СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

STUDENT AND ALUMNI ASSOCIATION
OF SAINT PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE

THE LIGHT OF CHRIST ENLIGHTENS ALL

The Quarterly Journal

OF ST. PHILARET'S INSTITUTE

Peer-reviewed academic journal. Since May 2007

ISSUE 36 • AUTUMN 2020

St. Philaret's
Christian Orthodox
Institute

Moscow • 2020

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

Вестник

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

Рецензируемый научный журнал. Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 36 • ОСЕНЬ 2020

Свято-Филаретовский
православно-христианский
институт

Москва • 2020

УДК 27
ББК 86.37

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР **свящ. Георгий Кочетков,** кандидат богословия

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:
Ю. В. Балакшина, зам. главного редактора, председатель ред. совета, д-р филол. наук (СФИ; РГПУ им. А. И. Герцена)
Прот. Джон Бэр, д-р филос. наук, проф. (Абердинский ун-т)
П. Василиадис, д-р богословия, проф. (Ун-т им. Аристотеля в Салониках)
Е. М. Верещагин, д-р филол. наук, проф. (Ин-т русского языка)
О. В. Евдокимова, д-р филол. наук, проф. (РГПУ им. А. И. Герцена)
Ф. Н. Козырев, д-р пед. наук (РХГА)
А. М. Копировский, канд. пед. наук, доцент (СФИ)
А. В. Костина, д-р филос. наук, д-р культурологии, проф. (МосГУ)
А. Б. Мазуров, д-р ист. наук, проф. (СФИ; Гос. социально-гуманитарный университет)
А. А. Мелик-Пашаев, д-р психол. наук (Психологический институт РАО)
С. С. Неретина, д-р филос. наук, проф. (Ин-т философии РАН; СФИ)
Ж. Нива, акад. Европейской Академии (Лондон; ун-т Женевы)
Е. А. Островская, д-р социол. наук (СПбГУ)
С. Паренти, д-р восточных церковных наук, проф. (Регенсбургский ун-т)
П. А. Сапронов, д-р культурологии, доцент (Ин-т богословия и философии РХГА)
К. Х. Фельми, д-р богословия, проф. (Эрлангенский ун-т)
Н. Н. Фомина, д-р пед. наук, проф., чл.-кор. РАО (ИХОиК РАО)
В. И. Шамшурин, д-р социол. наук, проф. (МГУ; СТПГУ; МГАХ)
Прот. Джон Эриксон, д-р канонич. права (Крествуд, Свято-Владимирская семинария)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:
А. Б. Алиева, канд. социол. наук (СФИ)
Д. М. Гзгзян, канд. филол. наук (СФИ)
З. М. Дашевская (СФИ)
К. А. Мозгов (СФИ)
Л. Ю. Мусина (СФИ)
К. П. Обозный, канд. ист. наук, доцент (СФИ)
Я. Р. Пантуева, канд. филол. наук (СФИ)
М. В. Шилкина, канд. филос. наук, доцент (СФИ)

ISSN 2658–7599

© Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2020

Содержание

9 К юбилею главного редактора священника Георгия Кочеткова: (поздравления членов редакционного совета)

Литургика. Переводы богослужения на современные языки

24 Вопрос перевода — это вопрос живого предания Церкви
Предисловие главного редактора

ОРИГИНАЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

26 З. М. Дашевская
Переводы анафоры святителя Иоанна Златоуста в первой половине XX века: богословская интерпретация литургического текста

58 К. Кончаревич
Гимнография на современном сербском языке: лексика, стилистика, интертекстуальность

80 Епископ Николай Дубинин
Traditio, traductio, aptatio: применение принципов в русском переводе Римского Миссала

100 Переводы богослужения на современные языки
Интервью со свящ. Георгием Кочетковым, С. Паренти, Е. Велковска, П. Василиадисом, А. Г. Кравецким, А. В. Субочевым

ПЕРЕВОДЫ

129 Н. Глибетич
Движение литургического обновления в современной Сербии

157 Б. Я. Гроен
Каким должен быть язык богослужения?

ПУБЛИКАЦИИ

169 Доклад Совета братства святителей московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа о необходимости перевода богослужебных книг на русский язык для домашнего ими пользования. *Вступительная статья, подготовка текста к публикации и комментарий Н. Д. Игнатович, С. В. Васильевой, К. А. Мозгова*

184 Акафист святителю Мелетию Харьковскому священномученика Петра Григорьева. *Вступительная статья, подготовка текста к публикации и комментарий свящ. Максима Плякина*

Библеистика

209 А. Б. Сомов
Образ Мелхиседека в Послании к Евреям и в иудейских текстах периода Второго храма

230 A. B. Somov
The Image of Melchizedek in the Epistle to the Hebrews and in the Jewish Texts of the Second Temple Period

Обзоры, аннотации, рецензии

249 Богословие духовных академий и богословие мирян? Рецензия на книгу: Антонов К. М. Как возможна религия? : Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков : В 2 ч. М. : Изд-во ПСТГУ, 2020. Ч. 1. 605, [1] с.; Ч. 2. 366, [2] с. *(Т. И. Панченко)*

271 Рецензия на книгу: Вера и личность в меняющемся обществе : Автобиографика и православие в России конца XVII — начала XX века : [сборник статей] / Под ред. Л. Манчестер, Д. Сдвижкова. М. : Новое литературное обозрение, 2019. 408 с. (Studia europaea). *(Д. Я. Калугин, Ю. В. Балакшина)*

276 Сведения об авторах

Table of Contents

9 On the anniversary of the Editor in Chief, priest Georgy Kochetkov (congratulations from the members of the Editorial Board)

Liturgical Studies. Translations of Divine Services into Modern Languages

24 The question of translation is a question of the living tradition of the Church
Foreword from the Editor-in-Chief

ORIGINAL RESEARCH

26 Z. M. Dashevskaya
Translations of the Anaphora Prayers of St. John Chrysostom in the First half of the 20th Century: A Theological Interpretation of the Liturgical Text

58 X. Koncharevich
Himnography in the modern Serbian Language: Lexicon, Stylistics, Interculturality

80 Bishop Nikolai Dubinin
Traditio, traductio, aptatio: Applying the Principles in the Russian Translation of the Roman Missal

100 Translations of Divine Services into Modern Languages
Interview with Fr. Georgy Kochetkov, S. Parenti, E. Velkovska, P. Vassiliadis, A. G. Kravetsky, A. V. Subochev

TRANSLATIONS

129 N. Glibetić
Liturgical Renewal Movement in Contemporary Serbia

157 B. J. Groen
Fitting Liturgical Language

169 Report of the Council of the Brotherhood of Sts. Peter, Alexy, Jonah and Philip of Moscow about the need to translate divine service books into Russian for home use. *Introductory article, preparation of the text for publication and note by N. D. Ignatovich, S. V. Vasilyeva, K. A. Mozgov*

184 Akathist to St. Meletius of Kharkov by martyr Pyotr Grigoriev. *Introductory article, preparation of the text for publication and note by Fr. Maxim Plyakin*

Biblical Studies

209 A. B. Somov
Obraz Melkhisedeka v Poslanii k Evreiam i v iudeiskikh tekstakh perioda Vtorogo khrama

230 A. B. Somov
The Image of Melchizedek in the Epistle to the Hebrews and in the Jewish Texts of the Second Temple Period

Reviews and Abstracts

249 Theology of theological academies and theology of the laity? Book Review: Antonov K. M. (2020). How religion is possible? Philosophy of religion and philosophical problems of theology in Russian religious thought of the 19th — 20th centuries: In 2 v. Moscow : PSTGU Publ. V 1. 605, [1] p .; V. 2. 366, [2] p. *(T. I. Pantchenko)*

271 Book Review: Manchester L., Sdvizhkova D. (eds.) (2019). Faith and Selfhood in a Changing Society: Autobiography and Orthodoxy in Russia in the late 17th and early 20th centuries: [collection of articles]. Moscow : New literary review. 408 p.
(D. Ya. Kalugin, Yu. V. Balakshina)

279 About the Authors

К юбилею главного редактора священника Георгия Кочеткова (поздравления членов редакционного совета)

Протоиерей Джон Эриксон
д-р канонич. права, почетный профессор церковной истории Петра Н. Грамовича и бывший декан Свято-Владимирской Православной духовной семинарии

Имя отца Георгия оживляет в памяти образы многих друзей и наставников. В молодости мне посчастливилось познакомиться с большим числом замечательных людей, чьи труды и личные свидетельства теперь являются частью духовного наследия Свято-Филаретовского православно-христианского института. Прежде всего я вспоминаю моих учителей и старших коллег из Свято-Владимирской семинарии — протопр. Александра Шмемана, протопр. Иоанна Мейендорфа, Николая Арсеньева, Сергея Верховского, Софью Куломзину и многих других. Я помню тех, кто приезжал к нам из Западной Европы — еп. Василия (Кривошеина), протопр. Бориса Бобринского, Элизабет Бер-Сижель, Павла Евдокимова… Я помню то, что они рассказывали о своих наставниках в православной вере — протопр. Николае Афанасьеве, архим. Киприане (Керне), прот. Сергии Булгакове…

Труды и жизнь этих замечательных людей нашли отражение и в работах о. Георгия Кочеткова, и в просветительской деятельности института, и в научных материалах его ежеквартального журнала.

Когда я посетил институт и братство во время своей поездки в Россию весной 2019 г., то сразу почувствовал себя как дома. Всплыли воспоминания прошлого. Но что еще более важно, открылось пространство для новой памяти. Моя взрослая жизнь в основном связана с кругами Русского Зарубежья. Благодаря о. Георгию и его сподвижникам я узнал о религиозной жизни в послереволюционной России: о новомучениках и исповедниках веры, совершавших молитвы и богослужения в тюрьмах и лагерях, за пределами закрытых и уничтоженных храмов. Я как будто слышал голоса муче-

ников, среди которых и о. Павел Адельгейм, и о. Александр Мень. Для меня, как, безусловно, и для многих других, о. Георгий соединил воедино два мира, которые на протяжении многих десятилетий оставались трагически разделенными: мир русской религиозной мысли и опыт новых русских мучеников.

На протяжении десятилетий разделения, вызванного революцией в России, православные христиане в Америке и Западной Европе были вынуждены приспосабливаться к ситуации эмиграции, иногда много раз менять место своего жительства. Но было бы ошибкой думать о них как о людях, оторванных от почвы или лишенных корней. Православие, перемещенное на другую почву, оставалось жизнеспособным, а иногда даже бурно развивалось. На Западе русские эмигранты строили церкви, зачастую очень скромные, а иногда очень величественные. У них были возможности — не всегда до конца реализованные — развивать церковное устройство, основанное на принципах соборности, провозглашенных Всероссийским Церковным Собором 1917–1918 гг. Православные христиане в эмиграции пережили литургическое возрождение, основанное на евхаристической экклезиологии протопр. Николая Афанасьева, протопр. Александра Шмемана и других. Они научились жить в плюралистическом обществе. По большей части в своих приходах они поют, молятся и читают проповеди на языке той страны, в которой они живут. Все больше прихожан и духовенства входят в православную церковь уже взрослыми, часто после определенного периода поисков.

В основном это, скорее, позитивные процессы. Они могут служить примером для православных христиан в России и в других странах Восточной Европы. Однако следует высказать и некоторое предостережение. Для православных христиан на Западе жизнь церкви связана в первую очередь с жизнью прихода. Православные приходы на Западе весьма разнообразны: довольно большие и совсем маленькие; имеющие ярко выраженный этнический колорит и гордящиеся тем, что они всеправославные; почти полностью состоящие из новообращенных и включающие православных во многих поколениях. Но, несмотря на множество различий, эти приходы демонстрируют определенное сходство. Они легко становятся самодостаточными, гордятся своими достижениями: дружеским общением за чашкой кофе, великолепием нового храма, совершенством хора, особым благочестием, глубина которого устанавливается по различным внешним

признакам (головные платки, четки, поклоны, лобызание икон). При таком подходе к христианской жизни церковь легко может стать самодостаточной рутиной, делом привычки, а не глубокой вовлеченности. Как любил говорить мой покойный коллега протопр. Фома Хопко: «Прежде, до евхаристического возрождения, мы *не причащались* в храмах, следуя привычке; а теперь мы так же *причащаемся* — по привычке».

Часто говорят: «Россия была крещена, но не просвещена». Точно так же можно было бы сказать о православии в Америке, что оно пережило и крещение, и евхаристическое возрождение, но так и не было просвещено (катехизировано). Часто люди знакомы с различными аспектами православной традиции, с историей православной церкви, с догматическими особенностями и литургической практикой, вплоть до мельчайших деталей богослужебного устава. Но, как неоднократно словом и делом напоминает нам о. Георгий, катехизация не сводится к получению информации. Она включает в себя переориентацию жизни, изменение ценностей, распознавание темных сил, действующих в жизни, и отречение от них, освобождение от власти идолов. Она означает усвоение содержания христианской веры, выражением которого становится *мартирия* (μαρτῠρία) — мученичество, свидетельство веры во всех сферах жизни.

В коротком очерке, написанном в 1976 г. к двухсотлетию США [1], о. Александр Шмеман напомнил православным христианам в Америке: любить — значит помнить, а помнить с любовью — это значит по-настоящему понимать то, что помнишь, вновь обретать это как Божий дар. По случаю семидесятилетия о. Георгия Кочеткова хочется вспомнить его огромный вклад в церковную жизнь, а вместе с тем и вклад всех тех, кто уже ушел как в Русском Зарубежье, так и в России. Мы призваны вспоминать их с любовью. Мы больше не можем принимать сделанное ими как должное. Мы не можем просто повторять их слова по привычке, как заученный урок. То, что стало привычным, должно быть заново осознано. То, что мы, возможно, принимали как должное, должно быть вновь узнано и обретено как дар Божий. Пусть этот юбилей станет поводом, чтобы вспомнить; а чтобы мы помнили с пониманием — давайте помнить с любовью!

1. См.: Шмеман Александр, протопр. Православие и американский юбилей // Он же. Собрание статей 1947–1983. М. : Русский путь, 2009. С. 585–589. — *Прим. ред.*

Дьякон Василий (Карл Христиан) Фельми
д-р богословия, почетный доктор Московской духовной академии и богословского факультета Бухарестского университета; ординарный профессор кафедры истории и богословия христианского Востока Эрлангенского университета (Германия)

Мы познакомились с о. Георгием Кочетковым в конце XX в. через профессора Фэри фон Лилиенфельд — мою предшественницу по кафедре в Эрлангенском университете, а также через Сергея Сергеевича Аверинцева. В ту пору я был еще протестантом и во время моих визитов в Москву несколько раз молился за богослужением в храме Успения Пресвятой Богородицы в Печатниках, настоятелем которого тогда был о. Георгий. В 2007 г. я принял православие и в интервью болгарскому журналу рассказал о своем изменившемся отношении к православию и о переходе в Православную церковь. Отец Георгий прочитал перевод интервью и был первым, кто позвонил и поздравил меня с этим шагом. С тех пор меня связывают тесные отношения с о. Георгием и Свято-Филаретовским институтом. Позднее я стал членом Попечительского совета института и получаю все журналы и газеты, которые в нем издаются. И, конечно, читаю книги о. Георгия и высоко ценю их, особенно его труды по экклезиологии, потому что мы оба — ученики покойного протопр. Николая Афанасьева, — и это тоже нас связывает.

Несколько раз я был приглашен с докладом на конференции Свято-Филаретовского института, имел возможность лично общаться с о. Георгием, и наши отношения стали еще ближе. В издательстве Свято-Филаретовского института вышли два издания моей книги «Введение в современное православное богословие». Я особенно дорожу последним изданием[2], потому что в нем есть очень хорошее предисловие о. Георгия, которое мне нравится даже больше, чем моя книга.

Я часто бывал в Свято-Филаретовском институте и мог наблюдать его постоянное развитие. Вначале в нем училось не очень много студентов, но сейчас у института есть новое здание (которое я пока еще не видел), и это, конечно, очень важный знак его роста. Я очень высоко ставлю не только книги о. Георгия, но и его

2. Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие. 2-е изд., испр. и доп. М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2019. 384 с.: 8 цв. ил. — *Прим. ред.*

переводы богослужения на русский язык. Когда я познакомился с православным богослужением, оно совершалось или на немецком, или на церковнославянском языке, и лишь несколько раз я присутствовал на русском богослужении у о. Георгия. Мне церковнославянский язык ближе, но это моя личная история. Однако я считаю очень важным столь серьезное отношение о. Георгия к священным текстам и его труд по созданию качественного перевода богослужения. Это очень важно как для членов Свято-Филаретовского института, так и для тех православных людей, которые пользуются переводами.

Хочу еще раз поздравить о. Георгия с семидесятилетием и пожелать ему помощи и милости Божьей, здоровья для будущего служения в институте и для свидетельства людям, которые читают его книги и слушают его выступления.

Петрос Василиадис
д-р богословия, руководитель аспирантуры факультета православно-экуменического богословия Международного греческого университета, почетный президент Центра экуменических, миссиологических и экологических исследований (CEMES)

Моя первая встреча с о. Георгием, ректором Свято-Филаретовского православно-христианского института и духовным попечителем Преображенского братства, состоялась два десятилетия назад, когда по любезному приглашению Давида Гзгзяна я посетил институт в его помещениях на улице Покровка, чем-то напоминавших древние катакомбы. Вторая встреча состоялась на первой ежегодной конференции по православной духовности в Бозе, и с этого времени я стал постоянным участником научно-богословских конференций Преображенского братства и института, святой покровитель которого — знаменитый митрополит Московский Филарет.

Как председатель Центра экуменических, миссиологических и экологических исследований (CEMES), покровитель которого другой митрополит, Пантелеимон (Папагеоргиу) из Салоник, и который, подобно СФИ, также является инициативой церковного возрождения в Греции; как один из переводчиков Библии на современный греческий язык, испытавший на себе те же трудности и то же противостояние, что когда-то испытывал святитель Филарет; как участник создания Синодальной комиссии

по литургическому обновлению Греческой церкви, я счел для себя особой честью любезное приглашение стать членом Попечительского совета СФИ.

Поэтому с большой радостью и удовлетворением я хотел бы воздать должное о. Георгию как духовному лидеру, взгляды и устремления которого мне очень близки. Я сосредоточу свое внимание на его инициативах по содействию библейскому и литургическому обновлению нашей церкви и пробуждению ее ответственности за экуменическое примирение. Если в XIX в. для ответственного пастыря и церковного лидера минимальная задача заключалась в том, чтобы сделать Слово Божье доступным для верующих через перевод Библии на понятный им язык, то сегодня, в XXI в., для того чтобы продолжить эту традицию, нужно больше — необходимо развивать библейскую науку.

Есть два элемента, которые являются наиболее насущными для обновления современной православной церковной жизни. Эти два элемента представляют собой то, что, по сути, в корне отличает Церковь от законнического мирского учреждения (каким она стала под влиянием западной схоластики и восточной капитуляции перед националистической геополитикой) и переопределяет ее как духовную тайну, как «тело Христово», «народ Божий» и «общение Святого Духа». Эти элементы: (а) новое открытие слова Божьего, Евангелия Христа, записанного в Библии (разумеется, научно удостоверенного и верно истолкованного), как матрицы православного богословия и жизни; и (б) новое открытие реального и подлинного смысла «евхаристического события». Эти элементы известны в теологии, соответственно, как библейское и литургическое обновление. Это особенно важно в период, когда наши институциональные церкви отвергают даже минимальное православное литургическое обновление — перевод литургии, в том числе библейских текстов, в качестве вспомогательной меры, которая, несомненно, дала бы возможность верующим лучше понять богатство нашей библейской и литургической традиции.

Все это, и особенно нежелание нашей церкви радикально менять отношение к библейскому, литургическому и экуменическому обновлению, является результатом неосознаваемой *утраты пророческого характера Церкви*. И именно здесь Преображенское братство и лично о. Георгий приложили все свои силы, чтобы заново открыть традиционное священство всех верующих. Давайте вспомним, что именно эти элементы (центральная роль библей-

ской вести; стремление к единству; акцент на свидетельстве, а не на сохранении традиционной веры; глубокое внимание к современному контексту, предполагающее заимствование философского языка и элементов культурной среды; и, конечно, пророческий голос Церкви, обращенный к миру) были основными духовными средствами, которые помогли крошечной еврейской секте (раннехристианской общине) завоевать могущественную Римскую империю.

Если немного углубиться в этот вопрос, то можно смело утверждать, что наша церковь (и это относится ко всем христианским церквам) постепенно, шаг за шагом, отодвинула на задний план те самые характеристики Церкви, которые мы исповедуем в Символе веры, т. е. ее единство, ее святость, ее кафоличность и апостольство.

Чтобы не заниматься лишь «критическим богословием» по отношению к текущей ситуации и при этом выжить в современном постмодернистском мире, нам нужно заново открыть для себя смысл литургии. А это можно сделать, только восстановив утраченные элементы еще ветхозаветного предания. Разве не так поступали отцы Церкви в Золотом веке применительно к тогдашним обстоятельствам? Только возвращаясь к истокам литургической практики народа Божьего, можно объяснить, что произошло, как христианская литургия из *радикального* события христианского свидетельства стала *самоцелью*, потеряв почти весь свой динамизм. Только так можно осознать важность Библии для свидетельства Церкви и, конечно же, отвергнуть страшное фундаменталистское толкование Писания. Только тогда мы сможем осознать исключительную важность глубокого литургического обновления.

Народ Божий развивал свое литургическое служение в соответствии с идеей *Завета*, в особенности через служение народа Богу и друг другу, вспоминая о событиях Исхода, когда израильтяне испытали на себе действие освободительной благодати Божьей. Поэтому литургия — что подчеркивалось всеми, кто ратовал за обновление, и прежде всего, православными братствами — изначально понималась как обязанность поклоняться Богу, который в конкретных исторических обстоятельствах привел народ к освобождению, спасению, справедливости и миру. Такая литургия народа Божьего была также постоянным напоминанием о тех нравственных и этических нормах, которые этот народ обязался соблюдать, а также о необходимости противостоять любому угне-

тению и эксплуатации своих собратьев, как мужчин, так и женщин. В этом смысле община *исповедующих* была в то же время общиной *свидетельствующих*.

