), Антоний и Николай (фамилии пока не установлены), Алипий (Яковенко), Лаврентий (Проскура), иеромонахи Михаил (Корма), Иннокентий (Козько) и Малахия (Тышкевич), иереи Гавриил Павленко, Иоанн Смоличев, иеродиакон Мисаил (Стишковский) и другие. Среди мирян, не принявших Сергиевой Декларации, был известный церковный писатель С.А. Нилус, находившийся в ссылке в Чернигове с апреля 1926 г.³²

В 1927 г. «за антисоветскую агитацию и пропаганду», то есть, за непризнание Сергиевой Декларации и активное противление ее введению в церковную жизнь, игумен Алипий был арестован и направлен в Харьковское ГПУ³³. По свидетельству протоиерея Иоанна Пращура, чекисты ворвались к о. Алипию в дом на праздник Покрова, плевали ему в глаза, затем сбили с ног и стали жестко избивать прикладами винтовок. После издевательств, окровавленного, они бросили его в машину и увезли. Как о. Алипий сам о себе свидетельствовал³⁴, в тюрьме от него требовали подписания Декларации.

К сожалению, у нас нет сейчас доступа к следственным документам по делу о. Алипия, но очевидно, что чекистам не удалось добиться от него того, чего они хотели. Репрессивная машина в то время еще не набрала таких оборотов, как в 1930-1937-е годы. В

это время сроки еще давали небольшие, и расстрельных приговоров почти не было. В 1928 г. отец Алипий вернулся в Чернигов.

Пребывание в тюрьме и издевательства там над ним еще больше укрепили о. Алипия в убеждении, что советская власть попирает не только христианские, но просто человеческие нравственные нормы, и что лояльность к такой власти в той форме, как этого требовал от Церкви митр. Сергей, неприемлема для совести православного христианина. С этого времени он становится одним из убежденных идеологов ИПЦ на Черниговщине.

Примерно в это время в с. Свинь власти закрывают построенный о. Алипием храм. Иконы местные комсомольцы-активисты вынесли на свинарник и там сожгли, а церковь превратили в зернохранилище. Созданная игуменом Алипием монашеская община уходит в подполье, переходит на нелегальную форму служения. Это была первая катакомбная община в Чернигове.

В 1928 г. освобождается из заключения архиепископ Пахомий (Кедров) и возвращается в Чернигов. В это время он еще не прекратил общение с митр. Сергием, пытаясь примирить «сергиан» и «непоминающих» ради сохранения, как он полагал, «церковного мира». Однако, приехав в Чернигов, архиеп. Пахомий встретился с организованной оппозицией своему «просергиевскому» курсу со стороны духовенства и паствы. Характерно, что именно игумен Алипий, чей пастырский авторитет к тому времени был в Чернигове очень высок, убедил своего преосвященного в пагубности для Церкви сергиевского пути: «(Л. 202)³⁵ Попытки Пахомия Кедрова перетянуть монахов на сторону легализованной патриаршей ориентации успеха не имели, т.к. Корма Михаил, один из первых, ссылаясь на “неправославие” Пахомия Кедрова отказался с ним совершать религиозные обряды, а остальные монахи, как Чернецкий (Л. 202 об.) Смарагд, Тышкевич Малахия, Проскура Лаврентий и другие продолжали доказывать Кедрову неправоту митрополита Сергия, в результате открытого против Пахомия Кедрова выступления со стороны монаха Алимпия, осужденного за контрреволюционную деятельность, Пахомий Кедров стал сдавать свои позиции и в результате примкнул к оппозиции³⁶».

В конце 1929 г. арестован епископ Дамаскин (Цедрик), в октябре 1930 г. – архиепископ Пахомий (Кедров), в 1931 г. – игумен Алипий. В это время репрессивная машина еще не затронула основной костяк черниговских ревнителей. Аресты духовенства

ИПЦ в Черниговской епархии начнутся к середине 30-х гг., пока же были арестованы ее наиболее авторитетные идеологи.

Игумен Алипий был этапирован в концлагерь в Архангельской обл. и провел свой 4-х летний рок на лесозаготовках, выполняя изнурительную физическую работу вместе со своим сокаинником иеромонахом Иннокентием (фамилию установить пока не удалось). Вернулся он из заключения в 1935 г. тайно, присоединившись к своей катакомбной монашеской общине в с. Свинь. В 1936 г., когда в Чернигове был начат большой судебный процесс и арестованы все священники и монахи, принадлежавшие к ИПЦ (почти все они погибли в концлагерях), о. Алипий тайно переезжает в Чернигов, поскольку в небольшой деревне в это время находиться на нелегальном положении было труднее, чем в городе. Да и к тому же нужно было окормлять осиротевшую истинно-православную паству. Он организывает тайный монашеский скит на Лесковице, где в катакомбном храме ежедневно совершает божественную литургию. В это же время его друг и сокаинник игумен Лаврентий (Проскура) также переходит на катакомбное положение, организовав на Лесковице несколько тайных монашеских общин. По его благословию в Холодном яру (ул. О. Десняка на Лесковице), во дворе благочестивой прихожанки тайно была вырыта небольшая тесная пещера, где о. Лаврентий по ночам совершал божественную литургию. Вход в пещеру шел через коридор дома в кладовую, а из кладовой через погреб прямо в храм. Здесь же, во дворе, жило несколько тайных монахинь; они следили за порядком в катакомбном храме, а в отсутствие о. Лаврентия сами вычитывали службу мирским чином³⁷.

Так и служили катакомбные отцы-исповедники до начала советско-германской войны.

Вероятно, неслучайно именно они – создатели и вдохновители еще в дореволюционное время в Чернигове кружка монахов-исихастов, создатели знаменитых «Алипиевой» и «Лаврентиевой» пещер, где предполагали добровольно уйти в затвор для молитвы «за весь мир, во зле лежащий» – создали тайные монашеские общины из своих последователей в самые жестокие годы коммунистических репрессий. Они ушли в затвор, хотя и вынужденный, и предались углубленному молитвенному деланию, как мечтали об этом в юности. Но и в своем вынужденном затворе, невзирая на опасность быть раскрытыми органами НКВД (что означало неминуемую гибель), они продолжали окормлять униженную и запуган-

ную православную паству, тайно, по ночам принимая у себя не только монахов, но и мирян. Это их подвигом, молитвенным и пастырским, Православная Церковь на Черниговщине выстояла.

С оккупацией Украины Германией в 1941 г. отцы Алипий и Лаврентий вышли из катакомб. Новая власть была такой же чело-веконенавистнической и безбожной, как и прежняя, но на первых порах, ради пропагандистских целей, оккупанты позволили открыть уцелевшие храмы. Игумен Лаврентий занялся восстановлением своей «альма-матер» – Троице-Ильинского монастыря, правда, теперь уже как женского, ибо монахов-мужчин в живых практически не осталось (их уничтожали наряду со священниками, потому что любой мужчина-монах – потенциальный священник). Отец Алипий вернулся в с. Свинь, в свой оскверненный храм, вос-станавливать зачахшую при Советах церковно-приходскую жизнь.

В 1943 г., 20 сентября, когда Красная армия вела бои за Чернигов и военные вошли в с. Свинь, отец Алипий был убит одним из красноармейцев брошенной под ноги гранатой. Это был один из тех активистов-комсомольцев, жителей деревни, кто принимал участие в осквернении построенного о. Алипием храма, сжигал иконы и ненавидел священников за их верность христианским идеалам³⁸. Характерно, что это произошло по окончании литургии, которую отец Алипий совершал в храме, несмотря на усиленную бомбардировку деревни советской авиацией. Как истинный исихаст, он не оставил молитву даже в минуту опасности, и ушел в мир иной, причастившись Христовых Таин.

Отец Алипий предчувствовал свою близкую кончину. Известно, что за некоторое время до дня гибели он говорил своим монахиням и прихожанам, что «скоро покинет их». Он знал, что с возвращением советской власти вновь начнутся массовые аресты, ссылки в концлагеря и расстрелы³⁹ и, конечно же, понимал, что ему, священнику ИПЦ, чудом избежавшему ареста в 1936-м и гибели в советском концлагере (где погибли почти все его единомышленники), ареста в 1943-м не миновать. Понимал о. Алипий и то, что в свои 62 года, большой сахарным диабетом, он не выдержит допросов и нового лагерного срока. Поэтому он готовился не только к аресту, но и к смерти.

По окончании литургии о. Алипий, испросив прощения у монахинь за возможные прегрешения, отправил их в укрытие в вырытый неподалеку от храма окоп, а сам направился в деревню по мосту, чтобы причастить кого-то из больных прихожан, как он это

делал обычно после каждой литургии. Монахини, опасаясь за жизнь своего пастыря, стали убеждать его укрыться вместе с ними, однако он, вторично испросив у них прощения, со словами: «Не турбуйте, на все воля Божа. Простить мне за все ще раз, я залишаю вас...», продолжил свой путь. В этот момент вдоль моста пробежал отряд красноармейцев, среди которых был упомянутый Пантелеенко. Он остановил солдат и начал громко, сквернословя, оскорблять о. Алипия, обвиняя его в «сотрудничестве с немцами»⁴⁰. Все «сотрудничество» о. Алипия заключалось в том, что он восстановил в родном селе И. Пантелеенко оскверненный большевиками храм и служил в этом храме, окормляя свою паству, унижаемую и оскорбляемую новыми оккупантами. Больше предъявить священнику было нечего, но и этого оказалось достаточно. Для таких как Пантелеенко, священнический сан сам по себе – уже преступление против советской власти. Со словами: «Расправимся с контрой...», он бросил в о. Алипия гранату. По свидетельству протоиерея Иоанна Пращура и М.А. Атрощенко, игумену Алипию оторвало ногу, а тело его было искромсано осколками. Похоронил о. Алипия его друг и духовный сподвижник, священник ИПЦ Алексей Ткаченко, который служил в с. Киселевка. Вскоре после гибели о. Алипия, в 1944 г. храм в с. Свинь был закрыт.

Так прошел свой земной путь один из лучших представителей Черниговщины. Возросший на нравственных идеалах Святой Руси, поколебавшись в молодом возрасте, он затем сохранил им верность до конца своих дней. В трудные годы он сам твердо стоял и помог устоять другим. За эти идеалы он страдал и за них принял мученическую смерть, взойдя на свою Голгофу.

Похоронен игумен Алипий (Яковенко) на церковном кладбище в деревне Свинь (Ульяновке), неподалеку от построенного им храма. «Алипиевы пещеры» по-прежнему зарыты, а на их вершине молодежь устраивает пикники.

«Праведник погибает, и никто не принимает этого к сердцу, [...] и никто не помыслит, что праведник восхищается от зла» (Исаии 57,1)⁴¹.

¹ Тропарь 8-й песни Канона. Служба Собору Святых Отец Исповедник Церкви Катакомбная. Память 7/20 ноября // Церковные ведомости. –

[Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=page&pid=1486>.

² *Карнабед А.* Таємниці Болдних гір (нарис четвертий) // Сіверянський літопис (Чернігів). – 1995. – № 6. – С. 13; *Руденок В.* Останній печерник // Просвіта (Чернігів). – 2001. – № 16. – 13 квітня. – С. 2.

³ Свидетельство Павла Алексеевича Флёрова, близко знавшего архиепископа Пахомия (Кедрова), епископа Дамаскина (Цедрика), архимандрита Лаврентия (Проскуру) и игумена Алипия (Яковенко). Запись беседы от 15 марта 1991 г., архив автора.

⁴ Свидетельство П.А. Флёрова.

⁵ Свидетельство П.А. Флёрова; Свидетельство Ксении Агеевны Чайниковой, близко знавшей архиепископа Пахомия (Кедрова) и игумена Алипия (Яковенко). Запись беседы от 23 мая 1992 г., архив автора.

⁶ См., например: *Мельгунов С.П.* Красный террор в России. 1918-1922. Второе издание, дополненное. – Берлин, 1924 (репринтное переиздание – М., 1990).

⁷ См., например, известную работу протоиерея Иоанна Кронштадтского «Моя жизнь во Христе».

⁸ *Руденок В.* Указ. соч. – С. 2.

⁹ См. подробнее: *Шумило В.* Новосвященномученик Василий, архиепископ Черниговский // Вера и Жизнь (Чернигов). – 1995. – № 1 (8). – С. 2-4; *Королев В.* Любовью побеждая страх. Жизнеописания Новомучеников Российских. Архиепископ Пермский Андроник, епископ Соликамский Феофан, архиепископ Черниговский Василий, епископ Семиреченский Пимен. 1867-1918. – Фрязино: Паломник, 1998. – С. 94-96.

¹⁰ *Шумило В.* Указ. соч. – С. 3-4; *Королев В.* Указ. соч. – С. 97-98; *Тарасенко А.* Пахомий (Кедров), архиепископ Черниговский: Материалы к биографии. – Чернигов: РИК «Деснянська правда», 2006. – С. 11-12.

¹¹ *Никон (Рклицкий), архиепископ.* Жизнеописание блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. – Нью-Йорк, 1958. – Т. 4. – С. 224-233; *Ульяновський В.І.* Церква в Українській Державі. 1917-1920 рр. (доба Гетьманату Павла Скоропадського). – К.: Либідь, 1997. – С. 71-90.

¹² См. сообщение об убийстве митрополита Владимира Всероссийскому Поместному Собору, который проходил в это время в Москве: *Пахомий (Кедров), архиепископ.* Речь на торжественном заседании Священного Собора, посвященном памяти мученически скончавшегося митрополита Киевского Владимира (Богоявленского), 15(28) февраля 1918 года // Публикация В.В. Шумило / Вера и Жизнь (Чернигов). – 2010. – № 1-2 (16-17). – С. 93-96.

¹³ *Шумило В.* Новосвященномученик Василий... // Вера и Жизнь (Чернигов). – 1995. – № 1 (8). – С. 4.

¹⁴ См., например: *Польский Михаил, протопресвитер.* Новые Мученики Российские. – Нью-Йорк, 1949. – Т. 1.

¹⁵ См. подробнее: Радянська влада та православна церква на Чернігівщині у 1919-1930 рр. Збірник документів і матеріалів / Відп. ред. Р.Б. Воробей; упорядники А.В. Морозова, Н.М. Полетун. – Чернігів, 2010.

¹⁶ См., например, воспоминания профессора В.В. Зеньковского, бывшего в правительстве гетмана Министром исповеданий: *Зеньковский Василий, протоиерей*. Пять месяцев у власти (15 мая – 19 октября 1918 г.): Воспоминания / Публ. текста и редакц. М.А. Колерова. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1995. – С. 121-133.

¹⁷ См. его воспоминания: *Скоропадський П.П.* Спогади: кінець 1917 – грудень 1918 / Павло Скоропадський. – К ; Філадельфія: Ін-т укр. археографії та джерелознавства, 1995.

¹⁸ См. подробнее: *Карнабед А.* Таємниці Болдиних гір (нарис четвертий) // Сіверянський літопис (Чернігів). – 1995. – № 6. – С. 13-15; *Шумило В.В.* Схиархимандрит Лаврентий и его время. Очерк церковной истории Черниговщины (1868-1950 гг.). – Чернигов: Вера и Жизнь, 2001. – С. 6-8; *Руденок В.* Останній печерник // Просвіта (Чернігів). – 2001. – № 16. – 13 квітня. – С. 2.

¹⁹ *Шумило В.В.* Указ. соч. – С. 8.

²⁰ *Карнабед А.* Указ. соч. – С. 13-14.

²¹ См. подробнее: *Ісіченко Ігор, архієпископ.* Аскетична література Київської Русі. – Харків: Акта, 2007; *Шумило С.М.* Произведения преподобного Ефрема Сирина в Киевской Руси // Вера и Жизнь (Чернигов). – 2010. – № 1-2 (16-17). – С. 104-116.

²² *Шумило В.В.* Указ. соч. – С. 7.

²³ *Карнабед А.* Указ. соч. – С. 13.

²⁴ *Руденок В.* Таємничий монах // Чернігівські відомості. – 1999. – № 40. – Липень.

²⁵ ГДА СБ Украины, г. Чернигов, ф. П-11588, т. 1, д. 256383, л. 107 об. Ныне это следственное дело хранится в Государственном архиве Черниговской области; *Шумило В.В.* Указ. соч. – С. 15.

²⁶ Свидетельство П.А. Флёрова; Свидетельство К.А. Чайниковой; Свидетельство Марии Андреевны Атрощенко, близко знавшей игумена Алипия (Яковенко). Запись беседы от 12 июня 1993 г., архив автора.

²⁷ Свидетельство М.А. Атрощенко; Свидетельство протоиерея Иоанна Пращура, близко знавшего игумена Алипия (Яковенко). Запись беседы от 15 июня 1994 г., архив автора; *Руденок В.* Таємничий монах // Чернігівські відомості. – 1999. – № 40. – Липень.

²⁸ Свидетельство протоиерея Иоанна Пращура.

²⁹ Декларация митрополита Сергия о признании им советской власти / Пред судом Божиим. Русская Православная Зарубежная Церковь и Московская Патриархия. – Монреаль, 1990. – С. 5-9.

³⁰ «Мы потребовали от заграничного духовенства дать письменное обязательство в полной лояльности к советскому правительству [...]. Не давшие такого обязательства или нарушившие его будут исключены из кли-

ра, подведомственного Московской Патриархии». См. текст Декларации: Пред судом Божиим... – С. 9. Аналогичные требования предъявлялись и к духовенству, находящемуся в СССР, с той лишь разницей, что в СССР духовенство, не подписавшее Декларации, арестовывалось и направлялось в концлагеря, а с середины 1930-х гг. их начали расстреливать.

³¹ См. подробнее: *Шумило В.В.* Указ. соч. – С. 10-24; *Шумило В.В.* Зарождение Истинно-Православной Церкви на Черниговщине. Доклад на международной научной конференции «Церковное подполье в СССР» (Чернигов, 18-19 ноября 2011 г.) (в печати); *Тригуб О.П.* Розгром української церковної опозиції в Російській православній церкві (1922-1939 рр). – Миколаїв: ТОВ «Фірма «Іліон», 2009. – С. 138-141.

³² *Шумило В.В.* Схиархимандрит Лаврентий... – С. 15-16; ГДА СБ Украины, г. Чернигов, ф. П-4315, д. 50035, л. 1-34. Ныне это следственное дело хранится в Государственном архиве Черниговской области; *Михайловский Димитрий, диакон.* Три Пасхи исповедника. О пребывании С.А. Нилуса в Чернигове // *Вера и Жизнь (Чернигов)*. – 2009. – № 1-2 (14-15). – С. 33-47.

³³ *Руденок В.* Останній печерник // *Просвіта (Чернігів)*. – 2001. – № 16. – 13 квітня. – С. 2.

³⁴ Воспоминания монахини Рафаилы. Запись беседы, архив С.В. Шумило.

³⁵ Выписка из протокола допроса игумена Ефрема (Кислого): ГДА СБ Украины, г. Чернигов, ф. П-11588, т. 1, д. 256383, л. 107 об. Ныне это следственное дело хранится в Государственном архиве Черниговской области.

³⁶ Выделено курсивом нами.

³⁷ *Шумило В.В.* Указ. соч. – С. 23-25.

³⁸ Известно имя человека, убившего игумена Алипия – Иван Пантелеенко. Как свидетельствовала Мария Андреевна Атрощенко, жительница деревни, близко знавшая игумена Алипия (Яковенко), в 1920-1930-е гг. И. Пантелеенко был доносчиком в ОГПУ-НКВД на многих невинных людей. М.А. Атрощенко была родственницей Пантелеенко и знала его лично.

³⁹ О массовых арестах органами НКВД на освобожденных от немцев территориях см., например: *Сергеева С., Смольська О.* Понівечена доля чернігівської студентки / Реабілітовані історією: У двадцяти семи томах. Чернігівська область. // Упорядники: О.Б. Коваленко, Р.Ю. Подкур, Б.О. Лисенко. – Кн. 2. – Чернігів: РВК «Десянська правда», 2010. – С. 586-588. Об аресте в 1943 г. Черниговского архиепископа Симона (Ивановского) см.: *Шумило В.В.* Указ. соч. – С. 30-31. Об аресте в 1943 г. и зверском убийстве епископа Белгородского Панкратия (Гладкова) см.: *Шумило В.В.* Схиархимандрит Лаврентий и его время: Очерк церковной истории Черниговщины (1868-1950 годы). – Чернигов: Вера и жизнь, 2012. – Издание третье, исправленное и дополненное. – С. 48-49.

⁴⁰ Традиционное обвинение всех, кто находился на оккупированной немцами территории. См. предыдущую сноску.

⁴¹ В 2008 г. Освященным Собором Русской Истинно-Православной Церкви игумен Алипий (Яковенко) причислен к лику святых в сонме Отцев-Исповедников Церкви Катакомбной. См.: Акт о соборном прославлении во святых Отцов-Исповедников Русской Церкви Катакомбной, 14/27 октября 2008 г. // Церковные ведомости. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=page&pid=1471>



ПЕЩЕРНЫЕ МОНАСТЫРИ И АРХЕОЛОГИЯ

Николай Днепровский (Санкт-Петербург, Россия)

ОТ ВИЗАНТИЙСКОГО УКРЕПЛЕНИЯ К ТВЕРДЫНЕ ДУХОВНОЙ:

**к вопросу о существовании пещерного монастыря
на Эски-Кермене**

Нынешний век информационных технологий вносит свои коррективы, в том числе и в представления о такой дисциплине, как археология. На смену общему пониманию её как «науки, изучающей по вещественным источникам историческое прошлое человечества», приходит определение археологии как технологии «изучения прошлого на основе материальных остатков деятельности человека, т.е. техники обработки полученной таким образом информации и преобразования её для изучения... истории»¹. Конечно, можно рассматривать эту трансформацию всего лишь как «парафраз» предыдущей дефиниции, вызванный современной модой на информатизацию общества. Однако именно такое *формальное* определение археологии как *информационной технологии* «на законном основании» позволяет применить в этой области науки разработки в области общей теории обработки информации. Как известно, информационная технология включает в себя три составные части: сбор данных, их обработку и выдачу результата этой обработки. Но если методика сбора данных в археологии отработана практически до совершенства, то методология их обработки всё ещё нуждается в уточнении. Попытаемся продемонстрировать это на конкретном примере.

Одной из актуальных проблем изучения «пещерных городов» Крыма, находившегося на периферии византийского мира, является выделение на их территории монастырских комплексов. В настоящее время на Крымском полуострове известны и (более или менее) изучены пещерные обитатели, расположенные на удалении от больших городищ (в Инкерманской и Шульской долинах, окрестностях мыса Фиолент, мыса Ай-Тодор и ряд других). На территории же самих «пещерных городов» их локализация встречает за-

труднения. Ю.С. Воронин и В.Н. Даниленко выделяют всего четыре монастырских комплекса, непосредственно связанных с городской застройкой: Барабан-Кая и монастырёк в Табана-Дере на Мангупе, Качи-Кальон², а также Тепе-Кермен – и то с оговоркой: «если таковой является монастырём»³. В.А.Петровский также допускает существование монастыря на Тепе-Кермене⁴. М.Я. Чореф, на основании проведённых им исследований, в 1974 г. высказал предположение о существовании монастыря в районе Южных ворот Чуфут-кале⁵. А.Г. Герцен и Ю.М. Могаричев также согласны с этим⁶. Последние два монастырских комплекса выделяют и другие авторы⁷. Но если применительно к Мангупу, Тепе-Кермену и Чуфут-кале существование монастырей либо считается доказанным, либо хотя бы предполагается, то для Эски-Кермена ситуация представляется несравненно более сложной. До недавнего времени в опубликованной литературе можно было встретить гипотезы о монастырском происхождении разве что комплексов «Большого» пещерного храма⁸, храма «Успения» и «Донаторов»⁹, причём в первом случае это мнение было высказано вскользь, без какого-либо обоснования, относительно второго могут существовать и другие интерпретации памятника, а третий комплекс находится на большом удалении от городища – в соседнем ущелье – и потому к нему непосредственно не относится.

Между тем такой крупный исследователь византийского Херсона, как Т.Ю. Яшаева, специально отмечает, что «важным признаком структуры средневекового города, принципиально отличающим его от античного полиса, были монастыри»¹⁰. Она выделяет в истории восточно-христианского монашества «три периода расцвета, сопровождавшихся активизацией монастырского строительства, в том числе городского»: юстиниановский – «золотой век византийского монашества»; постиконоборческий – время, когда монашество «окончательно воцарилось в сердце Византии», а «победа иконопочитателей оказалась и победой иночества»; и «палеологовский – время очередного и уже последнего расцвета, связанного с распространением и утверждением в восточно-христианском мире исихазма», для которого «исследователи отмечают в XIII–XIV вв. активное проникновение монастырей как в крупные города, так и в поселения полугородского типа»¹¹. Все эти процессы, по мнению Т.Ю. Яшаевой, «имели место и в византийском Херсоне, являвшемся частью восточно-христианского мира»¹², но, несмотря на это, «городские монастыри Херсона никогда не были те-

мой специального исследования и затрагивались лишь “попутно” при освещении религиозной жизни средневекового Херсона в целом или каких-либо отдельных градостроительных тем». В результате «проблема городских монастырей Херсона... до сих пор остается неразработанной»¹³.

Всё вышеизложенное должно в полной мере относиться и к Эски-Кермену, основные периоды существования которого, согласно А.И. Айбабину, соответствуют периодизации, содержащейся в работе Т.Ю. Яшаевой¹⁴. Правда, он с сожалением констатирует, что от первого периода функционирования городища мало что осталось¹⁵, а следующий период связывает с хазарским владычеством. Зато третий период, по его мнению, начинается в 833-842 гг., когда «византийская администрация в процессе образования фемы Херсона и Климатов возвратилась на Эски-Кермен», и отмечен «укоренением христианского мировоззрения» «сверху», чему он приводит многочисленные археологические свидетельства¹⁶. Казалось бы, для решения этой задачи не было лучшего средства, чем организация монастырей. Почему же, в таком случае, проблема их существования на Эски-Кермене, по сути дела, всерьёз даже не ставилась?

На наш взгляд, этому есть два объяснения, и оба они связаны как раз с проблемой *обработки* добытой археологами информации.

Первый аспект проблемы прекрасно сформулирован на примере Херсона всё той же Т.Ю. Яшаевой: «Вычленить монастырь из городской застройки достаточно сложно, а иногда просто невозможно, что связано, в определенной степени, с местными традициями градостроительства, сложившимися еще в античную эпоху... Планировка монастырей Херсона, как правило, была подчинена уже существовавшей сетке жилых кварталов, поэтому мы не видим здесь легко “читаемого” единого планировочного стандарта монастырских комплексов, как во многих других восточно-христианских центрах... Проблема усугубляется тем, что характер построек городских монастырей и жилых кварталов Херсона может быть практически идентичен – и те, и другие могли иметь на своей территории храмы, погребения, колодцы, не говоря уже о жилых и хозяйственных постройках. К тому же исследователями никогда не ставилась задача выявления среди археологического материала специфического “монастырского” набора находок»¹⁷.

Итак, исследовательница предельно чётко сформулировала три проблемы, причём все они носят, с формальной точки зрения, *чисто информационный* характер:

1. Отсутствие ясного *поискового критерия*. Таким критерием мог бы являться *план* комплекса, который, однако же, в условиях городской застройки не читается. Следовательно, данный критерий просто не может быть пригоден для *первоначального* поиска. И это касается не только внутригородских монастырей. Например, та же Т.Ю. Яшаева в начале 90-х гг., доследуя открытый ещё К.К. Косцюшко-Валюжиничем небольшой *наземный* храмовый комплекс на мысе Виноградный, идентифицированный этим исследователем как «небольшой монастырёк», расчистила лежащие на расстоянии в 200 м пещеры, которые были квалифицированы как *пещерный скит*¹⁸. В дальнейшем открытие новой пещерной церкви¹⁹ привело исследовательницу к заключению уже о том, что речь идёт о *пещерной лавре* и, возможно, о том, «что это один из самых ранних скальных монастырских комплексов в Крыму»²⁰. Таким образом, представление о границах памятника, его структуре и планировке непрерывно меняется, что, однако же, не помешало на всех этапах исследования признавать монастырский характер комплекса.

2. Наличие коррелированной помехи: «*характер* построек городских монастырей и жилых кварталов Херсона может быть практически *идентичен*». В теории обнаружения сигналов *коррелированная* помеха (когда их характеристики зависимы, а в данном случае зависимость носит *сущностный* характер, вызванный общими функциями и общими градостроительными нормами) считается самой «опасной». В этих условиях нужно как-то декоррелировать сигнал и помеху. Один из таких способов – найти некий признак, *нарушающий* структурное сходство «сигнала» и «помехи», причём, взятый в отдельности, этот признак может показаться второстепенным (примеры мы приведём ниже).

3. Отсутствие *целеполагания* у исследователей. Формально это соответствует *отсутствию* «согласованного *фильтра*» (бытовой пример – настройка радиоприёмника на волну передающей станции), предназначенного для выделения и распознавания элементов монастырской жизни в условиях городского окружения.

Третий фактор представляется нам настолько важным, что его следует рассмотреть подробнее.

Казалось бы, Эски-Кермен никогда не был обойдён вниманием учёных. Он считается как наиболее изученным и интересным из крымских «пещерных городов»²¹, так и наиболее подходящим для решения проблемы их генезиса²², а Ю.М. Могаричев указывает и на то, что он «обычно рассматривается как эталон раннесредневековой фортификации»²³.

Однако следует учесть, что комплексное изучение городища впервые было осуществлено лишь силами ЭКЭ. Поэтому пик его исследований (1928-1937 гг.) пришёлся на период становления и расцвета новой парадигмы в советской археологии – парадигмы «истории материальной культуры»²⁴. Утверждалось, что её предметом «необходимо будет признать область истории материального производства, как и условия развития последнего»²⁵. В этой парадигме для церковной археологии, которая занималась историей христианской обрядности и, посредством этого, исторической реконструкцией «классово враждебного» советскому строю христианского мирозерцания, просто не оставалось места²⁶. Новые веяния коснулись и судьбы исследований на Эски-Кермене. Мы уже приводили телеграмму Н.Я. Марра Ф.И. Шмидту, в которой он писал о «чистках» в ГАИМК и требовал сосредоточиться на том, что существенно для «нерва материальной обстановки города» – осадном колодце²⁷. Однако этим дело не ограничилось. Идеологом новой парадигмы был В.И. Равдоникас²⁸, и как раз по его инициативе Н.Л. Эрнст был отстранен от работ на Эски-Кермене и заменён Н.И. Репниковым²⁹, который был вынужден играть уже по «новым правилам»³⁰.

Для исследования культовых сооружений результаты такого подхода оказались поистине удручающими. Человек, как существо социальное, живёт в мире смыслов и, в соответствии со своей социокультурной парадигмой, имеет свой набор смысловых предпочтений, т.е. отфильтровывает из всего смыслового многообразия *приемлемые* для себя смыслы. Поэтому некоторые социокультурные парадигмы (в том числе и навязанные извне) в состоянии не только *исказить* картину мира в части интерпретации имеющихся фактов, но и сделать *вообще «невидимыми» сами эти факты*. Соответственно, многие факты, ранее традиционно относившиеся к области церковной археологии, в рамках парадигмы истории материальной культуры также стали (и, что гораздо важнее, донине остаются³¹) для исследователей «как бы невидимыми». Так, Н.Е. Гайдуков отмечает, что «...в классических работах последних

лет, посвящённых исследованию наземных храмов Крыма, практически не уделяется внимания литургическим устройствам ..., будто бы их вовсе не существует, хотя на фотографиях они видны хорошо; или они не интерпретируются как литургические устройства, а называются нишами, полочками и пр... Если же литургические устройства всё-таки рассматриваются, им даётся заведомо неверная интерпретация»³². С подобной же ситуацией столкнулся и автор данной статьи. Показательно, что даже для такого широко известного и, казалось бы, досконально изученного памятника, как храм «Успения», в литературе отсутствовали план и разрезы всего комплекса³³, а описания его важнейшего литургического устройства – престола – были неполны и противоречили друг другу³⁴. Подобные примеры можно продолжить. В то же время проверить многие выводы ЭКЭ на месте уже невозможно, поскольку большая часть археологических находок, оставленная *in situ*, в настоящее время утрачена.

В этих условиях правильная *формулировка задачи обнаружения* монастырей на Эски-Кермене особенно актуальна.

Ранее сформулировать критерии обнаружения монастырских комплексов попыталась Т.Ю. Яшаева: «Нами была предпринята попытка наметить совокупность признаков, главных и второстепенных, которые позволили бы выделить монастырь из городской жилой застройки Херсона или определить круг памятников, которые, хотя бы гипотетически, могут быть связаны с церковно-монастырскими структурами. К главным признакам мы отнесли наличие ограды, храма, погребений, келий, трапезной, кухни, кладовой, двора; второстепенные признаки: источник воды, эргостерии, различные хозяйственные и благотворительные постройки, библиотеки и другие помещения, а также набор находок “монастырского» характера”»³⁵.

Наличие *главных* и *второстепенных* признаков, с точки зрения информационных технологий, говорит о *вероятностном* подходе к ним. А это значит, что, теоретически, данная формулировка может быть строго формализована. Для этого каждому из перечисленных признаков должна быть присвоена *вероятность* его появления (определённая, например, по всей практически известной совокупности монастырских комплексов). Одновременно ему назначается некая «цена», отражающая уровень значимости его самого по себе. Для определения «стоимости» каждого признака в «копилке» аргументов, необходимых для принятия решения о нали-

чий монастыря, его «цена» умножается на вероятность его появления. Чтобы учесть *несколько* признаков, эти цифры *суммируются*. Отношение такой суммы для *реально найденных* у сигнала признаков к сумме для *всех возможных* признаков (степень наполнения «копилки») называется «отношением правдоподобия»³⁶, т.к. непосредственно высчитывает правдоподобность гипотезы в процентах³⁷.

Чем «полнее копилка», тем правдоподобнее наша гипотеза. К сожалению, для подобной формализации необходим большой статистический материал, уже рассортированный по соответствующим категориям. Однако на основе предлагаемого нами подхода можно попытаться проанализировать эффективность предложенных Т.Я. Яшаевой критериев и уточнить их.

На первое место исследовательница ставит *наличие ограды* и подробно аргументирует это. В частности, она отмечает, что «монастырская ограда, помимо функционального назначения, имела и определенный символический смысл... Ограда как бы зримо подчеркивала внутреннюю обособленность монашеского сообщества, отделяя духовное пространство “анти-полиса” от самого полиса»³⁸. В этой связи «для контроля входа и выхода при планировке монастырского комплекса, как правило, предусматривалось помещение для монаха-привратника... Так, константинопольский патриарх Афанасий I в XIV в. вновь оговаривает в своем типике строгую охрану входа в монастырь “привратником набожным и верным”»³⁹.

Таким образом, наличие монастырской ограды, казалось бы, является достаточно «мощным» критерием. Но можно ли его использовать для *первичного* поиска? И, соответственно, можно ли его ставить на первое место? По нашему мнению, категорически нельзя.

Во-первых, ограда может локализовать не только монастырь, но и усадьбу, убежище или небольшое укрепление. Уже это снижает функцию стоимости наличия ограды до одной трети, а в условиях городской застройки она будет существенно меньше. Во-вторых, в Крыму существуют монастыри, для которых ограда *на сегодняшний день* археологически не зафиксирована, что не мешает признавать данные комплексы монастырскими. Вышеприведенный пример с монастырём на мысе Виноградный показывает это вполне определённо. То же относится к Северному и Юго-Восточному монастырям Мангупа, комплексу на Тепе-Кермене, пещер-

ным скитам Инкерманской долины и пр. Другими словами, достоверно установленная ограда монастырского комплекса в Крыму является едва ли не исключением. Аналогичная ситуация, по наблюдениям автора, имеет место и с грузинскими пещерными монастырями и пустынями. Следовательно, и *вероятность обнаружения* монастырской ограды существенно меньше единицы. К этому требуется сделать дополнение о том, что в горных условиях изоляция обители могла производиться и другими способами (например, размещением её на недоступной скале). Поэтому, при всей *номинальной* важности, вклад ограды в поиск «особых точек», где следует предполагать существование монастырей, *ничтожен* и составляет не более единиц процентов. Вместе с тем, сам тезис исследовательницы о том, что «согласно существовавшим уставам, монастырские хозяйства в целом должны были носить *замкнутый характер* и иметь *слабые связи* с городским рынком»⁴⁰, представляется нам существенным, так как позволяет даже в условиях городской застройки искать признаки *замкнутости*.

В этой связи и *наличие кельи привратника* может оказаться важным поисковым критерием, причем как вспомогательным, так, в некоторых случаях, и *вторым* по важности после храма. Дело в том, что, согласно дисциплинарной части Студийского устава, общежительный монастырь в идеале должен был иметь не одни врата, а двое – внешние и внутренние. И если у внутренних врат должен был находиться *один* привратник, то возле внешних врат их должно было быть *трое*. Как раз такой комплекс, как мы увидим, имеется на Эски-Кермене.

Вторым по значимости критерием исследовательница считает *наличие «духовным ядра»* – «*храма*, в котором совершалось суточное богослужение – “главный нерв всякой монастырской жизни”». Так, «в Студийском монастыре при св. Феодоре Студите богослужение совершалось семь раз в сутки, начиная с полуночи»⁴¹.

Именно этот критерий, с нашей точки зрения, всегда был и останется *первым* по значимости. Проще всего и *формализуется* его роль в принятии решения о монастыре. Монастырь без храма представить себе *невозможно*. Следовательно, вероятность его появления *в монастыре* равна 100%. Но дело в том, что храм *сам по себе* может *в равной степени* быть как монастырским, так и приходским. Поэтому «стоимость» наличия храма в «копилке» принятия решения о наличии монастыря равна 0,5 нашей «условной единицы».

Но мы говорили, что для «размежевания» от коррелированной помехи можно использовать дополнительные признаки. Поэтому «стоимость» храма как монастырского признака может существенно вырасти – практически до 100%, если мы немного изменим формулировку. Т.Ю. Яшаева совершенно справедливо указывает на принципиальное отличие монастырского богослужения от приходского – его *длительность* и *частоту*. Следовательно, если нам удастся доказать, что храм был приспособлен именно для *таких* богослужений, его можно практически достоверно атрибутировать как монастырский. На первый взгляд, эта задача представляется почти неразрешимой, но, как мы увидим далее, на Эски-Кермене имеется, по крайней мере, один такой храм.

Что касается *костниц*, то, как пишет сама Т.Ю. Яшаева, их необходимо отличать от так называемых «многоярусных погребений».

Пожалуй, самым сложным вопросом является в городских условиях идентификация элементов монастырского *хозяйственного* комплекса. Достаточно сказать, что именно с наличием таких элементов в эски-керменском храме «Успения» в сознании большинства исследователей ассоциируется представление о нескольких периодах функционирования комплекса, причём храмовые и хозяйственные функции по умолчанию считаются *несовместимыми*.

С нашей точки зрения, изначально искать монастырские комплексы имеет смысл лишь там, где признаки хозяйственной деятельности тесно связаны с элементами *активной «жизни в Боге»* (с крестами, иконами, непосредственно при храмах и пр.).

Теперь можно попытаться применить сформулированные критерии для выделения на Эски-Кермене мест, где можно предполагать наличие монастырских комплексов.

1. Культурный комплекс у *южных ворот городища* характеризуется наличием нескольких *церквей, усыпальниц* и *хозяйственных* помещений. В частности, поблизости имеется хозяйственная пещера (хлев) с вырубленным на стене *крестом* (пещера № 82 по нумерации Севастопольского музея краеведения)⁴². Таким образом, наличие *необходимые* элементы монастырского комплекса. Но, кроме того, присутствуют несколько других факторов, на наш взгляд являющихся *достаточными*. Анализ так называемого «малого» храма на подъездной дороге, расположенного непосредственно перед внешними городским воротами (точнее, предпоследними и вторы-

ми по счёту) и обычно интерпретируемого в качестве кладбищенского, показывает, что он был идеально приспособлен для постоянного пребывания в нём *трёх человек*, а помещение при храме было столь же идеально оборудованным и хорошо защищённым *пунктом наблюдения* за дорогой⁴³. Поэтому структура комплекса **невероятной для простого совпадения** точностью соответствует требованиям тех норм дисциплинарной части Студийско-Алексиевского монастырского устава, где речь идет о монастырских вратах и о правилах входа на территорию обители⁴⁴. Согласно этим правилам, у внешних врат обители должны были дежурить *три привратника*, один из которых докладывал о прибывших, а двое тем временем отводили пришельцев для молитвы в *привратный храм*. Четвёртый привратник дежурил у внутренних врат. Соответствующее помещение имеется и у главных ворот городища. Следовательно, можно говорить, по крайней мере, и о том участке *монастырской ограды*, который тянулся вдоль подъездной дороги. Возможно, в качестве её использовались остатки протейхизмы. К тому же, как отмечает А.И. Айбабин, «...с конца IX в. в южной части городища начали вырубать *пещерные храмы*. На его территории не обнаружены другие сооружения IX-X вв. (курсив наш – Н.Д.)», а «на некрополе на склоне со второй половины IX в. уже не хоронят в подбойных могилах и склепах, типичных для раннего средневековья. С рубежа IX-X вв. здесь вырубали гробницы и склепы, *аналогичные по форме камеры церковной усыпальницы*» (курсив наш – Н.Д.)⁴⁵.

По нашему мнению, массовое храмостроительство при отсутствии других построек, кроме церковных, и сакрализацией околоратного пространства в соответствии с нормами Студийского устава может иметь единственное правдоподобное объяснение: на рубеже IX-X вв. на основе инфраструктуры южного узла обороны Эски-Кермена возникает крупный общежительный монастырь.

Вопрос о том, являются ли расположенные здесь «усыпальницы» «настоящими» *костницами* или многослойными погребениями, видимо, ещё требует уточнения, однако вышеприведённая цитата из А.И. Айбабина позволяет предполагать, что храмостроительство сопровождалось также одновременным введением *монашеского погребального обряда*.

Наконец, монастырский характер комплекса объяснил бы и одну «странность» в литургической планировке комплекса храма «Судилища».

Дело в том, что проход в малый храм при «Судилище» возможен, фактически, только через алтарь главного храма (Н.Е. Гайдук считает, что через пастофорий, располагавшийся за общей алтарной преградой⁴⁶). С нашей точки зрения, это могло иметь место только в том случае, если храм предназначался не для публичного посещения, а лишь для братии (по определению, имевшей право присутствовать в алтаре главного храма). Правда, ряд исследователей полагают, что малый храм первоначально просто существовал независимо от главного и был соединён с последним позднее⁴⁷. До этого вход в него, якобы, осуществлялся по лестнице, ведущей снизу, от подножия плато⁴⁸.

По нашему мнению, данное предположение связано только с отсутствием у современных исследователей-гуманитариев инженерного образования и, в первую очередь, отсутствием ясного представления о необходимой *последовательности технологического процесса*. А любой процесс обработки любого материала начинается от некоторой поверхности, именуемой *базовой*. В данном случае базовой поверхностью является участок скалы, в котором *начинают* вырубать пещерное помещение. Доступ к этому участку должен быть максимально *лёгким, безопасным* и обеспечивать *максимально эффективное удаление выработанной породы*. Именно поэтому горные выработки носят характер либо открытых карьеров ступенчатого типа, либо горизонтальных штолен, к которым имеются подъездные пути, либо шахт, углубляющихся с горизонтальной поверхности и обеспеченных подъёмными механизмами. Только так и вырубались все *посещаемые* помещения пещерных городов. *Все* они имеют либо лестничные спуски с поверхности плато, либо представляют собой анфилады помещений с устройством входа на безопасном и удобном для транспортировки камня месте. Парэкклисий «Судилища» является классическим сооружением второго типа, поскольку никаких следов люка или лестницы, ведущей туда с плато, не имеется, зато имеется прекрасный подход со стороны главного храма. Поэтому представить себе каменотёса, зачем-то взбирающегося на шестиметровую высоту по шаткой лестнице *снизу*, можно только вопреки всякой логике.

При этом данные исследователи ссылаются на Н.И. Репникова, который, в действительности, ни словом не обмолвился о незави-

симом от «Судилища» первоначальном существовании малого храма и считал лестницу именно вторым, поздним, входом в «Судилище»⁴⁹. Причём в другой своей работе он ясно говорит об этапах возникновения комплекса, на одном из которых «южная боковая абсида» была пробита дверью⁵⁰. Н.И. Репников совершенно верно определил подрубки в притворе малого храма как следы крепления «балкончика», аналогичного представленным на рисунке Кюгельгена⁵¹. Рисунок этот, как известно, изображает Успенский пещерный монастырь⁵². На этот же рисунок Н.И. Репников ссылается и в упомянутом пассаже о лестнице.

2. Культурный комплекс, раскопанный Е.В. Веймарном⁵³ в 1933 и 1936 гг., включает в себя церковь, усыпальницу и две расположенные под ней пещерки, а также пещеру, известную под названием «келейки» и содержащую в себе как элементы хозяйственной пещеры (ясли, яма для установки пифосов в полу), так и признаки кельи: крест и ниши для икон на стене. Он совмещал в себе литургические, погребальные и хозяйственные функции, причём у нас нет уверенности, что эти функции были разнесены во времени. Не исключено, что комплекс функционировал как единое целое. При этом он имеет прямые аналогии: подобное же наличие пещеры-кельи с углублениями под установку сосудов и прямоугольной вырубке в полу помещения наблюдается в комплексах вырубного каземата над подъездной дорогой, некогда также увенчанного храмом; храма «Успения» (с той лишь разницей, что храм там пещерный); а также в недавно обследованном нами комплексе над восточной калиткой Эски-Кермена, статья о котором в настоящее время находится в печати. В целом же, общая планировка прямоугольной площадки, где расположен комплекс, с одной стороны ограниченной скальной стенкой, а с другой стороны примыкавшей к городской стене, даёт серьёзные основания видеть в ней остатки ограждённого монастырского двора. Архитектурные фрагменты с крестами, найденные в траншеях и пещерных помещениях, и развалы камня на нерасчищенной территории площадки говорят о существовании наземных построек, в том числе, возможно, ещё одного храма.

3. Храмовый комплекс на западном уступе Эски-Керменского плато. Мы посвятили этому комплексу отдельную работу, которая в настоящее время находится в печати. Основные положения её следующие.

Предшествующие исследователи были склонны видеть здесь боевую башню, на месте которой позднее из плохого материала выстроили храм⁵⁴. Наш анализ комплекса показывает, что боевая ценность подобного *изолированного* оборонительного сооружения была близка к нулевой. Если бы первоначальным сооружением на этом месте действительно была *башня*, то она имела бы очень большое «мёртвое пространство», а сама легко могла быть отрезана от главного укрепления. В то же время это первоначальное сооружение было построено с применением *цемянки*⁵⁵, не использовавшейся в оборонительных сооружениях Эски-Кермена более нигде, но, как известно, широко применявшейся для строительства *храмов*. Следовательно, это даёт нам основание с *действительно высокой степенью вероятности* предполагать, что на скальном уступе первоначально *располагалась не боевая башня, а добротный выстроенный на цемяночном растворе храм* из хорошо отёсанных камней, уже после разрушения которого на этом же месте из вторичного материала и на плохом растворе была возведена новая постройка, выполнявшая ту же роль. Самое существенное состоит в том, что, в отличие *от всех остальных* церквей Эски-Кермена, абсида храма совершенно точно ориентирована на *чистый север*. Причём для выполнения этого условия строителям пришлось преодолеть целый ряд трудностей (в частности, пол абсиды оказался расположен не выше, а ниже пола наоса). Однако благодаря этому алтарь храма сориентирован максимально возможным, с литургической точки зрения, образом на укрепление Кыз-Куле, с которого, в свою очередь, просматриваются долины вплоть до Бахчисарая. Это даёт нам основание предполагать, что храм, подобно пещерной церкви на Тепе-Кермене⁵⁶, *выполнял дозорную функцию*. Но это имело бы смысл только при *постоянном* нахождении в алтаре наблюдателя. Другими словами, богослужение здесь должно было происходить *круглосуточно*. А это возможно, только если *на выступавшем в долину мысу находился небольшой монастырский комплекс*. Он был *изолирован* от окружающей застройки узким *перешейком*, вблизи которого сохранилась *келья привратника*. Насельники монастыря обитали в *большой пещере*, которая по своим размерам вполне могла вместить в себя *трапезную* и кельи монахов, несущих послушание при «дозорном» храме. Расположение этой пещеры со стороны долины, противоположной от города, и узкая лесенка, ведущая туда вдоль скалы, надёжно обеспечивали *единение* братии, но при этом гарантировали обзор долины и се-

верной расщелины. Расположенный поверх террасы огороженный деревянный *балкон*, совершенно тождественный балконам других горных монастырей, также мог служить наблюдательной площадкой.

Таким образом, применение – даже на качественном уровне – основ теории обработки сигналов позволило нам уточнить критерии обнаружения монастырских комплексов и, в частности, выделить на городище Эски-Кермен, по крайней мере, три места, где следует предполагать существование подобных объектов.

Принятые сокращения:

ГАИМК – Государственная Академия истории материальной культуры
ИГАИМК – «Известия Государственной Академии истории материальной культуры»

ИИМК – Институт истории материальной культуры

КРУБИКЗ – Крымское Республиканское учреждение «Бахчисарайский историко-культурный заповедник»

МАИЭТ – «Материалы по археологии, истории и этнографии Таврики»

МЭКЭ – «Материалы Эски-Керменской Экспедиции»

СМК – Севастопольский музей краеведения

ЭКЭ – Эски-Керменская Экспедиция

¹ Петров Н.И. Археология. Учебное пособие. – СПб., 2008. – С. 4.

² Воронин Ю.С., Даниленко В.Н. Обстоятельства и время возникновения пещерных монастырей Крыма // Проблемы истории «пещерных городов в Крыму». Сборник научных трудов. – Симферополь, 1992. – С. 170.

³ Там же.

⁴ Петровский В.А. Православные памятники Тепе-Кермена // Православные древности Таврики. – Киев, 2002. – С. 83-85.

⁵ Чорев М.Я. Работы на Чуфут-Кале // Археологические открытия в 1973 году. – М., 1974. – С. 359.

⁶ Герцен А.Г., Могаричев Ю.М. Крепость драгоценностей. Кырк-Ор. Чуфут-кале. – Симферополь, 1993. – С. 43-45; Могаричев Ю.М. Пещерные церкви Таврики. – Симферополь, 1997. – С. 89.

⁷ Виноградов А.Ю., Гайдуков Н.Е. Тропа над пропастью: Пещерный монастырь на северном обрыве городища Тепе-Кермен // Сугдейский сборник. – Киев-Судак, 2004. – С. 13-35.

⁸ Гайдуков Н.Е. Христианская топография окраины городища Эски-Кермен в юго-западном Крыму // Спелеология и спелестология: развитие и взаимодействие наук. Сборник материалов международной научно-практической конференции. – Набережные Челны, 2010. – С. 185.

⁹ Гайдуков Н.Е., Карнаушенко Э.Н. Два пещерных монастыря Горной Таврики // Искусство христианского мира. Сборник статей. Вып. 5. – М.,

2001. – С. 247-259; Гайдук Н.Е., Джанов А.В., Карнаушенко Э.Н. Новые данные о храмовых росписях Эски-Кермена и его округи // Православные древности Таврики. – Киев, 2002. – С. 116.

¹⁰ Яшаева Т.Ю. Городские монастыри византийского Херсона: к постановке проблемы // МАИЭТ. Вып. 13. – Симферополь, 2007. – С. 197.

¹¹ Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Айбабин А.И. Основные этапы истории городища Эски-Кермен // МАИЭТ. Вып. II. – Симферополь, 1991. – С. 43-51.

¹⁶ Там же, с. 44.

¹⁷ Там же, с. 48.

¹⁸ Яшаева Т.Ю. Городские монастыри византийского Херсона: к постановке проблемы // МАИЭТ. Вып. 13. – Симферополь, 2007. – С. 198-199.

¹⁹ Яшаева Т.Ю. Пещерный комплекс в округе Херсонеса // Проблемы истории и археологии Крыма. – Симферополь, 1994. – С. 80; Раскопки пещерного комплекса на мысе виноградный // Археологические исследования в Крыму. 1993 год. – Симферополь, 1994. – С. 295.

²⁰ Яшаева Т.Ю. Раскопки пещерного храма 2 у мыса Виноградный на Гераклейском полуострове // Археологічні дослідження в Україні. – Київ, 2009. – С. 495-496.

²¹ На мысе Фиолент обнаружен скит времен средневековья // Газета «Русичи». – № 16 (167) (27 августа – 15 сентября 2010 г.). – Севастополь, 2010.

²² Веймарн Е.В., Чореф М.Я. Ансамбли искусственных пещер Юго-Западного Крыма и их грузинские аналогии (тезисы статьи). Б/г. // Архив Т.М. Фадеевой. Л. 7; Веймарн Е.В., Чореф М.Я. «Пещерные города» Крыма. Б/г. // Архив КРУБИКЗ, ф. 10а, д. 80/4. Л. 39; Веймарн Е.В. «Пещерные города Крыма» // Проблемы истории «пещерных городов в Крыму». Сборник научных трудов. Симферополь, 1992. – С. 165.

²³ Эрнст Н.Л. Эски-Кермен и пещерные города Крыма // Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии. Т. III (60). – Симферополь, 1929. – С. 15.

²⁴ Могаричев Ю.М. Пещерные церкви Таврики. – Симферополь, 1997. – С. 57.

²⁵ Петров Н.И. Археология. Учебное пособие. – СПб., 2008. – С. 9.

²⁶ Там же, с. 10.

²⁷ Даже в 60-е гг. такое место если и находилось, то лишь в целях «разоблачения прислужнической политической роли церкви», «реакционного служения церкви феодальному строю, прямого предательства “пасомого” ею народа, использования искусства для глубокого нравственного порабощения невежественных и суеверных... народных масс» (см.: Домбровский О.И. Фрески средневекового Крыма. – Киев, 1966. – С. 6), что никак не способствовало объективности исследований.

²⁸ Днепровский Н.В. Культурный комплекс у южных ворот Эски-Кермена // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма. – Севастополь-Тюмень, 2011. – Вып. III. – С. 148.

Интернет-издание. Доступно на сайте Черноморского филиала МГУ по ссылке: <http://www.msusevastopol.net/downloads/MAIASK3.pdf>.

²⁹ Петров Н.И. Археология. Учебное пособие. – СПб., 2008. – С. 9.

³⁰ Непомнящий А.А. Профессор Николай Эрнст. Страницы истории крымского краеведения. – Киев, 2012. – С. 227.

³¹ Не забудем, что до этого он уже был арестован (хоть и ненадолго) ещё в марте 1931 г. (см.: там же, с. 229) и хорошо знал, чем могут обернуться нарушения этих, установленных большевистским государством, «правил игры».

³² В значительной степени указанная парадигма сохраняет свою силу и до настоящего времени. В частности, сохраняет своё название Институт истории материальной культуры РАН.

³³ Гайдуков Н.Е. Литургические датировки некоторых пещерных храмов Таврики // «О древностях южного берега Крыма и гор Таврических». Сборник научных трудов (по материалам конференции в честь 210-летия со дня рождения П.И. Кеппена). – Киев, 2004. – С. 167, примечание 1.

³⁴ Днепровский Н.В. К вопросу о генезисе и назначении комплекса пещерного храма «Успения» в Эски-Кермене // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма. – Севастополь-Тюмень, 2012. – Вып. IV. – С. 132.

Интернет-издание. Доступно на сайте Черноморского филиала МГУ по ссылке: <http://www.msusevastopol.net/downloads/MAIASK4.pdf>.

³⁵ Там же, с. 136-139.

³⁶ Яшаева Т.Ю. Городские монастыри византийского Херсона: к постановке проблемы // МАИЭТ. – Вып. 13. – Симферополь, 2007. – С. 199.

³⁷ Мы значительно упростили многие понятия, определения и методы, чтобы сделать их понятными для гуманитария. Но суть подхода сохранена в полной мере.

³⁸ Для понимания этого алгоритма приведём простой пример. Очевидно, приход главы государства в гости к рядовому гражданину может быть достаточно *важен* для последнего. И порой такое даже случается. Но случается так *редко*, что, накрывая стол к обеду, *такой* критерий сервировки стола мало кто учитывает. А вот к приходу гостей хозяйка обычно прикидывает, кто *из них всех* придёт или, напротив, откажется, и сообразно этому готовит меню с учётом гостевых предпочтений – в том числе, и с учётом *важности* каждого из посетителей.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же, с. 200.

⁴¹ Там же, с. 201.

⁴² Там же, с. 200.

⁴³ Веймарн Е.В. Городище Эски-Кермен. Пещеры западного края // Архив КРУБИКЗ, ф. 10а, д. 9. Л. 69.

⁴⁴ Днепровский Н.В. К вопросу о назначении эски-керменского «пещерного храма у городских ворот» // Причерноморье. История, политика, культура. – Выпуск VIII (III). – Серия А. Античность и средневековье. Избранные материалы IX Международной научной конференции «Лазаревские чтения» / Под общей редакцией В.И. Кузищина. – Севастополь, Филиал МГУ в г. Севастополе, 2012. – С. 81-98.