Гнев Иисуса, обращенный против менял в храме, весьма показателен и свидетельствует об изменении ситуации. Его неоднократные напоминания о том, что милость (ἐλεόν) больше жертвы, являются еще одним указанием на истинную цель литургии. Почти все православные братства возникли как реакция на институциональную стагнацию священнической власти и ее капитуляцию перед светской властью.

В самом деле, таинство Церкви подлинно переживается в молитвенной литургической жизни, через которую верующие приводятся к Царству Божьему и пророчески приобщаются к нему. Если учесть литургический характер православного богословия и неизменное признание почти всеми православными важности *литургии* в экуменическом диалоге (причем порой она ставится даже выше *слова* Божьего), станет ясно, что точный смысл и богословская значимость христианской литургии, как она описана выше, являются непреложным императивом, *sine qua non*. И значение любого движения обновления, такого как Преображенское братство, возглавляемое о. Георгием, всегда зависело от подлинного *пророческого* понимания нашей литургии.

Христианская литургия, постепенно дистанцируясь от иудаизма, разработала, подобно другим религиозным системам, новую *этику*, новую *форму молитвы* (богослужения) и новое *учение*, основанное на том, что делал и чему учил исторический Иисус. В древнейших слоях евангельской традиции проповедь Иисуса, хотя и была сосредоточена на традиционном мессианском ожидании Царства Божьего, подчеркивала Его близость к Богу как к Отцу (*авва*), а не как к Царю (ср. самоназвания и ранние церковные определения Христа: «Сын Человеческий» и «Слуга Божий» чаще, чем «Сын Давидов»). Наследниками Божьего Царства были в первую очередь «бедные», в то время как те, кто приобретал власть и богатство всеми способами, даже связанными с традиционным поклонением Богу (например, случаи поста, требования ритуальной чистоты, правила общей трапезы и т. д.), подвергались суровой критике со стороны Иисуса. Это учение, несомненно, достигло кульминации в притче о Страшном Суде, которая справедливо называется *Великой хартией* христианской доктрины и этики *[1].

*[1] Мф 25:32–46

Все слои древней евангельской традиции неизменно представляют исторического Иисуса, который неуклонно следует традиции пророков, постоянно возвещая неприятие сложившейся системы ритуального служения с его экономическими механизмами, нарушающими справедливое устроение общества, а также создавая образ экономики, ориентированной не на несправедливое накопление богатства, а на ежедневную экономию, и призывая учеников служить Богу, прося Его: «Хлеб наш насущный подай нам *на сей день*» *[1].

*[1] Мф 6:11

Если к этому добавить новозаветные свидетельства из жизни ранней церкви, установление общей собственности в раннехристианской общине и особенно новаторский проект апостола Павла по сбору средств, конечной целью которого был идеал равенства и равного распределения материальных благ, то, несомненно, библейский взгляд на литургию не может быть иным, чем тот, что определяется законом Бога справедливости, где на первом месте стоят люди, а не мамона; а это ведет к принципам устойчивого развития, а не к наживе и накоплению богатства.

Иными словами, это такое духовное и разумное богослужение, которое провозглашает, что все материальное богатство имеет своим *источником* Бога, а не Его творение, т. е. человечество. Ибо *«Господня земля и что наполняет ее»* *[2]. Этические и социальные следствия этого библейского понимания литургии проявляются еще более четко, если принять во внимание учреждение о дне субботнем и субботнем, юбилейном, годе, а также если учесть богословское значение учения апостола Павла о стяжании, об экономической самостоятельности (αὐτάρκεια) и его проект по сбору средств, богословским следствием которого стало равенство и равное распределение и общение имуществ. Сюда же можно отнести политические и социальные аспекты того, о чем говорится в книге Откровения (автор которой пророк и визионер), а также радикальное этическое учение в Послании Иакова (которое Лютер, к слову, совершенно несправедливо назвал когда-то «соломенным»[3] посланием).

*[2] Пс 24:1

До Золотого века христианства восприятие литургии, а также литургический опыт христианской общины были немыслимы без ее социальной составляющей. Этот социальный аспект, столь

3. Лютер называл Послание Иакова «посланием *(сделанным)* из соломы» (см. 1 Кор 3:12) в сравнении с Евангелием от Иоанна и первым посланием ап. Иоанна, посланиями ап. Павла, в особенности к римлянам, галатам и ефесянам, а также первым посланием ап. Петра. — *Прим. ред.*

отчетливо проявившийся в Новом завете, использовался и в дальнейшем обновлялся в трудах свв. Иустина и Иринея и особенно в трудах главных фигур, сформировавших литургию Церкви, — свт. Василия Великого и свт. Иоанна Златоуста. Неслучайно даже до времен свт. Илария Пиктавийского сохранилось следующее довольно интересное напоминание: «Мы пытаемся достичь недостижимого… *и вместо простой молитвы* вынуждены даже серьезные вопросы веры выражать человеческим языком, подвергая их риску искажения» *[1].

*[1] Ср. *St. Hilary of Poitiers. De Trinitate. II. 2. 4*

Протоиерей Георгий Флоровский и протопр. Александр Шмеман считают этот период церковной жизни (до признания церкви официальной религией Римской империи), а, следовательно, и такое понимание литургии, выражением подлинного православия. По ряду причин многие православные общины отказались от миссионерской перспективы, как и от традиционного библейского понимания христианской литургии в пользу более высоких богословских и доксологических смыслов богослужения.

Даже величественная традиционная архитектура *базилики* с ее яркой миссионерской символикой церкви как парусного корабля (ср. Церковь как νοητήναυς, отсюда *«Наос»* — Неф и т. п.) была почти полностью заменена на востоке архитектурным чудом Святой Софии, символизирующим путь не *вперед*, а *вверх* (соединение низшего с высшим), почти отказывающимся от миссионерской ответственности в истории. Ирония судьбы заключается в том, что единственное крупное миссионерское достижение Византийской церкви, описанное в знаменитой летописи о крещении Руси, следовало по тому же пути. Аналогичная траектория прослеживалась и на Западе, где на смену миссионерски ориентированной архитектуре пришли устремленные ввысь готические сооружения.

Заслуга о. Георгия как православного богослова в том, что божественным промыслом и водительством Святого Духа он через восприятие концепции «литургии после литургии» (о чем говорится в принципах Преображенского братства) восстановил в современной церковной жизни забытую веками библейскую, литургическую и миссионерскую ответственность православной церкви, а также заботу церкви об окружающем мире[4].

4. Об этой задаче Православной церкви см.: *Bartholomew I. Encountering the Mystery: Understanding Orthodox Christianity Today*. New York; London; Toronto; Sydney; Auckland : Doubleday, 2008. 252 p.

В наши дни, когда общины раздроблены, а отношения нарушены; когда человеческие жадность и эгоцентризм ставят под угрозу как человеческое общение, так и планету Земля; когда даже среди православных возникают разделения, растут барьеры и создаются границы, позволяющие дистанцироваться от «другого» (любого другого, как православного, так и неправославного, слишком легко называемого еретиком, раскольником, номинальным или даже плохим христианином, плохим православным и т. п.), от нашего ближнего, от природы, и от абсолютного Другого — Бога и Его справедливости, пример о. Георгия внушает оптимизм и открывает перспективы для движения вперед.

Да дарует ему Господь многие лета жизни для продолжения служения и дела свидетельства!

Жорж Нива
академик Европейской академии (Лондон),
профессор университета Женевы

Приветствие наше к этому миру может казаться то банальным, то чудесным, но все мы ощущаем, что в этом присутствии скрыта тайна. Нас не было, и вдруг мы открываем, что мы — здесь, на какое-то время. И как только мы погружаемся в этот мир, каким он дарит себя нам, нас поражают два крайне противоположных явления, составляющих как бы «тайну в тайне»: зло и красота.

Так 5-го ноября 2010 г. начал свою лекцию в большой аудитории парижской Коллегии Бернардинцев французский поэт Франсуа Чен. Чен — китаец по происхождению; он эмигрировал во Францию, стал французом, французским поэтом и академиком французской Академии.

Поэзия Чена связана с китайским искусством и в особенности с китайским пейзажем. Католический поэт Поль Клодель в своем первом поэтическом сборнике тоже связывал китайское мироощущение с христианским миропониманием. Чен не совершает последний шаг навстречу Христу, но остро ощущает красоту Христа. Так ощущали ее святые (Бернард Клервосский или Сергий Радонежский), философы (Симона Вейль или Владимир Соловьев), математики, физики, люди театра (Лоран Терзиефф), не говоря о Достоевском — его Аглае и князе Мышкине.

Красота — путь к Истине, к Храму. Именно — путь, т. е. движение, паломничество. Церковь не раз и навсегда построенный храм, а постоянно меняющийся, молодеющий и обновляющийся храм.

Христианство совершает свой путь, порой блестящий, порой затемненный. Сегодня, когда Айя-София вновь стала мечетью, можно опять вдуматься в слова поэта:

И мудрое сферическое зданье
Народы и века переживет.
(О. Э. Мандельшам)

А каждая из наших личных историй? — в нашем жизненном пути также чередуются тень и свет, колеблется купол.

Отец Георгий, мне кажется, помогает многим начать путь к церкви и красоте; помогает именно идти, дойти — другое дело. Помогает ощутить свое присутствие в мире, эту «тайну в тайне», о которой говорит поэт Франсуа Чен.

Почти одновременно со стихотворением «Айя София» Осип Мандельштам написал и стихотворение «Нотр Дам». Он внимательно изучил «чудовищную архитектуру» собора Парижской Богоматери (15 апреля 2019 г. превращенного в полуруину) и написал:

…Из тяжести недоброй
И я когда-нибудь прекрасное создам.

Дай нам Бог всем, каждому по-своему, создавать это прекрасное «из тяжести недоброй»!

Алексей Борисович Мазуров
д-р ист. наук, профессор; ректор СФИ;
президент Государственного социально-гуманитарного университета (Коломна)

Наш дорогой юбиляр о. Георгий Кочетков прежде всего известен тем, что плодом его огромных усилий в современной Русской православной церкви явилось нечто совершенно новое, хотя и наследующее многовековую традицию, — Преображенское братство. Тысячи людей прошли через серьезную, глубокую катехизацию, сделали осознанный выбор и стали православными христианами не только по названию, но и по жизни.

Мне также очень дороги усилия о. Георгия по созданию и развитию первого в нашей стране негосударственного православного (да и любого другого!) вуза, начавшего свою работу

по квартирам еще в 1988 г. Ныне Свято-Филаретовский православно-христианский институт выделяется своим оригинальным лицом среди вузов теологического профиля. Здесь собран отличный работоспособный и высококвалифицированный коллектив. Через обучение в колледже, на программах бакалавриата и магистратуры, через повышение квалификации и переподготовку СФИ выполняет свою важную миссию — давать образование для жизни по вере. Здесь в полной мере реализуется исходное значение термина «образование» — восстановление образа Божьего в человеке, возрождение того, что питает его, дает вдохновение и силы, приобщает к традиции. Все это было заложено с самого начала создателем, вдохновителем, первым ректором СФИ (1988–2020 гг.) о. Георгием Кочетковым.

Александр Александрович Мелик-Пашаев
д-р психол. наук; главный научный сотрудник Психологического института РАО

Знаю по опыту: нетрудно бывает говорить о том, что *уже существует* в мире — о фактах культуры, о законах природы или науки. Если в чем-то и ошибешься, то потом поправишься…

И как же трудно говорить о том, что *должно быть* и какими *нужно стать*! О вере, о любви, о совести, о творчестве… Тут ведь люди смотрят не на предмет, о котором ты информируешь, они смотрят тебе в глаза и невольно молча спрашивают: «Сам-то ты какой? Ты действительно веришь во все это? Пытаешься жить и творить как учишь?» И если нет, то не поверят ни тебе, ни тому прекрасному, о чем ты проповедуешь. Зато если да, то в устах такого человека самые простые слова, тысячекратно произнесенные другими людьми, приобретают новизну и необъяснимую силу убеждения.

Для этого не обязательно много знать о человеке, и таким человеком нельзя притвориться: некая правда как бы «оплотняется» в его внешнем облике, в интонации, в поведении. Помню, что с первой встречи с о. Георгием я узнал в нем человека, который стремится к этому идеалу: жить в соответствии с тем, что проповедуешь. Думаю, что с этим связана не только сила притяжения, которой он обладает, но, в большой степени, и успешность того, что ему удается делать в этом мире — порой, казалось бы, вопреки обстоятельствам.

Позволю себе упомянуть еще об одной важной черте о. Георгия. Он — один из таких священнослужителей, которые не отделяют «высшую сферу» своего служения от всего мирского: от истории и социальности, от повседневной жизни людей, от науки, искусства, философии, а, напротив, стараются осветить все это с высокой точки зрения христианского пастыря и богослова. Мне кажется, это критически важно в наши дни: зарастить, наконец, застарелую трещину между религиозной и светской культурой, или даже больше — между высшим и земным мирами.

Безбожный интеллигент и бескультурный священник никогда друг друга не поймут. Поэтому так необходимы те, кто старается, по слову одного христианского писателя, «не отвергнуть, а спасти» все жизнеспособное в противоречивом мире.

Закончу словами, которые, наверняка, сегодня и в сердце, и на кончике пера у всех, кто поздравляет юбиляра: дай Бог Вам, глубокоуважаемый о. Георгий, еще многих лет, духовных и телесных сил для продолжения и укрепления Вашего дела!

Светлана Сергеевна Неретина
д-р филос. наук, профессор; главный научный сотрудник сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук Института философии РАН

Любовь и свобода — то, чем можно определить жизнь о. Георгия Кочеткова, действительно духовного попечителя Преображенского братства, призывающего к возрастанию в святости. Умение «слышать, видеть, думать и говорить», собственно, и означает для него жить и учиться так жить. В призыве жить не по шаблону, касающемся самых сокровенных священных уставов, он видит особого рода порядок: порядок в свободе, каковой порядок призван эту свободу охранять — вопреки всему, что мы знаем о порядке. Одна такая мысль уже есть твердый и определенный поступок активного присутствия и участия в бытии, который позволяет увидеть среди множества христианских запросов, направленных в мир, иерархию текстов, обеспечивающих энергией стремление любого человека к постижению тайны души и мира.

Наталья Николаевна Фомина
член-корреспондент РАО, д-р пед. наук, профессор; заведующая лабораторией музыки и изобразительного искусства Института художественного образования и культурологии РАО

Я потрясена жизненным путем о. Георгия Кочеткова, полным коллизий, борьбы, духовных исканий. Более всего меня поразило, что десятилетний мальчик почувствовал свой путь, смысл существования на этом свете и главное (для меня) значение искусства в духовном самоопределении. Человек необыкновенно сильной воли и целеустремленности. В наше время создать богословский институт, научный журнал, братство, на уровне диссертаций осмыслить сложнейшие проблемы богословия, обратить в веру десятки тысяч людей! Все это поразительно.

Мне хочется присоединиться ко всем поздравлениям и светлым пожеланиям выдающемуся просветителю нашего времени.

К юбилею главного редактора священника Георгия Кочеткова (поздравления членов редакционного совета) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 9–23.

Вопрос перевода — это вопрос живого предания Церкви

Предисловие главного редактора

Настоящий выпуск научного журнала «Вестник Свято-Филаретовского института» посвящен проблемам перевода богослужебных текстов на современные языки.

Прежде всего перевод — это донесение смысла, а вопрос о смысле является вопросом и богословским, и экклезиологическим, и антропологическим. Мы должны, прежде всего, помнить, что, утверждая веру в Святую Троицу — в Отца и Сына и Святого Духа — мы утверждаем определенные взаимоотношения, некий образ внутрибожественной жизни, в котором есть Отец и Его Дух и Его Слово: Его Дух как дыхание и Его Слово как Божественный Логос. Дух мы связываем с даром духовности, к которому приобщен каждый человек, покуда он человек, а Слово связано с логоистичностью, т. е. является смыслообразующим. Речь идет не просто о *ratio*, об уме человеческом, а о разуме, который и производит, и воспринимает смыслы, который может быть соборным и личностным или несоборным и неличностным.

Мы должны утверждать необходимость в Церкви такого перевода, который передавал бы смыслы духовного Откровения — все смыслы, касающиеся Священного писания, христианской жизни, писаний отцов, богослужения, смысла молитв или каких-то знаков и действий в храме. Как раз это оказалось в современной церкви под большим вопросом, и, возможно, это связано с тем, что церковнославянский язык в определенное время перестал быть живым языком, закрылся для передачи новых, а подчас и старых смыслов.

Переводить можно очень по-разному. Главный критерий перевода — это именно уловление и передача духовных смыслов в их целостности и полноте. Не просто терминов, не просто формул, а духовных смыслов! Эти смыслы могут передаваться по-разному.

Это дар духа и дар слова для человека, и в человеке, и через человека. Вот это является главным богословским и экклезиологическим моментом в вопросах перевода. Перевод нужен не просто, чтобы человек понимал нечто в смысле рационального понимания. Вопрос перевода — это вопрос живого предания Церкви; вопрос того, способно ли оно жить дальше или может только оглядываться назад, на что-то бывшее прежде.

Предание церковное всегда развивалось, раскрывалось и продолжает раскрываться. Предание никто не закрывал и закрыть не может. Это живая жизнь Духа в Церкви. Но я бы сказал, не только Духа. Есть еще живая жизнь смыслов, действия Слова. Христос действует как божественное Слово или богочеловеческое Слово, что еще важнее. А значит те, кто совершают переводческие труды, почитают Христа и как совершенного Бога, и как совершенного Человека.

В настоящем номере «Вестника СФИ» собраны статьи и документальные материалы, свидетельствующие о живой современной переводческой традиции. Для нас было важно обратиться не только к опыту Русской православной церкви, но и к опыту других православных поместных церквей, а также находкам наших братьев-католиков в деле перевода богослужения на современные языки. Особый интерес представляет интервью с известными богословами, литургистами, практикующими катехизаторами об истории и современной практике переводческой деятельности.

Нам представляется важным, чтобы неутихающие споры о возможности перевода богослужения на русский язык были поставлены в широкий богословский и литургический контекст, который позволяет увидеть, как происходит действие Духа и выявление Смысла в истории.

З. М. Дашевская

Переводы анафоры святителя Иоанна Златоуста в первой половине XX века: богословская интерпретация литургического текста

Статья посвящена богословскому анализу литургических переводов одного из наиболее употребительных богослужебных текстов — анафоры литургии свт. Иоанна Златоуста в определенный исторический период. Целью исследования является выявление богословских особенностей переводов литургии и анализ предложенной авторами интерпретации отдельных мест текста евхаристической молитвы. В задачи статьи входило выявление авторских подходов при переводе текста анафоры литургии свт. Иоанна Златоуста на русский язык у церковных деятелей, издававших свои переводы в первой половине XX столетия, — прот. Сергия Петровского, свящ. Петра Полякова, свящ. Василия (впоследствии иером. Феофана) Адаменко, еп. Макария (Опоцкого), с привлечением и иных переводов.

Авторы и составители изданий переводов имели близкие представления о возможностях русского языка для перевода текста анафоры, поскольку получали духовное образование и были воспитаны в дореволюционной языковой среде. В начале XX в. складывалась традиция исследования текста евхаристической молитвы, о чем свидетельствуют курсы литургики в духовных школах, а также кандидатские и магистерские сочинения выпускников духовных академий, поэтому переводы были богословски обоснованы. Переводы литургических текстов, как, например, «Собрание древних литургий», были выполнены в рамках академического проекта, благодаря которому заинтересованные читатели получили возможность познакомиться с древней литургической практикой. Благодаря «Собранию древних литургий» и литургическим исследованиям на базе духовных школ возникают переводческие инициативы, предлагающие связать имеющиеся академические наработки с пастырской практикой. Авторы переводов стремились с помощью литургического просвещения не только сделать богослужение открытым для молящихся, применяя свои богословские и переводческие навыки, но также надеялись и на более активное, вдумчивое участие мирян в богослужении.

В то же время тот факт, что некоторые издания переводов подготовлены в форме служебника, указывает и на возможность использования изданий священнослужителями. Итоги проведенного исследования показывают, что авторы не только перекладывали текст оригинала на русский язык, но исходили из богословско-пастырской интерпретации и предлагали в рамках переводов текста анафоры их разъяснение и истолкование.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Русская православная церковь, богослужебные переводы, литургия свт. Иоанна Златоуста, анафора, прот. Сергий Петровский, свящ. Петр Поляков, иером. Феофан (Адаменко), еп. Макарий (Опоцкий).

1. Обзор источников, обоснование хронологических границ и методологии исследования

В начале XX в. переводы литургических текстов на русский язык не являлись оспариваемым новшеством, но получали одобрение церковной цензуры и распространялись прежде всего ради полноценного участия верующих в богослужении и в целях духовного просвещения народа [1]. Отдельные епархиальные архиереи вводили во вверенных им епархиях богослужение на русском языке или считали возможным частичное использование русского языка в качестве богослужебного [2]. В 20-е гг. XX в. неоправданные нововведения в литургическую практику, предпринятые отдельными лидерами инспирированного ГПУ обновленческого раскола, привели к дискредитации имеющей глубокие традиционные корни идеи обновления церковной жизни и богослужения как ее органической части [3]. Тем

1. Подробному анализу данного вопроса посвящены гл. 2 «Вопрос о богослужебном языке» и гл. 3 «Вспомогательные переводы» в монографии прот. Николая Балашова «На пути к литургическому возрождению». См.: [*Балашов, 23–181*].

2. См., напр., отзыв архиепископа Иркутского и Верхоленского Тихона: «Собор прежде всего должен рассмотреть вопрос о переводе всего богослужения с церковнославянского языка на русский или об изменении в словосложении своем церковнославянского языка в более понятную и близкую к складу русской речи форму. Такой перевод есть настоятельная необходимость. Церковнославянский язык непонятен более чем для половины русских людей, а это лишает общественное богослужение его прямого значения — религиозно-нравственного просвещения и воспитания членов Церкви» [*Отзывы, 847–848*].

3. См. о богослужебных реформах и обновленческом расколе: «Обновленцы не имели необходимого авторитета для проведения такой реформы… Недоставало им и необходимых экспертов по литургике, которые бы подготовили реформу и позже воплотили бы в жизнь ее результаты» [*Вукашинович, 168–169*]. Автор предисловия к книге «Очерки по истории русской церковной смуты» прот. Илья Соловьев подробно характеризует «глубокие различия, которые существовали между дореволюционным движением за церковное обновление и советскими “обновленцами”» [*Соловьев, 7*]. А. Г. Кравецкий дает оценку отношению к реформам богослужения, имевшим место в инспирированном ГПУ обновленческом движении: «Считается, что обновленцы были сторонниками перевода богослужения на русский язык и радикальных

не менее, поиски русского литургического языка, адекватного молитве православных христиан, начатые в первое десятилетие XX в. и продолженные уже в советское время, не прекращались вплоть до физического уничтожения пастырей, совершавших труд богослужебного перевода. Предпринятые в первой половине XX в. попытки перевода литургии свт. Иоанна Златоуста на русский язык — *прот. Сергия Петровского* [*Петровский*], *свящ. Петра Полякова* [*Поляков*], *свящ. Василия* (впоследствии иером. Феофана) *Адаменко* [*Адаменко 1924*], а также неизданный материал, найденный в архиве братства *еп. Макария (Опоцкого)*[4], нуждаются сегодня в богословской рецепции и рассмотрении историко-литургических попыток переводчиков, поскольку и историко-литургическая сторона переводов, и богословская интерпретация богослужебных текстов в настоящее время исследованы недостаточно. В статье рассматриваются как переводы начала XX в. и дореволюционного времени, так и выполненные в период новейшей Российской истории, до середины XX в., с целью выявить возможные принципы и подходы, которыми руководствовались в своем труде переводчики. Данное небольшое исследование не претендует на полноту; в его задачу входило сопоставление с помощью сравнительного анализа итогов работы авторов переводов и определение значимости проделанного ими труда для переводческой традиции и литургической практики. Переводы богослужебных текстов, появившиеся во второй половине XX столетия и в начале XXI в., представляют собой отдельный предмет исследования, поскольку их авторы могут опираться на данные современной литургической науки и неизбежно призваны учитывать изменения, произошедшие как в самом языке, так и в восприятии богослужебных текстов.

Можно с достаточной степенью уверенности предполагать, что всем авторам и составителям рассматриваемых изданий был известен перевод текста литургии, выполненный силами профессоров Санкт-Петербургской духовной академии, известных церковных ученых — Е. И. Ловягина, Н. И. Глориантова и И. Е. Троицкого, сотрудничавших в журнале «Христианское чтение», который вошел в «Собрание древних литургий восточных и западных в переводе на русский язык»[5]. Для анализа материала был также привлечен

литургических реформ. Однако знакомство с официальными документами обновленцев показывает, что это миф» [*Кравецкий 1994, 78*].

4. Молитвослов Е. И. Пикиной. Тетрадь. Личный архив Пикиных-Брагиных.

5. Собрание было издано в пяти отдельных выпусках с 1874 по 1878 гг.; византийские литургии свт. Василия Великого и свт. Иоанна Златоуста были изданы во 2-м выпуске пятитомника [*Собрание. Вып. 2, 45–80, 109–132*]. См. также новое издание 2007 г. [*Собрание*].

чин «Божественной литургии, рецензированной по чинам древних литургий» обновленческого *епископа (в обновленчестве — митрополита) Антонина (Грановского)*, экспериментировавшего с литургической практикой в Заиконоспасском монастыре в Москве в 1923 г. [*Божественная литургия*]. Последование литургии, составленное еп. Антонином, и различные вставки, которые он включил в текст, не позволяют рассматривать результат его работы как текст литургии свт. Иоанна Златоуста в полном смысле слова, но как компиляцию из материала разных литургий, выполненную им на базе текста литургии Златоуста.

Специальная литература, посвященная литургии свт. Иоанна Златоуста и отдельно анафоре, насчитывает десятки позиций; краткие сведения о литургии и ее особенностях, а также современное состояние исследований и основная научная литература по вопросу представлены в энциклопедической статье прот. Михаила Желтова «Литургия свт. Иоанна Златоуста» [*Желтов 2016*]. Личные судьбы и церковный путь авторов богослужебных переводов, несомненно, должны стать предметом отдельных специальных исследований.

2. Обзор подходов к изданию: цель публикации, источники и форма представления литургического текста

Перевод текста литургии, предназначенный для богослужебного использования, обычно сопровождается пояснением принципов подготовки текста к изданию[6]. Авторы и составители рассматриваемых переводов также сопроводили свои издания предисловиями, в которых описали цели и задачи издания и принципы подготовки текста[7]. Так, составители «Собрания древних литургий» (далее — *СДЛ*) позиционируют свое издание как научное, однако не претендующее на фундаментальный характер. Авторы раздела «Предварительные сведения о цели и составе сборника» касаются истории формирования последований и поясняют использованный ими метод расположения материала, вводя читателей в современный составителям круг историко-литургических вопросов [*Собрание. Вып. 1, 1–30*].

6. См., напр.: [*Polidori; Кочетков*].

7. А. Г. Кравецкий указывает, что дореволюционные переводы «не предназначались для богослужебного употребления, а делались для того, чтобы помочь мирянам лучше понять церковнославянский текст» [*Кравецкий 1994, 79*].

Протоиерей Сергий Петровский в обращении к читателю своего перевода литургии, допущенного к печати Киевским духовно-цензурным комитетом, пишет: «Переводя, я старался избегать непонятных простому человеку слов, выяснял значение богослужебных действий» [*Петровский, 4*]. Для прот. Сергия Петровского важен просветительский характер издания, что не должно противоречить его точности: переводчик поясняет, что дает перевод «слово в слово по книге “Служебник”, напечатанной в Московской Синодальной типографии в январе 1887 г.» [*Петровский, 5*]. Петровский включает в последование также рубрики, т. е. указания для священнослужителей, что, по всей видимости, не исключало возможности использования его перевода в богослужебных целях. Автор также прилагает необходимые пояснения выражений, названий и действий; в случае разночтений он ссылается на венецианское издание литургии Златоуста 1528 г. и «Евхологий» Гоара [*Петровский, 118*]. Собственно чину предшествует историко-литургическая часть, в которой сжато изложены имеющиеся сведения о совершении евхаристии в начальный период христианской истории. Перевод издан без параллельного славянского текста; на полях даны указания структурных элементов последования, в подстрочных примечаниях — историко-литургические комментарии о происхождении различных элементов чина. На ряду представлены русский текст так называемых тайных молитв, прошения дьяконских ектений и ответы хора; тексты молитв, возгласы, аккламации хора даны на русском языке вплоть до перевода таких привычных и, казалось бы, не нуждающихся в переводе выражений, как «Господи, помилуй» («Будь милостив, Господи») и «Аминь» («Истинно так»). Стилистически речь приближена к русской, отсутствуют инверсивные конструкции («И с твоим духом!»), в некоторых случаях переводчик использует толковательный перевод, когда не может подобрать точное слово («…прими и нашу грешную молитву: — пусть она дойдет до Твоего святаго Престола!»). Там, где, по мнению автора перевода, невозможно обойтись без комментария, прот. Сергий Петровский использует его в скобках и выделяет шрифтом: «С этими блаженными силами *(горними духами)* и мы громко зовем к Тебе…»; историко-литургические комментарии Петровский выносит в подстрочные сноски. Тропарь третьего часа автор включает в текст анафоры, оставляя эту вставку без каких-либо замечаний. В завершение перевода анафоры о. Сергий дает важный комментарий литургико-экклезиологического характера относительно практики чтения пресвитерских молитв «тихо»:

В древнее время все молитвы, относящиеся к совершению таинства св. Причащения и сопровождающие его, читались священником в слух народа. <…> Поэтому, если бы кто из верующих пожелал ясно представить и понять весь ход действий, относящихся к освящению Даров и течение молитвенной мысли в этой части литургии, тот должен внимательно прочитать и связать в одно нераздельное целое тайные молитвы священника, его возгласы и ответы хора [*Петровский, 105–106*].

Недостатки перевода во многом могут быть вызваны следованием славянскому, а не греческому тексту. В комментариях к евхаристическому возгласу «И удостой нас, Боже, одними устами, одним сердцем…» о. Сергий пишет:

Выражение: *«одними устами, одним сердцем»* не только указывает на взаимную любовь и единомыслие верующих, которые должны проникать их во время литургии, но и на удобопонятность того языка, на котором совершается Богослужение. Эта последняя цель достигается Православною Греко-Российскою церковью, совершающей богослужение на языке народа или современном, или, хотя и устарелом в оборотах речи и выражениях, но по духу доступном всем и каждому [*Петровский, 105*].

В издании *свящ. Петра Полякова*, вышедшем в Петрограде через семь лет после издания прот. Сергия Петровского в 1915 г., само заглавие указывает на цель и адресата книги: «Объяснение богослужения православной церкви с приложением полного изложения Божественной литургии на русском наречии и наставления о том, как должно вести себя в храме во время богослужения : Составил для школ и самообразования священник Петр Поляков». Будучи преподавателем Закона Божьего в течение 30 лет, о. Петр посчитал необходимым «не только описывать и объяснять предмет, но и показать его» [*Поляков, I–II*]. Вначале о. Петр представляет обширный историко-литургический комментарий к системе богослужений Православной церкви, устройству храма, облачениям, утвари, богослужению суточного и годового круга, литургии, уставным особенностям некоторых праздников, богослужениям подвижного цикла. В завершении автор кратко характеризует богослужебные особенности совершения таинств и обрядов и переходит к последованию литургии, озаглавленному им «Чин литургии на русском наречии». Последование представлено с рубриками, в два столбца, но без каких-либо подстрочных примечаний и комментариев. Автор не ограничивается литур-

гией свт. Иоанна Златоуста и публикует также переводы молитв литургии и анафору свт. Василия Великого, а также чин литургии Преждеосвященных даров. При переводе текста автор, очевидно, пользовался церковнославянским источником и не привлекал греческий текст первоисточника, за исключением отдельных случаев («…Чтобы человеколюбивый Бог наш, приняв их на Святой и наднебесный и духовный *(умом понимаемый)* жертвенник…») [*Поляков, 81*]; его перевод сохраняет инверсивные конструкции, автор пытается согласовать найденные им выражения с привычной слуху ритмикой церковнославянского текста и знакомыми славянскими оборотами: «Воскресение Христово *видевши*, поклонимся Святому Господу Иисусу. <…> Ты бо *если* (так в тексте. — *З. Д.*) Бог наш, кроме Тебя другого не знаем…» [*Поляков, 85*]. Вся эпиклетическая часть в анафоре свт. Василия отсутствует, есть только рубрика «Тут священник возглашает: “Твоя от Твоих…” и далее все идет, как в Литургии Златоустовой», тем самым, вместе с эпиклесисом о. Петр аккуратно исключил из текста анафоры свт. Василия тропарь третьего часа и вставку «Преложив Духом Твоим Святым» [*Поляков, 92*]. Возможно, так автор перевода постарался сохранить аутентичный текст анафоры без затемняющих смысл текста интерполяций, но при этом оставил читателей без уникального эпиклесиса этой анафоры. Перевод о. Петра Полякова представляет собой нечто среднее между учебным пособием и текстом, предназначенным для молитвы; по этому изданию можно следить за ходом богослужения.

Священник Василий (с 1924 г. иеромонах Феофан) Адаменко не имел семинарского и академического духовного образования, в отличие от предыдущих авторов. В начале своего пути он принял обновленчество, однако в 1931 г. иером. Феофан принес покаяние митр. Сергию и вернулся в патриаршую церковь. Иером. Феофан предпринял труд перевода всего корпуса как изменяемых, так и неизменяемых богослужебных текстов и издал в Нижнем Новгороде в 1924 г. «Служебник на русском языке» [*Адаменко 1924*] [8], в 1925 г. «Порядок всенощного богослужения на русском языке» [*Адаменко 1925*] [9], в 1926 г. «Сборник суточных церковных служб, песнопений главнейших праздников и частных молитвословий Православ-

8. Этот служебник никогда после не переиздавался, за исключением предисловия, опубликованного в журнале «Вестник РХД». См.: [*Адаменко 1988*].

9. Переиздан в Париже издательством ИМКА-Пресс в 1989 г.

ной Церкви на русском языке» [*Адаменко 1926*], а также в 1927 г. «Требник : Молитвослов для совершения священнодействий православной церкви» [*Адаменко 2010*]. Свою литургическую деятельность он дополнил полемической работой «Что делать? (О неотложных реформах в богослужебной практике Русской Православной Церкви)», изданной в Самаре в 1927 г. [*Адаменко 1927*] [10]. Письменное благословение на совершение богослужения на русском языке было им получено от заместителя Патриаршего местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского) 26 января 1935 г. [11].

Священник Василий (иером. Феофан) Адаменко называет свое издание «Служебник», что прямо указывает на богослужебное употребление данного текста [12]. Насколько можно сегодня установить, перевод, изданный о. Василием Адаменко, представляет собой компиляцию из перевода, опубликованного в «Собрании древних литургий», с текстом, который подготовил один из лидеров обновленческого раскола *еп. Антонин (Грановский)* [13]. Вот как характеризует чин литургии, составленный еп. Антонином, А. Г. Кравецкий:

> В основу положен чин Литургии Иоанна Златоуста, который был несколько пересмотрен по другим вариантам литургии Древней Церкви. В 20-е годы эта литургия служилась в Заиконоспасском монастыре, который принадлежал тогда Союзу церковного возрождения [*Кравецкий 1994, 79*].

Переводы еп. Антонина (Грановского), его служение в Заиконоспасском монастыре действительно привлекали к себе внимание церковной Москвы. Возможно, о. Феофан для своего перевода обращался и к другим материалам [14]. При переводе молитв ли-

10. В переводческую деятельность вместе с о. Феофаном были вовлечены как члены его общины, так и люди, не относившиеся к ней; переписка, перепечатка, редакционная и издательская деятельность осуществлялись общинниками, они же вели корректорскую работу и участвовали в наборе текста. Подробнее см.: [*Обновленческий раскол, 994–996*]. Кончина иером. Феофана (Адаменко) была мученической, он был расстрелян по приговору «тройки» в 1937 г. в Карлаге.

11. Документ опубликован в [*Кравецкий 1993, 131*].

12. В архиве Свято-Филаретовского православно-христианского института находится личный экземпляр служебника о. Феофана, переданный им с дарственной надписью своей духовной дочери. Правки чернилами в тексте свидетельствуют, что работа над переводом не прекращалась.

13. О деятельности митр. Антонина см.: [*Обновленческий раскол, 670–672*].

14. А. Г. Кравецкий указывает также на перевод свящ. Константина Смирнова: «Из примыкавших к Союзу людей наиболее талантливым был священник Константин Смирнов, которому принадлежит попытка пересмотра (в авторской терминологии — “реконструкции”) чина литургии “в целях ее большей выдержанности и осмысленности, силы производимого ею на душу молящегося впечатления”… При этом язык и текст остаются неприкосновенными. Евхаристический канон дается с параллельным русским переводом» [*Кравецкий 1994, 79*]. А. Г. Кравецкий называет также перевод литургии, выполненный свящ. Ф. Н. Жуковым, однако об издании последнего нет никаких данных.

тургии свт. Василия текст *СДЛ* используется о. Феофаном практически без изменений. Автор перевода служебника в разделе «Вместо предисловия» свидетельствует, что стремится к собиранию наличных церковных сил, и предлагает программу действий:

> Выработавшаяся у нас рутинность богослужения сделала то, что храм перестал давать пищу живой душе, поэтому ум с мало-мальски развитыми духовными запросами уже вынужден искать себе пищу на стороне, чем и объясняется колоссальный рост сектантства и неверия. *Нужно вернуть душе христианина живое общение с Живым Христом в таинствах и молитве* [*Адаменко 1924, II–III*].

Отец Феофан считал необходимым перевести православные молитвы, стихиры и каноны «вдохновенным переводом на общепонятный разговорный русский язык» [*Адаменко 1924, IV*]. В его тексте сохранены возгласы в традиционной форме; он избегает комментирующего перевода, дополнений и пояснений в скобках, что можно объяснить целью издания — это в первую очередь богослужебная книга, а не просветительский проект.

Епископ-катехизатор Макарий (Опоцкий)[15], исповедник веры, будучи выпускником Московской духовной академии, впоследствии — епархиальным миссионером, близко познакомился с Н. Н. Неплюевым во время обучения в академии и воспринял идею об устроении братской церковной жизни на евангельских началах деятельного братолюбия. В 1922 г. свящ. Николай Опоцкий был хиротонисан обновленческими архиереями старого поставления в храме Христа Спасителя, недолго был в обновленчестве, и когда он разобрался в истинных мотивах живоцерковников, то возвратился под омофор патриарха Тихона, став успешным борцом с обновленчеством. Последним свидетелем братской жизни в устроенных вл. Макарием братствах была Екатерина Ивановна Пикина († 28.12.2012). Благодаря встрече с ней нам сегодня доступны материалы архива Пикиных-Брагиных. В ее архиве сохранилась тетрадь, которую исследователи сфотографировали 17 марта 2012 г. Записи в тетради содержат пресвитерские молитвы, обращенные к Лицам Св. Троицы, коленопреклонные молитвы из вечерни св. Пятидесятницы и текст анафоры свт. Иоанна Златоуста, который на-

15. О жизненном пути исповедника веры епископа Макария (Опоцкого) и истории созданных им братств см.: [*Буданова 2015*].

чинается со слов «Достойно и праведно» и завершается словами «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся, Тебе поем, Тебе благоволим, Тебе благодарим, Господи, и молимтися Боже наш», после которого следует «Аминь». Текст молитвы не имеет обозначений и комментариев и очевидно находился в пользовании. В переводе прослеживается зависимость от версии, опубликованной в «Собрании древних литургий», и церковнославянского нормативного текста служебника, однако чувствуется авторский почерк переводчика и составителя — скорее всего, им был сам еп. Макарий, который владел греческим языком и имел степень кандидата богословия по окончании МДА. О назначении текста сегодня можно судить только предположительно; скорее всего, данный текст принадлежал членам братства, проживавшим в Новгороде. Известно также, что владыка и его братчики совершали агапы как трапезы, прямо за столом, по личному свидетельству Е. И. Пикиной. Среди молитв у духовных чад владыки были обнаружены «Молитва перед вкушением святого Хлеба и Чаши благословения» [*Молитвослов, 44–50*], а также «Молитва перед Причастием с особыми прошениями» [*Молитвослов, 51*]. Возможно, доступный нам фрагмент не был собственно молитвой при совершении таинства, а представлял собой молитву хвалы, после которой предполагалось причащение мирян запасными Дарами, но это лишь гипотеза. Этот перевод текста анафоры вполне самостоятелен по отношению к переводу *СДЛ*, хотя и имеет ряд важных особенностей.

Таким образом, анализ целей и задач, которые ставили перед собой переводчики и публикаторы, указывает на назначение богослужебных текстов: это а) чинопоследование, проясняющее смысл с историко-литургических, просветительских и катехизических позиций, облегчающее участие в богослужении для мирян, или б) богослужебный текст, служебник, т. е. последование, рассчитанное на совершение богослужения, адресованное предстоятелю литургического собрания. Следует отметить, что форма публикации чинопоследования литургии во всех изданиях практически идентичная, т. е. все переводы можно было бы употреблять как богослужебные, поскольку они содержат в себе рубрики, т. е. указания для священнослужителей (исключая *СДЛ* и молитву из архива братства еп. Макария, которые их не имеют). Авторы переводов стремятся сохранять привычную богослужебную стилистику, но по-разному используют возможности языка. Для выявления переводческих стратегий и характеристики богословских и историко-литургических подходов

при истолковании сложных и многозначных слов и выражений может быть показателен центральный для последования литургии текст, а именно евхаристическая молитва, анафора[16]. Авторы перевода, за исключением переводчиков *СДЛ*, не ставят перед собой задачи сопоставительного анализа редакций текста литургии и ссылаются на текст служебника, поэтому результат их работы дает возможность анализировать собственно их перевод, а не историко-генетический анализ текста анафоры. Избранные фрагменты переводов расположены в таблице (см. приложение).

3. Перевод анафоры: сопоставление, выявление привнесенных элементов, анализ разночтений

В течение последних столетий вплоть до настоящего времени в историко-литургических исследованиях принято условное деление евхаристической молитвы на части, которые обозначаются следующими терминами: преданафоральный диалог; вступление *(praefatio)*; Санктус *(Sanctus)*; пост-Санктус *(post-Sanctus)*; установление *(institutio)*; воспоминание (ἀνάμνησις); призывание (ἐπίκλησις); ходатайство *(intercessio)*; заключительное славословие и «Аминь» [*Желтов 2001, 179*]. Для удобства сопоставления переводов в данной статье будут использованы именно эти наименования. Рассмотрим особенности переводов текста евхаристической молитвы литургии свт. Иоанна Златоуста — анафоры, которая является центральной молитвой восточной церкви и одним из самых частотных в употреблении богослужебных текстов.

В *преданафоральном диалоге* требует внимания перевод дьяконского возгласа и ответ народа. В основном переводчики склоняются к духовно-дисциплинарной характеристике: «достойно» *(СергПет*[17]*, ФеофАдам)*, «благопристойно» *(СДЛ, АнтГран)*, и только *ПетрПол* останавливается на «хорошо». *СергПет* и *ПетрПол* толкуют «станем со страхом, вонмем, святое возношение в мире

16. Анафора литургии свт. Иоанна Златоуста — наиболее употребительная анафора в практике не только Русской православной церкви, но и всех православных церквей византийской традиции. В силу определенных исторических обстоятельств именно этот текст стал главной евхаристической молитвой в Константинополе и в Византии, вытеснив с первых позиций анафору свт. Василия Великого с конца X в. (см. подробнее: [*Паренти*]).