Интернет-издание. Доступно на сайте Черноморского филиала МГУ по ссылке: <http://www.msusevastopol.net/downloads/prich2012/prich-a.pdf>.

⁴⁴ Днепровский Н.В. Культурный комплекс у южных ворот Эски-Кермена // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма. – Севастополь-Тюмень, 2011. – Вып. III. – С. 158-164.

⁴⁵ Айбабин А.И. Основные этапы истории городища Эски-Кермен // МАИЭТ. – Вып. II. – Симферополь, 1991. – С. 48.

⁴⁶ Гайдуков Н.Е. Христианская топография окраины городища Эски-Кермен в юго-западном Крыму // Спелеология и спелестология: развитие и взаимодействие наук. Сборник материалов международной научно-практической конференции. – Набережные Челны, 2010. – С. 185.

⁴⁷ Гайдуков Н.Е. Там же; Могаричев Ю.М. Пещерные церкви Таврики. – Симферополь, 1997. – С. 46.

⁴⁸ Могаричев Ю.М. Там же.

⁴⁹ Репников Н.И. Подъемная дорога Эски-Кермена // Материалы Эски-Керменской экспедиции. – ИГАИМК. – Вып. 117. – М.-Л., 1935. – С. 39-40.

⁵⁰ Репников Н.И. Эски-Кермен в свете археологических разведок 1928-1929 гг. // ИГАИМК. – Т. 12. – Вып. 1-8. – Л., 1932. Т. 12. Вып. 1-8. – С. 126.

⁵¹ Там же, прим. 2.

⁵² Кулаковский Ю. Прошлое Тавриды. Киев, 2002. Вклейка между с. 150-151.

⁵³ Днепровский Н.В. Из археологического наследия Е.В. Веймарна: «ритуальный комплекс» на западной окраине Эски-Кермена // I Бахчисарайские научные чтения памяти Е.В. Веймарна. Тезисы докладов и сообщений. – Бахчисарай, 2012. – С. 27-28.

⁵⁴ См., например: Репников Н.И. Остатки укреплений Эски-Кермена // ИГАИМК. – Л., 1932. – Т. 12. – Вып. 1-8. – С. 187.

⁵⁵ Репников Н.И. Отчёт о раскопках на Эски-Кермене // Архив ИИМК, ф. 2, оп. 1, 1929 г., № 214. – С. 52-55.

⁵⁶ Виноградов А.Ю., Гайдуков Н.Е. Тропа над пропастью: Пещерный монастырь на северном обрыве городища Тепе-Кермен // Сугдейский сборник. – Киев-Судак, 2004. – С. 22.

**МОНАСТЫРИ
НА ТЕРРИТОРИИ СРЕДНЕГО ПОДНЕСТРОВЬЯ
XII - первой половины XIII вв.**

Вместе с развитием ремесла и торговли важнейшую роль в формировании структуры древнерусских городов играла богатая сельская округа, когда город становился естественным сосредоточением социально-экономического потенциала соответствующего сельскохозяйственного региона. Не последняя роль в этом процессе принадлежала Церкви и монастырям.

Большое значение в жизни древнерусского общества играло черное духовенство, составлявшее в городах численную прослойку. Тогдашняя монашеская жизнь проявлялась в различных формах: отшельнической (еремитской), общей (кеновиатской), комбинированной (сосуществование монастыря с несколькими скитами)¹. Однако роль монашества в политических, экономических и культурных отношениях на сегодняшний день мало исследована². Источники из исторического прошлого древнерусского черного духовенства разнообразны. В первую очередь, это письменные сообщения, например: «Ту молитву творяше бе бо ту лесь великъ, скопа пещерку малую двосаженну и прихода с Берестового отпеваше часы и моляшеся ту Богу втайне»³. Но для исследуемого региона они почти отсутствуют. Поэтому большое значение в этом занимают археологические материалы.

Анализ имеющихся источников позволяет утверждать, что первые монахи на территории Руси появились еще задолго до принятия христианства Владимиром Великим⁴. На территории Поднестровья, как считают исследователи, первыми очагами христианства были монастыри в скалах, связанные с апостольским периодом⁵.

С введением христианства на Руси православные монастыри начинают сооружать сначала исключительно в городах, которые играли ведущую роль в культурной и религиозной жизни. Первые свидетельства о существовании монастырей относятся к Киеву - первопрестольному городу, где уже в первой половине XI в. «Чернорисцы поча множиться и монастыреве почаху бить»⁶. Монастыри появляются как за счет княжеской власти, богатых вкладчиков, так и благодаря монашеским сподвижникам⁷.

Здесь преобладали кеновиальные монастыри со значительным количеством монахов, доступными для светских людей храмами, мощами святых, чудотворными иконами⁸.

С распространением христианства вглубь и в ширину возникают монастыри и в других регионах древнерусского государства. Этот процесс прослеживается с начала XII в., а в Юго-Западной Руси – с середины XII в.⁹

В свое время церковный историк Е. Голубинский указывал, что древнерусские монастыри размещались на территории городов и только с конца XIV в. начинается их строительство в более отдаленных районах¹⁰. При этом они имели возможность колонизировать новоосвоенные земли и стать более независимыми. За счет этих земель монастыри постепенно превращались в крупных феодальных магнатов со значительными земельными владениями и подвластными человеческими ресурсами. По подсчетам того же Е. Голубинского, в Киеве в IX-XIII вв. насчитывалось не менее 8 монастырей, Новгороде – 17, Смоленске – 8, Владимире Суздальском и Галиче – по 5¹¹. По другим сведениям, в районе Галича существовало 7 монастырей¹². Более точные данные подает М.И. Бьлхова. По ее подсчетам и упоминаниями в письменных источниках в Киеве было 16 монастырей, Новгороде - 26, Владимире - 14, Пскове, Полоцке - 4, Чернигове, Галиче - 3, Смоленске - 5¹³.

Монастыри XI - первой половины XIII вв., размещенные на определенном расстоянии от городского ядра, по мнению Б.А. Тимощука, следует отнести к существенным объектам застройки пригородной зоны¹⁴. Такие монастыри позволяют, в определенной степени, как считает исследователь, определять территорию, принадлежащую городу. Использование этого признака важно в том плане, что остатки монастырей, существовавших на протяжении нескольких веков, обнаружить не так уж трудно. Тем более что в народной памяти сохранились названия урочищ, связанных с культовыми местами, как «Монастырище», «Монастырь», «Монастирек», «Церковище» и т.д. Предположение Б.А. Тимощука подтверждаются, например, исследованиями в Киеве, где, как утверждает И.И. Мовчан, «на территории Верхнего города находилось несколько монастырей, но самые крупные среди них размещались за чертой города»¹⁵.

Несмотря на свою основную функцию, монастыри были еще местом постоя для «иноков-страдальцев», княжеского двора, куп-

цов, что непосредственно влияло на географию их распространения. Многие монастыри возникали на «соляных» и стратегических дорогах, располагаясь друг от друга на расстоянии дневного перехода валки¹⁶.

Так, в Ленковцах на Пруте (древние Черновцы), стоявших на перекрестке торговых путей, по-видимому, тоже существовал монастырь. На северо-восток от Ленковецкого посада находилась церковь (известная по остаткам глазурованных керамических плиток от пола), возле которой располагалось кладбище¹⁷. Во всех его погребениях найдены «каменные подушки», которые ученые связывают с захоронениями монахов¹⁸. Следовательно, на периферии этого древнерусского города мог располагаться небольшой монастырь.

Одним из направлений распространения монашества было также освоение пещерных комплексов: «И поча жить ту моля Бога юдыи хлебъ сухъ и тоже чересь день и воды в меру вкушает. Копая пещеру и не дает себе оупокоя день и ночь в трудехъ пребывая въ бденьи и в молитвахъ»¹⁹. Вопрос о появлении и функционировании пещерных монастырей в регионе довольно сложный и недостаточно исследованный. Важной также является проблема времени их возникновения в исследуемом регионе. Относительно этого существуют разные мнения и предположения. Так, П. Батюшков относил появление этих культовых центров к XI в.²⁰

Отдельные исследования пещер Среднего Поднестровья проводились во второй половине XIX в. Известный историк Я. Головацкий относил большинство пещер к памятникам преесторической эпохи или древнеславянского язычества²¹. В историко-этнографическом описании Бессарабии начала XX в. упоминаются пещерные храмы в Непоротово и Комарове²².

Несколько расширяют эти хронологические рамки исследователи Бакотского монастыря И.С. Винокур и П.А. Горишний, считавшие, что такие монашеские обители существовали с X по XIII вв. в связи с активизацией борьбы христианства с язычеством. Хотя, по их мнению, Бакотский пещерный комплекс начал функционировать с конца XI-XII вв.²³ А. Пломеницкая и Е. Пломеницкая вообще относят возможность возникновения первых христианских пещер на упомянутой территории в III-IV вв.²⁴ Другой исследователь, Т.А. Бобровский, разработал типологию датировки христианских монастырей по архитектурно-планировочным особенностям и на основе этого проследил процесс образования пещерных монас-

тырей²⁵. Согласно его типологии, монашеские обители в Поднестровье появились во второй половине XI-XII вв. и связаны с миссионерской деятельностью монахов. Это были монахи-анахореты, которые обязывались проживать одиночно, далеко от монастырей в пустынных и отдаленных местах. Они составляли наибольшую прослойку странствующих монахов²⁶.

Большее внимание посвятил данной проблеме сотрудник Буковинского центра археологических исследований Б.Т. Ридуш, проводивший обследование пещерных комплексов на правом берегу среднего течения Днестра; в своих публикациях он достаточно подробно рассматривает особенности сооружения пещерных монастырей, пытается хронологически атрибутировать их и реконструировать древнейший вид²⁷. Исследователь считает, что за основу периодизации христианских пещерных комплексов следует принять типологию, предложенную Т.А. Бобровским²⁸.

Первыми «обителями» монахов служили скальные навесы, гроты, пещеры, широко представленные в Украинском Прикарпатье. Необходимо сказать, что в Поднестровье благодаря геолого-морфологическим особенностям ландшафта достаточно широко использовались естественные пещеры для устройства в них скитов, монастырей, характерных для восточной ветви христианства²⁹. Как отмечает Б.Т. Ридуш, в бассейне Днестра насчитывается более 80 христианских монашеских памятников, большинство из которых расположены в Среднем Поднестровье³⁰.

Археологически изучены лишь единичные памятники. В этом отношении есть определенные трудности, поскольку культурный слой в пещерах или отсутствует, так как в помещениях его часто вычищали, или маломощный и характеризует лишь последний период существования монастыря³¹. В свое время Т.А. Бобровский утверждал, что незначительные исследования подземных комплексов, проведенные в конце XIX в. и в советское время, носили разведочный характер, поэтому их результаты недостаточны для хронологической привязки этих комплексов³².

Для обустройства монастырей, как правило, использовались группы пещер, а отдельно стоящие подземные полости могли обживать монахи-отшельники. Одна из таких пещер исследована вблизи с. Комаров в гроте Турецкая Хата. По мнению исследователей, этот комплекс мог функционировать одновременно с расположенным напротив Бакотским монастырем XI-XIV вв.³³ В качестве приюта для христианских миссионеров ко времени введения хрис-

тианства на Руси мог послужить грот на Чубатой Скале вблизи того же Комарова³⁴. В с. Кормань пещерная церковь могла входить в комплекс наскальных укреплений³⁵. Возможно, в исследуемый период функционировали и пещерные часовни возле сс. Бабин и Крещатик³⁶.

Как отмечает Б.Т. Ридуш, характерными признаками христианского культового назначения пещер можно считать: планирование и ориентацию по сторонам света; наличие специфических архитектурных элементов - алтарной ниши или выступления-престола (апсиды) в восточной части помещения, объемной ниши или полки сбоку от алтаря (жертвенник), ниш для икон; наличие скальных гробниц, граффити на стенах с изображениями крестов и надписями религиозного содержания, специфические вещественные находки³⁷.

Иногда к монаху-отшельнику присоединялись другие и обжиwali свободные естественные пещеры или вырубали искусственные. Таким образом, выросал большой монастырский комплекс³⁸.

Так, в урочище Монастырь, в летописном Василеве, размещался пещерный монастырь. На его пещерный характер впервые указал Б.А. Тимошук³⁹. Здесь основные помещения для монахов и церковь были вырублены в скале (фото 1). При обследовании территории обнаружены фрагменты керамики XII-XVII вв. Как отмечал исследователь монастыря Б.Т. Ридуш, наличие качественной питьевой воды, спрятанный характер урочища, наличие скальных обнажений и природных карстовых полостей были благоприятными для устройства скального пещерного скита, скорее всего, незначительных размеров⁴⁰. Основание этого монастыря исследователь связывает с миссионерской деятельностью монахов в XI-XII вв. и указывает, что обычно они соседствовали с крупными населенными пунктами⁴¹.

Рядом с монастырем, на высоком плато, обнаружены остатки поселений XI - первой половины XIII вв. Очевидно, здесь располагались деревни, входившие в структуру монастыря. Незначительные размеры монастырских сел определялись, очевидно, незначительными размерами земель, принадлежавших монастырю. Вероятно, монастыри XII - первой половины XIII вв. обладали таким количеством земли с прикрепленными к ней крестьянами, которая была необходима лишь для удовлетворения их потребностей, а не для обогащения.



Фото 1. *Остатки пещерного монастыря в летописном Василеве*

Благодаря своим земельным владениям христианская Церковь была менее зависима от княжеской власти, чем это было тогда, когда она пользовалась княжеской десятиной⁴². Впрочем, роль этих поселений в жизни монастырей окончательно может быть установлена только после детальных археологических исследований. Однако известно, что Церковь была крупным землевладельцем. Так, села Киево-Печерской лавры упоминаются уже в ранний период ее существования. Около 1087 г. князь Ярополк передал в собственность этого монастыря «дестину дая вот всихъ скоть святое Богородици и от ржи на вся лета»⁴³. В 1158 г. Ярополк пожаловал Печерскому монастырю «всю жизнь свою Небльскую волость, и Деревьскую, и Лучьскую и около Киева». Аналогичные дары отписала монастырю и дочь Ярополка: «А по своємъ животе удастся княгини 5 сель и съ челядью и все да и к повоя»⁴⁴. Печерский

монастырь получил от Андрея Боголюбского города Василев на Стугне и Мическ на реке Мики⁴⁵. Вообще ктиторы были обязаны обеспечивать свои обители средствами к существованию. Кроме сел и земель монастыри получали и другие владения в собственность. Сюда могли входить «лесь, и борта, и ловища». Рязанский князь Олег Иванович отдал во владение Ольгова монастыря Арестовское село «и съ винами, и съ пашьями, и съ бортными землями, и съ бобры, и с перевесьщи»⁴⁶.

Подобные пожалования известны на просторах Среднего Днестра в конце XV в. Так, например, грамотой 1488 г. воевода Стефан предоставил монастырю в Путне с. Козминул в Черновской волости, мельницы от Серецкого торга, малую пошлину в Суцаве и т.д.⁴⁷

Аналогичный культовый центр находился в летописном Кучелмине. О существовании здесь монастыря известно давно. Упоминания о нем содержатся в труде А. Афанасьева-Чужбинского, считавшего его остатками «раскольнического» (старообрядческого) монастыря⁴⁸. Иного мнения придерживался Б.А. Тимошук, считавший, что монастырь основан в XII - первой половине XIII вв.⁴⁹ Предположение Б.А. Тимошука подтвердилось археологическими поисками Б.Т. Ридуша и разведками 1999 года⁵⁰.

Здесь в скалах Днестра на высоте 80-100 м над уровнем реки расположен пещерный монастырский комплекс, состоящий из более 20 искусственных полостей различных размеров и назначения (фото 2)⁵¹. В его состав входили колокольни, кладовые, хозяйственные помещения и кельи монахов площадью 4-10,5 м². В помещениях часть горизонтально-наклонных каналов закопчена, что свидетельствует об использовании их как дымоходов⁵². Здесь же находился подземный храм общей площадью 32 м². Стены его были оштукатурены и, очевидно, покрыты росписью. Портал храма выложен из каменных блоков. Церковь ориентирована апсидой на юго-восток. Внутреннее обустройство церкви не сохранилось, но есть описания архитектурных деталей. Среди них А. Афанасьев-Чужбинский вспоминает натуральные столбы, поддерживающие своды, а в стене - несколько ниш с вырезанными на стенах крестами⁵³. Аналогичные столбы и ниши исследованы в Бакотском пещерном монастыре⁵⁴. Посреди церкви, по словам Д. Приницкого, стояла выдолбленная каменная арка, а по сторонам алтарной части находились два малых арковидных отверстия⁵⁵. По мнению Т.А. Бобровского, это был трехнефный пещерный храм⁵⁶.



Фото 2. *Пещерный монастырь в Галице*

А – вид на Днестр до реконструкции; Б-Г – вид монастыря после реконструкции; Д – вид с монастыря на р. Днестр

В 50 м от основного комплекса находится пещера отшельника. Это вырубленное в скале помещение площадью около 19 м². По сторонам входа сохранились вырубленные пазы для закрепления деревянного косяка. У входа есть отверстие, очевидно, дымоход⁵⁷. Подобные отверстия исследованы в пещерном скиту вблизи с. Острокив на Хмельнитчине⁵⁸.

В юго-западной части помещения в полу была выдолблена скальная гробница прямоугольной формы. Аналогичные углубления исследованы в Бакотском монастыре⁵⁹. В противоположной восточной части кельи была вырезана ниша, служившая, по мнению исследователя, алтарем для монаха⁶⁰.

Над монастырским комплексом, на мысу находится городище. Его площадка диаметром 50 м отгорожена от поля двумя дугообразными валами. Первый непосредственно ограничивает двор и имеет высоту 1,5 м при ширине 14 м. Сооружение его связывают с раннежелезным веком. С его внешней стороны проходил ров шириной около 10 м и глубиной 2,5 м⁶¹. На площадке найдены материалы, датируемые XI - первой половиной XIII вв. Возможно, этот вал оборонял скальный монастырь. Здесь могли находиться небольшие монастырские деревянные здания, которые в случае опасности были защищены данными укрепленными линиями. В 100 м от первого укрепления в XII в. соорудили второй вал высотой 1 м, шириной 10 м. Посередине дуги вала прослеживается въезд шириной до 8 м. С внутренней стороны вала прослежены следы жилищно-хозяйственных срубов, но характер их застройки не выяснен⁶². Сегодня эти валы активно разрушаются полевыми работами⁶³.

Валом и рвом были укреплены также монастыри в Галиче, Звенигороде на Белке, Иосифовичах⁶⁴. Аналогичные монастырские комплексы в Поднестровье исследованы в Студенице, Буше, Розгирче, Субоче, Нагорянах, Лядаве, Сокильцах и т.д.⁶⁵.

Таким образом, археологические материалы с территории Среднего Днестра позволяют констатировать существование здесь в период XII - первой половины XIII вв. христианских культовых памятников. В настоящее время выделяются монастырские комплексы, в том числе и пещерные, связанные с византийскими монашескими традициями. Православные монастыри XII - первой половины XIII вв. размещались либо на территории древнерусских городов, либо неподалеку в пригородной зоне. Поэтому эти культовые объекты следует принять за существенный признак того, что тот или иной населенный пункт в XII - первой половине XIII вв.

был настоящим городом. В древнерусских городах черное духовенство, кроме своей основной миссионерской деятельности, вело активную общественную жизнь.

Список сокращений:

АО - Археологические открытия (Москва)

БЕВ - Буковинський історико-етнографічний вісник (Чернівці)

КСИИМК - Краткие сообщения Института истории материальной культуры (Ленинград)

ПСРЛ - Полное собрание русских летописей (Москва)

ПССИАЕ - Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнографії (Чернівці)

РА - Российская археология (Москва)

Литература:

1. Мицько І. Монастирі Підгір'я XIII-XIV ст. // Міжнародна наукова конференція «Галицько-Волинська держава: передумови виникнення, історія, культура, традиції», Галич, 19-21 серпня 1993 р. Тези доповідей та повідомлень. – Львів, 1993. – С. 70-72.

2. Берест Р. До питання про місце чорного духовенства у суспільному житті давньоруської держави // Середньовічна Європа: погляд з кінця XX ст.: Матеріали Міжнародної наукової конференції. – Чернівці, 2000. – С. 255-257.

3. Патерик Киево-Печерского монастыря. – СПб., 1911. – С. 281; ПСРЛ. – М., 1997. – Т. 1. Лаврентьевская летопись. – С. 156.

4. Берест Р. Указ. соч. – С. 255.

5. Plamenițkaia O., Plamenițkaia E. Mănăstirile în sfîncă din zona Nistrului de mijloc: mănăstirii Mihalovca din s. Bakota (sfîrșitul secolului al XI-lea – începutul secolului al XV-lea) // Sud-Est [Матеріали Міжнародного семінару «Культурна наскельна архітектура у цивілізації південно-східної Європи», Кишинів], 1997. - № 4 (30). – С. 36-41.

6. ПСРЛ. – М., 2007. – Т. 2. Ипатьевская летопись. – Стб. 139.

7. Бълхова М.И. Монастыри на Руси XI – середины XIV века // Монашество в России XI-XX века: исторические очерки. – М.: Наука, 2002. – С. 25-56.

8. Мицько І. Указ. соч. – С. 71.

9. Бълхова М.И. Указ. соч. – С. 31.

10. Голубинский Е. История Русской церкви. – М., 1901. – Т. 1. – С. 746-763.

11. Голубинский Е. Указ. соч. – Т. 1. – С. 746-760; Щапов Я.Н., Соколова Е.И. К истории городских институтов Древней Руси (игумены и архимандриты в городе) // Труды V Международного конгресса археологов-славистов. Киев, 18-25 сентября 1985 г. – К.: Наукова думка, 1988. – Т. 2. – С. 173-178.

12. Мацюк О. Замки і фортеці Галицької землі // Міжнародна наукова конференція «Галицько-Волинська держава: передумови виникнення, історія, культура, традиції», Галич, 19-21 серпня 1993 р. Тези доповідей та повідомлень. – Львів, 1993. – С. 73-74.
13. Бълхова М.И. Указ. соч. – С. 50-55.
14. Тимошук Б.А. Восточные славяне: От общины к городам. – М.: Изд-во МГУ, 1995. – С. 120.
15. Мовчан И.И. Киев и его округа // Труды V Международного конгресса археологов-славистов. Киев, 18-25 сентября 1985 г. – К.: Наукова думка, 1988. – Т. 2. – С. 280-285.
16. Мицько І. Указ. соч. – С. 72.
17. Возний І.П. Ремісничий посад XII-XIII ст. стародавніх Чернівців // Середньовічна Європа. Погляд з кінця XX ст. Чернівці, 2000. – С. 224.
18. Моця О.П. Погребальные памятники южнорусских земель IX-XIII вв. – К.: Наукова думка, 1990. – С. 71; Томенчук Б. Некрополі князюго Галича // Міжнародна наукова конференція «Галицько-Волинська держава: передумови виникнення, історія, культура, традиції», Галич, 19-21 серпня 1993 р. Тези доповідей та повідомлень. – Львів, 1993. – С. 50-52.
19. ПСРЛ. – Т. 1. – Стб. 157.
20. Батюшков П. Подолия. Историческое описание. – СПб., 1891. – С. 55.
21. Гловацкий Я. Об исследовании памятников русской старины, сохраняющихся в Галичине и Буковине // Труды I археологического съезда 1869 года. – М., 1871. – Т. 1. – С. 219-242.
22. Бессарабия. Географический, исторический сборник / Под ред. П.А. Крушевана. – М.: Типография Васильева, 1903. – С. 83.
23. Вирокур І., Горішній П. Бакота. Столиця давньоруського Пониззя. – Кам'янець-Подільський: Центр Поділлєзнавства, 1994. – С. 206.
24. Plameniŭkaia O., Plameniŭkaia E. Op. cit. – С. 36-41.
25. Бобровский Т.А. К вопросу о типологии и датировке древнерусских пещерных монастырей // РА. – 1993. – № 4. – С. 122-130.
26. Бълхова М.И. Указ. соч. – С. 33.
27. Ридуш Б. Культурні печери Буковинського Подністров'я // БЕВ. - 1996. – С. 3-10; он же. Печери в урочищі Монастир біля Василева // Матеріали II історико-краєзнавчої конференції «Буковина – мій рідний край». - Чернівці, 1997. – С. 29-31; он же. Печерні монастирі Буковини // ПССІАЕ. - 1997. - Вип. 3. – С. 108-111; он же. Непоротівський (Галицький) печерний монастир: стан та перспективи дослідження // ПССІАЕ. – 2000. – Т. 1. – С. 108-127; он же. Печерний храм у с. Кормань // Буковина – мій рідний край: Третя історико-краєзнавча конф. молодих дослідників, студентів та науковців. – Чернівці, 17 травня 1998 р. – Чернівці, 2000. – С. 22-23; он же. Печерні монастирі Подністров'я: проблеми дослідження та датування // Середньовічна Європа: Погляд з кінця

X ст. – Чернівці: Золоті литаври, 2000. – С. 46-51; он же. До питання про культові печери слов'ян у Середньому Подністров'ї // Археологічні студії. – Київ – Чернівці, 2000. – Вип. 1. – С. 184-193.

28. Рідуш Б. Поширення печерних монастирів у Середньому Подністров'ї. – С. 382.

29. Рідуш Б. Печерні монастирі Буковини. – С. 108.

30. Рідуш Б. Печерні монастирі Подністров'я: проблеми дослідження та датування. – С. 46-51.

31. Рідуш Б. Указ. соч. – С. 47.

32. Бобровский Т.А. К вопросу о типологии и датировке древнерусских пещерных монастырей // Тезисы историко-археологического семинара «Чернигов и его округа в IX-XIII вв.» (15 мая 1990 г.). – Чернигов, 1990. – С. 70-73.

33. Рідуш Б. До питання про культові печери... – С. 189.

34. Рідуш Б. Указ. соч. – С. 191.

35. Рідуш Б. Культові печери Буковинського Подністров'я // Буковинський історико-етнографічний вісник. – Чернівці, 1996. – Вип. 1. – С. 3-10; он же. До питання про культові печери слов'ян у Подністров'ї // Археологічні студії. – К. – Чернівці: Прут, 2000. – Вип. 1. – С. 184-193; он же. Печерний храм у с. Кормань // Матеріали III історико-краєзн. конф. молодих дослідників, студентів та науковців «Буковина – мій рідний край». Чернівці, 17 травня 1998 р. – Чернівці: Золоті литаври, 2000. – С. 22-23.

36. Рідуш Б. Культові печери Буковинського Подністров'я. – С. 9; Коржик В. Підземні порожнини Буковини – свідки історико-географічного процесу // Збірник тез, повід. та доп. конф. «Скелі й печери в історії та культурі стародавнього населення України». – Львів, 1995. – С. 50-52.

37. Рідуш Б.Т. Печери Середнього Подністров'я в історії населення регіону // Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича. – Чернівці, 2000. – С. 13-14.

38. Головацкий Я. Монастыри Юго-Западной России вообще и Креховский монастырь. – СПб., 1885. – С. 5.

39. Тимошук Б.О. Василів – місто Галицької Русі. – Чернівці: Прут, 1992. – С. 12.

40. Рідуш Б. Печерні монастирі Буковини. – С. 109-110.

41. Рідуш Б. Печерні монастирі Подністров'я: проблеми дослідження та датування. – С. 48.

42. Тимошук Б.О. Восточные славяне. – С. 231.

43. ПСРЛ. – Т. 2. – Стб. 198.

44. Там же. – Стб. 492, 493.

45. Давня історія України: В 3-х т. – К.: ІА НАН України, 2000. – Т. 3. – С. 391.

46. Грамоти XIV ст. / Упор. М.М. Пещак. – К., 1974. – № 15. – С. 32.

47. Documente Romaniae Historica. A: Moldowa (1487-1504). – Vol III. – București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1980. – P. 62-63.
48. Афанасьев-Чужбинский А. Поездка в Южную Россию. – СПб., 1863. – Ч. II. – С. 156.
49. Тимошук Б.А. Древнерусские поселения Северной Буковины // КСИИМК. – 1955. – Вып. 57. – С. 111; он же. Давньоруська Буковина (X – перша половина XIV ст.). – К.: Наукова думка, 1982. – С. 84.
50. Рідуш Б. Печерні монастирі Буковини. – С. 108-109; Пивоваров С., Чеховський І. На Дністрі на «оукраине Галичьской». – Чернівці: Місто, 2000. – С. 36.
51. Рідуш Б. Культурні печери Буковинського Подністров'я. – С. 6.
52. Рідуш Т. Непоротівський (Галицький) печерний монастир: стан та перспективи дослідження. – С. 114.
53. Афанасьев-Чужбинский А. Очерки Днестра. – СПб., 1863. – С. 197-198.
54. Винокур І., Горішній П. Указ. соч. – С. 200-201; Винокур І. Бакота в історії Галицько-Волинського князівства // Міжнародна наукова конференція «Галицько-Волинська держава: передумови виникнення, історія, культура, традиції», Галич, 19-21 серпня 1993 р. Тези доповідей та повідомлень. – Львів, 1993. – С. 39-41.
55. Праніцкий Д. Старинный церковный памятник // Кишиневские Епархиальные ведомости. – 1903. – № 19. – 1 октября. – С. 506-508.
56. Рідуш Т. Непоротівський (Галицький) печерний монастир... – С. 116.
57. Там же.
58. Рідуш Т., Захар'єв В. Спелеоархеологічні та спелеістичні дослідження у Сокилецькому мікрорегіоні (Хмельницька область) // ПССІАЕ. – 1997. – Вип. 4. – С. 120-126.
59. Винокур І., Горішній П. Указ. соч. – С. 200.
60. Рідуш Т. Указ. соч. – С. 116.
61. Тимошук Б.О. Давньоруська Буковина. – С. 84; он же. Древнерусские поселения Северной Буковины. – С. 111.
62. Тимошук Б.О. Давньоруська Буковина. – С. 84.
63. Пивоваров С., Чеховський І. Указ. соч. – С. 29.
64. Берест Р. Указ. соч. – С. 256; Томенчук Б. Указ. соч. – С. 52.
65. Рідуш Б., Нечитайло П. Субоцький печерний монастир // ПССІАЕ. – 1999. – Т. 2. – С. 188-193; Рідуш Т., Захар'єв В. Указ. соч. – С. 120-126; Винокур І.С. Дослідження Бушанського скельного комплексу // Археологія. – 1994. – № 3. – С. 123-135; Карпович В. Скальний монастир у Розгірчі // Записки чина св. Василя Великого. – Львів, 1930. – Т. 3. – С. 562-573; Бобровский Т. Указ. соч. – С. 70-73.

ГРАФФИТИ ВАРЯЖСКИХ ПЕЩЕР

Сегодня Варяжские пещеры являются составной частью Дальних лабиринтов Киево-Печерского монастыря (ил. 1). Начиная с XIX в., исследователи неоднократно обращали на них свое внимание – в первую очередь, с исторической и археологической точек зрения. Граффити же – начертанные надписи, которыми покрыты стены коридоров и сводов Варяжских пещер, оставались фактически вне зоны изучения специалистов. Фактически, только единожды – в 1998 году, в ходе проведения археологических работ, на них было обращено внимание, что и нашло отражение в отчете М. Стрихаря¹. В этом документе представлено небольшое количество граффити с прорисовками, а именно: крест Голгофа, датированная надпись – XVII века (ил. 2), о которой пишет Реутов в «Дивах пещер лаврских»², – и две надписи, которые автор отчета относит к XVIII в.

В действительности общее количество граффити в Варяжских пещерах, согласно визуальному обследованию, исчисляется в пределах 300. Целью данной статьи, в первую очередь, является попытка систематизировать многочисленные граффити в соответствии с периодами их возникновения.

Отметим, что в Варяжских пещерах, в отличие от пещерных участков Ближних пещер, граффити древнерусского периода пока не обнаружены, однако это не означает, что их не существовало вовсе. Не раз пещерные коридоры подвергались ремонтным работам. Кроме того, микроклимат с повышенной влажностью оказывал, несомненно, отрицательное воздействие на песчаник, который при переувлажнении может легко отслаиваться и опадать, внося, тем самым, существенные и порой необратимые изменения в интерьерях пещер.

Самые ранние датированные граффити относятся к XVII в. На фотографии запечатлен небольшой участок стены с тремя разновременными надписями (ил. 3). Первая надпись, в которой присутствует дата ее исполнения, состоит из двух строк. В верхней строке четко прочитывается «року 1618», во второй – «был тут...», далее следует имя писавшего. Не все буквы в этом имени сохранились, но с большой долей вероятности оно может читаться как Панкратий.

Вторая надпись была более содержательная, она состояла из трех строк. В начале ее читается только одно слово – «монах», далее сохранились всего две буквы – «фи...». На наш взгляд, они могли быть началом имени: к примеру, Филарет. От второй и третьей строчек уцелели, увы, только отдельные буквы, поэтому реконструировать сам текст возможным не представляется. Здесь необходимо заметить, что многие буквы во второй и третьей строчках были повреждены непосредственно в момент создания вышеописанных граффити. Можно утверждать, что трехстрочная надпись была создана до 1618 г., поскольку именно эта дата (естественно, в ее церковнославянской интерпретации) перекрывает текст. Сам же текст может относиться как к началу XVII в., так и к более раннему периоду.

В процессе первичного исследования Варяжских пещер на предмет выявления граффити, нами был зафиксирован ряд надписей, которые предположительно можно отнести к XVII-XVIII вв. Из-за отслоения и опадания грунта многие из них сохранились фрагментарно, однако первые слова в них, как правило, прочитываются хорошо. Все надписи объединяет стандартная форма построения: «Тут был...», «Тут ходил...», «Тут раб...» (ил. 4). К этому же ряду относится наиболее, на наш взгляд, интересное граффити «асеходили». Подобная форма построения «а се ходили», т.е. «а вот ходили», исходит с конца XV в. Так, примером может служить следующая запись в «Древнерусском помяннике Киево-Печерского монастыря»: «А се сам князь Иван Юрьевич»³.

Кроме вышеозначенной формы построения надписей, авторы многочисленных граффити в большинстве случаев просто писали на стенах свои имена. Так, весьма любопытное граффити с элементами скорописи оставил некий Петр Фрупасий (?) (ил. 5). Кроме надписей, выполненных кириллицей, встречаются граффити, начертанные латинским шрифтом. «Rab Bog Muchaylo» (ил. 6), по происхождению явно славянин, показал свою образованность именно таким образом – увековечив свое имя с помощью латинских букв.

Самое большое количество граффити в Варяжских пещерах было сделано в XIX веке (ил. 7). Различные даты, оставленные на стенах пещерных коридоров в период с 1800 по 1892 гг., свидетельствуют об активном посещении знаменитого участка древних лабиринтов. Судя по надписям, в пещерах побывали монахи и послуш-

ники, певчие и приходские священники, студенты и просто любопытные.

Одно интересное граффити, на котором мы остановимся подробнее, относится к первой половине XIX в. Данная надпись, как и многие другие, достаточно лаконична, в ней ясно прочитывается следующее: «А. Катенин 1837 г. 15-го августа» (ил. 8). Уже сама дата сразу же привлекает внимание: 15 августа по старому стилю – это главный праздник Киево-Печерской лавры – Успение. Как известно из различных источников, именно в этот день, 15 августа 1837 года, в день храмового лаврского праздника Успения Богоматери... государь Николай I слушал в монастыре торжественную литургию. В свите Николая I находился флигель-адъютант, полковник Александр Андреевич Катенин, сопровождавший царя в его поездке на Кавказ. В скором будущем Александр Катенин прославится как один из героев Кавказской войны, отличившись при взятии аула Ахульго, где находилась крепость-замок Шамиля. Возможно, это всего лишь совпадение фамилий, но, как удалось выяснить, Александр Катенин мог посещать Варяжские пещеры не из праздного любопытства, а как любознательный выпускник Горного кадетского корпуса, где в молодые годы он учился.

Среди трехсот граффити Варяжских пещер есть несколько, относящихся к сравнительно недавнему времени – середине прошлого столетия. Тем не менее, они представляют значительный интерес. Из этих надписей в отдельную группу можно выделить граффити, созданные монахами лавры во время Второй мировой войны.

Первая надпись читается как: «Епископ Леонтий 7.П.42» (ил. 9). Исходя из даты, имени и духовного сана человека, который оставил ее, граффити можно соотнести с Леонтием (Филипповичем), Епископом Чилийским. Из архивных документов известно, что во время оккупации Киева, 7 ноября 1941 г. архимандрит Леонтий был рукоположен во епископа Бердичевского. В 1942 г. он брал участие в отпевании и захоронении около входа в Ближние пещеры своего духовного настоятеля – схиархиепископа Антония (Абашидзе).

Следующая надпись датирована 18 февраля 1942 г., имя человека, ее оставившего, читается как «Дмитрий Биакай» (ил. 10). Похожее имя встречается только один раз – в архивном документе, который условно называется «Из автобиографии архимандрита Валерия»³. В этом источнике фигурирует секретарь схиархиепископа

Антония (Абашидзе) Дмитрий Биока или Биокай. Основываясь на совпадении времени, имени и схожести фамилии, мы можем предполагать, что это – один и тот же человек.

Еще одна надпись (ил. 11), датированная тем же 18 февраля 1942 г., принадлежит Феопемпту. Среди братии Киево-Печерского монастыря 1940-х годов встречается только один монах с таким именем – архимандрит Феопемпт (Клитный), в схиме Феодосий.

Напомним, что монахи приходят в лавру в конце 1941 года, а первое богослужение во вновь открытом монастыре происходит на Крещение в 1942 году, именно в это время и возникают выше-названные граффити.

Следующий блок граффити, на который мы обратили внимание, принадлежит сотрудникам Киево-Печерского заповедника начала 1950-х годов. Две надписи, а именно «Петренко М.З.» и «Демин В.Г.», объединены одной датой – 1951 г. (ил. 12). Марк Захарович Петренко, известный для многих сотрудников как заместитель директора по научной работе, а также – как автор многих путеводителей по лавре. Демин В.Г. в 1950-х годах работал на должности заведующего отделом охраны и изучения памятников архитектуры. Молодые специалисты, пришедшие на работу в заповедник, очевидно, сразу же проявили высокую активность в изучении пещерных лабиринтов, о чем и свидетельствуют оставленные ими автографы.

Говоря о современных граффити, необходимо отметить, что их предостаточно. Начиная с 1990-х годов количество надписей существенно прибавилось – это не только изобилие мужских и женских имен, но уже и отметка того географического региона, откуда один из авторов граффити, очевидно, прибыл в Киев и посетил пещеры (ил. 13).

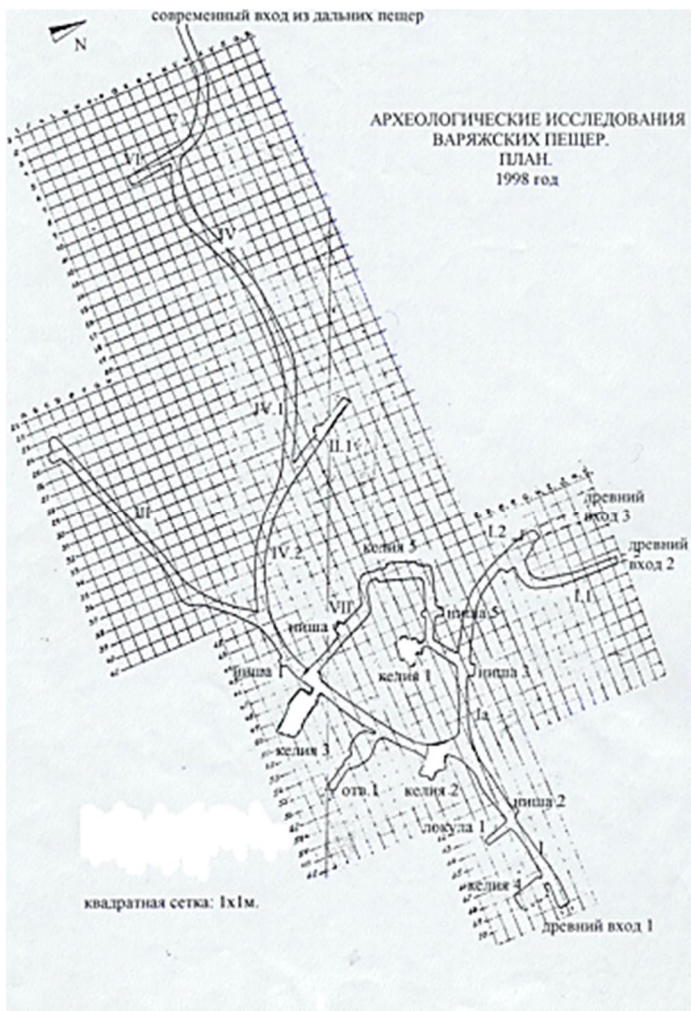
Граффити Варяжских пещер, несомненно, ждут дальнейшего исследования. Между тем, сложность и трудоемкость такой научной деятельности очевидна: это и многочисленные текстовые потери, связанные с хрупкостью грунта, в котором пещеры выкапывались, это и наслоения – а иногда и переплетение шрифтов, «пришедших» к нам из разных эпох. Отдельную статью, несомненно, составят и специфические условия работы в Варяжских пещерах. Тем не менее, в будущее мы смотрим с оптимизмом, поскольку надеемся на новые находки, которые позволят проследить генезис лаврских граффити в более широком диапазоне столетий.

Примечания:

1. Стрихарь М. Отчет о спелео-археологических исследованиях Варяжских пещер Киево-Печерской Св. Успенской лавры. 1988 г. // Лаврский альманах. – Вип. 27. – К., 2012. – С. 67-101.

2. Реутов А.В. Лаврські печери як архітектурна пам'ятка // Дива печер лаврських. – К., 1997. – С. 101-111.

3. КПЛ – А – 973. – С. 29.



Ил. 1



Ил. 2



М НЕКТОР
 РОКЪ ХИ
 БЫПЮГІА РА

МО НА ФН
 СИ МНВ
 ШІБІХІ

Ил. 3



Ил. 4



Ил. 5

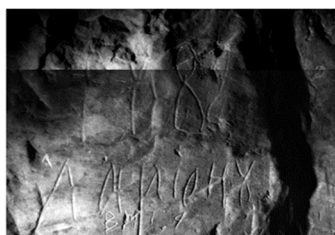


Раб
Вог Мускаго

Ил. 6



МАРК
ХСАИИП^О 1800 ПЕ



1882
МАРИНУ
ВНТ

Ил. 7



Я Катенин
18372 15²⁰ Август

Ил. 8



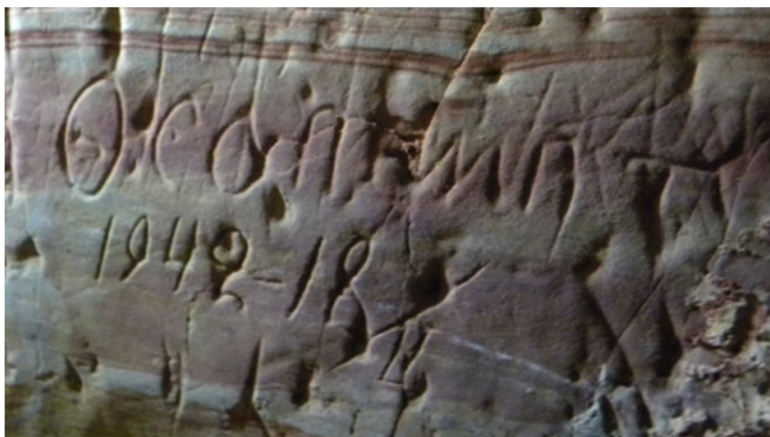
Епископ Леонтии
7/III 42

Ил. 9



18 II 1942
ДИМИТРИИ
БІАКАИ

Ил. 10



ДИМИТРИИ
1942-18 II

Ил. 11



1951 } Петренко Л.З.
Демин В.Г.

Ил. 12



Ил. 13

ИСИХАЗМ И КУЛЬТУРА СЛОВА

Гелиан Прохоров (Санкт-Петербург, Россия)

АКТУАЛЬНОСТЬ ИСИХАЗМА

В Византии в XIV веке, веке «исихастских споров», мы различили три вида, или стадии исторического развития явления «исихазм» (ἡσυχασμὸς, – от ἡσυχία – покой, молчание): келейную, когда монахи-созерцатели в кельях спокойно, вводя ум в сердце, практиковали «умное делание»; стадию теоретического выражения, – когда благодаря происшедшим из-за обвинения исихастов Варлаамом в ереси и их защите Григорием Паламой публичным спорам их идеология и литература стали достоянием общественного сознания; и стадию «политического исихазма», – когда, оказавшись у власти в византийской Церкви, исихасты осуществляли свою внутреннюю и внешнюю политику, в том числе в отношении Руси.

С каждой из этих стадий связана определенная литература. С келейной – обширный круг «келейных» научающих умственной борьбе со страстями произведений самих исихастов разных веков. Со стадией теоретического выражения – сочинения Григория Паламы, Давида Дисипата, Иоанна Кантакузина, а также – как фундамент их мышления – Корпус сочинений Дионисия Ареопагита с толкованиями Максима Исповедника. С «политической» стадией – грамоты, отражающие политику их авторов¹.

В чем же актуальность, непреходящее значение, каждой из этих стадий?

«Келейная» исихастская литература не утрачивает и никогда, думаю, не утратит своего значения потому, что это и «зерцало» самопознания человека, и практически-психологические наставления, научающие тому, что такое страсти, какими они бывают, как развиваются и почему и как с ними надо бороться. Страстей авторы этих наставлений насчитывают восемь: чревообъядение, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, или скорбь, уныние, тщеславие и гордость².

Проанализирован в этой литературе и путь развития страстей в человеке. Все начинается с «прилога», каковой «есть простой по-

мысел или образ случившегося, вновь в сердце вносимый и объявляющийся уму ... когда какая-либо мысль на ум человеку принесена будет», – пишет Нил Сорский³. Это бывает у всех. Но если дальше случится «обдумывание какой-либо мысли, принесенной в ум», «диалог с явившимся помыслом», может произойти «сочетание» с ним, и далее «сложение» – «успокаивающее склонение души к явившемуся помыслу или образу». И еще далее, если его не остановить, не побороть, произойдет «пленение» человека помыслом, каковое есть преддверие «страсти», полностью овладевающей человеком и влекущим его к гибели⁴. Так сребролюбие, которым «недуговав», как поется о нем в Церкви, Иуда Искариот, довело его сначала до предательства Учителя, а потом и до самоубийства.

Исихастская литература учит самоконтролю, внимательному наблюдению за тем, что у тебя в душе, в уме, в сердце происходит, с тем, чтобы не оказаться жертвой какой-нибудь стаскивающей тебя вниз страсти, чтобы ты был способен к пути вверх, к возвышающей тебя любви, – от сиюминутного к Вечному. Как пишет Григорий Палама, путем победы над страстями «страстной части души мы придаем наилучшее состояние, которое носит имя “любовь”»⁵; и: «мы без всякого труда докажем любому, кто еще не убежден, что существует умное просвещение, видимое чистыми сердцами, совершенно отличное от знания и являющееся его источником»⁶. Противник исихастов Варлаам утверждал ведь, что только интеллектуальная, умственная работа по изучению геометрии, астрономии, философии и т.п. ведет человека к богопознанию. Палама же, как видим, говорит о просвещении, «совершенно отличном от знания и являющемся его источником». Монаху-подвижнику бывает иногда дано «прикоснуться к Божьему свету и удостоиться сверхприродного богоявления»⁷, выйти за пределы постижимого чувствами и рассудком к Вечному, Доброму, энергетическому источнику всего временного. Так что в совокупности исихастская литература – руководительница мысли и сердца человека, помогающая ему подняться даже с самого губительного низа на самый спасительный верх. В этом ее непреходящее значение, – не только, думаю, для монашествующих, но и для всех, заботящихся о своем духовном здоровье.

И – не только для отдельных людей, но и для их общества в целом, ибо не только ведь отдельный человек, но целое общество может быть подвержено страстям, – таким, например, как страсть сребролюбия (угрожающая сейчас, по-моему, безопасности наше-

го государства). Но общество может и подниматься духовно над страстями и тогда переживать «пассионарный» творческий период, даже этногенез.

Это прекрасно видно по истории нашей Руси-России.

Сделанный в X в. князем Владимиром выбор веры – христианской православной – и крещение подвластных ему племен означали появление в его стране объединяющей всех духовной вертикали – ориентации вверх, на непреходящее вечное Царствие Небесное. В храмовом пространстве, где «нѣсть еллинъ, ни іудей, ни обрѣзаніе и необрѣзаніе, варваръ и скифъ, рабъ и свободъ, но всяческая и во всѣхъ Христось» (Кол. 3:11), барьеры между разноплеменниками, невидимые, но крепкие своего рода стены родоплеменных крепостей, начали растворяться и исчезать. Именно «вечностная» культура в рамках власти одной княжеской крови сваривала, как в котле, множество родов и племен в русский народ. Тут еще не приходится говорить об исихазме – исихастская литература еще не стала тогда массовой, – но можно говорить о массовой победе над страстями родоплеменных тщеславия и гордости, разделявших людей с разными предками. Веровать во Христа-Бога и признавать власть рода русских князей было достаточно, чтобы стать «русьским». И, заметим, эти два этногенетических признака оставались действующими у нас по XX век.

Следующее явление этногенеза произошло у нас уже при активнейшем влиянии исихазма на нашу культуру в XIV-XV вв. Огромное количество новых переводов исихастской литературы с греческого, сделанных в балканских странах и на Афоне, пополнило тогда, в период с середины XIV по середину XV в., русскую литературу⁸, так что она увеличилась в своем составе примерно вдвое. В это время произошло редкое в истории Руси-России явление – стилистическое обновление всех, входящих в церковный Словоцентрический ансамбль, искусств. Именно тогда здесь появились столь яркие, сильные и смелые люди, как Сергей Радонежский, Кирилл Белозерский, Дионисий Глушицкий, Дионисий Суздальский, Стефан Пермский и многие другие, совокупно составляющие одну из высочайших вершин русской святости и культуры.

В XVI в. стрелка направления общественного сознания качнулась у нас, насколько можем судить по осуществленной тогда связи русской великокняжеской крови с римской императорской и влиянию этого на литературу (появление Степенной книги, Лице-

вого летописного свода, связавшего русскую историю с предшествующей мировой) – качнулась в сторону Прошлого, чтобы в следующем, XVII-м, качнуться в противоположную сторону – к Будущему, что проявилось сначала, при Алексее Михайловиче, в Расколе русской Церкви, а при его сыне, Петре Первом, в преобразовании православного царства в не ограниченную одним вероисповеданием империю. Петербургский период нашей истории был временем неуклонного нарастания веры в Будущее, приведшей в итоге к более чем полувековому торжеству в нашей стране большевиков-коммунистов.

Первый этнораспад произошел у нас в XIII в. после раздела страны двумя языческими народами, татарами и литовцами, второй, XVII в., – вследствие Раскола, когда громадное количество традиционно верующих духовно крепких русских православных христиан двинулось во все стороны вон из своей страны. Третий чудовищный этнораспад в России был вызван большевистским переворотом 1917 г., гражданской войной и террором, – установлением в качестве государственного культа «светлого будущего». Опять громадное количество традиционно ориентированных нормальных русских людей вынуждено было покинуть свою родину.

Большевики пытались создать из оказавшихся в их власти разных народов один новый – «советский». В заграничных паспортах в графе «национальность» писали тогда «sovetique». Всё понастоящему национальное объявлялось «пережитком прошлого». Но «пережитком прошлого», как мы знаем, оказались теперь сами большевики. И народы повернулись каждый к своей истории, к своему прошлому. Любопытно, что теперь, впервые за всю нашу многовековую историю, русских стали определять не по вере и верности, а дохристианским способом – по крови.

Естественным образом стал сейчас расти интерес к прошлому, к истории. Но – только у части, – может быть, лучшей части – наших народов. Ведь стрелочка общественного сознания, нашего «надсознания», от Будущего поползла дальше вниз по часовой стрелке (имеется в виду крест времен, образуемый горизонталью Прошлого-Будущее и вертикалью Вечность-Момент), – вниз, к Мигу-Моменту, области господства страстей, где полновластным властителем являются деньги. Они ведь дают доступ ко всем и всяческим утехам и наслаждениям. Результат этого поворота мы видим сейчас в неслыханном разграблении страны и воровстве во всех мыслимых и немыслимых видах и размерах. Иоанн Кантаку-

зин в XIV в. как будто о наших стяжателях писал: «...если кто-нибудь, обманув, сможет получить от другого что-либо стоящее много денег, дав взамен немного, то не считает, что приобрел это хищнически, обманно, чуть ли не путем воровства, но радуется, как будто совершил какое-нибудь доброе дело, а в итоге постепенно становится врагом другого»⁹. У нас это – следствие массового овладения людьми страстью сребролюбия – происходит сейчас, кажется, в широчайшем масштабе. «...Не будет, пожалуй, ошибкой, – пишет также Кантакузин, – назвать рабами греха тех, кто не пользуется разумом для управления страстями и не совершенствует себя сознательно по образу Божию, а безрассудно покоряется наслаждениям и иным страстям и опускается вниз, словно имея некую всепоглощающую необходимость постоянно быть рабом наслаждений. Ибо чему из наших влечений кто покоряется, сказал один божественный муж (см. Рим. 6:16), тому тот и рабствует»¹⁰. Григорий Палама тоже как будто о наших современниках пишет: «Кто ... обожения с надеждой не ожидает, тот не может презирать плотские наслаждения, деньги, имущество и человеческую славу...»¹¹. «У рабов живота, по Павлу, их чувственный бог – чрево (Флп. 3:19), сребролюбцы и стяжатели вводят новое идолопоклонство (Еф. 5:5)...»¹². Результат поощряемого глобализацией сребролюбия у нас – и то, что предприимчивый молодой народ, получая здесь образование, затем устремляется из своей страны туда, где денег можно получить побольше. Поскольку значительно больше миллиона таких молодых людей покинуло Россию, можно говорить о новом идущем у нас этнораспаде. Быть русскими – в отличие от староверов за границей – эти люди быстро перестают. А у остающихся здесь смертность, как известно, превышает рождаемость.

Исихасты в XIV в. использовали термин «энергия», почерпнув его у Дионисия Ареопагита, – говоря о «божественной энергии», которая явилась очам Петра, Иакова и Иоанна на горе Фавор во время Преображения Христова и которая озаряет иногда победивших страсти подвижников. «Эту радость, – пишет Григорий Палама, – знают только испытавшие, но другое ясно и глядящим извне: ласковый нрав, сладостные слезы, любезное внимание к собеседникам...»¹³. Если бы эти люди, «любезно внимательные к собеседникам», умножились и вновь стали духовными руководителями народа, его энергия, его «пассионарность», обратилась бы от поги-

бельной службы страстям к прекрасному творчеству во всех его видах, как в XIV-XV вв.

Что же касается «политического» исихазма, то суть его в том, что Церковь не должна быть подвластна никаким политическим силам с их земными расчетами и средствами давления. На этом стояли противники княжеских расчетов поделить Церковь по политическому принципу: такие, как Сергей Радонежский, Федор Симоновский и Дионисий Суздальский в XIV в., староверы в XVII в., противившиеся проводившейся московским правительством грубыми диктаторскими методами церковной реформе, эта же точка зрения выражена теперь, слава Богу!, в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви».

Так что «исихазм» во всех его проявлениях, как мы видим, остается у нас весьма полезным и актуальным.

¹ См.: *Прохоров Г.М.* Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. – Л.: Наука, 1978. – С. 6-23.

² См.: Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. – СПб., 2005. – С. 134-160. О «восточно-аскетической схеме восьми главных пороков» и делении этих страстей на «душевные» и «телесные» см.: Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование Сергея Зарина. – М., 1996 (воспроизведение издания – СПб., 1907). – С. 235-248.

³ Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. – С. 103-105.

⁴ Там же. – С. 105-109.

⁵ *Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М., 1995. – С. 42.

⁶ Там же. – С. 64-65.

⁷ Там же. – С. 62.

⁸ См.: *Прохоров Г.М.* Некогда не народ, а ныне народ Божий... Древняя Русь как историко-культурный феномен. – СПб., 2010. – С. 205-214.

⁹ *Иоанн Кантакузин.* Беседа с папским легатом, Против иудеев и другие сочинения. – СПб., 2008. – С. 41.

¹⁰ Там же. – С. 54.

¹¹ *Св. Григорий Палама.* Триады. – С. 114.

¹² Там же. – С. 194.

¹³ Там же. – С. 95.