17. Здесь и далее в этом разделе имена и фамилии переводчиков приводятся в сокращении: *СергПет* — прот. Сергий Петровский, *ФеофАдам* — иером. Феофан (Адаменко), *АнтГран* — еп. Антонин (Грановский), *ПетрПол* — свящ. Петр Поляков, *МакОп* — еп. Макарий (Опоцкий).

приносити» в русле экзегетического комментария; *АнтГран* и *ФеофАдам* ограничиваются краткой формой призыва.

По-видимому, составители «Собрания древних литургий» ориентировались при переводе на наиболее древнюю форму ответа на призыв диакона: «Милость. Мир», — сохраняя именительный падеж, в отличие от рукописей более позднего времени и тем более славянской традиции, передающей этот возглас в форме, сильно отличающейся от изначальной[18]. Остальные переводчики, хотя и могли работать не только с церковнославянским текстом, вряд ли имели возможность провести текстологический анализ рукописей. Все они пытаются выявить смысл в имеющемся варианте текста и предлагают толковательные варианты, заменяя «милость» на «плод (елей)» *(АнтГран)* и трактуя «жертву хваления» как «молитву благодарности» *(СергПет)* и саму жертву как «святые дары» *(ПетрПол)*.

Во *вступлении* (префацио) представляют интерес переводы божественных свойств, выраженных апофатическими определениями: ἀνέκφραστος, ἀπερινόητος, ἀόρατος, ἀκατάληπτος. Отметим, что ц.сл. «недоведомь», т. е. «недоступный уму», в *СДЛ* указан как «неведомый», что вряд ли можно признать точным с богословской точки зрения; *АнтГран* сохраняет этот же вариант. *ПетрПол* предпочитает следовать церковнославянскому тексту. К экзегетическому толкованию склоняются *СергПет* («недоступный уму человека») и *МакОп* («умом не исследуемый»). Перевод благодарения за благодеяния также имеет разночтения (см. приложение); отметим определение «сокровенные» в отношении «неявных благодеяний»[19], которое употребляют *ПетрПол*, *АнтГран* и *ФеофАдам*. В Санктусе переводчики по-разному передают ц.сл. «шестокрилатии»: «шестикрылые» *(СДЛ)*, «шестокрылые» *(СергПет)*, «шестикрыльныя» *(ПетрПол)*, «шестокрылатые» *(ФеофАдам, МакОп)*; ц.сл. «возвышающиеся, пернатии» все переводчики стараются пояснить. Более поэтический вариант получился у еп. Макария: «парящие в небесных вышинах».

По-разному авторы переводов поясняют сложное с точки зрения перевода ц.сл. «все еже о нас смотрение». В *СДЛ* это передано достаточно экономно, одним словом: «и исполнив все домостроительство

18. См. об этом: [*Taft*].

19. Как полагает архим. Роберт Тафт, этот ряд синонимов является интерполяцией самого свт. Иоанна Златоуста, как и указание о неявных благодеяниях Божьих. См. сн. 16 в [*Тафт, 408*].

о нас»; *СергПет*, *ПетрПол* и *МакОп* раскрывают значение слова через выражение: «сделав все, что необходимо было совершить для спасения нашего», «все, что только нужно для нашего спасения исполнив» и «исполнив все предусмотренное Тобою промышление о нас» соответственно; *АнтГран* и *ФеофАдам* ограничиваются одним словом — «устроение». Существенным предствляется присутствие в варианте *МакОп* попытки согласоваться с ц.сл. текстом: вариант «все предусмотренное Тобою промышление…» согласуется с переводом «смотрение о нас исполнив» в ц.сл. тексте. У *ФеофАдам* видна попытка приблизить текст богослужения к народному пониманию, и потому ему важны дополнительные комментарии, которые фактически выполняют катехизическую функцию.

Более существенным в отношении целостности текста является вопрос о наличии заповеди перед словами *установления*. В греческом тексте анафоры свт. Иоанна Златоуста слова самой заповеди отсутствуют, хотя они очевидно находились в тексте древней греческой анафоры Апостолов, предшественницы анафоры Златоуста[20], о чем свидетельствует сирийская редакция анафоры Апостолов [*Тафт, 420*]. Греческий текст этой анафоры указывает, что слова самой заповеди «Сие творите в Мое воспоминание» органично должны были входить в ее текст, как, например, они вписаны в текст анафоры свт. Василия Великого. Переводчики *СДЛ* и *ПетрПол* следуют греческому тексту анафоры и не включают слова заповеди; осторожно указывает на саму заповедь *СергПет* и дает ссылку Лк 22:19; текст заповеди вводит *МакОп*. *АнтГран* и *ФеофАдам* дополняют заповедь заимствованием из анафоры свт. Василия, которое представляет собой цитату 1 Кор 11:26, дополненное свидетельством о Воскресении и вложенное в уста Спасителя. Варианты, которые получились у *ФеофАдам* и *МакОп*, возможны как расширяющий смысл комментарий, но вряд ли будут корректными с позиции сохранения аутентичного текста. Завершение этого раздела также имеет разночтения: словосочетание «за всех и за вся» перевести дословно затруднительно, и потому переводчики предлагают варианты, сопровождая их комментариями, как это делают *СергПет* и *ПетрПол*, расширяя смысл выражения и возводя его к «благодарению» за благодеяния и «умилостивлению за грехи».

20. «…Сирийская редакция была переведена с более раннего греческого текста, а анафора Златоуста является его более поздней, дополненной редакцией» [*Тафт, 403*].

В *эпиклесисе тропарь третьего часа*, по понятным причинам, не указан только в *СДЛ*; все остальные переводчики (кроме *МакОп*, текст которого заканчивается «Аминь» после анамнесиса) включают тропарь третьего часа в основной текст, никак не обозначая его вторичность по отношению к аутентичному тексту анафоры. *Призывание Святого Духа* и Его действие (μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί σου τῷ Ἁγίῳ) также имеет разночтения: *СДЛ* и *СергПет* используют глагол «сделай», *ПетрПол* — «претвори», и *АнтГран* и *ФеофАдам* — «сотвори», ориентируясь на ц.сл. вариант глагола. Все переводчики используют деепричастие «преложив», за исключением *СергПет*, который использует деепричастие «превратив» с комментарием («переменив… природу…»). Перевод текста об *основных плодах причащения* также несколько различается. В отношении данного фрагмента в историко-литургической науке авторитетные исследователи указывают, что вкравшаяся в древние рукописи ошибка затемняет изначальный смысл. В ц.сл. выражении «…якоже быти причащающимся во трезвение души, во оставление грехов…», являющемся калькой с греческого εἰς νῆψιν ψυχῆς, слово νίψις (омовение) в одной из редакций текста было заменено на слово νῆψις (трезвение), что постепенно закрепилось в традиции [*Матеос, 64–65*] [21]. Отметим, что переводчики *СДЛ* строго следуют греческому тексту оригинала и указывают «трезвение», но *СергПет* и *ПетрПол* оказываются намного ближе к современным литургическим разработкам: оба переводчика склоняются к «очищению», хотя *ПетрПол* попытался найти «срединный» вариант между «трезвением» и «очищением» — «просветление». *АнтГран* и *ФеофАдам* склоняются к «трезвению» и выбирают для перевода «бодрость души». При переводе выражения τὴν λογικὴν λατρείαν — словосочетание из Рим 12:1 — все переводчики ориентируются на ц.сл. текст «словесную сию службу», хотя сегодня переводчики предлагают и другие варианты перевода («духовно-разумное и словесное служение» [*Молитвословия, 11*], «духовное и бескровное служение» [*ПБ, 71*]). Расширяет часть о плодах причащения *СергПет*, раскрывая понятия суда и осуждения: «…для откровенного обращения к Тебе, и не были причиной осуждения и смертного приговора». Данный фрагмент носит характер экзегетического толкования и отступает от буквального следования тексту оригинала.

21. См. также: [*Барберини Евхологий гр. 336, 289*].

Ходатайственная часть анафоры всегда вариативна и сильно зависит от локальных традиций[22], ее текст всегда имеет варианты в этой, наиболее подвижной, ее части. Интерцессио в *СДЛ* содержит фрагмент из анафоры свт. Василия Великого, о чем свидетельствует наиболее древняя рукопись *Barberini gr. 336*[23]. Изменение текста на пути к церковнославянскому служебнику в русской традиции показывает, что формуляр такого нормативного текста как анафора изменяется с течением времени. Отметим, что существенные дополнения предлагаются в вариантах *АнтГран* и *ФеофАдам* и выходят за рамки перевода. Можно с филологической точки зрения оценивать качество результата, однако никто из переводчиков при работе с аутентичным текстом литургии Златоуста, на наш взгляд, не отступил от смысла оригинала, что показывает сопоставление переводов этой части анафоры[24].

4. Заключение: итог проведенного сопоставления и перспективы переводов богослужения

Рассмотренные тексты представляют собой плод труда, вдохновленного церковной нуждой и апробированного церковной практикой, будь то совершение богослужения или подспорье для осознанного участия в нем. В анализируемых переводах, когда соблюдается верность источнику, мы наблюдаем близкие подходы: переводчики в период до активных гонений на Церковь руководствуются необходимостью историко-литургической реконструкции, но не всегда руководствуются данными литургики как науки. Их подход определяется пастырско-просветительским намерением раскрыть перед молящимися богатство православной традиции молитвы и попыткой сделать их молитву разумной и действенной, а их самих — участниками общего дела, а не только зрителями и слушателями. Данные переводы имеют значение и для совершителей богослужения, пусть изданные и не в форме служебника. Просветительские труды исповедников веры (в том числе и признание этих трудов церковной властью) и просвети-

22. Архимандрит Роберт Тафт указывает, что ходатайственная часть анафоры Златоуста, а именно поминовения, — «…являются позднейшими добавлениями, на появление которых сильно влияли особенности локальных практик» [*Тафт, 417, прим. 29*].

23. См. подробнее: [*Барберини Евхологий гр. 336, 290*].

24. Сопоставление вариантов переводов в данной части анафоры в приложении пришлось ограничить из-за объема публикации.

тельский импульс переводчиков дореволюционного времени с их практическим стремлением сделать богослужение более открытым, вовлекая всех его участников в общую молитву, представляют собой единую традицию.

Сравнение текстов позволяет выявить различия, авторские дополнения и вставки, которые выходят за рамки собственно перевода. Несмотря на разнообразие подходов, стремление к осмысленной молитве объединяет все рассмотренные варианты, но выводит «проект» еп. Антонина (Грановского) в той части, где он произвольно объединяет фрагменты различных литургий, за рамки собственно перевода. Разнообразные переводческие попытки, совершавшиеся в канонических границах Русской церкви, свидетельствуют, что при наличии печатных изданий служебника текст евхаристической молитвы допускает вариативность в толковании отдельных выражений и слов. Это разнообразие дает нам возможность увидеть как единство в главном, так и разнообразие трактовок, что свидетельствует о существовании разновидностей одного литургического текста в условиях сформировавшегося нормативного его «образца».

Можно зафиксировать тенденцию в намерениях переводчиков — прот. Сергия Петровского, свящ. Петра Полякова, иером. Феофана и еп. Макария: никто из них напрямую не использует достижения русских литургистов и историко-литургической науки в целом; в то же время попытка воспользоваться научным изданием и факт разнообразия литургических традиций приводит еп. Антонина к другой крайности — к созданию достаточно произвольного конструкта; он с легкостью отходит от литургического порядка, зафиксированного в служебнике. По-видимому, перспективы переводов литургии, предназначенных для богослужебного использования, — для совершителей или участников богослужения — лежат в поиске необходимого баланса пастырского подхода и использования историко-литургических научных разработок, при учете принципов научной работы с текстами литургических источников. В качестве примеров обозначенного комплексного подхода можно указать переводы, подготовленные свящ. Георгием Кочетковым вместе с группой переводчиков, в которую входили специалисты-филологи[25]. Отметим, что в последние десятилетия было подготовлено множество переводов литургических текстов, как для богослужебного,

25. См. об этом: [*ПБ*].

так и для внебогослужебного использования, и они нуждаются в рассмотрении и рецепции.

Наличие здравых аргументов в пользу необходимости богослужебных переводов и примеры таких переводов в канонических границах Русской православной церкви свидетельствуют не только о намерениях, но и о последовательных шагах к их осуществлению, предпринятых сторонниками перевода и получивших церковную рецепцию. Богослужебные переводы в эпоху гонений были распространены как в храмовом, так и в «потаенном» богослужении, и возможность совершать соборную молитву на родном языке не вызывала сомнений у мучеников и исповедников веры. Попытки переводов молитв литургии для прояснения их смысла и продолжение работы над переводами даже в период гонений раскрывают перед нами возможности устной церковной традиции и свидетельствуют, что жизнь литургического текста намного богаче той его формы, которая зафиксирована в известных изданиях.

Приложение. Сравнение переводов Анафоры[26]

Элемент	СДЛ	Прот. Сергий Петровский	Свящ. Петр Поляков	Еп. Антонин (Грановский)	Иером. Феофан (Адаменко)	Еп. Макарий (Опоцкий)
1	2	3	4	5	6	7
Предана-форальный диалог					Надписание «Молитва приношения» перед молитвой и целованием мира; евхаристический канон никак специально не выделен.	–
	Д. Будем стоять *благопристойно*.	Д. Будем стоять *достойно*! Будем стоять со страхом! Станем внимательно — *в мире ума и сердца* — приносить святое возношение!	Д. Будем стоять *добро (хорошо)*, будем стоять *с благоговением*, будем внимательны, чтобы *в спокойствии духа* принести святую жертву (святые дары).	Д. Будем стоять *благопристойно*, будем стоять со страхом.	Д. Будем стоять *достойно*, будем стоять со страхом.	–
	Н. Милость; мир.	Н. Милость мира, *молитву благодарности*.	Н.: Милость мира, жертву хваления.	Н. *Плод (или елей) мира*, жертву хваления.	Н. Милость мира, Жертву хваления.	–
	…да будет со всеми *вами*. *Горе будем иметь сердца.* Имеем ко Господу.	*На небо вознесемся сердцами.* Мы обратились сердцем к Богу.	*Устремим сердца вверх* (к Богу). (Мы) имеем (сердца устремленными) к Господу.	…да будет со всеми *нами*. *Горе вознесем сердца.* Имеем ко Господу.	и общение Святого Духа, да будет со всеми *вами*. *Горе будем иметь сердца.* Имеем ко Господу.	–

26. Курсивом выделены варианты перевода текста источника, а также выражения, внесенные в текст авторами перевода.

Приложение. Продолжение

1	2	3	4	5	6	7
	Будем благодарить Господа. Достойно и справедливо.	Будем благодарить Господа. *Следует и справедливо покланяться* Отцу и Сыну, и Святому Духу, Троице *единой по природе и нераздельной.*	*Достойно и справедливо* поклоняться Отцу и Сыну и Святому Духу, Троице единосущной и нераздельной	Будем благодарить Господа. *Достойно* поклоняться и Отцу и Сыну и Святому Духу, Троице единосущной и нераздельной.	Будем благодарить Господа. *Достойно и праведно* поклоняться и Отцу и Сыну и Святому Духу, Троице Единосущной и Нераздельной	–
Вводная часть	Достойно и *справедливо* Тебя воспевать…	*Следует и справедливо* Тебя прославлять…	Достойно и *праведно*…	Достойно и *праведно* Тебя воспевать…	Достойно и *праведно* Тебя воспевать…	Достойно и *праведно* Тебя воспевать…
	…ибо Ты — Бог неизреченный, *неведомый*, невидимый, непостижимый, всегда сущий, *тождественно сущий*…	Следует, — так как Ты — Бог *невыразимый*, непостижимый, невидимый, *недоступный уму человека*, вечный, *неизменяемый*, Ты — *Отец* и единородный Твой Сын и Святой Твой Дух.	Потому что Ты — Бог *неописанный*, *недоведомый*, невидимый, непостижимый, всегда сущий, *неизменимый*…	…ибо Ты — Бог неизреченный, *неведомый*, невидимый, непостижимый, всегда сущий, *одинаковый*…	…ибо Ты — Бог Неизреченный, *Необъятный*, Невидимый, Непостижимый, всегда Сущий, вечно *Неизменяемый*…	…ибо Ты — Бог неизреченный, *умом не исследуемый*, невидимый, непостижимый, всегда сущий, *неизменяемый*…
	…и падших восстановил опять, и не перестал совершать все, доколе возвел нас на небо и даровал будущее Царство.	Ты *воззвал* нас из небытия к бытию; когда мы пали, — восстановил и все, не переставая, делал ради нас, пока не возвел нас на небо, пока не даровал нам Свое царство, которое должно наступить.	Ты из небытия *воззвал нас к существованию*, и отпадших снова восстановил и не отстал действовать до тех пор, когда возвел нас на небо и даровал Свое вечное царство.	Ты привел нас из небытия в бытие и ниспадших восстановил опять и не перестал совершать все, доколе нас на небо возвел и даровал Царство Твое будущее.	Ты привел нас из небытия в бытие и ниспадших восстановил опять и не перестал совершать все, доколе нас на небо возвел и даровал Царство Твое будущее.	Ты из небытия привел нас в бытие после нашего падения опять поднял нас и неотступно делал все для нас до тех пор пока не возвел нас на небо и не даровал нам Твое будущее Царство.

Приложение. Продолжение

1	2	3	4	5	6	7
	…за все, что мы знаем, и чего не знаем, явные и *неявные* благодеяния Твои, *совершившиеся на нас*.	…за все милости, оказанные нам, за те, которые знаем, и за те, которые неведомы нам, за явные и *тайные*.	… за все милости, дарованные нам, ведомые и неведомые, явные и *сокровенные (для нас)*.	…за все, что мы знаем и чего не знаем, явные и *сокровенные* благодеяния, *бывшие на нас*.	…явные и *сокровенные* благодеяния *бывшие на нас* …благодарим Тебя и за службу сию…	… благодарим за все Твои благодеяния *тайные* и *явные*, *явленные и не явленные*.
Ангельская песнь (Sanctus)	…тысячи архангелов и *тьмы* Ангелов, Херувимы и Серафимы, *шестикрылые, многоочитые, превысшие, окрыленные. Победную песнь поя…*	…хотя Тебе и *служат* тысячи архангелов и *бесчисленное множество* ангелов, *многоочитые, возвышенные херувимы и шестокрылые, парящие* серафимы, торжественно поющие, *громко произносящие*, восклицающие и говорящие *песнь победы*: …Свят Господь всех небесных сил (войск)! Небо и земля полны славы Твоей! Спаси нас, Небесный Боже! Благословен Ты — Сын Божий, идущий в мир, чтобы примирить нас с Богом! Спаси нас, Небесный Боже!	… хотя и предстоят пред Тобой тысячи архангелов и *тьмы* ангелов, херувимы и серафимы, *шестикрыльныя, многоочныя, высшия силы*, воспевая гимн (песнь) победы, возглашая, взывая и говоря…	…хотя Тебе *предстают* тысячи архангелов и *сонмы* ангелов, херувимы и серафимы *шестикрылатые, многоочитые, превысшие, окрыленные*.	…предстоят тысячи архангелов и *сонмы* ангелов, херувимы и серафимы *шестокрылатые, многоочитые, превысшние, окрыленные*.	…тысячи Архангелов и *десятки тысяч* Ангелов, Херувимы, Серафимы *шестокрылатые многоочитые, как пернатые, парящие в небесных вышинах*.

Приложение. Продолжение

1	2	3	4	5	6	7
Воспоминание	…*придя и исполнив все домостроительство* о нас…	*Он — Сын Твой, сойдя с небес на землю и сделав все, что необходимо было совершить* для спасения нашего…	Он *пришедши на землю и все что только нужно для нашего спасения* исполнив…	Он *пришел*, и все *устроение* исполнив…	Он *пришедши* и все *о нас устроение* исполнив…	*Пришедши на землю* и исполнив все *предусмотренное Тобою промышление о нас*…
	…в ту ночь, в которую Он *предал Себя*…	…в ту ночь, как предан был, *вернее сказать: Самого Себя отдал (на страдания и смерть) за* жизнь мира…	… в ту ночь, в которую предавался, *а точнее, Сам предавал Себя за* жизнь мира…	…в ночь, в которую был предан, *скорее Сам Себя предал ради* жизни мира…	…в ночь, в которую был предан, *скорее Сам Себя предал ради* жизни мира… …взяв хлеб во Святые Свои и Пречистые, и Непорочные Руки…	…в ту памятную ночь, в которую был предан *учеником*, или *лучше сказать, — Сам добровольно предал Себя за* жизнь мира…
Заповедь о совершении Евхаристии	Итак, воспоминая эту спасительную заповедь и все совершившееся ради нас… [заповеди нет]	Итак, вспоминая эту заповедь Спасителя *(«это делайте в Мое воспоминание» Лк 22:19)* и все, что потом Он совершил для нас…	Итак, вспоминая эту спасительную заповедь и всё, что было совершено ради нас… [заповеди нет]	*Н. Отче наш, отдавший Сына Своего на смерть за нас, ради излиянной Крови Его, помилуй нас.* *П. Сие Творите в Мое воспоминание, ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, Мою смерть возвещаете, Мое воскресение исповедуете.* *Н. Смерть Твою, Господи, возвещаем, воскресение исповедаем и второго пришествия Твоего ожидаем. Да будут, Господи, милости Твои на нас.*	Также и Чашу, после вечери, взяв и *растворив в ней вино и воду*… *Сие Творите в Мое воспоминание, ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, Мою смерть возвещаете, Мое воскресение исповедуете.*	*«Сие творите в Мое воспоминание», — Ты так завещал нам* и мы помня спасительную Заповедь Твою и вся о нас бывшая…

Приложение. Продолжение

1	2	3	4	5	6	7
Твое из Твоего…	…*принося* по всему и для всего…	Мы, *принося* Тебе Твои дары от Твоих слуг (рабов) за всех людей и за все Твои благодеяния	Твои (дары) от Твоих (творений), *принося* Тебе, в благодарение о всех благодеяниях и в умилостивление за все грехи	Тебе *приносяще* за всех и за все… … и молимся Тебе, Боже наш, пожалей и помилуй нас.	Тебе *приносяще* за всех и за все…	Твоя от Твоих Тебе *приносяще* за всех и за вся… Аминь.
Тропарь третьего часа	–	+	+	+	+	–
Призывание	… и *сделай* хлеб этот драгоценным Телом Христа Твоего, *преложив* Духом Твоим Святым. Аминь.	…и *сделай* этот хлеб истинным Телом Христа Твоего… Истинно так. *Превратив* (т. е.: переменив природу хлеба и вина в природу Тела и Крови) Духом Твоим Святым.	…и *претвори*, Господи, этот хлеб в честное тело Христа Твоего… *Преложив* Духом Твоим Святым. Аминь.	…и *сотвори* хлеб сей Честным Телом Христа Твоего. Аминь. *Преложив* Духом Твоим Святым.	…и *сотвори* хлеб сей Честным Телом Христа Твоего. Аминь. *Преложив Духом* Твоим Святым.	

Приложение. Продолжение

1	2	3	4	5	6	7
Плоды причащения	…к *трезвенности души*, в оставление грехов, в общение Святого Твоего Духа, к достижению Царства, к дерзновению перед Тобой, не в суд или в осуждение.	Чтобы эти святые Дары были для тех, кто получает их, средством к *очищению души*, прощению грехов, общению со Святым Духом; чтобы они послужили для полнаго достижения царства небесного, для откровенного обращения к Тебе, и не были причиной осуждения и смертного приговора.	Чтобы тем, которые причащаются (тела и крови Христовой) служило это в *очищение (просветление) души*, в оставление грехов, в общение Св. Духа, в средство достигнуть царства небеснаго, в ободрение — общаться в Тебе, не в осуждение или наказание себе.	…к плодотворности добрых дел, в *бодрость души*…	Веруем, что сие есть самое Пречистое Тело и драгоценная Кровь Христа Твоего и, поклоняясь Тебе, Богу нашему, в сих Божественных Твоих Тайнах, смиренно молим Тебя: «Да будут Дары сии к плодотворности добрых дел, в *бодрость души*…	–
Еще приносим Тебе…	Еще приносим Тебе эту *словесную службу* о скончавшихся в вере отцах, патриархах…	Приносим также Тебе эту *словесную (бескровную) жертву* за всех почивших (умерших) в вере: праотцов, отцов…	И приносим Тебе это *словесное служение* от имени всех скончавшихся в вере и для их пользы: праотцев, отцев, патриархов…	Еще приносим Тебе сию *словесную службу и жертву хвалы*, имея через Христа общение и — ублажая Праотцев…	Еще приносим Тебе сию *словесную службу*, ублажая достигших совершенства в вере: праотцев…и всякого праведника, скончавшегося в вере	–

Приложение. Окончание

1	2	3	4	5	6	7
Диптихи	Особенно [о] пресвятой, пречистой… святом Иоанне Предтече и Крестителе… … и всех святых Твоих, *которых молитвами призри* на нас, Боже, и *помяни всех скончавшихся* в *надежде воскресения к жизни вечной* и упокой их, где зрится свет лица Твоего.	Приносим также Тебе эту словесную жертву *за* Святого Иоанна Пророка, Предтечу и Крестителя… *Принимая молитвы их, снизойди*, Боже, к нам, вспомни *всех, кто умер, надеясь воскреснуть для жизни вечной* и упокой их там, где пребывает свет Лица Твоего.	*(от имени)* св. Иоанна пророка, предтечи и крестителя, святых и славных и всехвальных апостолов… *За их-то молитвы посети нас*, Боже, и помяни *всех скончавшихся с надеждой воскресения для жизни вечной*… и упокой их там, где проглядывает (надзирает) бывает свет лица Твоего.	Еще приносим Тебе сию словесную службу и жертву хвалы, имея через Христа общение и — ублажая Святого Пророка… *их же молитвами посети нас*, Боже ты, Господи, *приял их в сонм святых* Твоих, в славные, невещественные и превышние обители (и далее обширная вставка)	*А также ублажая* Святого Пророка…	–
Ходатайство	Еще приносим Тебе эту *словесную службу о вселенной*…	Приносим также Тебе, Господи, эту *словесную службу за весь мир*…	Еще приносим Тебе это *разумно-словесное служение о вселенной*…	Еще приносим Тебе *сию словесную службу о вселенной*…	Еще приносим Тебе *словесную сию службу о вселенной*…	–

Источники

1. *Адаменко 1924* = Адаменко Василий, свящ. Служебник на русском языке. Собрание Божественных Литургий, совершаемых Православной Российскою Церковью : Составлен по существующим переводам священником Василием Адаменко. Н. Новгород : [б. и.], 1924. XII, 122 с.
2. *Адаменко 1925* = Адаменко Василий, свящ. Порядок всенощного богослужения на русском языке. Н. Новгород : [б. и.], 1925. [2], 80 с.
3. *Адаменко 1926* = Адаменко Василий, свящ. Сборник суточных церковных служб, песнопений главнейших праздников и частных молитвословий Православной Церкви на русском языке. Н. Новгород : [б. и.], 1926. 462, IV с.
4. *Адаменко 1927* = Адаменко Василий, свящ. Что делать? : (О неотложных реформах в богослужебной практике Русской Православной Церкви). Самара : Церковная жизнь, 1927. 23, [1] с.
5. *Адаменко 1988* = Адаменко Василий, свящ. О доступности церковной службы // Вестник РХД. 1988. № 154. С. 5–12.
6. *Адаменко 2010* = Требник : Молитвослов для совершения священнодействий Православной Церкви : На русском языке в переводе священника Василия Адаменко. М. : Изд-е Общ-ва любителей церковной истории, 2010. 358 с.
7. *Барберини Евхологий гр. 336* = Барберини Евхологий гр. 336 / Изд-е, предисл. и примеч. Е. Велковской, С. Паренти; Пер. с итал. С. Голованова; Редакция русского перевода Е. Велковской, М. Живовой. Омск : Голованов, 2011. 512 с.
8. *Божественная литургия* = Божественная литургия, рецензированная по чинам древних литургий митрополита Антонина. Москва, 1923 // А. Левитин-Краснов, В. Шавров. Очерки по истории русской церковной смуты. М. : Крутицкое патриаршее подворье, 1996. С. 600–614.
9. *Молитвослов* = Молитвослов Е. И. Пикиной. Тетрадь. Архив Пикиных-Брагиных // Архив Свято-Филаретовского института. Рукопись.
10. *Молитвословия* = Молитвословия чинопоследования Божественной литургии святого Иоанна Златоуста : Опыт русской версии в редакции Преосвященного Ионафана, архиеп. Херсонского и Таврического. Херсон : [б. и.], 2002. 16 с.
11. *Отзывы* = Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1. М. : Общ-во любителей церковной истории : Изд-во Крутицкого подворья, 2004. 1031 с. (Материалы по истории церкви; 33).
12. *ПБ* = Православное богослужение : В переводе с греческого и церковнославянского языков. Т. 2 : Последование таинства евхаристии : Литургия св. Иоанна Златоуста : С приложением церковнославянского

текста / Пер. свящ. Георгия Кочеткова, Б. А. Каячева, Н. В. Эппле; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. М. : СФИ, 2010. 272 с.
13. *Петровский* = Петровский Сергий, прот. Порядок совершения святой и божественной литургии святого Иоанна Златоуста : Опыт перевода с церковно-славянского языка на язык русский. Одесса : Тип. Фесенко, 1908. 142 с.
14. *Поляков* = Поляков Петр, свящ. Объяснение богослужения православной церкви с приложением полного изложения Божественной литургии на русском наречии и наставления о том, как должно вести себя в храме во время богослужения. Пг. : Тип-я И. В. Леонтьева, 1915. 102 с.
15. *Собрание* = Собрание древних литургий. Анафора : Евхаристическая молитва. М. : Дар, 2007. 1024 с.
16. *Собрание. Вып. 1* = Собрание древних литургий восточных и западных в переводе на русский язык, составленное редакцией «Христианского чтения». [Вып. 1]. СПб. : Тип. деп-та уделов, 1874. 199 с.
17. *Собрание. Вып. 2* = Собрание древних литургий восточных и западных в переводе на русский язык, составленное редакцией «Христианского чтения». Вып. 2. СПб. : Тип. Поповицкого, 1875. 240 с.

Литература

1. *Балашов* = Балашов Николай, прот. На пути к литургическому возрождению. М. : Духовная библиотека, 2001. 507, [1] с.
2. *Буданова 2015* = Буданова А. В. «Связанные союзом любви» : Из истории братства епископа Макария (Опоцкого) // Избранные молитвы : Из наследия братства епископа Макария (Опоцкого) / Авт. предисл. проф.-свящ. Георгий Кочетков; Публикатор Д. С. Гасак. М. : Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2015. С. 81–90.
3. *Вукашинович* = Вукашинович В. Литургическое возрождение в XX веке. М. : Христианская Россия, 2005. 238 с.
4. *Желтов 2001* = Желтов Михаил, прот. Анафора // Православная энциклопедия. Т. 2. М. : Православная энциклопедия, 2001. С. 179–289.
5. *Желтов 2016* = Желтов Михаил, прот. Литургия свт. Иоанна Златоуста // Православная энциклопедия. Т. 41. М. : Православная энциклопедия, 2016. С. 289–295.
6. *Кочетков* = Кочетков Георгий, свящ. Некоторые богословские основания необходимости и возможности перевода богослужебных текстов с древних языков на современные // Православное богослужение : В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 1 : Вечерня и Утреня : С прил. церковнослав. текстов. 3-е изд., испр. и доп. / Пер. свящ. Георгия Кочеткова,

Б. А. Каячева, Н. В. Эппле; Сост. и предисл. свящ. Георгия Кочеткова. М. : СФИ, 2015. С. 5–25.
7. *Кравецкий 1993* = Кравецкий А. Г. Дискуссии о церковнославянском языке (1917–1943) // Славяноведение. 1993. № 5. С. 116–135.
8. *Кравецкий 1994* = Кравецкий А. Г. Проблема богослужебного языка на Соборе 1917–1918 годов и в последующие десятилетия // Журнал Московской Патриархии. 1994. № 2. С. 68–86.
9. *Матеос* = Матеос Х. Развитие византийской литургии // Х. Матеос, Р. Тафт. Развитие византийской литургии. Киев : Quo Vadis, 2009. С. 9–76.
10. *Обновленческий раскол* = Обновленческий раскол : Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики / Сост. И. В. Соловьев. М. : Общ-во любителей церковной истории : Изд-во Крутицкого подворья, 2002. 1062 с.
11. *Паренти* = Паренти С. Кафедральный обряд Константинополя: эволюция местной традиции // Вестник СФИ. 2020. Вып. 33. С. 73–99. DOI: 10.25803/SFI.2020.33.54183
12. *Соловьев* = Соловьев Илья, прот. Предисловие // А. Э. Левитин-Краснов, В. М. Шавров. Очерки по истории русской церковной смуты. М. : Крутицкое патриаршее подворье, 1996. С. 3–13.
13. *Тафт* = Тафт Р. Ф. Богословские построения IV века в византийской анафоре святителя Иоанна Златоуста // Материалы V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах» (Москва, 13–16 ноября 2007 г.). Т. 1. М. : Синод. Библейско-богословская комиссия, 2009. С. 400–421.
14. *Polidori* = Polidori V. La traduzione italiana dell'ufficio liturgico ortodosso slavonico // Studi sull'Oriente Cristiano. 2012. N. 16 (2). P. 71–79.
15. *Taft* = Taft R. F. Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition // Orientalia Christiana Periodica. 1983. V. 49. N. 2. P. 340–365.

Z. M. Dashevskaya

Translations of the Anaphora Prayers of St. John Chrysostom in the First Half of the 20th Century: A Theological Interpretation of the Liturgical Text

This study proposes a theological analysis of early 20th century various liturgical translations of one the most highly used liturgical texts — the Anaphora of St. John Chrysostom. The goal of this study is to reveal the theological particularities

of the various translations; the author then proposes her own interpretation of specific elements within the text of the Eucharistic prayer. The study also attempts to illustrate various translators' personal approaches to the text of the Anaphora when rendering it into Russian language. The author focuses on the translations of Fr. Sergei Petrovsky, Fr. Pyotr Polyakov, Fr. Vasily Adamenko (later Hieromonk Theophan), and Bishop Makary (Opotsky), occasionally making reference also to other translations.

The authors and compilers of the published translations were closely acquainted with the possibilities that translation into Russian language presented for their task of translating the text of the Anaphora, given that they were brought up and received their spiritual education in a pre-revolutionary linguistic environment. The beginning of the 20th century saw the development of a tradition of research into the text of the Eucharistic prayers, as can be seen from looking at the curricula of courses in Liturgics being taught at Russia's spiritual academies at that time, as well as reviewing Masters and Doctoral theses, written by graduates of these same academies. A theological basis for the given translations can therefore be assumed. Translations of liturgical texts, for instance *A Collection of Ancient Liturgies* (*Sobranije drevnikh liturgij*), were produced within the framework of dedicated academic research, thanks to which interested readers had the opportunity to acquaint themselves with ancient liturgical practice. Thanks to *A Collection of Ancient Liturgies* and other liturgical studies undertaken at the spiritual schools, there arises a translation initiative which proposed the integration of academic research and pastoral practice. The authors of these translations hoped not only to educate by making the practice of church liturgy more accessible to the participants with their translations, but aspired even to enable lay people to participate more actively and thoughtfully in worship. At the same time, the fact that some of the translations appear in a form intended for use by clergy when serving liturgy, shows that it was possible for clergy to make use of such texts. The conclusions of this study show that the authors of the translations not only translated the original Greek of the Anaphora into Russian, but made use of theological interpretation when doing so, thereby proposing clarification and interpretation within the framework of the translations themselves.

KEYWORDS: Russian Orthodox Church, liturgical translations, Liturgy of St. John Chrysostom, anaphora, Fr. Sergij Petrovsky, Fr. Pyotr Polyakov, Hieromonk Theophan (Adamenko), Bishop Makary (Opotsky).

References

SOURCES

1. Adamenko Vasilii, priest (1924). *Sluzhebnik na russkom iazyke. Sobranie Bozhestvennykh Liturgii, sovershaemykh Pravoslavnoi Rossiiskoiu Tserkov'iu: Sostavlen po sushchestvuiushchim perevodam sviashchennikom Vasiliem Adamenko* [Service Book in Russian. Compiled Service book Collection of Divine Liturgies celebrated by the Russian Orthodox Church: Compiled from existing translations by Priest Vasily Adamenko]. N. Novgorod : [s. n.] (in Russian).
2. Adamenko Vasilii, priest (1925). *Poriadok vsenoshchnogo bogosluzheniia na russkom iazyke* [The Rite of the All-night Service in Russian]. N. Novgorod : [s. n.] (in Russian).
3. Adamenko Vasilii, priest (1926). *Sbornik sutochnykh tserkovnykh sluzhb, pesnopenii glavneishikh prazdnikov i chastnykh molitvoslovii Pravoslavnoi Tserkvi na russkom iazyke* [Collection of Daily Church Services and Hymns of the Major Feasts and Private Prayers of the Orthodox Church in Russian]. N. Novgorod : [s. n.] (in Russian).
4. Adamenko Vasilii, priest (1927). *Chto delat'? (O neotlozhnykh reformakh v bogosluzhebnoi praktike Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi)* [What shall we do? (On Urgent Reforms in the Liturgical Practice of the Russian Orthodox Church)]. Samara : Tserkovnaia zhizn' (in Russian).
5. Adamenko Vasilii, priest (1988). "On the availability of church service". *Vestnik RKhD*, 1988, n. 154, pp. 5–12 (in Russian).
6. Adamenko Vasilii, priest (2010). *Trebnik : Molitvoslov dlia soversheniia sviashchennodeistvii Pravoslavnoi Tserkvi : Na russkom iazyke v perevode sviashchennika Vasiliia Adamenko* [Trebnik: Prayer Book for the Sacraments and Religious Ceremonies of the Orthodox Church: In Russian, translated by priest Vasily Adamenko]. Moscow : Obshchestva liubitelei tserkovnoi istorii Publ. (in Russian).
7. *Barberini Evkhologii gr. 336*. Ed. E. Velkovska, S. Parenti; transl. S. Golovanov. Omsk : Golovanov Publ., 2011 (in Russian).
8. "Divine Liturgy, Reviewed According to the Rites of the Ancient Liturgies of Metropolitan Antonin", in A. Levitin-Krasnov, V. Shavrov. *Ocherki po istorii russkoi tserkovnoi smuty* [Essays on the History of Discord in the Russian Church]. Moscow : Krutitskoe patriarshee podvor'e, 1996, pp. 600–614 (in Russian).
9. "Prayer Book of Ekatherina Pikina. Notebook. The Pikins-Bragins' Family Archive", in *Arkhiv Sviato-Filaretovskogo instituta. Rukopis'* [The Archive of St. Philaret's Institute. Handwritten Manuscript] (in Russian).

10. *Molitvosloviia chinoposledovaniia Bozhestvennoi liturgii sviatogo Ioanna Zlatousta: Opyt russkoi versii v redaktsii Preosviashchennogo Ionafana, arkhiep. Khersonskogo i Tavricheskogo* [Prayers of the Rite of the Divine Liturgy of St. John Chrysostom: Russian Version in the Edition of Jonathan, Archbishop of Kherson and Tauride]. Kherson : s. n., 2002 (in Russian).
11. *Otzyvy eparkhial'nykh arkhiereev po voprosu o tserkovnoi reforme* [Reviews of Diocesan Bishops on the Issue of Church Reform], v. 1. Moscow : Obshchestvo liubitelei tserkovnoi istorii : Krutitskoe podvor'e Publ., 2004 (in Russian).
12. Petrovskii Sergii, archpriest (1908). *Poriadok soversheniia sviatoi i bozhestvennoi liturgii sviatogo Ioanna Zlatousta: Opyt perevoda s tserkovno-slavianskogo iazyka na iazyk russkii* [The Rite of the Holy and Divine Liturgy of St. John Chrysostom: Experiment of Translation from Church Slavonic into Russian]. Odessa : Tip. Fesenko (in Russian).
13. Poliakov Petr, priest (1915). *Ob"iasnenie bogosluzheniia pravoslavnoi tserkvi s prilozheniem polnogo izlozheniia Bozhestvennoi liturgii na russkom narechii i nastavleniia o tom, kak dolzhno vesti sebia v khrame vo vremia bogosluzheniia* [Explanation of the Divine Service of the Orthodox Church with the Attachment of the Text of the Divine Liturgy in Russian and Instructions on How to Behave in the Church during the Service]. Petrograd : Tip. I. V. Leont'eva (in Russian).
14. *Pravoslavnoe bogosluzhenie : V perevode s grecheskogo i tserkovnoslavianskogo iazykov* [Orthodox Worship: Translated Texts from Greek and Church Slavonic], v. 2 : *Posledovanie tainstva evkharistii : Liturgiia sv. Ioanna Zlatousta : s prilozheniem tserkovnoslavianskogo teksta* [Service of the Eucharist: Divine Liturgy of St. John Chrysostom: with the Attachment of the Text in Church Slavonic], transl. G. Kochetkov. Moscow : SPhI, 2010 (in Russian).
15. *Sobranie drevnikh liturgii. Anafora: evkharisticheskaia molitva* [Collection of the Ancient Liturgies. Anaphora: Eucharistic prayer]. Moscow : Dar, 2007 (in Russian).
16. *Sobranie drevnikh liturgii vostochnykh i zapadnykh v perevode na russkii iazyk, sostavlennoe redaktsiei «Khristianskogo chteniia»* [Collection of Ancient Eastern and Western Liturgies, translated into Russian, Compiled by the Editorial Board of Journal "Christian Reading"], v. 1. St. Petersburg : Tip. dep-ta udelov, 1874 (in Russian).
17. *Sobranie drevnikh liturgii vostochnykh i zapadnykh v perevode na russkii iazyk, sostavlennoe redaktsiei «Khristianskogo chteniia»* [Collection of Ancient Eastern and Western Liturgies, translated into Russian, Compiled by the Editorial Board of Journal "Christian Reading"], v. 2. St. Petersburg : Tip. Popovitskogo, 1875 (in Russian).