**ИСИХАЗМ В БОЛГАРИИ:
встреча славянского слова с греческим богомыслием**

Представляемая нами библиография “Исихазм в Болгарии”¹, помимо своей прямой, главной темы (Мистико-аскетическая традиция Православия, ее первоисточники и исследования) освещает и целый ряд смежных тем: 1) история монашества в Болгарии, у истоков которой стоит деятельность св. преп. Ивана (Иоанна) Рильского (ок. 876 – 18.VIII. 946), основателя Рильского монастыря и святого покровителя Болгарии; 2) монастырская культура, “система” болгарских монастырей; 3) связь Болгарии с Афоном, преимущественно с обителью Св. Георгия Зографа (Зографским монастырем); 4) религиозное и культурное возрождение Болгарии в XIV в., в эпоху непосредственно перед турецким завоеванием; 5) деятельность Тырновской школы, жизнь и труды ее вдохновителя св. патр. Евфимия (ок. 1320/1330 – ок. 1402, тырновский патриарх 1375-1393); 6) влияние болгарской литературы на литературы стран *Slavia Orthodoxa*, т. наз. “второе южнославянское влияние”. В библиографию не включены работы узкопрофессионального (исторического, лингвистического и пр.) характера, а также исследования, лишь мельком и попутно касающиеся основной темы. Нами учтены работы, опубликованные до конца 2002 г. Описание русских и болгарских публикаций XIX – нач. XX в. приведено к нормам современной орфографии. Свыше 80% названий описаны *de visu*.

Наибольшее место в библиографии занимают публикации источников и исследования религиозных, культурных и литературных процессов, или точнее, трех сторон единого процесса, что протекал в Болгарии в середине – второй половине XIV века. Неудивительно: болгарская духовная культура того времени была неотъемлемой частью *Byzantine Commonwealth* (“византийского сообщества” – термин Д. Оболенского), а болгарские монахи и книжники – активными участниками возрождения и расцвета мистико-аскетической традиции Православия, одними из основных деятелей “исихастского интернационала”, главными посредниками при распространении в православных странах – Сербии, Румынии, России – идей и практики исихазма, исихастской литературы. Более чем символично то, что монастырь Пресв. Богородицы в Парории,

основанный в 1325 г. преп. Григорием Синаитом (1255-1346), находился на границе Византии с Болгарией (в горном массиве Странджа, на юго-востоке нынешней Болгарии; точное местонахождение неизвестно).

Для лучшего “прочтения” текста библиографии бесполезно вкратце напомнить исторический контекст. Начало мистико-аскетической традиции Православия в Болгарии связано с трудами и подвигами преп. Иоанна Рильского. В дошедшем до нас его «Завещании» (спорным является вопрос, принадлежит ли оно самому св. Иоанну, либо записано позднее на основе устного предания) начертана своеобразная программа для последующего развития монашества и подвижничества в Болгарии. В числе важнейших наставлений преп. Иоанна – указание следовать «первообразам» монашества, примерам преп. Антония и преп. Феодосия, а также и указание о творении непрестанной Иисусовой молитвы. «Золотой век» болгарской культуры – X век – тесно связан с быстрым ростом и распространением монашества и аскезы. Пример преп. Иоанна находит последователей в лице преподобных Прохора Пшинского, Гавриила Лесновского, Иоакима Осоговского и др. основателей обителей в юго-западной Болгарии. В царствование императора Льва VI Философа (886-912), по всей вероятности, в 898 г., тремя братьями родом из г. Охрида основывается монастырь Зограф («Живописный») на Афоне. В дальнейшем Зограф становится одним из главнейших центров болгарского монашества и подвижничества. Имея тесные связи с другими обителями на Афоне (надо отметить, что немало болгарских монахов было и в других афонских монастырях – в Великой Лавре, Хиландаре и др.), он также служит необходимым и незаменимым посредствующим звеном между Византией и Болгарией, между греческим Богомыслием и Богоделанием и духовной культурой славянства.

В эпоху исихастского Возрождения XIV в. подобным же посредствующим звеном становится обитель преп. Григория Синаита Парория. Как хорошо известно, среди ближайших и любимых учеников св. Григория были преп. Феодосий Тырновский (ок. 1300 – 27.XI.1362/3), преп. Ромил Видинский (ум. ок. 1385)², Каллист I (ум. 1363), патриарх Константинопольский (1350-1354 и 1355-1363). При посредничестве Феодосия болгарский царь Иван Александр (1331-1371) стал одним из ктиторов монастыря. После блаженной кончины преп. Григория Синаита (1346) монашеское братство пригласило Феодосия стать игуменом, однако тот уклонился.

Патриарх Каллист I, сыгравший активную роль на Влахернском Константинопольском соборе (май-июнь 1351), написал жития и Григория Синаита, и Феодосия Тырновского, вскоре после написания переведенные по-славянски. Нелишне отметить, что греческий подлинник жития Феодосия не сохранился и оно известно лишь в переводе, причем в единственном списке Владислава Грамматика в его Рильском панегирике 1479 г. (л. 290а-302б)³. В конце XVIII – начале XIX в. иеросхимонах Спиридон, будучи в Рильском монастыре, сделал список, опубликованный О.М. Бодянским⁴; список же Владислава Грамматика впервые опубликован В. Златарским.

Около 1350 г. преп. Феодосий, при поддержке царя Ивана Александра, основал монастырь Пресв. Богородицы (возможно, как “икону” монастыря в Парории), находившийся в Килифарево, недалеко от болгарской столицы Тырнова. Обитель быстро стала центром исихазма и исихастской литературы в Болгарии. Среди ближайших учеников преп. Феодосия – Евфимий, будущий болгарский патриарх, Киприан (ок. 1330 – 16.IX.1406) – будущий митрополит Московский и всея Руси, Дионисий Дивный, прозванный так за его “дивные” переводы с греческого, и др. Осенью 1362 (или 1363 г.) Феодосий в сопровождении четырех ближайших учеников, среди которых – Евфимий и Киприан, прибыл в Константинополь, где встретился с патр. Каллистом. Здесь, в монастыре Св. Маманта, он скончался – в тот же день и час, что и его учитель Григорий Синаит. Это истолковано житиеписцем как знамение полного уподобления Феодосия своему великому учителю, как подражание его земной жизни во всем. После смерти Феодосия Евфимий удаляется на Афон, где знакомится с деятельностью Афонской переводческой школы; именно здесь, трудами старца Иоанна⁵ и его учеников – Закхея Философа, Мефодия и др., – положено начало движению “исправления книг”, которое через патр. Евфимия переносится в Болгарию, Сербию, Россию. В 1371 г., после смерти царя Ивана Александра, Евфимий возвращается в Болгарию и обосновывается в тырновском монастыре Пресв. Троицы (существовавшем, возможно, еще при жизни преп. Феодосия). В эти годы в среде учеников Евфимия (и наиболее активно до занятия им патриаршего престола в 1375 г.) в монастыре ведется интенсивная переводческая и литературная деятельность, составившая в совокупности то, что ныне именуется Тырновской литературной школой (Търновска книжовна школа).

Что переводилось? Стоит остановиться подробнее на этом вопросе, тем более что сохранившиеся в рукописных списках переводы в нашу библиографию не включены. Сжато изложенные выше факты делают совершенно понятным то, что среди болгарских аскетов и книжников наибольшей популярностью пользовались сочинения преп. Григория Синаита; именно они и переводились в первую очередь. Перечислим (не претендуя на исчерпывающую полноту) в хронологическом порядке сохранившиеся в списках переводы: 1) *Главы zelo полезные...* – основное сочинение Григория Синаита, 141 глава⁶ (на 4 больше, чем в греческом оригинале, ср.: “Различные главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях, а еще о помыслах, страстях и добродетелях, о безмолвии и молитве”⁷) – БАН № 80 (Ряпов сборник – II-ая пол. XIV в., л. 86а-126б)⁸. По некоторым гипотезам, перевод сделан самим преп. Феодосием Тырновским. По редакции, числу и расположению глав этот список вполне идентичен с другими известными списками – НБКМ № 1036⁹, Син. № 172¹⁰, № 200 бывшего Румянцевского музея¹¹ и др. Первое издание греческого подлинника: *Φιλοκαλία* (1782), 879-925; отсюда текст перепечатан в PG 150, col. 1239-1346. 2) *Видение известно о безмолвии и молитве* (12 глав) – БАН № 80, л. 126б-132а. Точный перевод сочинения Григория Синаита Εἰδηχὺς ἀκριβῆς περὶ ἡσυχίας καὶ προσευχῆς, *Φιλοκαλία*, 907-910; PG 150, col. 1303-1312¹². 3) *О безмолвии Григория Синаита* (10 глав) – там же, л. 141а-152а. См. *Φιλοκαλία*, 918-925; PG 150, col. 1329-1346. 4) *Сказание малое Григория инока Синаита о безмолвии* (15 глав) – там же, л. 152а-160б. См. *Φιλοκαλία*, 911-917; PG 150, col. 1313-1330. Списки переводов сочинений Григория Синаита содержатся также в следующих рукописных сборниках: 1) Патерик II-ой пол. XIV в. (НБКМ № 1036, л. 259а-296б); 2) Сборник творений Григория Синаита 1775 г., составленный монахом Дорофеем (НБКМ № 1034); 3) Сборник слов Нила Сорского, Симеона Нового, Григория Синаита и др. 1783 г. (НБКМ № 1071, л. 96б-130а)¹³. Переводились и гимнографические произведения преп. Григория Синаита: молитвы – Зогр. 7, л. 281а-284а (Псалтырь с последованиями 1585 г.)¹⁴, “Гимн святым отцам” (Хил. 342, л. 48б–53б), присутствующий в составе хиландарского сборника конца XIV в.¹⁵; “Канон умиления к Господу нашему Иисусу Христу” – НБКМ № 996 (Молебник XVI в.)¹⁶. Переводы творений и жития Григория Синаита содержатся и во множестве рукописных сборников Зографского монастыря: Зогр. 214 (Монашеский сб. конца XIV в.),

Зогр. 136 (Сборник монашеских поучений XVII-XVIII в.), Зогр. 162 (Сборник 1756 г.), Зогр. 119 (Аскетический сборник 1764 г.), Зогр. 198 (Монашеский сборник II-ой пол. XVIII в.) и др.¹⁷ Даже на основе этого сжатого перечисления можно сделать вывод, что переводы, осуществленные в середине – второй половине XIV в., использовались вплоть до конца XVIII в., притом далеко за пределами Болгарии, где они были сделаны, и были “отменены” лишь переводческой деятельностью старца Паисия Величковского (1722-1794).

Что касается сочинений св. Григория Паламы (1296-1359), то сразу бросается в глаза выборочность переводимых сочинений – это преимущественно его полемические произведения. Часть переводов сохранилась в списке Богословского сборника сер. XVI в. (БАН № 82)¹⁸: 1) *Иже во святых отца нашего Григория, архиепископа Солунскаго, и новаго богослова Паламе. Слово пръво на латине, показателно. Яко от единого Отца исходит Дух Святыи* (л. 228а-246а); 2) *Тогожде слово второ о исхождении Святого Духа и хулящих то латине* (л. 246а-272б); 3) *Тогожде в святых отца нашего Григория, архиепископа солунскаго о томжде на Варлаама и Акиндина* (л. 272б-283б); 4) *Иже в святых отца нашего Григория, архиепископа солунскаго новаго богослова Паламе на Акиндина* (л. 283б-300б); 5) *Иже в святых отца нашего Григория, архиепископа солунскаго исповедание православные веры* (л. 301а-304б)¹⁹. В том же порядке произведения сохранились и в сб. БАН № 83 (Богословский сб. XVI в.), а также в сборнике философско-богословских трактатов XVI в. НБКМ № 311(182)²⁰. Рукописи принадлежат перу одного переписчика – Виссариона Дебырского²¹. Не исключено, что его делом является и сборник XVI в. из библиотеки Хиландарского монастыря (Хил. № 208), содержащий сочинения Иоанна Дамаскина и Григория Паламы в том же составе²². Известно, когда и кем переводы были осуществлены, но несомненно одно: они едины по стилю и особенностям лексики, т.е. принадлежат одному и тому же книжнику²³. Ряд исследователей, среди них М. Попруженко²⁴, считают, что есть веские доводы причислить их к плодам переводческой деятельности Тырновской школы. Возможно, что Тырновский собор 1359 (или 1360 г.) против Варлаама и Акиндина был побудительной причиной к переводу подобных полемических текстов²⁵. В последние годы в науке ставится под вопрос авторство Григория Паламы в отношении первых двух слов, полемично-антилатински заостренных.

Переводились и другие сочинения св. Григория Паламы: 1) *Беседа о иже во святых Великомучнице и Чюдотворци и Мироточици Димитрии* – Панегирик (рильский) от 1479 г., л. 213а-215а²⁶, Сборник сочинений о Димитрии Солунском 80-х гг. XV в. (РНБ, № Q.279, л. 128б-149б)²⁷. Греческий текст см.: PG 151, col. 536-550²⁸; 2) *Събрания латинска, освещаваема иже въ святых Григорием архиепископом солунским, събрание латинско* (нач.: *Речения различна писателна, събравшиа се в указание...*) – Загребски сб., л. 699-703; Син. 175, л. 1-9; Хил. 88, л. 1-6; Лесновски сб., л. 313-321об.²⁹; 3) *Св. Григория, архиепископа солунскаго Паламы, от послания его, еже к царице греческой, просившей увести въ кратце ересь акиндинову* [послание Григория Паламы 1346 г. Анне Савойской, вдове имп. Андроника III Палеолога] – Загребски сб., л. 706-707; Хил. 88; Лесновски сб., л. 321об (начало)³⁰; 4) *Изложение варлаамових и акиндиновех злочестий, неподобных и отверженных множества* – Загребски сб., л. 704-706; Хил. 88 (листы не отмечены)³¹. Известны и переводы двух гомилий Григория Паламы: № 37 (на Успение Пресв. Богородицы) и № 53 (на праздник Введения во Храм Пресв. Богородицы)³².

Переводились сочинения и других ведущих греческих авторов-исихастов: 1) *Нила Кавасилы* – его полемические антилатинские произведения, сохранившиеся в нескольких из вышеупомянутых сборников – Загребски сб., Син. 175, Хил. 88, Лесновски сб.³³; 2) *Давида Дисипата* – *Сказание монаха кирь Давида, како Варлаам изобрете и състави свою ересь* [послание Давида Дисипата той же Анне Савойской] – Загребски сб., л. 707-709³⁴; 3) *патр. Каллиста* – кроме упомянутых выше житий преп. Григория Синаита и преп. Феодосия Тырновского, славянскому читателю была доступна и часть его бесед³⁵; 4) *патр. Филофея Коккина* († 1379, патр. 1354-1355 и 1364-1376), канонизировавшего в 1368 г. Григория Паламу; переведено лишь одно его слово – Лесн. № 29³⁶, но известен также перевод его *Молебного канона к нашему Господу Иисусу Христу и к Пречистой Его Матери* – Хил. № 342, л. 71б-74б³⁷.

Переводческое усердие наших предков не обошло и ... Варлаама: единственное его сочинение, известное в славянском переводе – *Варлаама Калабрийского о началстве папине* (Хил. 88)³⁸. Охваченные пылом полемики, переводчики использовали Варлаама против латинян, а сочинения “своих” – против Варлаама.

Трудно переоценить значение переводческой деятельности, осуществленной на узкой полосе времени и пространства середи-

ны – второй половины XIV в. в Болгарии³⁹. Современному читателю следует напомнить, что эта деятельность была осуществлена горсткой людей (во времена наибольшего расцвета обители преп. Григория Синаита в Парории, монашеское братство насчитывало всего от 50 до 70 иноков). Что касается “искусства перевода”, то вряд ли возможно не согласиться с выводом проницательного исследователя о переходе “художественных принципов перевода в особенности ... стиля «плетение словес»”, равно как и о том, что переводы создали ту “*литературную среду*, благодаря которой стали возможны творения Патриарха Евфимия, Григория Цамблака, Константина Костенечкого, а в России – Епифания Премудрого, Пахомия Сербя и др.”⁴⁰

После окончательного покорения Болгарии турками (1396 г.), на некий период времени духовная жизнь болгарских монастырей почти полностью прекратилась. Лишь во второй половине XV в. они постепенно восстанавливаются и медленно возвращают себе свою исконную роль очагов духовного просвещения и хранителей мистико-аскетической традиции Православия. В эти тяжелые годы церковные институты православных балканских народов делают попытки объединения с целью духовного противостояния завоевателям и налаживают активные связи со свободными православными странами, прежде всего, с Россией. Так, в 1466 г. Рильский монастырь заключает договор о взаимопомощи с русским Пантелеймоновским монастырем на Афоне. Существенную роль при возобновлении деятельности основной обители Болгарии сыграло перенесение мощей преп. Иоанна Рильского в 1469 г. из Тырново и возвращение их в Рильский монастырь.

При активной поддержке молдавских князей в конце XV в. восстанавливается и деятельность разоренного Зографского монастыря. В правление Стефана VI Великого (1457-1504) и его наследников восстанавливается соборный храм св. Георгия (1502) и другие строения монастыря. Монахи Зографа и поныне поминают в своих молитвах «благочестивых воевод Стефана, Василия, Антиоха и Богдана». В конце XVI – начале XVII в. значительную роль сыграла деятельность преп. Пимена Зографского (ум. 1620) по восстановлению разрушенных и основанию новых обителей на территории самой Болгарии, прежде всего, в округе Софии. Со второй половины XVIII в. болгарские монастыри вновь переживают расцвет и играют активную роль в возрождении Болгарии и болгарской духовной культуры. Несмотря на исторические потрясения и связан-

ные с ними духовные утраты, мистико-аскетическая традиция в Болгарии имеет непрерывную историю, насчитывающую более 1100 лет.

Исихазм в Болгарии стал предметом научного интереса во второй половине XIX в., притом среди иностранных ученых, своими трудами заложивших прочный фундамент будущих штудий и наметивших контуры современных исследований данной темы. Нельзя обойти имена и научные заслуги О.М. Бодянского (1808-1877)⁴¹, П. Сырку (1855-1905)⁴², К.Ф. Радченко (1872-1908)⁴³, А.И. Яцимирского (1873-1925)⁴⁴, Э. Калужняцкого и др.⁴⁵ Тот факт, что исихазм в Болгарии и деятельность Тырновской школы стали приоритетным объектом изучения среди международного братства ученых, прежде всего среди русских славистов, – сам по себе является показателем значимости болгарской духовной культуры второй половины XIV в.⁴⁶ В конце XIX – начале XX в., параллельно со становлением болгарской науки, развитие которой было значительно замедлено вненаучными, историческими факторами, исихазм и его влияние на болгарскую культуру и литературу постепенно занимают все большее внимание отечественных ученых. К интересующему нас вопросу в первую очередь обратилась плеяда замечательных историков: Д. Маринов, В. Златарски, Й. Иванов. Затем, в 20-30-е гг. XX в. болгарский исихазм стал главным предметом научных трудов В.Сл. Киселкова (1887-1973)⁴⁷, работы которого до сих пор не потеряли своего значения. Параллельно исследуется история Болгарской Православной Церкви (Ив. Снегаров), страницы истории монашества в Болгарии, связи Болгарии с Афоном, в первую очередь с обителем Св. Георгия Зографа и др.

Во времена безраздельного господства в Болгарии коммунистической идеологии и атеизма, на известный период исследования исихазма и болгарской духовной культуры прекратились. Но тем не менее, благодаря усилиям ученых, сформировавшихся в условиях демократии (до 1944 г.), в конце 50-х – начале 60-х гг. проблематика исихазма обходными путями возвращается в поле научных исследований. Заслуги в этом отношении Й. Иванова, Ив. Дуйчева (1907-1986) и особенно П. Динекова (1910-1992) не могут быть подвергнуты никакому сомнению. Школа палеославистики, созданная акад. Динековым, сыграла (и играет!) важную роль при исследовании корпуса исихастских текстов (преимущественно, наследия Тырновской школы). Кодикологическое упорядочение ру-

кописного наследства, публикация памятников, исследования культурных и литературных процессов в византийско-славянской ойкумене XIV в. – вот главные заслуги этой школы. Особо здесь следует выделить работы Кл. Ивановой, для которой исихазм (главным образом, деятельность и труды патр. Евфимия) стал главным предметом научных изысканий. Паламитские споры исследуются в контексте общественной, политической и идейной жизни Византии и Болгарии XIV в. (Д. Ангелов), а влияние исихазма на разные стороны духовной культуры, в частности, на искусство, также не обойдено вниманием ученых (Е. Бакалова).

“По праву наследования” деятельность Тырновской литературной школы стала главным предметом изысканий в Тырновском университете им. свв. Кирилла и Мефодия. С 1974 г. в стенах Университета организуется регулярный международный симпозиум; многие среди его преподавателей (Г. Данчев, Н. Дончева-Панайотова, Д. Кенанов и др. из числа филологов; Евл. Данков и др. из числа богословов) посвятили свою научную деятельность изучению исихазма и его “трансформации” в болгарской культуре и литературе XIV в., а также жизни этой традиции в славянских странах вплоть до эпохи деятельности Паисия Величковского.

После демократических перемен в конце 80-х гг. стало возможным свободное философское и богословское осмысление исихазма, мистико-аскетической Традиции Православия. В последнее десятилетие XX в. к проблематике исихазма все чаще обращаются как философы-медиевисты (К. Янакиев, Ц. Бояджиев, Г. Каприев и др.), так и “чистые” богословы (Ив. Марчевски, Евл. Данков и др.). Особо отрадное явление на самом стыке веков и тысячелетий – возрождение переводческой и издательской деятельности монашеского братства на Афоне. Издания Зографского монастыря быстро завоевали себе популярность и авторитет среди православных Болгарии. Трудно переоценить значение выхода первого полного болгарского издания “Добротолюбия”, хотя и переведенного с русского; важную роль играет и выпуск литературы, знакомящей читателя с современным состоянием мистико-аскетической Традиции Православия, с живой традицией афонского старчества и пр. (чаще всего это – переводы с греческого, что сразу вызывает в воображении образ толмача XIV в.). Будем надеяться, что с Божией помощью эти труды, как и во времена наших достопамятных предков, принесут в обозримом будущем много плода.

Было бы непростительной ошибкой и грубым искажением картины исследований болгарского исихазма, если бы мы не сказали нескольких добрых слов о работах иностранных ученых; это – не вопрос вежливости, а императив здравого научного смысла. В первую очередь следует подчеркнуть значение работ Д.С. Лихачева (1904-1999) и его учеников (Г.М. Прохорова, Л.А. Дмитриева и др.), посвященных вопросам о влиянии болгарской литературы на русскую, роли и деятельности митр. Киприана и др.; после этих работ термин “второе южнославянское влияние” прочно укоренился в научном обиходе, а самому термину приданы “плоть” и “весомость”.

До сих пор не потеряли значения и работы 40-х гг. румынского ученого E. Turdeanu, в которых всесторонне освящено влияние болгарской исихастской литературы XIV в. на румынскую культуру и литературу. Из работ последних лет нельзя не отметить исследования A. Rigo, M. Hébert и др.

В последний период интерес к нашей теме не иссякает, а нарастает, и, вероятно, время уже вести разговор о поиске новых путей, о возможности “нового синтеза” при исследовании и интерпретации исихастского наследия, места Болгарии и болгарского монашества при распространении идей и практики исихазма. При этом, несомненным остается одно: роль Болгарии в духовных и культурных процессах XIV в., несущих на себе печать исихазма, невозможно переоценить⁴⁸; вклад болгарских монахов – книжников и толмачей – общее достояние славянской и православной культуры.

Библиографию можно “читать” не только позитивно, но и, так сказать, “негативно”, в элементе отсутствия. В библиографии важно не только то, что в ней есть (и о чем читатель может справиться сам), но и то, чего в ней *нет*, а, возможно, должно было бы быть. Таким образом мы, отталкиваясь от наличной библиографии, “апофатически” можем сформулировать (с большей или меньшей точностью) также и задачи для будущего.

Чего нет в нашей библиографии “Исихазм в Болгарии”? Перечислим хотя бы главные лакуны. 1) Нет сводной истории монашества в Болгарии; 2) не хватает современных изданий первоисточников (даже сочинения крупнейшего представителя болгарского исихазма, св. патр. Евфимия, до сих пор читаются и исследуются учеными в устаревшем во многих отношениях издании Э. Калужняцкого, сделанном век назад); 3) более чем необходи-

мы современные болгарские переводы хотя бы основных творений ведущих представителей исихазма – преп. Григория Синаита, св. Григория Паламы и др.; в данном отношении речь идет о своеобразном повторении (разумеется, на новой ступени) переводческого подвига наших предков; 4) отсутствуют *синтетические* исследования болгарского исихазма, не производящие его раздробления на части (богословскую, историческую, литературную и проч.). Как нам кажется, продуктивнее всего были бы исследования, которые бы постарались увидеть предмет в широком контексте многовековой мистико-аскетической Традиции Православия. И заключительный вывод напрашивается сам собой:

Встреча с Традицией – не за нами, а впереди нас.

Посвящаю свой скромный труд болгарским и русским палеославистам – за их тихий труд при сохранении и исследовании нашего общего духовного и культурного наследия.

¹ См.: Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной редакцией С.С. Хоружего. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви. 2004. – 912 с. Электронный вариант книги: Исихазм. Аннотированная библиография – https://txt.drevle.com/text/isihazm-annotirovan-paua_bibliographiya. Раздел “Исихазм в Болгарии” см. под № 11. – *прим. ред. «Чернігівські Афіни».*

² Преп. Ромила считали самым показательным образцом исихазма среди болгарских подвижников.

³ Христова Б. Опис на ръкописите на Владислав Граматик. – В. Търново, 1996. – С. 90-91.

⁴ ЧОИДР, 1860. 1.

⁵ О нем см.: Кенанов Д. Старецът Йоан и словата на Авва Доротей – от Атон и Търновград до Киев, Вилнюс и Москва // Кенанов Д. Евтимиева метафрастика. – Пловдив; – В. Търново. – 1999. – С. 281-291.

⁶ “Главы” суть сочинения, построенные как серия – или несколько серий – из большого числа весьма кратких (в один или несколько абзацев) пронумерованных текстов, связанных тематическим единством” (Хоружий С. К феноменологии аскезы. 345-346).

⁷ Добротолюбие. 5. 180-216.

⁸ Кодов Хр. Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската академия на науките. – София, 1969. – С. 176-177.

⁹ Стоянов М., Кодов Хр. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. – София, 1964. – С. 231-239.

¹⁰ Горский А.А., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. II, 2. – № 172. – С. 465-471.

¹¹ *Востоков А.Х.* Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. – СПб., 1842. – № 200. – С. 267-268.

¹² Срв.: Добротолюбие. 5. – С. 227-237.

¹³ *Стоянов М., Кодов Хр.* Цит. соч. – С. 238-239, 228-230, 379.

¹⁴ *Кодов Хр., Райков Б., Кожухаров Ст.* Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Зографския манастир в Света гора. I. – София, 1985. – С. 39.

¹⁵ *Матич Пр.* Българският химнописец Ефрем от XIV век: дело и значение. – София, 1982. – С. 22.

¹⁶ *Стоянов М., Кодов Хр.* Цит. соч. – С. 149.

¹⁷ *Райков Б., Кожухаров Ст., Миклас Х., Кодов Хр.* Каталог на Славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора. – София, 1994. – С. 119, 91-92, 101, 83, 114.

¹⁸ *Кодов Хр.* Цит. соч. – С. 191-194.

¹⁹ Из этих сочинений Григория Паламы на современные языки (за искл. болгарского) переводилось лишь “Исповедание...”: по английски (ж-л Братства св. Марка Ефесского “Виноградник”, 1968, С. 4-8); по-русски “Исповедание...” переведено архим. Амвросием (Погодиным) в кн.: *Св. Григорий Палама.* Беседы. 2. – С. 199-204; по сербохорватски (// ТП Београд, 1978. № 11(4). – С. 157-161). По-болгарски изданы все выше-названные сочинения: *Григорий Палама.* Слова. – София, 1987. Перевод осуществлен со среднеболгарского Н. Кочевым; параллельно с основным текстом в издании опубликованы и схолии славянского переводчика. Тут уместно отметить, что в греческих изданиях сочинений Григория Паламы “Исповедание” является не самостоятельным текстом, а частью послания святителя некому Дионисию (PG 151, col. 763D-768C; Собр. соч. под ред П. Христу. 2. – С. 494-499. Перевод “Исповедания” встречается в составе и других рукописных сборников: Загребски сб., л. 562об-564об; Лесновски сб., л. 268-271.

²⁰ См.: *Иванова-Константинова Кл.* Някои моменти на българо-византийските литературни връзки през XIV в., 217. Срв.: *Кодов Хр.* Цит. соч. – С. 194-196; *Цонев Б.* Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. I. – София, 1910. – С. 258-259.

²¹ О деле этого книжника см.: *Ангелов Б.* Из старата българска, руска и сръбска литература. 2. – София, 1967. – С. 165-166, 169-170.

²² *Иванова-Константинова Кл.* Цит. соч. – С. 217.

²³ Там же. – С. 221.

²⁴ *Попруженко М.Г.* Из истории религиозного движения в Болгарии в XIV в. – С. 536-548.

²⁵ *Иванова-Константинова Кл.* Цит. соч. – С. 221.

²⁶ *Христова Б.* Цит. соч. – С. 85-86.