LITERATURE

1. Balashov Nikolai, archpriest (2001). *Na puti k liturgicheskomu vozrozhdeniiu* [Towards the Liturgical Revival]. Moscow : Dukhovnaia biblioteka (in Russian).
2. Budanova A. V. (2015). "'Bound by the Union of Love': From the History of the Brotherhood of Bishop Macarius (Opotsky)", in *Izbrannye molitvy: Iz naslediia bratstva episkopa Makariia (Opotskogo)* [Selected Prayers: From the Heritage of the Brotherhood of Bishop Macarius (Opotsky)], Moscow : Kul'turno-prosvetitel'skii fond «Preobrazhenie» Publ., pp. 81–90 (in Russian).
3. Kochetkov Georgii, priest (2015). "Some Theological Reasons for the Necessity and Possibility of Translating Liturgical Texts from Ancient Languages into Modern Ones", in *Pravoslavnoe bogosluzhenie* [Orthodox Worship], v. 1 : Vechernia i Utrenia [Vespers and Matins], transl. G. Kochetkov, 3 ed., Moscow : SPhI Publ., pp. 5–25 (in Russian).
4. Kravetskii A. G. (1993). "Discussions about Church Slavonic Language (1917–1943)". *Slavianovedenie,* 1993, n. 5, pp. 116–135 (in Russian).
5. Kravetskii A. G. (1994). "The Problem of the Liturgical Language at the Council of 1917–1918 and in the Following Decades". *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii*, 1994, n. 2, pp. 68–86 (in Russian).
6. Mateos Kh. (2009). "Evolution of the Byzantine Liturgy", in Kh. Mateos, R. Taft. *Razvitie vizantiiskoi liturgii* [Evolution of the Byzantine Liturgy], Kiev : Quo Vadis Publ., pp. 9–76 (Russian translation).
7. Parenti S. (2020). "The Cathedral Rite of Constantinople: Evolution of a Local Tradition". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2020, n. 33, pp. 73–99 (in Russian). DOI: 10.25803/SFI.2020.33.54183. (Original: Parenti S. (2012). "The Cathedral Rite of Constantinople : Evolution of a Local Tradition". *OCP*, 2012, v. 77, pp. 449–469).
8. Polidori V. (2012). "La traduzione italiana dell'ufficio liturgico ortodosso slavonico". *Studi sull'Oriente Cristiano*, 2012, n. 16 (2), pp. 71–79.
9. Solov'ev Il'ia, priest (1996). "The Foreword", in A. E. Levitin-Krasnov, V. M. Shavrov. *Ocherki po istorii russkoi tserkovnoi smuty* [Essays on the History of Discord in the Russian Church], Moscow : Krutitskoe patriarshee podvor'e Publ., pp. 3–13 (in Russian).
10. Solov'ev Il'ia, priest (compiler) (2002). *Obnovlencheskii raskol : Materialy dlia tserkovno-istoricheskoi i kanonicheskoi kharakteristiki* ["Renovation" Schism: Materials for Church Historical and Canonical Characteristics]. Moscow : Obshchestvo liubitelei tserkovnoi istorii : Krutitskoe podvor'e Publ. (in Russian).

11. Taft R. F. (1983). “Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition”. *Orientalia Christiana Periodica*, 1983, v. 49, n. 2, pp. 340–365.
12. Taft R. F. (2009). “Theological Composition of the IV century in the Byzantine Anaphora of St. John Chrysostom”, in *Materialy V Mezhdunarodnoi bogoslovskoi konferentsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi «Pravoslavnoe uchenie o tserkovnykh tainstvakh» (Moskva, 13–16 noiabria 2007 g.)* [Materials of the V International Theological Conference of the Russian Orthodox Church “Orthodox Teaching on Church Sacraments” (Moscow, November 13–16, 2007)], v. 1, Moscow : Sinodal’naia Bibleisko-bogoslovskaia komissiia Publ., pp. 400–421 (Russian translation).
13. Vukashinovich V (2005). *Liturgicheskoe vozrozhdenie v 20 veke* [Liturgical Revival in the Twentieth Century]. Moscow : Khristianskaia Rossiia Publ. (Russian translation).
14. Zheltov Mikhail, priest (2016). “Liturgy of St. John Chrysostom”, in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [The Orthodox Encyclopedia], v. 41, Moscow : Pravoslavnaia entsiklopediia Publ., pp. 289–295 (in Russian).
15. Zheltov Mikhail, priest. (2001). “Anafora”, in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [The Orthodox Encyclopedia], v. 2, Moscow : Pravoslavnaia entsiklopediia Publ., pp. 179–289 (in Russian).

Дашевская З. М. Переводы анафоры святителя Иоанна Златоуста в первой половине XX века: богословская интерпретация литургического текста // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 26–57.
DOI: 10.25803/SFI.2020.36.4.001

К. Кончаревич

Гимнография на современном сербском языке: лексика, стилистика, интертекстуальность

В статье рассматривается литургическое творчество Сербской православной церкви на современном литературном языке; особое внимание уделяется службам, написанным в XXI в. в процессе канонизации новоявленных угодников Божьих. На примере трех служб — свт. Петру II Цетиньскому, прп. Стефаниде Скадарской и Битольской и прп. Иустину Новому Сербскому — автор демонстрирует возможности современного сербского языка. Среди причин перехода на сербский язык в богослужебных текстах автор называет, во-первых, свежесть, оригинальность, художественную экспрессию и отсутствие стилизации, во-вторых, стремление донести смысл текста до церковного собрания, а также прославить сербских угодников на языке, на котором они говорили, писали и проповедовали. Изучаемые гимнографические тексты имеют в своей основе глубокую связь с наследием прославляемых святых, что проявляется в цитировании и аллюзиях на их тексты, включении характерной для них лексики, особенно авторских неологизмов. Перечисленные характеристики являются стилеобразующими для современных служб, причем голос угодников сливается с «голосом» Церкви и ее учения.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: гимнография на национальных языках, новые сербские службы, лексические заимствования, стилистические средства гимнографических произведений, «чужое слово» в службе святому.

В 1963 г. Священный синод Сербской православной церкви (СПЦ) одобрил доклад митрополита Загребского и Люблянского Дамаскина Грданичкого о введении сербского языка в богослужение, что было подтверждено и на заседаниях Архиерейского собора 1964 г.[1] Церковнославянский язык за минувшие пять с лишним

1. Об истории инициативы почти столетней давности, связанной с введением сербского языка в богослужение СПЦ, и о полемике «консерваторов» и «новаторов» подробнее см. в: [*Кончаревић, 277–306; Мозгов, 111–112*].

десятилетий частично остался в литургическом употреблении, в основном из-за того, что «Октоих» и «Минеи» (праздничные и месячные) до сих пор еще не переведены на современный сербский язык. Авторитетное социолингвистическое исследование, посвященное отношению верующих к двум богослужебным языкам, которое было проведено в первом десятилетии нашего века, позволило установить, что современный язык является более предпочтительным прежде всего из-за его понятности и важности для осуществления миссии Церкви [*Бајић, 193–393*]. Это стало особенно важным начиная с конца 1980-х годов, когда десятки тысяч людей, воспитанных в секуляризованном обществе, вошли в церковь и начали приобщаться к ее жизни. Для того, чтобы они не оказались номинальными православными, которые не понимают, зачем вообще ходить в церковь, если не надо кого-нибудь крестить или отпеть, потребовалось донести до них благую весть Евангелия и священного Предания, запечатленных в богослужениях церкви.

Целесообразность использования современного сербского литературного языка для потребностей церкви отразилась и в богослужебном творчестве, оживившемся с середины 90-х гг. XX в., когда началась волна канонизаций новоявленных святых в роде сербском просиявших, в первую очередь новомучеников и исповедников Православия, от иноверных и безбожников избиенных, а также знаменитых богословов и ревнителей благочестия. Не удивительно, что на церковнославянском языке была создана только одна служба — свт. Николаю Охридскому и Жичскому (по благословению епископа Жичского Хризостома эту службу составила монахиня Евстолия Егорова, а потом она была переведена и на сербский язык) [2].

Остальные же службы написаны на сербском литературном языке, и этот факт лишний раз подтверждает справедливость тезиса одного из персонажей «Крымских диалогов» прот. Сергия Булгакова о том, что при обязательном сохранении у новых творений церковнославянской формы даже в самых лучших случаях:

> Возможно только сознательное и заведомое подражание, стилизация, предполагающая, конечно, особую выучку и мастерство, но, разумеется, ограниченную в возможностях по недостатку лексического материала. <…> А мастеров архаической стилизации становится все меньше, если только

2. См. об этом: [*Егорова*].

остались. <…> Славянского языка в нашем распоряжении давно уже нет, а только одни его грамматические формы [*Булгаков, 233, 235–236*].

Разумеется, следует учесть и тот факт, что современным носителям сербского языка церковнославянский язык непонятен. Он далек и потому, что реформой Вука Стефановича Караджича, окончательно победившей в 1863 г., литературная норма была поставлена на диалектную основу (штокавские иекавские говоры западной Сербии, Боснии и Герцеговины с прибавлением некоторых элементов говора Дубровника и, позднее, воеводинских и шумадийских говоров экавского типа) [*Дмитриев, Сафронов*]. Таким образом, в сербском литературном языке утратились некоторые грамматические категории, свойственные церковнославянскому языку: действительные причастия, страдательное причастие настоящего времени, двойственное число, абсолютный дательный, винительный с инфинитивом. Но самые значительные перемены произошли в лексической системе, из которой церковнославянизмы оказались почти совсем устранены: так, Вук Стефанович Караджич в своем «Сербском словаре» (1818 г.) оставил лишь 50 [*Младеновић, 54*], а в переводе Нового завета (1847 г.) 200 слов церковнославянского происхождения [*Младеновић, 63*]. Напомним, что по некоторым подсчетам (Шахматов, Унбегаун) русская литературная лексика базируется на церковнославянизмах, которые составляют 50–66 % словарного запаса русского языка [*Унбегаун, 129–131; Шахматов, 10–18*].

Итак, новое богослужебное творчество конца XX — начала XXI в. широко развернулось на современном сербском языке: еп. Афанасий (Евтич) пишет службу прп. Иустину Новому Сербскому; еп. Хризостом (Евич) — службы мчч. Гламочским, Куленвакуфским и Граховским; еп. Николай (Мрджа) — службу нвмчч. Дабробоснийским и Милешевским; иеромонах Димитрий (Плечевич) — службы прп. Зосиме Синаиту, прп. Иакову Новому, прп. Симеону Дайбабскому, св. мученикам Превлакским; монахиня Стефанида (Бабич) — службу обретению мощей Превлакских мучеников и службу прп. Стефаниде Скадарской и Битольской; архим. Иустин (Еремич) — службу прпмч. Рафаилу Шишатовацкому; монахиня Олимпиада (Кадич) — службы свт. Петру Второму Петровичу Негошу, пустыннику Цетиньскому и Ловченскому Тайновидцу (канонизация проведена на уровне митрополии Черногорской и Приморской), иконе Богородицы Филермской

и свт. Мардарию Лешанскому и Либертивилльскому (все упомянутые службы официально одобрены к богослужебному употреблению и как таковые вошли в состав двухтомной праздничной Минеи «Сербляк», изданной в 2015 г. [*Србљак*]). Напомним, что существуют и службы, написанные мирянами Мирко Наничем и Зораном Станчичем, опубликованные на сайте «Новый Сербляк» (www.novisrbljak.narod.ru), из них 10 на сербском языке и 10 на сербском с переводом на церковнославянский язык[3]; однако следует учесть, что последние службы не вошли в употребление, т. е. не получили официального одобрения Священного синода СПЦ.

Какие преимущества современного языка склонили сербских гимнографов к написанию новых служб на нем? Во-первых, они прекрасно понимали, что на стороне сербского литературного языка — свежесть, оригинальность, художественная экспрессия и что службы, написанные на нем, будут всегда выше подражаний церковнославянской традиции. Во-вторых, они ясно осознавали необходимость уважения потребностей всех молящихся, а не одних «избранников» с богословским и филологическим образованием, их стремления едиными устами и единым сердцем, с полным пониманием смысла текста славить новоявленных угодников Божьих на языке, на котором они сами говорили, писали, проповедовали.

Яркий пример преимуществ сербского литературного языка перед церковнославянским мы видим на примере службы свт. Петру Второму Петровичу Негошу, пустыннику Цетиньскому и Ловченскому Тайновидцу [*Кадић*]. Святитель Петр Второй Цетиньский (1813–1851) был не только митрополитом и государем Черногорским, но и талантливейшим сербским поэтом эпохи романтизма. Его произведения были написаны не на церковнославянском или гибридном славяносербском, но на чистейшем народном языке, и только для обозначения священных реалий или достижения особого стилистического эффекта он употреблял церковнославянизмы — примерно 1500 слов во всех его поэтических произведениях и переложениях, включая и переводы с древнегреческого, западноевропейских и русского языков [*Стијовић, 137–228*]. Отметим, что его роль в развитии сербской литературы можно приравнять к роли А. С. Пушкина в развитии русской и что канонизован он не только за свои

3. Полный обзор всех новых служб и акафистов с библиографией печатных изданий см. в: [*Левушкина, Станчевич*].

заслуги перед церковью и народом, а прежде всего за его поэтическое богословие. Поэтому служба святителю, написанная в 2013 г., начинается так:

Ходите сви вјерни, прославимо *свештеног поету*, чудесног владара и владику, божанственог пастира Цркве, славног *пјесника* Вјечнога Живота, *небесног проповједника* васкрслога Христа, богоугодног страдалника и тихог молитвеника и завапимо: Светитељу Петре Други, Ловћенски Тајновидче, моли Христа Бога да спасе душе наше. (стихира 2-я на *Господи воззвах*)

Приидите все верные, восславим *священного поэта*, досточудного государя и владыку, божественного пастыря Церкви, славно воспевшего Жизнь Вечную, *небесного проповедника* воскресшего Христа, богоугодного страдальца и тихого молитвенника, и так возопиим: Святителю Петре Вторый, Тайновидче Ловченский, моли Христа Бога спастися душам нашим[4].

В ряде мест акцент поставлен именно на его поэтическом творчестве:

Свету бистру воду са Источника Бесмртнога окусивши, сладост си њену *у пјесму излио, витешки „Горски вијенац“ од ње си исплео*, Христа Богомладенца посвједочио и роду своме страдалноме *пјесмом завјештао* да неуђутно слави свога Спаситеља, зато те, Свети Тајновидче, молимо: моли се за нас Господу да спасе душе наше (*стихиры на литии*).

Святую прозрачную воду с Источника Бессмертного вкусивши, сладость ее ты *в песнопениях излил, героический эпос «Горный венец» из нее сплел*, Христа Богомладенца засвидетельствовавши и роду своему страдальному *песенным творчеством завещавши* неумолчно славить своего Спасителя; потому, Святый Таинниче, взываем: молись о нас Господу, дабы спастися душам нашим.

Слава: Свјетилниче Христов, на свијећњак у Небеском граду постављени, у Цркви Божијој сијаш и са Ангелским хоровима *бесмртну поезију изливаш* на све који те моле: Светитељу Петре Ловћенски, моли Бога Логоса да просвијетли Својом љубављу све који данас прослављају свети спомен твој.

Слава: Светильниче Христов, на подсвечник в Небесном граде поставленный, в Церкви Божией сияеши и с сонмами ангелов *бессмертную поэзию изливаеши* на всех, молящихся тебе: Святителю Петре Ловченский, моли Бога Логоса просветить своей любовию всех, чествующих ныне святую память твою.

На утрени, канон, песнь 6-я: Молитвом и постом *свету поезију си писао*, Свети Ловћенски Тајновидче, у срца благочестивих

Молитвою и постом *священную поэзию сочинял*, Святый Таинниче Ловченский, в сердца благочестивых Имя Христово вписавши,

4. Здесь и далее перевод богослужебных текстов К. Кончаревич. — *Прим. ред.*

Име Христово урезао, покајањем *и свештеном ријечју својом* засијао нама који ти вапимо: спаси нас молитвама твојим.

покаянием *и священным словом своим* воссиял нам, вопиющим тебе: спаси нас молитвами своими.

Песнь 9-я: Божанственим Духом надахнут, *поета сличан Творцу си постао, дјелима Премудрости Божије људе си дариваo, свједочењем Васкрсења Христовог Васељену обасјао*, моли Бога, Свети Боговидче, да се спасемо.

Божественным Духом вдохновленный, *поэтом подобным Творцу стал*, *творениями Премудрости Божией людей одарял, свидетельством воскресения Христова вселенную осиявая*, моли Бога, Боговидче святый, дабы спастися нам.

Мировидение и миросозерцание поэта выражено в первую очередь в поэме «Луч микрокосма». Поэтому в службе находим ряд интертекстуальных связей с текстом поэмы в форме аллюзий, цитат, заимствования элементов прецедентного текста. Чтобы обозначить эти связи, необходимо познакомить русского читателя с самой поэмой.

Поэма «Луч микрокосма» — несомненно, самое значительное произведение святителя. Выше него, может быть, только — «Горный венец». При всех различиях двух этих произведений их идейное направление близко. Однако в первом Негош в большей степени предстает как правитель, поэт и богослов, во втором — как бескомпромиссный борец за освобождение сербского народа и ожесточенный враг мрачного турецкого царства. В первой поэме поэт собственный мир переносит в космос, а во второй остается на земле, в реальности.

Основная тема «Луча микрокосма» — поиск ответов на вопросы, которые мучают поэта, поиск решений проблем существования мира и смысла человеческой жизни. Поэма проникнута лучшими литературными и философскими традициями, отсылками к фольклору, учениям античных и средневековых философов, но создана она и под непосредственным влиянием естественнонаучных представлений и философских понятий того времени, в котором жил и творил митрополит Черногорский. Несомненно, владыка был знаком со всеми самыми значительными произведениями и исследованиями своего времени. Кроме того, в поэме «Луч микрокосма» исследователи четко прослеживают следы влияния Гомеровского эпоса, произведений Софокла, Вергилия, Данте, Байрона, Клопштока, Мильтона, Ламартина и других [*Бошков, 122–130*]. Нельзя не упомянуть и о влиянии сербских авторов, например, Симы Милутиновича Сарайлии, учителя владыки, которому и посвящена поэма.

Свое любимое произведение «Луч микрокосма» Негош написал за «первые четыре недели Великого Поста» 1845 г., как он сам говорит в письме Симе Милутиновичу, что подтверждает и его секретарь Медакович, хотя и увеличивает этот срок до шести недель. Произведение написано на одном дыхании, в едином порыве [*Бошков, 120*].

«Луч микрокосма» — сумма, итог метафизической поэзии Негоша. Итог той поэзии, в которой он выразил свою концепцию человеческой судьбы — в предсуществовании, во время земной жизни и после смерти. Предэкзистенция — время от идеи Бога о создании каждой человеческой души до появления человека на свет. Идеи, выплеснувшиеся в «Луче», в течение долгого времени созревали у поэта, получая все более полную форму во все более выразительных символах и картинах.

Мы можем отметить несколько стихотворений, предшествующих поэме и имеющих схожие с ней идеи и образы. Это стихотворения «Черногорец к Всемогущему Богу» 1833 г., «Верный сын ночи поет похвалу мыслям», «Ода Солнцу» [*Решетар, 3–26*]. Но особое внимание нам следует уделить стихотворению «Мысль», очень близкому по своим основным идеям к поэме «Луч микрокосма». Из стихотворения следует, что человеческая мысль — «частица огня бессмертного», которая открывает человеку «все чудеса Божьи», возносит его до «мира, от которого все миры произошли» и низводит его «в бездну Тартара». Поэт в «Мысли», так же как и в Посвящении «Луча», размышляет об отношениях человеческого духа и тела. В самом начале стихотворения «Мысль» поэт говорит (параллельно приводим сербский текст и перевод на русский язык Е. В. Хлюпиной):

Пламен божествени у ништавом храму,
Каква те је судба у њему зажегла?
[*Његош, 3*].

Огонь божественный в ничтожном храме,
Какая судьба тебя в нем зажгла?
[*Хлюпина, 87*].

Как мы знаем, это предмет «Луча» — дуализм в человеке. И далее он уточняет свой вопрос:

Али си тијелу вечно мученије,
Али тијело теби времена тавница?
Таинствени закон какав вас сједиња?
[*Његош, 3*]

Или ты для тела вечное мученье,
А тело для тебя временная темница?
Какой таинственный закон вас соединяет?
[*Хлюпина, 88*].

В этом стихотворении также встречаются очень похожие места с «Лучом» — поэт описывает свой путь через сферы к престолу Всемогущего:

Колико сам путах твојим огњем светим
Опит тумарао по плавој пустињи
Тражећ престол сјајан оца вечитости;
У томе полету безбројна сам сунца,
њина созвездија налазио свуда…
[*Његош, 9*].

Сколько же я скитался, освященный святым
огнем Твоим,
Блуждал по голубой пустыне,
Ища сияющий престол Отца вечности;
И в полете этом бесчисленные звезды,
Их созвездия встречал везде…
[*Хлюпина, 88*].

И:

Колико сам и колико путах
свод плаветни неба свештенога,
брилијантним засијат сјеменом,
заклињао душом запаљеном
да ми свету открије таину…
[*Његош, 10*].

Сколько же, сколько скитался я
По голубому своду неба священного,
Усеянному семенами алмазов,
Заклинал его духом горящим,
Чтоб открыл мне святую тайну…
[*Хлюпина, 87*].

Но самое интересное, на наш взгляд, в этом стихотворении, это те несколько строк, которые полностью объясняют нам название поэмы:

Ах, мисли свештена, слатка пишто душе,
Тим е увјераваш, увјераваш јако,
Да честица јеси огња бесмртнога
Да имадеш својства са оцем свијетах,
Јер како он исто у бесконачностима
Што свештеном мишљу створи план
битности
И рече јој буди и роди се биће,
Тако исто и ти у маломе кругу
Подражајућ св'јету од ког си истекла…
[*Његош, 11*].

Ах, мысль священная, сладкая пища
духовная,
Ты убеждаешь меня, убеждаешь сильно,
Что ты частица огня бессмертного,
Что у тебя общие свойства с Отцом миров,
Ведь, так же, как Он в бесконечности,
Священной мыслью сотворил план бытия,
И сказал ему — «будь», и родилось бытие,
Точно так же и ты, только в малом круге
Подражая миру, из него излившись,
Творишь совершенно… [*Хлюпина, 89*].

Название «Луч микрокосма» интерпретировали по-разному. Но большинство исследователей склоняются к мысли, что луч — это человек, а микрокосм — наш мир [*Бошков, 123*]. Однако из этих строк мы ясно видим, что Негош называет микрокосмом,

или, как здесь, «малым кругом», или, как в других строках, «ничтожным храмом» — человека. А луч, божественная искра, «частица бессмертного огня» — это мысль, ум, душа в человеке — в микрокосме.

Для того, чтобы приблизить к читателю сюжет поэмы с целью выявления ее богословских и поэтических достоинств, приведем основные данные о содержании ее композиционных элементов[5]. Поэма начинается с *Посвящения* Симе Милутиновичу, которое можно рассматривать как пролог и составную часть поэмы, и в котором П. П. Негош сразу определяет предмет своих интересов. Здесь он и формулирует свои многочисленные философские и метафизические вопросы, а особенно акцентирует вопрос о происхождении зла, несчастья и страданий в человеческой жизни. Появляется мысль о том, что у человеческой души была еще одна, предыдущая, бестелесная жизнь и что из-за какого-то прегрешения она была изгнана из духовного мира и заключена в материальную, телесную форму:

Човјек изгнат за врата чудествах…
<…>
…он се сјећа прве своје славе,
он снијева пресретње блаженство…
[*Његош, 9*].

За врата чудес людей изгнали…
<…>
…вспомнится ему былая слава
и блаженство первое приснится…
[*Негош, 2*].

Поэма разделена на шесть песней.

В первой песни святитель обращается к своей душе с просьбой ввести его в тот мир, где он мог бы познакомиться с историей создания и развития мира и человеческой души. Душа как бестелесная идея откликается на его просьбу:

Ја сам твоја искра бесамртна,
рече мени свијетла идеја,
водићу те к вјечноме огњишту
од којег сам и ја излећела… [*Његош, 15*].

Я и есть в тебе бессмертья искра, —
говорит мне светлая идея. —
К вечному снесу тебя огнищу,
от которого я прилетела… [*Негош, 10*].

Душа ведет поэта к высшему миру. После восхождения через шесть подвижных и шесть неподвижных небес поэт приближается к центральному небу, «святилищу существа», месту, из которо-

5. На русском языке наиболее подробный обзор поэмы находим в работе [*Хлюпина*].

го Господь правит и создает законы природы. В непосредственной близости к Божьему престолу душа поэта смущена, обессилена, но, в то же время, поражена сиянием и совершенством «мирового очага». Тогда ей на помощь приходит ангел-хранитель, ободряет ее, а потом показывает место, где находится центр, исток мира, также ангел показывает ей и ад, где сконцентрированы все силы зла, там находится Сатана и его преемники.

Во второй песни описывается, как ангел-хранитель дал возможность поэту непосредственно познать структуру неба. Потом перед поэтом открывается и метафизическая структура неба. Это идеи, прикрепленные к кристальному небесному шатру, а между ними время, вечность, поэзия.

В третьей песни душа, по наставлению ангела-хранителя, напивается воды из небесного источника. После этого она погружается в состояние воспоминания и сверхъестественного созерцания событий далекого прошлого. Поэт в одно мгновение видит историю творения и человеческое состояние в предсуществовании. Он видит Самого Бога, занятого творением новых миров. Потом к Божьему престолу приходят архангелы Михаил и Гавриил. Им Бог открывает тайну плана Сатаны, и они узнают, что за ним последовали многие ангелы и Адам, соблазненные обещаниями Сатаны.

Четвертая песнь рассказывает о попытке архангелов Михаила и Гавриила отговорить Сатану от предательства. Но Сатана отказывается от их предложения.

В пятой песни представлена жестокая битва бунтарей и верных ангелов и окончательное разрешение драмы. После своей победы ангелы изгоняют с небес Сатану и остальных предателей.

В шестой, последней, песни Бог принимает решение наказать Адама и его сторонников за непослушание. Он творит для них, т. е. для всего человечества, меньший мир, соответствующий их грехам. Давая первым людям телесный облик, Он отнимает у них память о предсуществовании. Все-таки, учитывая покаяние Адама, Он не оставляет человеческий род без будущего. Кроме многочисленных физических страданий — за их грех, в знак Своего благоволения Бог оставляет человеку свободу выбора и способность отличать добро от зла.

Поэт верил в Бога, средоточие Которого свет, а деятельность — поэзия. Эта поэзия, эта Божья деятельность очевиднее всего проявляется в природе. Все, что существует в природе, так как существует в совершенном порядке и гармонии, — это поэзия Бога — Поэта над поэтами.

По Негошу, жизнь, существующая в природе, — первый дар Божий. То, что делает природу прекрасной, кроме жизни, — это свет. Это второе чудо природы, которое идет через жизнь. Для Негоша красота неотделима как от жизни, так и от света. Свет — очень частый образ в интересующей нас поэме:

Истргни се, искро божествена,
из наручја мрачне владалице,
подигни се на свијетла крила,
распали се пламом бесмртности,
скини мене са очих мојијех
непрозрачну смртности завјесу,
тупе моје отргни погледе
од метежа овог ништожнога,
уведи их у поља блажена [*Његош, 14*].

О бессмертья искра, вырвись к свету
из застенков роковой темницы,
воспари на легких крыльях света,
с вечной жизнью пламенною слейся;
с глаз моих ты убери завесу,
непрозрачный смертоносный полог;
взоров мысленных пусть не коснется
безрассудство мятежа людского —
устреми их ввысь, к полям блаженства
[*Негош, 9*].

Изображая душу, в начале поэмы он пишет:

Душа људска јесте бесамртна,
Ми смо искра у смртну прашину,
Ми смо луча тамом обузета [*Његош, 9*].

…Душа бессмертна человека,
в смертном прахе спрятанная искра.
Мы лучи, охваченные тьмою [*Негош, 5*].

Негош стремится к свету, к Божьему свету. К свету не сотворенному, а исходящему от Того, Который спасает. Негош стремился к Богу всю свою жизнь, желая обитать в незаходящем свете.

Итак, служба величайшему сербскому поэту корреспондирует с целым рядом его стихов. Голос поэта таким образом сливается с «голосом» Церкви и ее учения, а его мировидение и миросозерцание становятся продолжением процесса Божественного Откровения. Так, заключительная строфа поэмы «Луч микрокосма» является исходной точкой кондака святителю. Процитируем кондак на сербском языке (все текстовые реминисценции и прямые заимствования выделены курсивом):

Кондак, глас 6: Великомучeништвом
живота својега/ гроба твога Ловћенскога
Петре Цетињски Боговидче,/ Свештено-
служитељу *Олтара Свесветија*,/ Ваистину
посвједочио јеси/ Да *васкрсења не бива*
без смрти./ Зато заједно са тобом,

Великомученическим житием и попранием могилы твоей на горе Ловченской,
Петре Цетиньский Чудотворче, Священно-
служителю *всесвятаго алтаря*, воистину
ты засвидетельствовал, что *воскресения*
без смерти не бывает; поэтому вместе

огњеним поетом/ појемо химну божаствену/ *Богу Слову Предвјечнога Оца/ у человјечество обученом*,/ из гроба вјечном свјетлошћу засијалом:/ *О Преблаги, Тихи Учитељу/ Слатка ли је света бистра вода/ Источника Твога бесмртнога!/ Од Твога су св ´јетлога погледа/ Уплашене мраке ишчезнуле/, Од Твога су хода свештенога/ Богохулни срушени олтари/ Васкрсењем смрт си поразио/ Небо Твојом хвалом одјекује/ Земља слави свога Спаситеља*.

с тобой, огнезрачным поэтом, воспеваем гимн *Богу Слову Превечного Отца, в человечество облеченному*, из гроба светом вечным воссиявшему: *О Учитель, преблагий и тихий! Сладка чистая вода святая с дивного источника бессмертья! Под пресветлым кротким Твоим взглядом расточился мрак и скрылся где-то. Алтари хулительные пали, смерть Ты поразил, воскреснув к жизни, небо славою Твоей святится, и земля Тебя, Спаситель, славит!*

Нетрудно здесь заметить прямую, практически полнотекстовую цитату —

> О преблаги, тихи учитељу,
> слатка ли је света бистра вода
> с источника твога бесмртнога!
> Од твога су св'јетлога погледа
> уплашене мраке ишчезнуле,
> од твога су хода свештенога
> богохулни срушени олтари;
> воскресењем смрт си поразио,
> небо твојом хвалом одјекује,
> земља слави свога спаситеља!
> [*Његош, 35*].

которая в переложении Олега Мраморнова звучит так:

> О Учитель, преблáгий и тихий!
> Сладка чистая вода святая
> с дивного источника бессмертья!
> Под пресветлым кротким Твоим взглядом
> расточился мрак и скрылся где-то.
> Ты пришёл на гибнущую землю?
> Алтари хулительные пали,
> смерть Ты поразил, воскреснув к жизни,
> небо славою Твоей святится,
> и земля Тебя, Спаситель, славит!
> [*Негош, 50*].

В ряде стихир на великой вечерне и тропарей канона на утрене мы находим усеченные, или редуцированные цитаты, например:

Пјесниче Духа Живота вјечног, Светим Петром Цетињским благословени, уским путем Христовим кроз живот си ходио, Отачаство своје од злога си бранио, поезијом својом Христа прославио, у *Сабору Свесветија* Божанствену Литургију свештенослужио, молитвом и покајањем Царство Небеско у себе си уселио, вијенцем посмртнога мучеништва увјенчан, Христу Богу си призвао све који те поштују.

Слава: Богоносни Петре Ловћенски Тајновидче, искром Божанскога огња просвијетљен, у свјетлости богопознања си живио, *к'о пустињак међ' људима ходио*, смјерно пастирски жезал носио, правду и милост у роду свом утврдио, од народа вољени владар си био, узвишеном поезијом Господа прославио, *адску злобу Крстом Христовим побиједио* и у бесмртне хорове се уселио гдје предстојаваш за све који са љубављу славе свети спомен твој.

Тешко се смртноме *„у полет пуштати на лађици крила распетијех“*, но те правда руком Творца освештана, које је име свуда свето, уздигла у Божанске висине, и дотакла дубине срца твог, Господу распјеваног, да са крста пројеш: *„Васкрсења не бива без смрти!“*

Удар нађе искру у камену, Божја искра из тебе засија, да запојеш *„пјесму од ужаса“* и откријеш вјечну Славу Божију, да *опјеваш Величанство Творца*, надахнеш се Превјечном љубављу.

Песнотворче Духа Жизни вечной, Святым Петром Цетиньским благословенный, узким путем Христовым всю жизнь ты ходил, Отечество твое от зла сохраняя, поэзией твоей Христа прославил, в *Соборе Всесвятом* Божественную Литургию священнослужил, молитвой и покаянием Царство Божие в себе водворил, венцом посмертного мученичества увенчанный, ко Христу Богу ты призвал всех, чтущих тебя.

Слава: Богоносный Петре Цетиньский Таинниче, искрой Божественного огня просвещенный, в свете богопознания ты пребывал, *пустынником среди людей живя*, со смирением жезл пастырский держа, правду и милость в роде своем утверждая, любимым государем в народе слыл, возвышенной поэзией Господа ты восславил, *адскую злобу Крестом Христовым ты победил* и бессмертным сонмам приобщился, где предстоишь за всех, с любовию чтущих святую память твою.

Трудно земнородному *«в убогом челноке отправляться в открытое море»*, но правда, десницею Божиею освященная, Имя которого свято, тебя возвысила до небес и дотронулась глубин сердца твоего, Господу поющего, чтобы ты с креста так взывал: *«Воскресения без смерти не бывает»!*

Удар в камне искру вызывает; искра Божия из тебя воссияла, чтоб ты воспел «песнь неслыханную» и *раскрыл вечную славу Творца*, возвеличил Величие Его, вдохновился Предвечной любовью.

Итак, если черногорцы и по сей день горят духом от ярких и понятных для них поэтических речений Святителя, было бы поистине странно слышать их в храме на малопонятном церковнославянском языке.

Второй пример — служба прп. Стефаниде Скадарской и Битольской (1887–1945), творение монахини Стефаниды Бабич [*Бабић*]. В ее основу легли дневниковые записи подвижницы, ее молитвы, к которым с глубоким почтением относятся в широком кругу верующих. Они написаны самым простым языком с присутствием элементов из зетских говоров, но это нисколько не умаляет их силу: напротив, будь они написаны поцерковнославянски, в них не было бы такой непосредственности и искренности. Поэтому в службе, написанной в 2011 г., гимнографический текст соприкасается с оригинальными записями преподобной, например:

Тропарь, глас 8-й: Кћери тишине/ главу твоју венац нетљени краси/ Христа љубљеног Женика твога./ Њему се од детињства сва предајући/ небеску мудрост си задобила/ и схвативши трулеж и сујету света,/ Њему си се, Стефанидо, свим срцем и крвљу приљубила, појући:/ *„Па нека се чини што год хоће на овоме свијету,/ нека се обрће — преврће,// мене с Христом нико раставити неће“*.

Дочь тишины, глава твоя венцом нетленным увенчана — венцом Христа, возлюбленного Жениха твоего. Ему с детства всецело предалась, небесную мудрость стяжавши, и суету мирскую презревши, всем сердцем и кровию к Нему ты притекла, поюще: *«Пускай все в этом мире делается по безумию людскому, пускай все кружится во мгле и утопает, но меня ничто со Христом не разлучит»*.

Кондак, глас 8-й: Богомудра мати преподобномученице Стефанида/ језик вечности заволевши,/ и трулежна уста своја затворивши,/ ти боголику душу своју испуни/ сладошћу тајног разговора са Христом,/ јединoм утехом и љубављу твојом,/ исповедајући: *„Оволико са Христом живим/ колико са Њим слатко разговарам“*.

Богомудрая мати, преподобномученице Стефанидо, язык вечности возлюбила и телесные уста свои ты замкнула, чтобы богоподобную душу свою наполнить сладостной таинственной беседой со Христом, единственным утешением и единственной любовью твоей, исповедуя: *«Я настолько со Христом живу, насколько с Ним сладостно беседую»*.

Служба преподобной характеризуется обилием цитат: в стихирах на великой вечерне они приводятся 16 раз, а в тропарях канона 14 раз. Дело не только в объеме ее записей (328 страниц), но прежде всего в потрясающей силе и глубине ее молитвенного

чувства и опытного познания Господа. Поэтому не удивительно, что некоторые стихиры помимо цитат не содержат сопровождающего текста гимнографа, например:

Стихира на стиховне 2-я: Благослови све у мени и око мене/ да будем готова за тебе!/ Да будем сва Твоја/ и Ти све моје, Господе!/ Нека се испуни воља Твоја, / то је небесна жеља моја!

Благослови все во мне и вокруг меня, чтобы я была готова к общению с Тобой! Я хочу полностью быть Твоей, Господи; Ты — все достояние мое! Да будет воля Твоя — это небесное желание мое!

Песнь 8-я канона, тропарь 3-й: Кад се угледам на Христову велику муку, на Његово дуготрпљење и на Његову доброту и мудрост — више ми ништа не треба. Но ја не могу грешни и ништавни живот покајати и покорити колико Христу треба.

Когда я зрю (взираю) на безмерные страдания Христовы, на Его долготерпение и на Его превеликую доброту и мудрость — не надо мне решительно ничего. Но я не в состоянии достаточно раскаяться в своей грешной и ничтожной жизни и приобщиться ко Христу сколько надлежало бы.

И наконец, обратимся к службе прп. Иустину Новому Сербскому (1896–1979), видному богослову, первому переводчику Божественной литургии свт. Иоанна Златоуста на сербский литературный язык (этот перевод был сделан еще в 1922 г.) [*Вукашиновић, 119–136*]. Служба прп. Иустину написана одним из его духовных чад, еп. Афанасием (Евтичем), который имеет крупнейшие заслуги в деле подготовки к публикации собрания сочинений великого подвижника и который вошел в специфику его языка и стиля до мельчайших подробностей. Для этой службы, написанной в 2010 г. [*Јевтић*], характерно обилие неологизмов прп. Иустина. Так, в тропаре, глас 8-й, читаем:

Православља сладост, нектар премудрости, / Оче Преподобни,/ излио си у срца верних као богатство,/ животом својим и учењем/ показао се јеси жива књига Духа,/ Јустине Богомудри,/ моли Христа Бога/ да *ологоси* све који те поштују.

Православия сладость, нектар премудрости излил ты в сердца верных преизобильно; жизнью своей и ученьями ты показался живою книгой Духа, Иустине богомудрый, моли Бога Логоса *ологосить* всех, чтущих тя.

Ологосити — типично иустиновский неологизм, так же, как и *оврлинити* — лексема, употребленная в кондаке:

Богочовечно живот свој си *оврлинио*,/ мерило свега имао си Богочовека,/ достигао си Њиме висину богословља;/ сада Њиме на сву вечност наслађујеш се./ Дај нам благодат твојим светим молитвама./ с вером кличућим:/ Радуј се, оче богомудри!

Богочеловечно жизнь свою добродетельми ты *преукрасил*, все измерял Богочеловеком, ныне Им на всю вечность наслаждаешися, ниспошли благодать своими молитвами нам, взывающим к Тебе с верою: Радуйся, отче богомудрый!

В тексте службы встречается немало неологизмов: *заједничар* (русск. «сообщник») (стихира на «Господи воззвах» 1-я и на стиховне 1-я); *тајник* (таинник) (стихира на «Господи воззвах» 2-я и 4-я), *сапоштовати* (счествовать) («Ходите заједно сапоштујмо, сва мноштва православних, Јустина Новог Богослова…» — стихиры на «Господи воззвах» 2-я); *равностојећи* (равностоящий) («Златоусту равностојећи» — стихира 1-я на литии); *христоточан* (христоточный) («и поток постаде христоточан божанствене речи» — стихира 3-я на литии); *надбожански* (пребожественный, сверхбожественный) (3-я стихира на стиховне); *богородници* (аналогия с лексемой *сродници* — русск. «родственники»: и «богородници по благодати постанемо» — стихира по 50-м псалме); *страночувен* («страночувен је живот твој» — «чудно известна жизнь твоя» — канон, песнь 3-я); *христообожење* (христообожение) («свима пут свети христообожења указујући» — седален преподобного); *свемудро* (всемудро) (канон, песнь 5-я, тропарь 2-й); *свебудни* (канон, песнь 5-я, тропарь 3-й); *саборник* (соборник) («саборниче богослова Цркве», кондак); *христонарав* (христонравие) («објављујеш христонарав Светих» — кондак); *тешитељ* («поставши највећи тешитељ народу твоме» — песнь 8-я, тропарь 1-й); *богогоруће* (богопылающий) («ум христолик, срце богогоруће» — канон, песнь 9-я, тропарь 1), *удеоник* (общник) (там же); *негубљиво* (непотеряемое) («богатство негубљиво» вм. обычного «непропадљиво» — песнь 9, тропарь 3-й); *свезлатни* (всезлатный) (богородичен после светильна); *светитељољупци* (святителелюбцы) («светитељољупце си надахнуто руководио» — хвалитные стихиры, слава:), *свесаборни* (всесоборный) («за Цркву свесаборну», там же). Таким образом, служба преподобному отражает главную специфику его стиля, замеченную всеми исследователями лингвистических и поэтических особенностей творчества великого богослова, проповедника, автора молитв, переводчика сакральных текстов[6].

6. См. подробнее: [*Кончаревић, 265–274; Никитовић*].

Итак, более чем 50-летний опыт Сербской церкви убедительно показывает, что с введением современного языка в православное богослужение возродился творческий дух, который должен быть неотъемлемой частью гимнографии. Верующие, благодаря отсутствию языкового барьера, сегодня полностью воспринимают и дидактическую направленность, и экспрессивно-эмоциональную окраску служб, которая создается обилием изобразительно-выразительных средств, таких как лексические контактные и дистантные повторы, синтаксический параллелизм, антитезы, сравнения, эпитеты, а также концентрации стилистически окрашенных лексем. Вместо однообразных, шаблонных материалов и ремесленнического отношения к гимнографии, при воцерковлении литературного языка возможно беспрепятственное веяние Духа, возрождение живого религиозного чувства в широких кругах верующих и поднятие уровня литургической культуры среди наших современников. Для достижения успеха сербизации богослужения требуется еще завершить переводы богослужебных книг. До сих пор переведен весь корпус богослужебных книг за исключением Миней, но хочется верить, что и это трудоемкое дело, при наличии квалифицированных специалистов и современной дигитальной технологии, будет завершено в обозримое время.

Источники

1. *Јевтић* = Преподобни Јустин Нови Ћелијски : Житије, служба, акатист, чуда, избор текстова / Ред. А. Јевтић. Ваљево : Манастир Ћелије, 2009. 96 с.
2. *Бабић* = Бабић С. Преподобна Стефанида Скадарска и Битољска : «Христе, мој животу» : Биографија, служба, акатист. Подгорица : Манастир Ћелија Пиперска, 2011. 150 с.
3. *Егорова* = Егорова Е. Святитель Николай Жичский : Служба — Житие — Житије. Осташков : Цветослов, 2013. 78, [1] с.
4. *Кадић* = Кадић С. Свети митрополит Петар други, Цетињски Пустињак и Ловћенски Тајновидац : Житије, служба и акатист, Цетиње : Митрополија црногорско-приморска, 2017. 62 с.
5. *Негош* = Негош Петар II Петрович. Новые переводы : «Луч микрокосма», «Самозваный царь Степан Малый» / Пер., коммент. О. Мраморнова. Москва : Ridero, 2018. URL: http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=31726463 (дата обращения: 02.04.2020).

6. *Његош* = Његош Петар II Петровић. Луча микрокозма. Сабрана дела. Књ. III. Београд : Просвета, Цетиње : Обод, 1975. 377 с.
7. *Србљак* = Србљак : В 2 т. Добрунска Ријека : Митрополија Дабробосанска, 2015.