²⁷ Там же. – С. 122.

²⁸ Русский перевод архим. Амвросия (Погодина) см.: *Св. Григорий Палама.* Беседы. 2. – С. 171-182.

²⁹ См.: *Иванова-Константинова Кл.* Цит. соч. – С. 216. Греческий текст см.: PG 161, col. 243-288; Собр. соч. под ред. П. Христу. 1. – С. 161-175.

³⁰ Там же. Греческий текст см.: PG 148, col. 1010-1012; Собр. соч. под ред. П. Христу. 2. – С. 545-547.

³¹ Там же. Греческий текст см.: Собр. соч. под ред. П. Христу. 2. – С. 545-547.

³² Подробнее см.: *Иванова-Константинова Кл.* Цит. соч. – С. 234. Рус. пер. см.: *Св. Григорий Палама.* Беседы. 2. – С. 111-121 (на Успение Пресв. Богородицы); 3. – С. 85-137 (на Введение во Храм Пресв. Богородицы).

³³ Подробнее см.: *Иванова-Константинова Кл.* Цит. соч. – С. 214-215.

³⁴ Там же, – С. 219; *Христова Б.* Цит. соч. – С. 39.

³⁵ Подробнее см.: *Иванова-Константинова Кл.* Цит. соч. – С. 233.

³⁶ Там же. – С. 233-234.

³⁷ См.: *Матешч Пр.* Цит. соч. – С. 22.

³⁸ *Иванова-Константинова Кл.* Цит. соч. – С. 219. Греческий текст см.: PG 151, col. 1255-1280.

³⁹ При оценке корпуса переводов следует иметь в виду, что мы можем обсуждать лишь *сохранившиеся* переводы (о том, чего нет, разумеется, разговор невозможен), которые составляют лишь часть (и какую именно – трудно сказать) *действительно* переведившегося. Катастрофа, которую Болгария и болгарская культура пережили в самом конце XIV в., насильственно прервала расцвет болгарской духовной культуры и литературы; к невозвратным потерям следует причислить и уничтожение части накопленного рукописного фонда (в том числе и переводов), последовавшее за разорением церквей, монастырей и пр. Немалая часть рукописей того времени сейчас разбросана практически по всей Европе – в библиотеках России, Ватиканской библиотеке, Британском музее и др. Однако, по слову поговорки, нет худа без добра: таким образом рукописи и сохранились, а последовавший за крушением Болгарии взлет духовной культуры в России трудно себе представить без трудов болгарских иноков и книжников, а во многих случаях, как со св. Киприаном, и без живой связи Болгарии с Россией, без личного участия этих иноков и книжников в судьбах русской духовности и Церкви.

⁴⁰ *Иванова-Константинова Кл.* Цит. соч. – С. 240 (курсив автора).

⁴¹ О нем см.: *Минкова Л.* Осип Максимович Бодянски и българското Възраждане. – София, 1978.

⁴² О нем см.: *Кенанов Д.* Полихроний Агапиевич Сирку (Сирков) // *Кенанов Д.* Евтимиева метафрастика. – Пловдив; – В. Търново, 1999. – С. 249-265; *Матковски Ал.* Полихронизъ Сырку (Скицъ био-библиографикъ). Кишинэу, 1967.

⁴³ О нем см.: *Кенанов Д.* Константин Федорович Радченко // *Кенанов Д.* Цит. соч. – С. 266-280.

⁴⁴ О нем см.: *Кидель А.С.* Александр Иванович Яцимирский. Биобиблиография. – Кишинев, 1967.

⁴⁵ Важнейшая их заслуга – научная подготовка и издание памятников. Ученые до сих пор пользуются изданием сочинений Патр. Евфимия, подготовленное Э. Калужняцким, трудами П. Сырку и др., что и вызвало необходимость их репринтного переиздания в нач. 70-х гг. XX в. в Лондоне (Variorum Reprints), с предисловием проф. Ив. Дуйчева.

⁴⁶ См. подробнее: *Данчев Г.* Начало и развитие на историографията на Търновската книжовна школа през XIX век // *Историография на Търновската книжовна школа.* XIX век. – В. Търново, 1999. – С. 5-16.

⁴⁷ О нем см.: *Кожухаров Ст.* Д-р Васил Сл. Киселков // *Литературна мисъл,* 1973. 4. – С. 129-130.

⁴⁸ Впрочем, нельзя забыть и о том, что один из главнейших оппонентов св. Григория Паламы и исихазма – Григорий Акиндин (ок. 1310-1348) – был болгарин по происхождению. Здесь, как и выше, не может идти речь о каком-то выпячивании “национального фактора”, но попросту выявляется еще раз исторический факт, что болгарские монахи и книжники того времени, прекрасно владевшие греческим, жили и действовали внутри византийской ойкумены, составляя немаловажную часть культурной элиты этой ойкумены. Точнее сказать: они жили “на пороге” – на пороге языков, традиций и культур, что им давало особое зрение, особую зоркость, но также и чуткость – и к задачам времени, и к императивам Вневременного.



СВ. ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

в русских рукописных источниках последней трети XVII в.

(тезисы)

1. Русские богословы смотрели на земную жизнь с точки зрения ее высокого назначения. Для них не существовало национальных интересов, политической вражды, патриотического самолюбия; прежде всего, они видели Вселенскую Церковь, «лучами своей благодати озаряющую весь мир», – так характеризуют настроение русского богословия XVI века авторы начала XX столетия (Тарасий, 13). Богодухновенность и присутствие благодати – основной фокус церковного бытия, или, если говорить словами св. Григория Паламы, «да узримъ Твою поистиннѣ славу вси и насладимся въ дх̄овномъ и неизреченномъ зрѣнии... Дажь чрѣзъ нѣвидимое зрение неслышными Твоимъ во умѣ догматами познавати истину...» (перевод 1693 г., выполненный в Чудовом монастыре; рукопись РГБ, собр. Ундольского, № 475, «Григория Фессалоникийского Слово показательное», л. 130). С середины XX в. принято думать об исихазме как о стержне православного опыта.

Одновременно существует взгляд на то, что средоточием богодухновенного бытия в православном мире является евхаристическое таинство, на котором зиждется церковное самосознание и в котором обретается соборный опыт. Этот опыт стоит в центре важнейших церковных практик, проблема отношения этих практик к практикой исихастской сводится к соотношению опыта исихазма и соборного опыта (труды прот. Николая Афанасьева, прот. Александра Шмемана, митр. Иоанна Зизиуласса; Хоружий, 2011). Развивая разные стратегии христианской жизни, исихастско-паламитское богословие, с одной стороны, и евхаристическое богословие, с другой, неизменно признают нисхождение благодати через действие Святого Духа: преображение, случившееся с апостолами, позволило им увидеть Свет: «Где Дух, там Церковь и вся благодать» (прот. Николай Афанасьев. Церковь Духа Святого. Париж, 1971; репринт., Рига, 1994).

2. Основной пафос московского богословия посл. четверти XVII в. связан с идеей подобия чудовской школы. Труды в области переводной литературы, выполненные в школе Чудова монастыря

в конце 70-х – нач. 90-х гг. XVII в., со всей очевидностью демонстрируют устойчивость модели, выработанной средневековьем – «мышления по подобию» с ориентацией на праобраз. Как свойство евангельского праобраза переходит в подобие евангельской практики, так в трудах чудовской школы выбор исходного текста определяется намеренной ориентированностью на византийскую традицию, восприятие которой на Руси произошло благодаря кирилло-мефодиевским переводам, на греческий язык (язык-архетип), влияние которого, как языка культуры, происходит и прямо, и опосредованно, через литературу и мировоззрение.

Переводить писания святых, по мысли чудовских книжников, необходимо так, как они сами писали, «дабы святые молились за нас и с нами» («О исправлении в преждепечатных книгах Миняех», рукопись Владимиро-Суздальского музея-заповедника, собр. Флорищевой пустыни, № 139 (100), 1690-е гг.). «Не от себесамых тая писаху, но от Стаго Дха по многолюбомудровстному учению воумляеми оная писаху, яко выше речеся еллинскимъ діалектомъ, сирѣчь греческимъ, и стѣй цркѣви предаша». «Досто чуденъ нѣкто мужь, глаше: Писанія Стая и Словеса, и пѣсни Стѣхъ Отцевъ тако подобаетъ преписываит, паче преводити от языка на языкъ, яко писапа сами Стїи Отци, древнїи еллинскимъ діалектомъ, дабы стїи сїя словеса предававшїи, своя **искренняя разумѣюще, купно с нами молилися**» (там же, л. 4об). Иными словами, точное следование написанному рождает чувство близости с писавшими. Этим единством творится молитва.

3. В несомненной ориентированности московских книжников на созерцательный метод святоотеческого богословия, убеждает неприятие всего, что было чуждо этому духу. Интерес к наследию Григория Паламы и исихазму в целом проистекает во многом из ситуации, обозначившейся сначала в западнорусских землях, а позже в московских, связанной с распространением католичества, по духу и способам верования отличного от православного. Специфика историко-литературного процесса, изучение полемических трактатов периода Московского царства, явившего, по мысли А.Ф. Лосева и П.А. Флоренского, идеал православия, позволяет вполне определенно утверждать, что средневековье выработало свой взгляд и на соотношение культур, и на соотношение языков (в данном случае церковнославянского и латинского языков). Зако-

номерно, что в последней трети XVII века (при патриархах Иоакиме и Адриане), когда «лютый и началозлобный змий свою главу на ны вознося», начал «подшептовати истины противоположныя», «споры о языке» никоновских реформ переросли в споры между западноевропейской и русской культурой в целом.

Сочинения Паламы были хорошо известны Руси с XIV в. Они оказали заметное влияние на формирование взглядов русского старчества. Аргументы Паламы об иконах (6-е слово), о справедливости Бога в отношении к спасению человека из рук диавола (4-е слово) и о Троице (1-е слово) были включены в «Просветитель» прп. Иосифа Волоцкого, оказали влияние на формирование личности прпп. Нила Сорского, Максима Грека. Появление новых переводов Паламы в Москве XVII в., тем не менее, представляется важным и интересным, поскольку свидетельствует о возобновлении интереса к его наследию в среде иночества, а значит, о его актуальности.

В обществе к. XVII в. происходили процессы, схожие в процессами в эпоху к. XV – нач. XVI в. Д.В. Цветаев приводит примеры отрицания Креста, мощей, непочитания монашества, икон, нехождения в церковь, отказ от исповеди. Как и в случае с ересью жидовствующих (к. XV – XVI вв.), участились случаи осквернения святынь. «Человечество никогда не переживало столь огромного перерождения, – писал об этой эпохе А.Ф. Лосев, называя время перехода от Средних веков к Новому времени “эпохой величайшей мировой катастрофы”, – ...Никогда еще человек так не издевался и не глумился над той старой святыней, которую сам же он превозносил...» (Лосев А.Ф. Дополнение к диалектике мифа (фрагменты) // Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение. Сер. «Философское наследие». Т. 130. – М., 2001. – С. 255). Понятно, что речь идет о великом переломе в обществе, переломе, утверждающем силы, попиравшие Предание.

«Два слова против латинян», написанные св. Григорием Паламой в 1335-1336 гг., по свидетельству биографа св. Григория патриарха Филофея, были «опубликованы» в Константинополе в 1355 г. Перевод 1693 г., который содержится в рукописи собр. Ундольского № 475 (РГБ), не является первым из известных в Москве XVII века текстов этого сочинения. Тексты Паламы фигурируют в известном «Оглавлении книг кто их сложил» – первом биобиблиографическом труде Московской Руси, связываемом с именем чудовского инок Евфимия и, по всей вероятности, с Рти-

щевской школой. Под № 32 на л. 48 здесь присутствует ссылка на «Изложение православной веры» Паламы, а также на два указанных Слова. Перевод в рукописи Ундольского был осуществлен с греческого за 4 года до выхода в свет *Bibliotheca* Фабрициуса (1697). Многочисленные греческие глоссы на полях свидетельствуют о сложностях, с которыми столкнулся переводчик, равно как и о самостоятельности этого труда, выполненного, по всей видимости, одним из любимых учеников братьев Лихудов Николаем Семеновым.



СОЦИАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ИСИХАЗМА в поздней Византии в трудах дореволюционных исследователей

При обращении к истории изучения социальных аспектов поздневизантийского исихазма в дореволюционной литературе, первое, что обращает на себя внимание – это немногочисленность и некоторая поверхностность освещения интересующей нас проблемы. Вторая особенность заключается в том, что практически все работы данного периода лежат в области светских наук (истории и филологии) и лишь отчасти представляют православный (святоотеческий) взгляд на проблему¹, что было связано со своеобразным отношением к исихазму русского академического богословия XIX века. Если обратиться к основным справочным изданиям того времени, то можно чётко проследить неоднозначное отношение к исихазму, приобретающее зачастую негативный оттенок². Так, во втором томе «Настольной книги для священно-церковно-служителей» С.В. Булгаков называет Григория Паламу вождём «секты исихастов»³. Хотя в первом томе данного справочника этот же автор называет Паламу святым⁴. Данное обстоятельство современный византинист В.М. Лурье объясняет тем, «что Булгаков добросовестно списывал, откуда мог, подбирая материал воистину непредвзято»⁵. В одном из курсов по истории Древней Церкви Санкт-Петербургской Духовной Академии мы можем увидеть, что исихазм понимался как «афонское извращение мистики Симеона Нового Богослова, ... напоминающее дервишей, хлыстов или мессалиан»⁶. Такое парадоксальное отношение к исихазму в дореволюционной России заставило игумена Иоанна Экономцева говорить об «открытии» исихазма в русской богословской науке в XIX в.⁷

Изучение социокультурных аспектов поздневизантийского исихазма начинается в России в середине XIX в. с полемики между русскими историками К.Ф. Радченко и П.А. Сырку. Благодаря этой дискуссии в дальнейшем сформировались две основные точки зрения на социокультурную роль исихазма. Поэтому мы считаем целесообразным рассмотреть взгляды К.Ф. Радченко и П.А. Сырку на социальную проблематику поздневизантийского исихазма.

Основной труд, отражающий взгляды К.Ф. Радченко на интересующую нас тему – магистерская диссертация «Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоева-

нием». Данное исследование является плодом кропотливой работы автора в библиотеках городов Киева, Москвы, Санкт-Петербурга. Предметом занятий учёного были рукописи, имевшие отношение к задачам названного выше труда. Автор обратил внимание не только на состав и содержание рукописей, но и на их язык и палеографические особенности. В результате сделан ряд любопытных и важных выводов в области религиозной мысли и литературы в Болгарии в середине и во второй половине XIV в., т.е. накануне турецкого завоевания. К.Ф. Радченко принял на себя задачу всестороннего изучения неоднозначных исторических явлений данной эпохи.

Верно заметив, что ключ к объяснению изучаемого исторического явления в Болгарии нужно искать в Византии, К.Ф. Радченко занялся самостоятельным анализом религиозно-нравственного состояния Византии и византийской литературы XIV в. Учёный обратил внимание на византийский мистицизм в лице свв. Григория Синаита и Григория Паламы, на противоположные ему учения Варлаама и Акиндина, а также на другие стороны религиозной жизни Византии. Следует отметить, что мистические течения в Византии К.Ф. Радченко рассматривал не обособленно, а находил аналогичные явления в религиозной жизни Западной Европы XIV в., а также попытался выяснить отношение мистицизма к богомильству и другим средневековым сектам.

Выясняя культурное влияние Византии на развитие явлений религиозной и литературной жизни Болгарии, К.Ф. Радченко проследил дальнейшее распространение этого движения в России. Учёный отметил влияние южнославянских писателей XIV-XV вв. на развитие религиозного сознания и литературы на Руси не только в XV, но и в XVI столетии.

Магистерская диссертация К.Ф. Радченко «Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием» вызвала разностороннюю критику со стороны учёного сообщества. Так, отношение П.А. Сырку к труду начинавшего тогда молодого учёного было неоднозначным. В предисловии к своей книге «К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского» П.А. Сырку пишет: «Г. Радченко как-будто предвосхитил меня своей книгой, ибо он должен был исследовать тот самый предмет, который составляет предмет содержания моей книги; но как показывает и не совсем ясное заглавие его книги, автор не определил в точности своей за-

дачи и при том при исследовании своего предмета он пользуется методом фольклористическим, который привёл его к выведению ряда эпизодов, более или менее освещённых нередко с предвзятой мыслью, но зато мало выясненных, причём некоторые, иногда очень видные, стороны вопроса совершенно опущены... Книга г. Радченко не представляет ничего цельного, даёт только ряд заметок, иногда весьма дельных и полезных; книга г. Радченко вызывает как бы другую книгу по тому же вопросу»⁸. Такое суровое отношение к труду К.Ф. Радченко со стороны П.А. Сырку можно объяснить тем, что последнему необходимо было оправдать появление своей монографии. Смягчает критику П.А. Сырку отзыв профессора Т.Д. Флоринского: «Обилием разных мелочей и подробностей, нередко имеющих отдалённое отношение к предмету сочинения и, тем не менее, тщательно собранных П.А. Сырку, его работа, несомненно, превосходит работу К.Ф. Радченко и кое в чём служит для её пополнения и исправления. Но в целом в отношении разработки сырого материала, стройности и последовательности изложения, количества и качества общих положений и выводов сочинение г. Сырку не только не стоит выше сочинения К.Ф. Радченко, а скорее уступает последнему. Оно не даёт никаких новых крупных фактов, которые не были бы указаны в труде Радченко, не богато новыми мыслями и соображениями, которые могли бы существенно изменить освещение данной эпохи, представленное киевским молодым учёным. Разногласия между обоими исследованиями или касается мелочей, или же, если относится к более общим вопросам (напр., о правоверии исихастов, о значении царствования Иоанна Александра), то основывается на недоразумении, причём в последнем случае истина оказывается не на стороне г. Сырку»⁹.

Такие полярные мнения заставляют нас, насколько возможно, представить объективный взгляд на труд К.Ф. Радченко «Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием». Для темы нашего исследования интерес будут представлять две главы данной работы: глава II, Религиозно-нравственное состояние Византии в XIV столетии и влияние развившихся в это время философско-богословских идей её на духовную жизнь Болгарии; глава III, Религиозное движение в Болгарии XIV века.

По мнению К.Ф. Радченко, религиозное движение Болгарии XIV в. ведёт своё начало из Византии, и поэтому не может быть

понято вне связи с явлениями религиозной жизни последней. Это очень важно, поскольку культурное влияние Византии на Болгарию в данный период отличается особой интенсивностью. Поэтому автор обращается к рассмотрению религиозных споров, вызванных учением исихастов.

Отметим, что Радченко видел в исихазме только экстравагантную теософскую мистику, делая выводы, к которым, по его мнению, боялись прийти сами исихасты. Об этом красноречиво свидетельствуют следующие его слова: «По моему мнению, мистицизм, какого бы рода он ни был, заключает всегда в себе элемент пантеизма. Цель всякого мистика – достигнуть такого единения с Богом, при котором мы теряем всякое сознание личного существования, и в нас действует одно Божество. Противоречащие этому рассуждения так называемых правоверных мистиков объясняются их намеренной или ненамеренной непоследовательностью, боязнью перед конечными результатами учения, и всё-таки они, сами того не замечая, переступают нередко границы, за которыми учение превращается в ересь. Желание исихастов согласовать своё учение с учением Церкви во многом затрудняет понимание этого учения. Стараясь выставить себя вполне правоверными, они, в угоду соглашения своих теорий с учением Церкви, часто допускают противоречия. Исходный пункт и конечные выводы всякого мистицизма совпадают с пантеизмом»¹⁰. Один из современных исследователей точно подметил, что «при таком – скорее протестантском, чем православном понимании природы мистицизма всякое духовно-культурное делание, опирающееся на мистический опыт, трезвение, да в какой-то мере и сам религиозный подвиг теряют смысл... Радченко хочется сблизить учение Паламы с западным мистицизмом... от чего, думается, страдают как учение Паламы, так и католических авторов»¹¹. Протестантский взгляд К.Ф. Радченко на природу исихазма выражается в том, что учёный видит в этом явлении своего рода оппозиционное движение существовавшему тогда в Византии церковному строю¹². Представители этого движения «явились новыми и свободными от мёртвого формализма официального культа, опутавшего по рукам и ногам человека и не давшего простора ни уму, ни воображению, ни чувству»¹³. Такое понимание К.Ф. Радченко сущности исихазма обусловлено как его личным отношением к нему, так и тем, что автор использовал в качестве источников сочинения противников данной монашеской

практики¹⁴ и литературу западных исследователей, что не могло не сказаться при написании окончательных выводов.

Основателем исихазма, по мнению К.Ф. Радченко, является св. Григорий Синаит. Данное утверждение учёный делает на основании того, что учение Григория Синаита об исихии является чем-то новым, до сих пор (до св. Григория Синаита) не слыханным или, по крайней мере, не практиковавшимся. До этого, по его мнению, Афон не знал созерцания, а знал лишь подвижничество¹⁵. Данное утверждение К.Ф. Радченко вызывает определенные возражения. Следует заметить, что история исихазма начинается с истории христианского монашества, то есть с конца III – начала IV веков. Как монашеская практика исихазм не столько породил новые идеи, сколько возродил и акцентировал старые, вводя их в новую структуру. Исихазм опирался на идеи, давно зревшие в скитническом монашестве, на Афоне, имевшиеся в святоотеческой литературе¹⁶.

Касаясь социальной проблематики исихазма, К.Ф. Радченко связывает распространение и популярность исихазма среди монашества и простого народа в XIV в. со следующими причинами. Первую из них он видит в недовольстве общества существующим церковным строем. Вторую – в крупных общественных бедствиях. Поэтому исихазм автор считает своего рода формой социального протеста. Всё это, по мнению учёного, является основной причиной широко развившегося в XIV в. на Западе и на греко-славянском востоке мистицизма¹⁷.

В диссертации К.Ф. Радченко касается также и политических аспектов поздневизантийского исихазма. В частности, учёный говорит: «Исихасты являются могущественной силой не только в церковном, но и в политическом смысле»¹⁸. Даже такому важному разделу о дарах созерцания, среди которых – предведение будущего, постижение таинств и сокровенного, К.Ф. Радченко придаёт политический оттенок. Впрочем, те критические выводы, к которым приходит автор, говорят о том, что он опирался в большинстве случаев на полемическую литературу противников исихазма, в частности, на Григору¹⁹.

Резюмируя выше сказанное, мы не можем согласиться с Т.Д. Флоринским²⁰, который считает незначительным фактом то, как автор относится к вопросу о правоте исихастов. Именно от того, как автор изначально подходит к данной проблеме, зависят и

его последующие выводы. В данном случае резкие критические замечания К.Ф. Радченко тому яркое подтверждение.

Обратим внимание на труды другого исследователя, выдающегося языковеда, историка П.А. Сырку. Его научные исследования по большей части лежат в области истории болгарской литературы, при этом видную роль в учёной деятельности исследователя играли занятия рукописными источниками югославянской письменности. Большое внимание П.А. Сырку уделил литературным трудам знаменитого болгарского патриарха Евфимия, стоявшего во главе литературного движения в Болгарии во второй половине XIV в., ставившего своей целью исправление богослужебных книг, реформу правописания, собирание и обработку житийного материала. Из работ П.А. Сырку следует выделить фундаментальный труд, который, согласно плану автора исследования, носит общее название «К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке». Данное исследование должно было состоять из четырёх частей или двух томов²¹. В первом томе рассматриваются время и жизнь Евфимия, а затем его сочинения. Во втором томе предполагалось изложить канон исправления книг в Болгарии патриархом Евфимием. К сожалению, смерть П.А. Сырку помешала осуществлению этих планов, и мы имеем сегодня только первый том данного исследования.

Вначале был опубликован второй выпуск первого тома «Литургические труды патриарха Евфимия Терновского»²². Это была магистерская диссертация, успешно защищённая П.А. Сырку в 1891 г. В 1898 вышел первый выпуск первого тома «Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского»²³, представленный как докторская диссертация, которая защищена была в следующем году.

В целом, труд П.А. Сырку задуман по довольно широкому плану²⁴, но для нашей темы интересен только первый выпуск первого тома, где автор подробно останавливается на византийских религиозно-нравственных движениях XIV в. Особое внимание он обращает на школу византийских исихастов, которая оказала наиболее сильное влияние на болгар. Одновременно учёный пытается выяснить путь, по которому передавалось это влияние, а также определить направление, которое исихазм принял в Болгарии. В заключение П.А. Сырку исследует воздействие исихазма на церковно-религиозную жизнь, общественную и особенно литературную деятельность болгар.

Прежде всего отметим, что П.А. Сырку раскрывает истинное значение исихазма как высшего проявления жизни Церкви, общества и государства и рассматривает исихастов с положительной точки зрения. В частности, он пишет: «Это были люди, по преимуществу чистые греки, которые, понимая серьёзную опасность, грозившую их отечеству, искали причины этой опасности в самих себе, в своих грехах, думая, что через самоусовершенствование, через приближение путём добродетелей к Богу, возможно будет устранить опасность. Этих людей можно считать лучшими византийцами того времени. Таковы были св. Симеон, новый богослов, Иоанн Кантакузин, Григорий Палама, Каллисты, Филофей и другие подобные им, которые горячо защищали заветы своих отцов... Такие представители тогдашней Византии находили сильное сочувствие среди всех слоёв византийского общества. Таким образом, можно объяснить себе успехи И. Кантакузина, главное благодаря тому, что он поддерживал православие»²⁵.

Заслуживает внимания оценка П.А. Сырку междоусобной войны 1341-1347 г. и роли св. Григория Паламы в данных событиях. Причину усобицы учёный видит в интригах придворного окружения, в том числе и патриарха Иоанна Калеки. Поэтому, на первый взгляд кажущуюся узурпацию власти Кантакузином П.А. Сырку рассматривает как совершенно необходимую и вынужденную меру²⁶. В пользу этого утверждения, по мнению П.А. Сырку, свидетельствует поддержка св. Григорием Паламой Иоанна Кантакузина. Одновременно эта мера должна была быть явлением временным, что показывает последующее изменение отношения со стороны патриарха Каллиста, ученика св. Григория Синаита, к Иоанну Кантакузину (об этом речь пойдёт ниже). Данный факт свидетельствует также и о том, что исихасты в период междоусобной борьбы преследовали не политические цели, а церковные, заботясь в первую очередь о чистоте веры, чего нельзя сказать о патриархе Иоанне Калеке. По мнению П.А. Сырку, собор 1345 г., на котором св. Григорий Палама был обвинён в многобожии и связях с Кантакузином и заключён в темницу, носил вполне политический оттенок. Это видно из того, что предыдущие соборы (июнь и август 1341 г.), на которых председательствовал патриарх Иоанн Калека, признавали учение св. Григория Паламы согласным с учением Церкви.

По мнению П.А. Сырку, именно Палама явился посредником в примирении императрицы Анны и Кантакузина²⁷. Последний со-

звал в феврале 1347 г. собор в царских палатах, на котором патриарх Иоанн Калека был осужден, а св. Григорий Палама провозглашён «глубоким и истинно православным богословом»²⁸. На этом же соборе был избран новый патриарх Исидор вместо отказавшегося от этой чести Григория Паламы. Последний был возведён патриархом в сан митрополита и назначен на Солунскую кафедру. Возможно, назначая св. Григория Паламу именно в Солунь, патриарх Исидор и царская власть преследовали цель успокоить политическую смуту, поддерживаемую варлаамитами и акиндианами. Так, по мнению П.А. Сырку, главной причиной непринятия Паламы солунцами были именно политические волнения²⁹.

В своей работе П.А. Сырку также касается необычной деятельности св. Григория Паламы в роли посредника между сербским королём Стефаном Душаном и византийским двором³⁰.

В подробном описании социокультурной жизни Византии XIV в. П.А. Сырку показывает, что болгарская духовная культура того времени была неотъемлемой частью византийской. Проводниками духовного и культурного влияния Византии на Болгарию учёный называет св. Григория Синаита и его ученика болгарского исихаста Феодосия Тырновского, из школы которого вышел знаменитый просветитель болгар патриарх Евфимий.

Раскрывая отношения болгарской и греческой Церквей, П.А. Сырку проводит мысль, что у болгар в XIV в. существовали две партии: одна, ортодоксальная или греческая, была представлена исихастами, другая – национальная³¹. В то время как первая стремилась поддерживать отношение с греками, вторая ставила своей целью полное уничтожение каких бы то ни было признаков зависимости от Византии. Практически это выразилось в следующих положениях: 1) исключение имени Константинопольского патриарха из богослужения, 2) употребление святого мира от мощей, вместо Константинопольского, 3) употребление латинского обряда крещения через одно погружение или окропление. Именно исихазм, по мнению Сырку, играл роль идеологии в прогреческой партии. Выражая своё расположение к исихастам, П.А. Сырку утверждает, что к прогреческой партии примкнули все истинно образованные люди, «или, выражаясь современными словами, всё интеллигентное и передовое общество того времени»³². На первый взгляд борьба между этими двумя партиями носила чисто церковный характер. Однако сочувствие национальной партии со сторо-

ны болгарского царя Иоанна Александра придавало этой борьбе политический оттенок³³.

Взгляды П.А. Сырку на роль болгарских партий, а, следовательно, исихазма в церковной и общественной жизни Болгарии XIV в. вызвали возражения его современника М.С. Дринова³⁴. Временный перерыв отношений Болгарской Церкви и Константинопольского патриархата последний объясняет не «шовинистическими тенденциями болгар», а происходившей в Византии смутой³⁵. В подтверждение этого М.С. Дринов указывает на тот факт, что после прекращения междоусобной войны с падением Кантакузина и утверждением на вселенском престоле патриарха Каллиста, болгары начали задумываться о восстановлении прерванного общения с Константинополем.

На наш взгляд, прав как П.А. Сырку, так и М.С. Дринов. Отрицать существование национальной партии в Болгарии в XIV в. нет никаких оснований, также как и церковно-политических нестроев в Византии. В свою очередь ослабление церковной и политической власти в Византии способствовало усилению националистических настроений в Болгарии, как в Церкви, так и в государстве. Поэтому можно заключить, что учёные не противоречат, а дополняют друг друга.

Выяснению проблемы последующих отношений светской власти и исихастов помогает другая работа П.А. Сырку, вышедшая уже посмертно³⁶. Этот труд рассматривает жизнь и деятельность св. Григория Синаита как представителя школы исихастов, из которой вышли Константинопольские патриархи Исидор (1347-1350), Каллист (1350-1354 и 1355-1363), Филофей (1354-1355 и 1364-1376) и Солунский архиепископ Григорий Палама, последний Болгарский Тырновский патриарх Евфимий, а также другие видные деятели Византии и Болгарии. Для нас интерес представляет первый параграф первой части данного труда, в котором П.А. Сырку рассматривает дальнейшее развитие отношений между Церковью и государством в лице патриарха Каллиста и Иоанна Кантакузина во время войны последнего с Иоанном Палеологом. Так, П.А. Сырку, ссылаясь на труд архимандрита Арсения, говорит, что Иоанн Кантакузин в избрании патриарха Каллиста преследовал не только церковные интересы, но и свои собственные, т.е. окончательное утверждение на византийском престоле³⁷. Началась очередная гражданская война между молодым императором Иоанном Палеологом и Матвеем, сыном Кантакузина, которая протекала

ла с крайним ожесточением. Обе враждующие партии, не считаясь с интересами греческого населения, призывали на помощь сербов, болгар, турок. В этой войне патриарх Каллист занял сторону Иоанна Палеолога и просил Кантакузина прекратить войну. Патриарх играл своего рода роль миротворца между враждующими сторонами. Не только словом, но и действием патриарх Каллист принуждал Кантакузина оставить императорский престол. Оставив свои палаты, Каллист заявил Кантакузину, что не вернётся, если тот не даст клятвы, что никогда не провозгласит своего сына Матвея императором³⁸. В 1355 г. Иоанн Палеолог занял Константинополь, междоусобная война прекратилась, и патриарх Каллист снова возвратился к управлению Константинопольской Церковью.

Несмотря на то, что исследование П.А. Сырку является не окончанным, и мы имеем только подготовительные работы к разрешению главных вопросов, поставленных автором, в этих работах мы находим важный вывод. Социальная и политическая борьба в Византии и в Болгарии тесно переплелась с идейно-религиозной борьбой между представителями мистического течения исихазма и умеренно рационалистическим направлением в богословии. Анализируя данные события, П.А. Сырку показывает, что исихасты, как истинные патриоты, отчётливо понимали серьёзную опасность, грозившую их отечеству, и противостояние этому злу рассматривали своим общественным долгом³⁹. Данные выводы П.А. Сырку показывают, что он придерживался (в отличие от К.Ф. Радченко) более объективной точки зрения на поздневизантийский исихазм.

Подводя итог анализу социальной проблематики исихазма в поздней Византии в трудах дореволюционных исследователей К.Ф. Радченко и П.А. Сырку, можно сделать следующие выводы. В отечественной богословской и философской науке интерес к поздневизантийскому исихазму начал проявляться с конца XIX в. Практически все работы данного периода рассматривали исихазм в контексте исторических исследований, что обусловило специфику его восприятия и выразилось в некотором поверхностном освещении социальных аспектов исихазма.

В исследованиях К.Ф. Радченко и П.А. Сырку чётко прослеживается поляризация мнений в оценке социальных аспектов поздневизантийского исихазма. На наш взгляд, это обусловлено двумя основными факторами: во-первых, степенью личной приверженности учёного церковной традиции и Преданию Церкви; во-вто-

рых, недоступностью для исследователей многих источников в рассматриваемый период на фоне противоречивости уже введенных на тот момент в научный оборот документов. Именно первый фактор в оценке социальных аспектов поздневизантийского исихазма является основным и определяющим во взглядах учёных касательно социальной роли поздневизантийского исихазма.

Священное Предание есть жизнь Церкви. Византийская история, византийская культура, византийское святоотеческое наследие являются органической частью этого Предания. Для учёного важно сочетать в себе духовную причастность церковной традиции с обширной научной эрудицией, следствием чего будет неустанное служение истине. Такое сочетание – всегда труд. В связи с этим позволим себе завершить статью словами известного литургиста архимандрита Киприана Керна: «Ошибочно и безнадежно писать историю религии безрелигиозному человеку. Кажущаяся объективность и так называемая научная беспристрастность при безверии исследователя приведут к лженауке, неоплодотворённой внутренним дыханием религиозного чувства. Об истории этого чувства может правдиво говорить и писать только тот, кто сам обладает религиозным опытом... Подходить к религии, к христианству, к православной Византии нельзя так, как подходят к изучению любопытной породы жуков или фольклора. Надо воплотиться в объект своего исследования»⁴⁰.

¹ Подробнее см.: *Лурье В.М.* Послесловие // Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение / Под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. – СПб., 1997. – С. 327-328; *Лебедева Г.Е., Морозов М.А.* Из истории отечественного византиноведения конца XIX – начала XX вв.: И.И. Соколов // АДСВ. 1998. – Вып. 29. – С. 139-152.

² См.: Справочный энциклопедический словарь. Т. 5. – СПб., 1849; Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 1. – СПб., 1912. – Кол. 966.

³ *Булгаков С.В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства). – М., 1913 [репринт: 1993]. Т. II. – С. 1622.

⁴ Там же. Т. I. – С. 570.

⁵ *Лурье В.М.* Послесловие // Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – С. 329.

⁶ *Мелиоранский Б.М.* Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви. – Вып. 3. – СПб., 1913. – С. 357-358.

⁷ *Иоанн (Экономцев), игумен.* Православие, Византия, Россия. Сборник статей. – М., 1992. – С. 168.

⁸ *Сырку П.А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. – Т. 1. – Вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. – 1898. – С. VI.

⁹ Цит. по: *Резанов В.И.* К.Ф. Радченко (Некролог) // ЖМНП. – Ч. XVI. – 1908. – С. 65.

¹⁰ *Радченко К.Ф.* Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. – Киев, 1898. – С. 53.

¹¹ *Макаров Д.И.* Очерки российской историографии паламизма (1860-1998 гг.) // Античная древность и средние века. – Екатеринбург: Урал. гос. ун-т: Волот, 1999. – Вып. 30. – С. 341.

¹² *Радченко К.Ф.* Религиозное и литературное движение в Болгарии... – С. 150.

¹³ Там же. – С. 52.

¹⁴ Там же. – С. 109.

¹⁵ Там же. – С. 57-60.

¹⁶ См.: *Анатолий (Грисюк), иером.* Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века. – Киев, 1911; *Казанский П.С.* Общий очерк жизни иноков египетских в IV и V веках. – М., 1872; *Макаров Д.И.* Антропология и космология св. Григория Паламы. – СПб., 2003. – С. 312-313; *Плакида (Дезей), архим.* «Добротолюбие» и православная духовность. – М., 2006. – С. 13-34; *Руфин Тураний, пресвит.* Жизнь пустынных отцов. – Клин, 2002; *Сидоров А.И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. – М., 1998; *Троицкий И.* Обзорение источников начальной истории египетского монашества. – Сергиев Посад, 1906; *Феодосий (Октаржевский), архим.* Палестинское монашество в IV-VI вв. – Киев, 1899; *Дюнаев А.Г.* Исихазм // Православная энциклопедия. – М., 2011. – Т. XXVII. – С. 244; *Лихачёв Д.С.* Развитие русской литературы X-XVII веков. – М., 1978. – С. 88; *Удовиченко М.В., иерей.* Исихастская традиция как предмет научной рефлексии // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма. – Орёл, 2012. – С. 69.

¹⁷ См.: *Радченко К.Ф.* Религиозное и литературное движение в Болгарии... – С. 52, 85-86.

¹⁸ Там же. – С. 151.

¹⁹ Там же. – С. 153-154.

²⁰ См.: *Резанов В.И.* К.Ф. Радченко (Некролог). – С. 65.

²¹ См.: *Сырку П.А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. 1. – Вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. – СПб., 1898. – С. I.

²² *Сырку П.А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. – Т. 1. – Вып. 2. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского. – СПб., 1890.

²³ *Сырку П.А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. – Т. 1. – Вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. – СПб., 1898.

²⁴ Подробнее см.: *Лавров П.А.* Научная деятельность П.А. Сырку // ЖМНП. – Ч. I. – 1906. – С. 64.

²⁵ *Сырку П.А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. – Т. 1. – Вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. – СПб., 1898. – С. 119.

²⁶ Там же. – С. 123.

²⁷ Там же. – С. 128.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. – С. 131.

³⁰ Там же. – С. 135-136.

³¹ Там же. – С. 324-407.

³² Там же. – С. 324.

³³ См.: *Лавров П.А.* Научная деятельность П.А. Сырку. – С. 66-67; *Дринов М.С.* Отчёт о присуждении Ломоносовской премии в 1899 году // Сборник ОРЯиС. – Т. LXVII, – № 6. – СПб., 1900. – С. 20-21.

³⁴ См.: *Дринов М.С.* Отчет о присуждении Ломоносовской премии в 1899 году. – С. 9-48.

³⁵ Там же. – С. 21-22.

³⁶ *Сырку П.А.* Житие Григория Синаита, составленное Константинопольским патриархом Каллистом // ОЛДП. Памятники древней письменности и искусства. – № 172. – СПб., 1909.

³⁷ Там же. – С. XLIII.

³⁸ Там же. – С. XLV.

³⁹ Сравни: *Соколов И.И.* О византизме в церковно-историческом отношении: Вступ. лекция по каф. Истории Греко-восточной Церкви, прочитанная в С.-Петербургской Духовной Академии 1 ноября 1903 года // Христианское чтение. – 1903. – № 12. – С. 739.

⁴⁰ *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. – С. 8-9.



НАСЛЕДИЕ ПАИСИЯ ВЕЛИЧКОВСКОГО в Русском Зарубежье

Старец Паисий Величковский (1722-1794) и созданная им школа делателей православной книжной культуры оставили яркий след в русском и международном панправославном книжном деле. Многоценный опыт духовного просвещения развился из паисиевского импульса в Румынии, Греции, России, других балканских и славянских странах, достиг он и пределов Русского Зарубежья.

В первую очередь, применительно к понятию русской диаспоры и тому значению, которое имело книжное, печатное и духовное просвещение для наших соотечественников, оказавшихся в XX веке за пределами родины и воссоздавших Россию вне ее границ (а также передавших ныне традиционные ценности нам в постсоветское пространство), следует говорить о монашеском опыте. Ибо именно монашество – стержень Церкви, а Церковь в Русском Зарубежье – это основа национального исторического, культурного, духовного бытия. В первые годы изгнания для всего пространства русской диаспоры исключительным связующим фактором стала православная книга. Наряду с созданным в 1920-е годы почаевскими монахами Типографским братством преподобного Иова во Владимировой (Восточная Словакия), важным центром русского зарубежного книгоиздания оставался Ильинский монастырь на Афоне, созданный в XVIII веке прп. Паисием Величковским. Здесь был накоплен богатый опыт, анализируя который можно говорить о том, что история издательской, редакторской работы, любовь к книгам, свойственная афонитам, а также аспекты библиотечного и книговедческого характера – все это является той атмосферой, которой жил и которую вынес из Афонского периода своей жизни преподобный старец Паисий. Поэтому не случайно, что любовь к книжному делу, через Паисия переданная в другие монастыри и страны его учениками и последователями, имеет и собственное естественное продолжение, в том числе и в русской афонской традиции.

В настоящее время общежительный скит в честь святого пророка Илии на Афоне в Греции является частью греческого монастыря Пантократор. Основателем скита был преподобный Паисий, поселившийся здесь в 1757 г., когда он получил от монастыря Пантократор ветхую и заброшенную келию в честь пророка Илии; при

нем в скиту проживало около 30 украинских и молдавских монахов. Тут было сердце книжного паисиевского делания. В 1835 г. среди насельников скита поселился русский иеромонах Аникита (Сергей Александрович Ширинский-Шихматов; 1783-1837), который также оставил заметный след в истории русской книжной православной культуры: он был духовным писателем, происходил из княжеского рода, был членом и академиком Российской императорской академии наук, оставил после себя как церковные, так и светские произведения, деятельно участвовал в литературном обществе «Беседы любителей русского слова» в Санкт-Петербурге. Его перу принадлежат: «Опыт о критике», «Пожарский, Минин, Гермоген, или Спасенная Россия», «Песнь российскому слову», «“Ночь на гробах”, подражание Юнгу», «Песнь сотворившему вся» и «Иисус в Ветхом и Новом Заветах, или Ночь у креста»¹, а также он переводчик с английского сочинений поэта Александра Поупа (Alexander Pope) (1688-1744). Император Александр I (1777-1825) за литературную деятельность пожаловал Ширинскому пожизненную пенсию в 1500 рублей². В последующие времена «русский» Афон много сделал в плане печатного дела для русского читающего мира, как досоветского периода, так и в диаспоре XX века. Изучая источники, анализируя опубликованные в русскоязычной зарубежной периодике объявления о возможности приобретения духовно-нравственных книг, невольно приходишь к выводу об особой роли Святой горы Афон. О духовных связях пост-паисиевского книжного Афона с русским читателем говорят, например, объявления монастырских центров по распространению книжной продукции, из чего открывается интересная география чтения: От братства русских обителей (келий) во имя Царицы Небесной, от обители Вознесения Господня, от обители Воздвижения Креста Господня, от обители Саввы Освященного, от обители святого Иоанна Златоуста (Хилендарской местности), от обители Успения Божией Матери – Кукузел, от обители святого Иоанна Златоуста (Иверской местности), от обители святителя Николая Чудотворца, от обители Благовещения и от отдельных пустынников³.

Приведем детально фрагменты некоторых объявлений: «Русский монастырь св. Пантелеимона на старом Афоне имеет в своем книжно-иконном складе большой выбор книг богослужебных, духовно-нравственных, аскетических – свято-отеческих и других разных изданий: Синодального, афонского, Оптиной пустыни, Тузова, Ступина и проч.

Также имеются в большом выборе художественные изображения икон разных святых на бумаге в красках по удешевленным ценам... Каталог по требованию высылается бесплатно. Адрес: Греция, Афон, Русский монастырь св. Великомученика Пантелеимона, архимандриту Мисаилу с братией. Archim. Misail. Couvent S'nt Pan-teleimon. Mont-Athos, Grece»⁴. «Русский Свято-Ильинский скит на Афоне по примеру прошлых лет предлагает выписывать из его скитской иконно-книжной лавки хромофотографированные изображения святых икон на бумаге, религиозно нравственные листки и книги его довоенного издания, списки которых высылаются по требованию.

Имеются также в небольшом количестве книги других довоенных изданий: богослужебные, духовно-нравственные и аскетические...

Желающие выписать что-либо из вышеперечисленных... благоволят обращаться к настоятелю скита архимандриту Иоанну с братией по адресу: Archimandrit Ioann et confrérie. Skit Russe St. Prophete Elie Mont-Athos. Grèce»⁵. «Большой выбор книг богослужебных, духовно-нравственных, аскетических, свято-отеческих и других разных изданий: Синодального, Афонского, Оптиной пустыни, Тузова, Ступина и прочих имеется в продаже в книжно-иконном складе Русского Свято-Андреевского скита на Старом Афоне. Также имеются в большом выборе художественные изображения св. Икон, разных святых. На бумаге в красках...

На склад поступило много новых интересных и редких книг. Цены на книги значительно понижены. Адрес: Archimandrit Mitrofan. Skit Russe St. Andre, Mont-Athos. Grèce»⁶. «Православные христиане! Обитель (келлия) св. Иоанна Златоустаго, Хилендарской местности на св. Афонской горе, имеет в запасе ценные духовно-нравственные книги: 1) творения Святителя Иоанна Златоустаго 1 и 2 томы, по 883 и 979 страниц каждый; издание С. Петерб. духовной академии 1896 г. Цена за один том с пересылкой 25 франков. 2) Брошюра творений св. Иоанна Златоустаго, первые 12 бесед, толкование на Евангелие от Матфея, 169 страниц, цена с пересылкой 2 ½ франка.

Желающие выписать книги или прислать св. Жертву на поминовение, просим посылать по следующему адресу: Reverend Pere Calliste, Cellue St. Jean Chrusostome. Mont Athos. Grece. Настоятель иеромонах Каллист с братиею»⁷.

Среди других объявлений о русской конфессиональной печатной продукции афонцев находим сведения по акафистам. Это особый жанр литургического поэтического творчества, популярный среди русского народа. Списки содержат 31 и 11 наименований единиц. Интересно, что репертуар акафистов обогащался: как за счет авторских сочинений (например, об этом читаем в списке «акафистов и служб, сочиненных иеросхимонахом Пахоимом, и хранящихся в рукописях, в обители Вознесения Господня на Афоне. (Mont Athos. Grèce Celluie d'Ascension. Hieromoine Pachomy)»)⁸, так и путем заимствований, например, «Акафист Христу Спасителю об усопших», – он переделан из униатского, проверен митрополитом Антонием (Алексеем Павловичем Храповицким; 1863-1936) и дозволен им к печати⁹. В зарубежье создавались и собственные оригинальные акафисты.

Сделав это обозрение афонской линии, продолжающей в зарубежной русской книжной культуре наследие Паисия Величковского, обратимся к другому направлению, также имеющему ценные черты и следы памяти нашего старца. Это оптинский опыт. Помимо огромного фонда трудов старцев и сложившегося вокруг них книжного мира русских интеллектуалов XIX века, что мы вынуждены оставить за рамками нашего исследования, обратимся к означенной теме исследования следов Паисия Величковского в Русском Зарубежье. Как преломление Паисиевского импульса, в диаспоре появляется яркая личность преданного исследователя, историографа протоиерея Сергея Ивановича Четверикова (1867-1947). Ныне его работы приобрели всемирное значение, переведены на иностранные языки, переиздаются многими тиражами¹⁰.

Применительно к нашей теме остановимся на работе «Молдавский старец Паисий Величковский: Его жизнь, учение и влияние на православное монашество». В книге представлены жизнь, учение и влияние на православное монашество святого старца, – как родоначальника монашеского и духовного возрождения в России XVIII-XIX вв.

Ее первое издание вышло в довоенной Эстонии, в той ее части, которая ныне является частью Псковской области, в выходных данных указан город Петсери, так на эстонский манер называется современный город Печёры, где расположен знаменитый Псково-Печёрский монастырь. Этот регион, населенный преимущественно русским населением, в период Первой Эстонской Республики (1920-1940 гг.) был центром русскоязычной культурной среды.

Книга состояла из двух частей, соответственно их объем был 135 и 125 страниц.

Второе издание сочинения Четверикова в Русском Зарубежье, посвященное Паисию Величковскому, было повторено в 1976 г. на страницах парижского журнала «Вечное», общий объем этой публикации составил 309 страниц. Православный журнал «Вечное» издавался с 1948 по 1992 гг. издательством «YMCA-Press», финансируемым американскими протестантами; это верующие Методистской церкви в США (United Methodist Church) (UMC), – отсюда понятна аббревиатура, используемая издательством «YMCA-Press» – от Young Men's Christian Association, что в переводе означает «Ассоциация молодых христиан».

Редакция журнала располагалась в городе Аньер (пригород Парижа), выходил ежемесячно. Програмная задача, определяемая издателем журнала, была такова: «Журнал не будет повествовать о текущей церковной жизни, не будет и отражать современную богословскую мысль. Его задача – просто приоткрыть для читателя вечную сокровищницу православной веры и Православной Церкви»¹¹. Из этих слов становится понятным, почему произведение Четверикова было выбрано для повторной публикации: дабы дать русскоязычному читателю в Зарубежье возможность познакомиться с непреходящим духовным наследием святого старца Паисия Величковского.

Третье, отдельное, переиздание книги опять же вышло в Париже, выполнено все тем же издательством «YMCA-Press» в 1988 г. Издание это не случайно, – как мы помним, 1988 год был юбилейным для России-СССР, когда праздновалось Тысячелетие Крещения Руси и откуда пошли изменения в политической, интеллектуальной, культурной и религиозной жизни, приведшие к падению коммунистической идеологии и распаду СССР. Это переиздание наиболее известно советскому читателю. Третье переиздание сочинения Четверикова 1988 г. появилось в связи с прославлением преподобного старца Паисия Величковского в лике святых по решению Поместного Собора Русской Православной Церкви Московского патриархата (РПЦ МП) 12 июня 1988 г. в Москве. Здесь следует уточнить, что прославление преподобного Паисия в Русском Зарубежье к этому моменту уже состоялось. Событие канонизации в Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ) имело место быть в день литургической памяти святого пророка Илии, 20 июля

1982 г. в русском Ильинском скиту на Афоне, основанном преподобным старцем Паисием.

Теперь скажем несколько слов об авторе книги: священник Сергей Четвериков происходил из купеческой семьи, он выпускник Московской духовной академии 1896 г. и в том же году был рукоположен, в до-советский период служил при Неплюевском братстве, был законоучителем в Полтавском (Крымском) кадетском корпусе в период 1907-1920 гг. и с ним же эмигрировал, служил приходским священником в Югославии с 1920 по 1923 гг., затем переехал в Чехословакию, где стал настоятелем русского прихода в Братиславе, с 1924 по 1928 гг. На чужбине стал духовником Русского студенческого христианского движения (РСХД) и, перебравшись во Францию, с 1928 г. был настоятелем церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы на бульваре Монпарнас в Париже. На этом посту оставался до 1939 г. Военные события вынудили Четверикова переехать в Финляндию, где он поселился в Ново-Валаамском монастыре в местности Папиниеми; также известно, что он в течение четырех военных лет служил в Никольском храме в городе Хельсинки.

В условиях военного времени, перед лицом опасности престарелый и больной отец протоиерей вновь решает вернуться в Братиславу к своей пастве. Остаток жизни отец Сергей прожил в словацкой столице вместе со своим сыном. Летом 1942 г. священник принял великую схиму в монастыре Преподобного Иова Почаевского во Владимировой в Карпатских горах, где одноименное типографское братство творило свои книги для русского духовного просвещения. Иеросхимонах Сергей, будучи человеком духовной жизни и посвятивший себя мистическому поиску, продолжил не только научное исследование паисиевского наследия через Оптину, Валаам и другие примеры церковной истории, но также сумел внутренне приобщиться к умному деланию и созерцательным подвигам и примерам, подчерпнутым им из наследия преподобного Паисия, а также благодаря печатным работам дал возможность развитию этой духовной перспективы в Русском Зарубежье. Скончался отец Четвериков 29 апреля 1947 г. в Братиславе¹².

Так как автор работы о Величковском отец Сергей Четвериков официально принадлежал к одной из трех русских зарубежных церковных юрисдикций, а именно к Экзархату-Архиепископии Константинопольского патриархата для русских в Западной Европе, теперь, в заключение, следует упомянуть о следующем важном

примере памяти преподобного Паисия Величковского – в лоне РПЦЗ. В связи с празднуемым 210-м юбилеем со дня смерти преподобного Первоиерарх РПЦЗ митрополит Лавр (Василий Михайлович Шкурла; 1928-2008) посвятил ему одну из своих статей: «О преподобном Паисии Величковском». Эта работа – уникальный пример, когда задолго еще до официального объединения разрозненных частей русского зарубежного православия в оценке паисиевского наследия находится точка единства. Митрополит Лавр, в частности, писал: «В деятельности преподобного Паисия можно усмотреть нечто похожее и на наше время. Как тогда, при жизни преподобного Паисия, его письменные труды проникали в Россию и там переписывались, издавались – так были изданы славянское Добротолюбие, Писания преподобного Исаака Сирина и многое другое. Нечто подобное, при других условиях, происходит и теперь. Наша Русская Зарубежная Церковь несет свою миссию границей среди русских православных людей, и в то же время плоды своих трудов направляет, в виде Святоотеческой и церковной литературы, в Россию, где теперь ощущается сильный голод слышания Слова Божия и духовной литературы.

Правда, есть, конечно, большая разница между временем, когда жил преподобный Паисий, и нашим временем. Тогда старец Паисий жил в православной стране и, хотя и не было таких типографских возможностей, как мы их имеем теперь, но можно было свободно переписывать и пересылать рукописи в Россию, и там их печатали и распространяли. А мы теперь, хотя и живем в окружении иноверных, имеем возможность свободно печатать и большими тиражами, но распространять духовную литературу среди наших собратьев в России мы не можем. Но с Божией помощью удастся кое-что переправлять туда, и это малое, мы надеемся, принесет storичный плод»¹³.

¹ См. переписку Ширинского-Шихматова и его «Дневник путешествия» в «Христианском Чтении» за 1889-1890 гг.

² См.: О жизни и трудах иеромонаха Аникиты, в миру князя Сергея Александровича Ширинского-Шихматова. – СПб., 1852; Некролог // Одесский Вестник. – 1837, – № 65.

³ См.: Православный церковный календарь на 1939 г. Владимирова (ЧСР): Русская Церковная типография преп. Иова Почаевского, 1938. – С. 18.

⁴ Православный церковный календарь на 1936 г. Владимирова (ЧСР): Русская Церковная типография преп. Иова Почаевского, 1935. – С. 7.

⁵ Там же.

⁶ Там же. – С. 8.

⁷ Там же. – С. 12

⁸ Православный церковный календарь на 1939 г. – С. 15.

⁹ Там же.

¹⁰ См.: *Четвериков Сергей, прот.* Русский пастырь. – Берлин: Свидник, 1925; *Его же.* Оптина пустынь. – Париж, 1926. – 185 с.; *Его же.* Великим постом. – Париж, 1926. – 63 с.; *Его же.* Путь чистоты. – Париж, 1929. – 39 с. (2-е изд. – М.: Крутицкое подворье, 1996. – 29 с., 3-е изд. – М.: Благовестник, 1999. – 47 с.); *Его же.* Церковь и молодежь. – Париж, 1933. – 32 с.; *Его же.* Что такое молитва Иисусова. – Сердоболь, 1938; *Его же.* Молдавский старец Паисий Величковский. – Петсери, 1938. – Ч. 1. – 135 с. – Ч. 2. – 125 с. (2-е изд. – Вечное. – Париж: YMCA-Press, 1976., 3-е изд. – Париж: YMCA-Press, 1988); *Его же.* О внутренних препятствиях на пути к Евангелию. – Париж, 1951. – 15 с.; *Его же.* Духовный облик отца Иоанна Кронштадского и его пастырские заветы. – 1939; *Его же.* Как подготовиться к посту, исповеди, причастию детям и подросткам. – М.: Сретенский монастырь, Новая книга, 1997. – 48 с.; *Его же.* Бог в русской душе. – М.: Крутицкое подворье, Общество любителей церковной истории, 1998. – 227 с.; *Его же.* О вере во Христа: Тысячелетний путь русского православного народа со Христом. – М.: Валаамский монастырь, 1998. – 111 с.; *Его же.* Правда христианства. – М.: Крутицкое подворье, Общество любителей церковной истории, 1998. – 420 с.; *Его же.* Описание жизни оптинского старца иеросхимонаха Амвросия в связи с историей Оптиной пустыни и ее старчества. – М.: Паломник, 1998. – 415 с.; *Idem.* Moldovan Elder Paisius Velichkovsky. – Belmont, 1978; *Idem.* Le starets moldave Paissij Velitchkovskij (1722-1794): Sa vie, son enseignement et son influence sur le monachisme orthodoxe. Begrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1997. – 428 p.

¹¹ Цит. по: *Троицкий Александр, свящ.* «Вечное» // Православная энциклопедия. – URL: <http://www.pravenc.ru/text/158322.html> (Дата обращения 22.11.2012).

¹² См.: Русские писатели эмиграции: Биографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре: 1921-1972 / Сост. Н.М. Зернов. – Boston: G. K. Hall & Co., 1973; *Аржаковский А.* Журнал «Путь» (1925-1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. – К.: Феникс, 2000. – С. 433; *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. – М.: Московский рабочий, ВПМД, 1994; *Колупаев В.Е.* Из истории типографского братства преподобного Иова Почаевского: Из Почаева во Владимирову в Карпатской Руси 1903-1944 гг. – М.: Пашков дом, 2009.

¹³ *Лавр (Шкурла), митр.* О преподобном Паисии Величковском: К 210-летию со дня преставления // Православная книга. – URL: http://orthodox-book.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=85:-----210---&catid=9:2011-08-31-16-58-32&Itemid=13 (Дата обращения 22.11.2012).

**КАТЕГОРИЯ «СВЕТ»
в современном художественном кино**

Православное видение мира как Панкалии – всекрасоты – естественно и поэтому трансгисторично. О важности осмысления всекрасоты пишет В. Бычков в «Эстетике Отцов Церкви»: «Эстетическое сознание – наиболее древняя и универсальная форма духовного мира человека, при этом – высокоразвитая и ориентированная на глубинные, сущностные основы бытия. Именно поэтому эстетические ценности, как универсальная квинтэссенция духовного потенциала Культуры, оказываются менее всего подверженными коррозии времени и менее всего зависят от языковых, этнических, религиозных границ, существенно влияющих на другие ценности и формы сознания»¹.

Современная культура является практической деятельностью человека (включая её результаты), в том числе и художественно-эстетической, восходящей к религиозным корням. Основными столпами культуры издревле были религия и искусство, исторически развивавшиеся, как правило, в тесной связи и взаимодействии. Современный этап развития культуры имеет одной из важнейших характеристик неклассическое эстетическое сознание. Но как бы ни выглядело безбожным и бездуховным неклассическое искусство, эстетическое сознание XXI века неизбежно поворачивает к бытийным истокам, порождая удивительные иерофании духовной красоты.

Поэтому актуальным объектом исследования в нашей статье стали эстетические аспекты визуализации христианского мироощущения средствами кинематографа. Предмет исследования мы обозначим как визуализацию христианской категории «свет» в современном художественном кино.

Своеобразным введением в заявленную тему могут послужить работы И. Грабовича, Б. Гройса, Г. Елисеева, А. Малера, П. Платонова, А. Прилуцкого.

В частности Б. Гройс указал на нетождественность восприятия религиозной составляющей в современном визуальном искусстве и его действительной содержательной наполненности. П. Платонов рассмотрел возможность изучения духовной истории сквозь призму кино (от времён первых христиан, отражённых в ленте

Е. Кавалеровича «Камо грядеши» до истории современной Европы (О. Стоун «Спаситель» или А. Холланд «Третье чудо»))². Искусствовед А. Малер³ совершает удачную попытку классификации современных фильмов по принципу сохранения христианской аксиологии, разделяя фильмы на антихристианские, философско-гуманистические, условно-христианские и миссионерские. В нашей статье поставлены скромные задачи: показать при помощи эстетической методологии палитру художественных средств российского кинематографа, посредством которых актуализируется образность света, как ключевой категории христианского богословия.

Реализация христианского мироотношения в тематических векторах кинематографа является процессом исторически органическим, ведь «Великий немой» своё существование начинает, наряду с другими, ещё и жанром «пеплум», то есть экранизациями библейских сюжетов. Но уже 20-е годы показали, что кинозрелищность, как таковая, не могла удержаться в рамках традиционного толкования библейского смысла. Художественная деформация была усилена, с одной стороны, индивидуалистическими эстетическими лозунгами модернистов всех стилистических направлений, с другой – наступлением массовой культуры, тяготением к заземлённому психологизму и, наконец, китчу. На что и откликнется один из видных западных философов-неотомистов Жак Маритен: «Искусство отражает нравственность ... Оно преподносит распущенность дурных времен, но в один прекрасный момент погибает и само ... Тогда, на грани гибели, оно ошупью ищет неба ... Сколько бы оно не билось, не кричало, не кощунствовало, оно не исцелится, пока не приобретет Христа»⁴. Для эпохи постмодернизма эстетические акценты несколько сместились, поэтому симптоматичным выглядит замечание современного православного искусствоведа Глеба Елисеева: «Как бы ни было неприятно, должны признать, что фильмы на библейские сюжеты, которые балансируют на грани кощунства, с формальной точки зрения, чаще оказываются более художественными, чем те, что строго подражают букве библейского текста. Например – “Евангелие от Матфея” П. Пазолини или “Страсти Христовы” М. Гибсона поражают скорее благодаря невероятному натурализму кадров, а не потому, что режиссеру удалось правдиво отразить события земной жизни Христа. Справедливо старое наблюдение: единственное возможное не фальшивое изображение Сына Божьего – это икона. А не живопись, не графика и тем более – не кинематограф»⁵. Тема неотвра-

тимой деформации сакральных образов современным искусством поднимается и в работе Б. Гойса, который отмечал: «старая дихотомия духа и материи переинтерпретируется как дихотомия дигитального файла и его визуализации ... дигитальный файл функционирует как ангел (невидимый посланник с указанием от Бога). Перед нами перенос дихотомии божественного и человеческого с метафизического уровня на технический»⁶. Так что связь сакрального оригинала и визуализированного образа зависит от посредника, художника. Киновед приходит к выводу, что современный художественный образ, воплощаемый техническими средствами, может быть только разыгран, инсценирован, выполнен, но не предъявлен в классическом смысле. Приверженец духовно-исторического метода в искусствоведении, Г. Зедльмайр утверждал, что «не любой духовный смысл является идеальным, он может быть ложно-спиритуалистическим ... духовное содержание искусства становится объективным ... когда мы откажемся от нигилистической трактовки человеческой жизни как лишенной смысла»⁷.

Современный художник часто хочет видеть определенный альтер-ритулал, который в условиях тотальной циркуляции, потребления и меркантилизма будет давать иллюзию естественного развития души. В отличие от конфессиональной ритуальности, которая предусматривает Бога и Церковь, а потому базируется на аскезе, современная постонтологическая сакральность, наоборот, мыслится и чувствуется суверенно от традиции Бога, Церкви, литургичности, как «приватизированная духовность». В современном западном кинопространстве не сложно найти несколько десятков фильмов, поднимающих проблемы ностальгии человека за утраченным Богообщением, но в силу автономности от церковной традиции авторского коллектива, так и не дающих продуктивных развязок (наиболее памятные такие примеры: «Рассекая волны», драма Л. Фон Триера; «Куда приводят мечты», фантастическая мелодрама В. Уорда, снятая по книге Р. Мэтисона; «Двухсотлетний человек», фантастика, драма К. Коламбуса; «Покаяние», драма Д. Райта).

Современное игровое кино движется между «сциллой» мейн-стрима и «харибдой» авторского, арт-хаусного подхода к созданию актуального духовного художественного образа. Пути метафоризации и символизации, ведущие зрителя к глубокому религиозному чувству, наиболее заметны в российском кино последних трёх десятилетий.

Существенной разновидностью, или смысловой модификацией, художественного образа, но также и его духовным ядром является художественный символ, выступающий в эстетике одной из значимых категорий. Внутри образа он являет собой ту трудно вычленимую на аналитическом уровне сущностную компоненту, которая целенаправленно возводит дух реципиента к духовной реальности,

В. Бычков вводит в эстетический обиход различие философского символа (знака) и художественного символа на семантическом уровне, а от символов культурологических, мифологических, религиозных он в какой-то мере отличается сущностно, или субстанциально. Символ художественный является динамическим, креативным посредником между божественным и человеческим, истинной и кажимостью (видимостью), идеей и явлением на уровне духовно-эстетического опыта, эстетического сознания (т.е. на уровне смысловом). В свете художественного символа сознанию открываются, являются целостные духовные миры, не исследуемые, не выявляемые, не выговариваемые и не описуемые никакими иными способами.

В свою очередь символы религиозно-мифологические (или общекультурные, архетипические) обладают помимо этого субстанциальной или, по крайней мере, энергетической общностью с символизируемым. К сущности такого понимания символа христианская мысль подходила со времён патристики, однако наиболее чётко её выразил и сформулировал о. Павел Флоренский, опираясь на опыт патристики, с одной стороны, и на теории своих современников-символистов, особенно своего учителя Вяч. Иванова, – с другой. Символ, по П. Флоренскому, принципиально антиномичен, т.е. объединяет вещи, исключаящие друг друга с точки зрения одномерного дискурсивного мышления. Поэтому его природа с трудом поддаётся осмыслению человеком новоевропейской культуры.

Итог в сфере философских поисков понимания художественного символа подвел в целом ряде работ А.Ф. Лосев, так же как и П. Флоренский. В «Диалектике художественной формы» он показывает онтологию разворачивания выразительного ряда из Первоединого в эйдос – миф – символ – личность и т.д.

Для христианской антропологии непреложным смыслом жизни личности является преображение и обожение. Наиболее выразительно об этом говорит исихазм, апологетом которого выступил Григорий Палама.

Большое значение для исихастской практики имеет созерцание Фаворского света – того света, что видели апостолы во время преобразования Господа Иисуса Христа на горе Фавор. Через этот свет, нетварный по своей сущности, как учили исихасты, подвижник входит в общение с Непостижимым Богом. Исполняясь этим светом, он приобщается божественной жизни, преображается в новую тварь. «Человек не может стать богом по природе, но может стать богом по благодати» – утверждали они. Обожение (по-гречески «θεοσις») и есть конечная цель всякого духовного делания.

И. Языкова в работе «Богословие иконы» справедливо замечает, что «Свет – одна из основных категорий богословия иконы. Через свет катафатика и апофатика иконологии находят адекватную форму выражения. Но учение исихастов придало переживанию света в иконе особую глубину, остроту и наполненность. И в XIV веке свет, если можно так выразиться, становится “главным героем” иконописи»⁸. Исихастская созерцательно-молитвенная практика, учение о Фаворском свете и обожении оказались наиболее глубоким раскрытием учения об образе, которое положено в основу богословия иконы. Наиболее очевидно на примере духовного творчества Феофана Грека, Андрея Рублева и Дионисия, как преломляется исихастский мистический опыт в искусстве иконописания, как учение о Фаворском свете и обожении повлияло на развитие православных художественных традиций.

Современный кинематограф никоим образом не сопоставим с искусством иконописания, будучи порождением секулярной культуры XIX столетия и результатом НТР. И, тем не менее, культура не может существовать без отражения религиозных импульсов, пусть и ушедших в глубины подсознания её творцов. Потому кино, как и любой визуальный вид искусства, заведомо профанными средствами будет время от времени стремиться удовлетворить ностальгию о Свете.

Свет – одно из ключевых понятий христианского благовестия и образ, данный в Евангелии для постижения Бога. «Я – свет миру» (Ин. 8:12) – говорит о себе Христос. Поэтому Никео-Цареградский Символ веры исповедует Христа как «Света от Света, Бога истинного от Бога истинного». Бог приходит в мир как свет: «Свет во тьме светит и тьма не объяла его» (Ин. 1:5). Православное богословие строит учение о Боге как о свете, действующем в этом мире, через который мир спасается, просвещается и преображается.

«Вы – свет мира» (Мф. 5:14) – говорит Христос своим ученикам, и на этом строится православная аскетика.

Современное эстетическое сознание средствами кинематографии сознательно или подсознательно апеллирует к категории «свет» как мощному полисемантическому символу. В историко-культурном пространстве киноведения работа «Сирота казанская», новогодняя комедия, снятая Владимиром Машковым в 1997 году, закономерно осталась рядовым фактом. Жанр советской и постсоветской новогодней комедии прочно усвоил и эксплуатирует иерофанию чуда, восходящую к чуду Рождества Христова. В контексте нашей темы стоит обратить внимание на то, что в этой картине проблема жажды духовной на сюжетном уровне решается приобретением главной героиней сразу трёх отцов. В связи с другой проблемой они могут быть прочитаны и как три волхва с дарами. На уровне знаково-выразительном примечателен эпизод футурологического сна героини, где новогодняя ёлка, предварительно вывороченная трактористом, чудесным образом снова произрастает. Это порождает реминисценцию христианского символа «древа процветшего», что усиливается приёмом символического освещения. Мягкое сияние, исходящее от огромной, гиперболизированной ели как бы отогревает всех персонажей и дарит им общую радость, смысл которой – Любовь.

В современном российском кино есть работа, которая поднимает проблему истинного и ложного света. Речь о драме «12», снятую Никитой Михалковым в 2007 году и отмеченную специальной наградой Венецианского кинофестиваля. В картине присутствует мотив отражённого света, который проникает в души героев не благодаря, а вопреки моральным установкам общества, обстоятельствам и чаяниям очень не схожих персонажей. Визуальным разрешением этой проблемы режиссёр выбрал два предмета – шар и камень. Символом, способным пролить свет на очень запутанное криминальное дело про отцеубийство, служит дискотечный шар, облицованный кусочками зеркала. Когда перегорят лампочки в зале и присяжные заседатели окажутся в буквальных и метафорических потёмках, вдруг вещь второстепенная поможет заглянуть в душу и высветит в каждом рассказчике что-то живое и тёплое, именно под воздействием света они примут справедливое, хотя и не однозначно правильное решение. Символом ложного света, кажущейся бытийственности, выступает блестящий камень в перстне, который принадлежал чеченскому боевику. Таким образом автор

даёт возможность прочесть, что для подсудимого подростка остаётся соблазн пойти за ложным маяком, будь то месть за убитых отцов (кровного и приёмного), будь то иное преступление. Чему отдать предпочтение: справедливости или милосердию, блеску или свету – выбирать только человеческой душе, которая, по словам Тертуллиана, христианка.

Тема противостояния «света» и «блеска» для Н. Михалкова не нова. Первое эстетически концептуализированное приближение к ней было осуществлено ещё в картине «Очи чёрные», советско-итальянском художественном фильме 1987 года, снятом по мотивам рассказов А. Чехова, включая знаменитую «Даму с собачкой». Режиссёр ведёт со зрителем конвенциональный разговор, предвзительно отослав к метафоре «очи – зеркала души», продвигаясь к образу зеркала как полисемантического знака, выполняющего функцию некоего камертона всей художественной картины. Итальянский архитектор и изобретатель Романо видит в глазах русской женщины Анны застенчивость, благородство и чистоту. С любопытством капризного ребёнка он «познаёт» живую игрушку, в результате чего вдруг приходит в изумление от силы настоящей любви, внезапно вспыхнувшей между ними. Но оба не свободны. Брак Романо, как и брак Анны, был создан по велению разума, холодного расчёта, то есть как преступление против Любви. Чтобы добиться нового свидания с возлюбленной в далёкой России, Романо изобретает небьющееся стекло (читай зеркало рукотворное, в отличие от глаз человеческих, кои есть творение Божие). Анну герой уверяет, что их союз возможен, стоит только уладить формальности с разводами. В реальной жизни всё оказывается не таким легкомысленно-блестящим фокусом, к которым так привык сангвинический итальянец. Воротившись домой, он не решаетеся предать законную супругу из чувства долга и постепенно забывает Анну. Фильм удивительно воздушен, пронизан свечением. При всей куртуазности сюжетных перипетий в изобразительном ряду с умышленным постоянством возникают образы, коррелирующие с образом зеркала, как символа, что вбирает и отражает свет. В начале истории герой видит грязевую купель – чем не символ, предупреждающий об опасности погружения в страсти. Романо, облачённый в белый костюм, из желания понравиться русской загадочной даме, нисходит в бассейн с «лечебной» грязью, чтобы поднять шляпку, унесённую ветром. Ближе к финалу картины снова купель с грязью – на этот раз природной – просто размыло русскую доро-

гу. Но спутник и провожатый итальянца, интеллигент-альтруист, берёт Романо на закорки, как ни в чём не бывало, не отрываясь от разговора, и переносит опешившего иностранца через огромную грязную лужу. Это фигуративное противопоставление чистоты и грязи, света и тьмы явно имеет не гуманистическую, а христианскую эстетическую основу, ибо Любовь оценена автором как Небесный светоносный дар, в то время как душевные страсти сопряжены с тёмным, заземлённым своеволием.

Художественный исторический фильм «Поп» режиссёра Владимира Хотиненко, вышедший на экраны в 2009 году, безусловно, яркое событие в истории современного религиозного кино. Но сейчас мы не даём целостного эстетико-искусствоведческого анализа произведения, а ведём речь только о причастности этого события к проблеме визуализации категории «свет». Многозначителен в этой связи эпизод в храме, когда главный герой, священник отец Александр, исповедует веру перед отчаявшимся молодым парнем Алексеем, пришедшим его убить. С точки зрения молодого партизана это справедливо: «шлёпнуть» какого-то там фашистского ставленника, посмеявшего клуб снова превратить в храм. Для представителя нового поколения «хомо советикус» клуб успел стать единственным культурным центром жизни. Но внезапно боль, вызванная смертью невесты, спровоцировала особенную душевную работу героя: он невольно сакрализирует клуб, как место зарождения своей любви. Эстетико-религиозный парадокс в том, что, совершив покушение на убийство, Алексей вдруг преображается, став свидетелем духовного Света, исходящего от иконы Божией Матери. Ему становится сердечно понятно, почему священник готов умереть, что любовь может и должна быть не убийственной, а созидательной. Впервые столкнувшись с христианской любовью к Богу и ближнему, Алексей, находясь рядом с этим Светом, озаряется: сначала жаждой жизни, позже и любви, и даже после войны становится своеобразным наследником отца Александра в земных трудах по воспитанию его многодетного семейства.

В рецепции следующей кинокартины мы бы хотели обратить внимание на более выраженную степень символизации при передаче религиозных импульсов, исходящих от категории «свет» и мощно влияющих на эстетическую концепцию авторского коллектива. Герой Петра Мамонова в фильме «Остров», снятом режиссером Павлом Лунгиным в 2006 году – монах, отец Анатолий. Волею Божией он лечит, изгоняет бесов, открывает Промысел Божий,

профетически служит исправлению своего же настоятеля, молится и кается в грехе убийства, от которого Господь его реально уберёт. Профанными средствами игрового кинематографа показать зрителю феномен обожения практически невозможно, но приблизить к чувству духовной радости, помочь начать осмысление путей христианской аскетики – это посильная задача, с которой режиссеру удалось достойно справиться. Финал киноленты отсылает память зрителя именно к традиции исихазма. Свет, озаривший последние кадры картины, символически проговаривает нам про возможность, которая была дарована подвижнику, молитвеннику – узреть Божественный Свет, приобщиться самому Богу, быть «помянутым в Царстве Божиим». Его искренние труды приводят к непосредственному Богообщению, при котором человек видит Божественный Свет, «Свет присносуший» – визуальное выражение Божественной любви и силы или иначе Божественной энергии, Его действия в тварном мире.

Таким образом, проблема осмысления обращения современного кинематографа к категории «свет» и художественная интерпретация её в христианском ключе сопряжена с некими ментальными приоритетами. Визуализацию категории «свет» в современном западном художественном кино мы практически не находим, при том что общее число фильмов, художественно касающихся тех или иных аспектов духовной жизни человека, его религиозного выбора, его отношения к библейской истории и истории христианства достаточно велико. Именно на почве православной культуры в современном российском кинематографе намечился робкий интерес к «эстетике Света», которая реализуется режиссерами разной степени воцерковлённости, но непременно путём метафоризации и символизации. Тот малый эмпирический киноматериал, который обладает безусловной художественностью, ещё не позволяет говорить о тенденции, но радуется наличием постановки вопроса, поворотом кинематографа к глубинным православным категориям, которые объединяют верующих как пространственно, так и исторически. Именно такое кино может стать побудительной причиной для миссионерского диалога с людьми самых различных мировоззрений.

¹ *Бычков В.В.* Эстетика Отцов Церкви: Монография. – М: Институт философии Российской академии наук, Изд-во «Ладомир», 1995. – 596 с. /

режим доступа 11.03.2014 <http://agnuz.info/app/webroot/library/68/575/index.htm>.

² *Платонов П.* Христианство в мировом кинематографе // *Religare* / режим доступа 11.03.2014 http://www.religare.ru/2_47068.html.

³ *Малер А.* Искусство кино и христианская миссия // Катехон. Византийский портал / режим доступа 11.03.20014 http://www.katehon.ru/html/top_top_3.htm.

⁴ *Маритен Жак.* Ответ Жану Кокто / Маритен Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики / Пер с фр. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 564.

⁵ *Елисеев Г.* Вода и масло: Христианство и научно-фантастический кинематограф // Причал: портал христианской культуры / режим доступа 11.03.2014 http://www.priestt.com/article/liter/liter_453.html

⁶ *Гройс Б.* Религия в эпоху дигитальной репродукции // *Portal-credo.ru* / Статья издана в каталоге выставки *Medium Religion* в Музее нового искусства Центра искусства и новых технологий ЗКМ в Карлсруэ (Германия) / Перевод с английского Екатерины Дёготь, 2009 / режим доступа 11.03.14. http://www.krotov.info/libr_min/04_g/ro/ys_01.htm.

⁷ Цит. по: *Арсланов В.Г.* История западного искусствознания XX века. – М.: Академпроект, 2003. – С. 413.

⁸ *Языкова И.К.* Учение о Фаворском Свете и иконография // Богословие иконы: Учебное пособие. – М.: Изд-во Общедоступного Православного Университета, 1995. – 212 с.: ил. / режим доступа на 11.03.2014 <http://www.nesusvet.narod.ru/ico/books/yazyk/yazyk9.htm>.



З М І С Т

ОФИЦИАЛЬНАЯ ЧАСТЬ	8
Приветственное слово А.-Э. Тахиаоса	8
Вітальне слово архієпископа Ігоря Ісіченко	10
Приветственное слово Д.Л. Спивака	11
ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ АСКЕТОВ-ИСИХАСТОВ	12
<i>Георгий Панков (Харьков, Украина)</i> Антропология безмолвия в творчестве Исаака Сирина	12
<i>Сергей Шумило (Киев, Украина)</i> Святогорский след в судьбе монаха и Великого князя Литовского Войшелка (1223-1267)	25
<i>Иов (Салцулин), иеромонах (Москва, Россия)</i> Преподобные старцы Василий и Зосима – русские исихасты конца XVIII – XIX вв.	30
<i>Виталий Шумило (Чернигов, Украина)</i> Игумен Алипий (Яковенко) – возродитель традиций исихазма на Черниговщине	52
ПЕЩЕРНЫЕ МОНАСТЫРИ И АРХЕОЛОГИЯ	68
<i>Николай Днепровский (Санкт-Петербург, Россия)</i> От византийского укрепления к твердыне духовной: к вопросу о существовании пещерного монастыря на Эски-Кермене	68
<i>Игорь Возный (Черновцы, Украина)</i> Монастыри на территории Среднего Поднестровья XII – первой половины XIII вв.	85
<i>Ярослав Литвиненко (Киев, Украина)</i> Граффити варяжских пещер	98
ИСИХАЗМ И КУЛЬТУРА СЛОВА	109
<i>Гелиан Прохоров (Санкт-Петербург, Россия)</i> Актуальность исихазма	109
<i>Эмил Димитров (София, Болгария)</i> Исихазм в Болгарии: Встреча славянского слова с греческим богомыслием	115

<i>Татьяна Исаченко (Россия, Москва)</i> Св. Григорий Палама в русских рукописных источниках последней трети XVII в.	129
<i>Максим Удовиченко, священник</i> Социальная проблематика исихазма в поздней Византии в трудах дореволюционных исследователей	133
<i>Владимир Колупаев (Италия)</i> Наследие Паисия Величковского в Русском Зарубежье	146
<i>Марина Каранда (Чернигов, Украина)</i> Категория «свет» в современном художественном кино	154



У 1-му випуску альманаху «Чернігівські Афіни»
вперше після 336-річної перерви вийшла книга
митрополита Дмитрія Туптала

«Чуда Пресвятої і преблагословенної Діви Марії»

(наукове видання) Підготовка тексту, вступна стаття *канд. філол. н.,
ст. наук. співроб. відділу давньоруської літератури
ІРЛІ РАН М. А. Федотової.* – Чернігів, 2013. – 96 с., іл.

Широко знаний за «Життями святих» митрополит Дмитрій Туптало є також автором багатьох праць, деякі з яких донині залишаються відомими лише зберігачам музеїв і вузькому колу вчених. Видання однієї з найрідкісніших книг митрополита Дмитрія відгортає завісу над його творчістю і дозволяє читачам побачити образ барокового письменника Дмитрія Туптала більш повно.

«Чуда Пресвятої і преблагословенної Діви Марії» – це публікація першої книги Дмитрія Туптала, яка побачила світ у 1677 році в Новгород-Сіверській друкарні за архієпископа Лазаря Барановича і більше не перевидавалася до здійснення нашого випуску. У книзі описуються чудеса, що сталися від Чернігівсько-Іллінського образу Пресвятої Богородиці, написаного в 1658 році іконописцем Григорієм Костянтиновичем Дубенським, у чернецтві – Геннадієм. Кожна розповідь про чудо доповнюється повчанням святителя Дмитрія. Чудеса описані прекрасною поетичною мовою. У виданні збережено усі особливості української літературної мови XVIII ст., зокрема, відтворені правопис і лексика оригіналу.

Публікація містить ілюстрації, які були в першому виданні, у тому числі давню літографію Чернігівської чудотворної ікони Іллінської Божої Матері, нині втраченої. Ікона названа Іллінською за місцем перебування в Іллінській церкві міста Чернігова.

У додатку до видання вміщений твір митрополита Іоана Максимовича (святителя Іоанна Гобольського) «Богородице Діво», написаний в поетичній манері.

Книга митрополита Дмитрія Туптала «Чуда Пресвятої і преблагословенної Діви Марії» буде цікавою науковцям, аспірантам, студентам і всім, хто цікавиться історією середньовічної та барокової думки. Видання здійснено спільно Центром дослідження історії релігії та Церкви Національного університету «Чернігівський колегіум» та Відділом давньоруської літератури Інституту російської літератури (Пушкінського дому) Російської академії наук (Санкт-Петербург).





У 2-му випуску «Чернігівських Афін»
вийшов збірник статей Світлани Шуміло

**Поетика церковної прози (XI – XX ст.):
збірник статей з літературознавства.**
– Чернігів, 2014. – 216 с., іл. (наукове видання)

Збірник містить статті з поетики художніх творів церковної тематики: від відомих давньоруських агіографічних та епідейктичних текстів до молододосліджених та не введених у науковий обіг творів церковної літератури XX ст. Автор пропонує досвід герменевтичного аналізу творів та ставить собі за мету дослідження картини світу у різних епохах через вивчення поетики церковної художньої літератури. Так, дослідниця розглядає творчість киеворуських проповідників та агіографів пізнього середньовіччя та доводить, що вони сприймали світ скрізь призму богослужбових творів, гімнографія формувала катину їхнього світу. Особливої уваги заслуговують дві останні статті збірника, присвячені літературним пам'яткам XX ст.: поетичному альбому ігуменії Київського Покровського монастиря Софії, яка постраждала за віру за радянських часів, та рукописним збіркам Катакомбної Церкви, яка вимушена була переховуватись у підпіллі в період радянських гонінь на віру. Обидві статті вперше вводять у науковий обіг літературні пам'ятки, досліджувані авторкою.

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

Замовити книги можна за адресою: veraizhizn@gmail.com



Наукове видання

ІСІХАЗМ
в історії та культурі Православного Сходу

*Матеріали міжнародної наукової конференції,
присвяченої 290-річчю старця Паїсія Величковського
(1722–1794)*

Науковий редактор:	Шуміло С.М.
Відповідальний редактор:	Шуміло В.В.
Технічний редактор:	Гладченко О.О.
Літературний редактор:	Шуміло С.М., Шуміло В.В.
Комп'ютерна верстка:	Гладченко О.О., Шуміло В.В.
Коректура:	Шуміло В.В.

Набір комп'ютерний.
Підписано до друку 28.11.2015 р.
Формат 84x108/32. Папір офсетний № 1. Друк ризографічний.
Умовн. друк. арк. 8,49.
Наклад 300 прим.

Надруковано технічними засобами Видавничого центру

«**SCRIPTORIUM**»

Тел.: 099-9410950

E-mail: vyd.scriptorium@gmail.com

Видавництво приймає замовлення на виготовлення друкованої продукції:
монографій, авторефератів, збірників наукових конференцій,
книг, брошур, журналів та ін.

Альманах «Чернігівські Афіни» та іншу наукову літературу
можна замовити за адресою:

E-mail: veraizhizn@gmail.com

Каталог надсилаємо.