Литература

1. *Бајић* = Бајић Р. Богослужбени језик у Српској православној цркви : (Прошлост, савремено стање, перспективе). Београд : Институт за српски језик САНУ, манастир Бањска, 2007. 413 с.
2. *Бошков* = Бошков Ж. «Луча микрокозма» и руски превод «Изгубљеног раја» // Прилози проучавању српско-руских књижевних веза : Прва половина XIX века / Уред. М. Стојнић. Нови Сад : Матица српска, 1980. С. 120–136.
3. *Булгаков* = Булгаков С. Н. У стен Херсониса // Символ. 1991. № 25. С. 169–334.
4. *Вукашиновић* = Вукашиновић В. Српско богослужење : студије из литургијске теологије и праксе код Срба. Врњачка бања : Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2012. 254 с.
5. *Дмитриев, Сафронов* = Дмитриев П. А., Сафронов Г. И., Вук С. Караджич и его реформа сербохорватского/хорватскосербского литературного языка. Л. : Изд. ЛГУ, 1984. 107 с.
6. *Кончаревић* = Кончаревић К. Језик и православна духовност: студије из лингвистике и теологије језика. Крагујевац : Каленић, 2006. 463 с.
7. *Левушкина, Станчевич* = Левушкина Р. С., Станчевич З. А. Сербское гимнографическое творчество конца XX — начала XXI в. // Fontes Slaviae Orthodoxae. 2017. № 1. С. 31–41.
8. *Мозгов* = Мозгов К. А. Значение литургического языка для участия церковного народа в богослужении // Свет Христов просвещает всех : Альманах СФИ. 2018. Вып. 27. С. 105–118. DOI: 10.25803/SFI.2018.27.18480
9. *Младеновић* = Младеновић А. Улога рускословенског језика у формирању српског књижевног језика новијег периода // Зборник Матице српске за филологију и лингвистику. 2013. № 1. С. 45–64.
10. *Никитовић* = Никитовић З. Сложенице у Философским урвинама оца Јустина (Поповића) // Српски језик. 2009. №. 14. С. 557–583.
11. *Решетар* = Решетар М. Мање пјесме владике црногорскога Петра II-га Петровића Његоша. Београд : Издање аутора, 1912. XXIV, 221 с.
12. *Стијовић* = Стијовић С. Славенизми у Његошевим песничким делима. Сремски Карловци : Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1992. 254 с.

13. *Унбегаун* = Унбегаун Б. О. Язык русской литературы и проблемы его развития // Revue des Ėtudes Slaves. 1968. T. 47. Fasc. 1–4. P. 129–134.
14. *Хлюпина* = Хлюпина Е. В. Луч микрокосма владыки Петра II Петровича Негоша // Роль славянской молодёжи в процессе устойчивого цивилизационного развития : История культуры славян в оценках молодёжи / Ред. И. И. Калиганов. М. : Государственная академия славянских культур, 2011. С. 86–95.
15. *Шахматов* = Шахматов А. А. Очерк современного русского литературного языка : Учебник для вузов. М. : Юрайт, 2019. 235 с.

X. Koncharevich

Himnography in the modern Serbian Language: Lexicon, Stylistics, Interculturality

The article deals with the practice of the liturgical work in the Serbian Orthodox Church as presented by the modern Serbian literary language; special attention has been given to the services that are written in 21st century in the process of canonization of the newfound saints of God. On the example of three services (the services devoted to the Saint Peter II Cetin'ski, Rev. Stefanida Skadarska and Bitol'ska, and Rev. Justin the New Serbian) author demonstrate the possibilities of the modern Serbian language. Among the reasons for the transition to the Serbian language in the liturgical texts, the author names, firstly, freshness, originality, artistic expression and the lack of stylization, and secondly, the desire to convey the meaning of the text to the church meeting, as well as to glorify the Serbian saints in the language in which they spoke, wrote and preached. The studied hymnographic texts are based on a deep connection with the heritage of the glorified saints, which manifests itself in quotations and allusions to their texts, the inclusion of their characteristic vocabulary, especially the author's neologisms. The listed characteristics are style-forming for modern services, and the voice of the saints merges with the "voice" of the Church and its teachings.

KEYWORDS: hymnography in national languages, new Serbian services, lexical borrowings, stylistic features of hymnographic work, "someone else's word" in the services of saints.

References

SOURCES

1. Evtich A. (ed.) (2009). *Prepodobni Iustin Novi Cheliiski. Zhitiie, sluzhba, akatist, chuda, izbor tekstova* [Venerable Father Justin of Ćelije. Biography, service, akathist, mirracles, selection of texts]. Manastir Cheliie, Valievo (in Serbian).
2. Babich S. (2011). *Prepodobna Stefanida Skadarska i Bitol'ska : "Christe, moi zhivotu" : Biografija, sluzhba, akatist* [Venerable Stefanida Skadarska i Bitol'ska : "Jesus Christ, my Life"]. Podgoritsa : Manastir Cheliia Piperska (in Serbian).
3. Egorova E. (2013). *Sviatitel' Nikolai Zhichki : Sluzhba — Zhitiie* [Saint Nikolai Zhichki : Service — Biography]. Ostashkov : Tsvetoslov (Church Slavonic, Russian and Serbian).
4. Kadich S. (2017). *Sveti mitropolit Petar Drugi, Tsetin'ski Pustiniak i Lovchenski Tainovidats : Zhitiie, sluzhba i akatist* [Saint metropolitan bishop Peter II, the Hermit of Tsetin'e and the mystic of Lovchen : Biography, service and akathist]. Tsetinie : Mitropoliia tsrnogorsko-primorska (in Serbian).
5. Petar II Petrovich Niegosh (2018). *Novye perevody : "Luch mikrokosma". "Samozvanyi tsar' Stepan Malyi"* [New translations : "The Ray of the Microcosm". "Self-proclaimed emperor Stephen the Small"]. O. Mramornov (Transl., comm.). Moscow : Ridero, available at: http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=31726463 (02.04.2020) (in Russian).
6. Petar II Petrovich Niegosh (1975). *Sabrana dela* [Collected works], part III: *Lusha mikrokosma* [The Ray of the Microcosm]. Beograd : Prosveta, Tsetinie : Obod (in Serbian).
7. *Srbliak* [Services to the Serbian Saints], v. 1–2. Dobrunska Rieka : Mitropoliia Dabrobosanska, 2015 (in Serbian and Churchslavic).

LITERATURE

1. Baiich R. (2007). *Bogosluzhbeni ezik u Srspkoi pravoslavnoi crkvi : (proshlost, savremeno stan'e, perspektive)* [The Language of Liturgy in the Serbian Ortodox Church : the Past, the Present, and the Future]. Beograd : Institut za srpski jezik SANU, manastir Ban'ska (in Serbian).
2. Boshkov Zh. (1980). „Lucha mikrokozma i ruski prevod Iygubl'enog raia" ["The Ray of the Microcosm and the Russian translation of 'The Lost Paradise'"], in: M. Stoinich (ed.). *Prilozi prouchavanju srpsko-ruskih kniizhevnih veza. Prva polovina XIX veka*. [Contributions to the study of the

Serbian-Russian literary connections. The first half of the XIX century]. Novi Sad : Matitsa srpska, pp. 120–136 (in Serbian).
3. Bulgakov S. N. (1991). "Next to the walls of Chersonissos". *Simvol*, 1991, n. 25, pp. 169–334 (in Russian).
4. Chliupina E. V. (2011). "'Luch mikrokosma' vladyki Petra II Petrovicha Niegosha" ["The Ray of the Microcosm" of the bishop Peter II Petrovich Niegosh], in I. I. Kaliganov (ed.). *Rol' slavianskoi molodiozhi v processe ustoichivogo tsivilizacionnogo razvitiia: Istoriia kul'tury slavian v otsenkakh molodiozhi* [The role of the Slavic youth in the process of a continuous civilizational development: The history of the Slavic culture from the perspective of young people], Moscow : Gosudarstvennaia akademiia slavianskih kul'tur, pp. 86–95 (in Russian).
5. Dmitriev P. A., Safronov G. I. Vuk S. (1984). *Karadzhich i iego reforma serbohorvatskogo/horvatskoserbskogo literaturnogo iazyka* [Karadzhich and his reform of the Serbo-Croatian literary language]. Leningrad : LGU Publ. (in Russian).
6. Koncharevich K. (2006). *Iezik i pravoslavna duhovnost: studiie iz lingvistike i teologiie iezika* [Language and the Orthodox spirituality: studies from the linguistics and theology of language]. Kraguievac : Kalenich (in Serbian).
7. Levushkina R. S., Stanchevich Z. A. (2017). "Serbskoie gimnograficheskoie tvorchestvo konca XX — nachala XXI v." ["The Serbian hymnographic work of the end of the 20th century and the beginning of the 21st century"]. *Fontes Slaviae Orthodoxae*, 2017, n. 1, pp. 31–41 (in Russian).
8. Mladenovich A. (2013). "Uloga ruskoslovenskog iezika u formiraniu srpskog kn'izhevnog iezika noviieg perioda" ["The role of the Russian-Slavic language in creation of the Serbian literary language of the new era"]. *Zbornik Matitse srpske za filologiiu i lingvistiku*, 2013, n. 1, pp. 45–64 (in Serbian).
9. Mozgov K. A. (2018). "The Significance of Liturgical Language for Engaging Church People in Worship". *The Light of Christ Enlightens All : Academic periodical of St. Philaret's Christian Orthodox Institute*, 2018, n. 27, pp. 105–118 (in Russian). DOI: 10.25803/SFI.2018.27.18480
10. Nikitovich Z. (2009). "Slozhenitse u *Filosofskim urvinama* otsa Iustina (Popovicha)" ["Compounds in the Philosophical Abysses of father Iustin Popovich"]. *Srpski iezik*, 2009, n. 14, pp. 557–583 (in Russian).
11. Reshetar M. (1912). *Manie piesme vladike tsrnogorskoga Petra II-ga Petrovicha Niegosha* [The smaller poems of the Montenigrian bishop Peter II Petrovich Niegosh]. Beograd : Reshetar Publ. (in Serbian).
12. Scachmatov A. A. (2019). *Ocherk russkogo literaturnogo jazyka: uchebnik dl'a vuzov* [A Study in the Modern Russian Literary Language: A Textbook for Higher Education]. Moscow : Yurayt (in Russian).

13. Stiiovich S. (1992). *Slavenizmi u Niegoshevim pesnichkim delima* [Slavicisms in the poetic work on Niegosh]. Sremski Karlovtsi : kn'izharnitsa Zorana Stojanovicha Press (in Serbian).
14. Unbegaun B. O. (1968). "Jazyk russkoi literatury I problemy iego razvitiia" ["The Language of the Russian Literature and the Problems of its Development"]. *Revue des Ėtudes Slaves*, 1968, v. 47, is. 1–4, pp. 129–134 (in Russian).
15. Vukashinovich V. (2012). *Srpsko bogosluyhenie: studiie iz liturgiiske teologiie i prakse kod Srba* [The Serbian Worship: Studies from the Liturgical Theology and Practice of Serbs]. Vrniachka bania : Eparhiiski upravni odbor Eparhiie zhichke (in Serbian).

Кончаревич А. В. Гимнография на современном сербском языке: лексика, стилистика, интертекстуальность // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 58–79.
DOI: 10.25803/SFI.2020.36.4.002

Епископ Николай Дубинин

Traditio, traductio, aptatio: применение принципов в русском переводе Римского Миссала

Статья посвящена опыту перевода на русский язык основной богослужебной книги латинского обряда — Римского Миссала *(Missale Romanum)*. Начиная со второй половины XX в. использование современных языков различных народов в литургии католической церкви стало обычной практикой. «Римский Миссал Католической Церкви в России» в его полной официальной версии был издан в 2011 г., и с тех пор по нему совершается месса на русском языке как в России, так и в русскоязычных общинах за пределами страны. В первой части статьи рассматриваются общие указания Учительства Католической церкви относительно переводов литургических текстов на национальные языки, сводящиеся к трем основным принципам и обозначаемые триадой латинских терминов: *traditio* (передача), *traductio* (перевод), *aptatio* (адаптация). Далее в статье представлена история русского перевода Миссала — довольно продолжительный процесс, начавшийся еще до восстановления в 1991 г. официального присутствия Католической церкви в России, оказавшийся непростым и, на некоторых этапах, разнонаправленным. Третья часть статьи освещает некоторые вопросы принципиального и практического характера, по которым применение основных общих критериев перевода не было простым и очевидным, но требовало творческого и, в определенной степени, новаторского подхода с учетом особенностей русского языка, культурной среды и менталитета.

ключевые слова: латинский обряд, Римский Миссал, перевод, литургический текст, Католическая церковь в России, адаптация, инкультурация.

Введение

Идея использования в литургии языка, понятного верующим, неоднократно звучала в католической церкви. Благодаря новым пастырским взглядам, высказанным и поддержанным на II Ватиканском соборе, использование современных языков различных народов в литургии католической церкви стало сначала реальностью, а затем и обычной практикой. Не вдаваясь в подробности

(и, тем более, не ударяясь в полемику), можно заметить, что такой интерес к переводам и открытость в данном вопросе носят явный «католический» (в смысле «вселенскости») оттенок, связанный с осознанным желанием не исключать кого бы то ни было из сознательной принадлежности к Церкви [*Bonaccorso, 249*].

В рамках этого нового типа взаимодействия с современностью вопрос перевода литургических текстов явил всю свою сложность. Как понять и точно передать составленный текст на другом языке? Как сделать новому адресату понятным смысл текста? Как преодолеть реальность ментального и культурного разнообразия? Опыт любого перевода (это касается не только литургических текстов) обязательно сталкивается с подобными вопросами.

В принципиальном подходе к переводу литургических текстов можно выделить две тенденции: первая — это стремление сказать в точности «то же и так же» как в исходном тексте, тщательно храня его чистоту и авторитет; другая — это попытка передать глубинный смысл текста, сделав его доступным для новых адресатов на их языке.

Со времени II Ватиканского собора в Учительстве церкви[1] тема переводов литургических текстов на национальные языки поднималась неоднократно в документах различного уровня, начиная с послания *motu proprio* Павла VI *“Sacram liturgiam”*, обнародованного 25 января 1964 г. В этом документе понтифик определил, что переводы должны осуществляться по поручению компетентных поместных церковных властей, но затем в обязательном порядке должны получать утверждение Апостольского престола [*Paulus VI*]. Хотелось бы добавить несколько слов о том, были ли переводческие инициативы «снизу». Во многих странах уже задолго до II Ватиканского собора имелись переводы некоторых литургических текстов. Обычно они печатались с одобрения поместной церковной власти в двуязычных версиях молитвенников в чисто катехизических целях и заведомо не были предназначены для богослужебного использования.

В течение сорока с небольшим лет было издано пять специальных инструкций, полностью посвященных переводам литургических текстов на современные языки. При этом, несомненно, наиболее весомыми и значимыми являются три из них, а именно:

1. Учительство церкви (лат. *Magisterium ecclesiae*) — в католической церкви власть авторитетного изложения и передачи истин веры, осуществляемая папой Римским как главой коллегии епископов (совокупность всех католических епископов), коллегиальными органами церкви, а также отдельными епископами в единстве с вышеупомянутой коллегией. — *Н. Д.*

• *“Comme le prévoit”*: Инструкция по переводу литургических текстов для богослужений с участием народа (25 января 1969 г.) [*Concilium*];

• “*Varietates legittimae*”: Римская литургия и инкультурация: IV инструкция по правильному применению соборной Конституции о священной литургии (25 января 1994 г.) [*Congregazione 1994*];

• “*Liturgiam authenticam*”: V инструкция по надлежаще упорядоченному исполнению Конституции II Ватиканского собора о священной литургии, ст. 36 : Об употреблении современных местных языков в издаваемых книгах Римской литургии (28 марта 2001 г.) [*Congregazione 2001*].

Кроме того, нельзя не упомянуть *motu proprio* папы Франциска *“Magnum Principium”* (3 сентября 2017 г.) — на сегодняшний день последний папский документ на данную тему, вносящий изменения в кодекс канонического права (кан. 838) относительно процедуры утверждения переводов литургических текстов [*Franciscus*].

Критерии: *traditio, traductio, aptatio*

Уже в первой Инструкции по переводу литургических текстов *“Comme le prévoit”* четко определено, что литургический текст является средством устной передачи. Такое же убеждение выражает и папа Франциск: «Литургический текст, будучи ритуальным знаком, является средством устной коммуникации» [*Franciscus*] [2]. Это средство служит для того, чтобы провозглашать евангелие верующим и выражать молитву Церкви. Именно поэтому понтифик называет *“magnum principium”* (важным принципом) подтвержденный II Ватиканским собором подход, при котором «литургическая молитва, адаптированная к пониманию людей, должна быть понята» [*Franciscus*]. Вместе с тем,

> для участвующих в литургическом праздновании верующих священные обряды, в том числе слово, остается тайной: когда провозглашается слово, а особенно когда читается Священное Писание, с людьми говорит Бог, Сам Христос в Евангелии говорит со своим народом, который или сам, или через предстоятеля, отвечает Господу в Святом Духе [*Franciscus, 1*].

2. Здесь и далее перевод цитат на иностранных языках мой. — *Н. Д.*

Вне всяких сомнений, перевод должен быть верен оригиналу. При этом не было бы достаточно передать лишь буквальное содержание исходного текста. Перевод должен донести до адресатов на их языке то, что церковь хотела передать в оригинале людям других эпох, носителям иных языков.

Папа Франциск утверждает:

Цель перевода литургических и библейских текстов для литургии слова — возвещать верующим слово спасения в послушании вере и выражать молитву Церкви Господу. Для этого необходимо верно передавать определенному народу на его родном языке то, что Церковь хотела передать другим на латинском языке. Хотя верность не всегда может быть оценена по отдельным словам, а должна оцениваться в контексте всего акта общения и в соответствии с собственным литературным жанром, некоторые конкретные термины также должны рассматриваться в контексте всей католической веры, поскольку любой перевод литургических текстов должен соответствовать здравому учению [*Franciscus, 1*].

В так понимаемом процессе коммуникации (т. е. «со-общения») следует одновременно учитывать: *что* говорится (содержание); *кому* говорится (адресат); *как* говорится (форма). Эти фундаментальные для перевода литургических текстов критерии были четко обозначены в инструкции *“Comme le prévoit”*. На них ориентированы также положения последующих ватиканских инструкций с различной расстановкой приоритетов и акцентов. В богословско-литургической рефлексии, по крайней мере с 80-х годов XX в., эти критерии принято определять с помощью триады: *traditio* — *traductio* — *aptatio* (передача — перевод — адаптация).

Критерий *traditio* выдвигает на первый план верность духовной традиции Церкви, выражающей свой опыт Божественной тайны. С точки зрения *traditio*, перевод литургических текстов предполагает и требует верности оригинальному тексту, который Церковь считает образцовым в отношении передаваемого депозита веры.

Критерий *traductio* сформулирован с учетом внимания к адресатам, которым сообщается и передается ранее полученная традиция. С точки зрения этого критерия перевод литургического текста подразумевает транспозицию (перенос) послания (месседж) из первоначального текста в переведенный, чтобы помочь людям другого времени, языка и культуры, чем время, язык и культура оригинального текста, легче вникнуть и приобщиться к опыту спасительной Тайны.

Критерий *aptatio* означает процесс литургической инкультурации: стремление всю глубину, какую имел исходный текст в своем культурном контексте, передать в контексте другой культуры — *пункта назначения*. *Aptatio* незаменимо для того, чтобы «локальный извод» римского обряда родился, развивался и был воспринимаем не как чуждый элемент в местной культуре, но как ее интегральная составляющая, свидетельствующая о гармонии и богатстве.

Показательно, что во всех нормативных документах католической церкви, касающихся перевода литургических текстов, речь идет обо всех трех критериях, но с различными акцентами и предпочтениями. Учительство церкви не дает полного и гарантированного ответа на все вопросы, но позволяет уловить правильный подход к трем основополагающим критериям. В процессе литургического перевода они должны не противостоять друг другу, но пребывать во взаимодействии и взаимодополняемости, как можно более органично (даже если это и весьма непросто). Только таким образом можно будет обеспечить действительно перевод, который можно образно назвать *уважительным* как по отношению к оригинальному тексту, так и к адресатам, которым предстоит слушать или использовать этот текст на своем родном языке.

Поэтому понятие «точный перевод» не является тем же самым, что «имитация оригинала», оно относится к *созданию* текста, который является новым. При этом можно утверждать, что верность перевода включает в себя три аспекта: верность оригиналу (уважительное прочтение переводимого текста); верность переводу (внимание к тому, как текст был заново представлен в прошлом) и верность адресатам (усилия по передаче содержащегося в тексте внутреннего содержания новым получателям).

Текст, возникший в результате работы над переводом, является незаменимым средством для того, чтобы община верующих могла действительно праздновать Событие, не абстрагируясь от своей самобытности и собственного подхода к миру, выраженного на языке членов этой общины. Тогда текст, звучащий в литургическом собрании, становится *действенным знаком* явленного Слова и проявлением свободы детей Божьих, способным говорить с Богом и свидетельствовать о Нем на своем языке с его своеобразием и спецификой.

Литургические тексты имеют служебную функцию по отношению к празднованию, — т. е. они связаны с конкретным кон-

текстом: с образом и сущностью общины поместной церкви, с комплексом действий, которые сопровождаются текстом. При переводе нельзя пренебрегать этим конкретным и реальным элементом.

История перевода Римского Миссала на русский язык

Первый перевод чина мессы вместе с небольшим количеством изменяемых частей был издан в Риме в 1979 г. В кратком анонимном предисловии определена цель издания:

> …Чтобы все желающие могли изучать обновленную римскую литургическую традицию и чтобы через глубокое знание о праздновании таинства Евхаристии, которая присуща православной и католической церквам, между ними могло вырасти взаимопонимание [*Чин, 3*].

Что касается стиля перевода, то в том же предисловии высказывается намерение сделать перевод как можно более близким к латинскому оригиналу. Именно этим, возможно, объясняются особенности синтаксиса в данном переводе, в частности, использование не свойственных русскому языку синтаксических конструкций.

Автором этого перевода был баскский иезуит Мигель Арранц, известный литургист Восточного обряда. Как отметил в одном из своих докладов П. Д. Сахаров, этот перевод был сделан не для литургического использования. В 70-е годы прошлого века митр. Никодим (Ротов) пригласил о. Мигеля преподавать в Ленинградской духовной академии и тогда же предложил сделать перевод чина мессы, чтобы студенты могли узнать о ней не только понаслышке. Отец Мигель перевел чин мессы и ограниченное число текстов последований (изменяемых молитв мессы). Этот перевод использовался католическими священниками в советский период [*Сахаров, 4*].

Книга состоит из двух частей. Первая часть — это чин мессы с четырьмя евхаристическими молитвами. В обряды литургии слова вставлены три примера молитвы верных: два «нейтральных» и один — по усопшим. Во второй части собраны некоторые последования времен литургического года и святых (со слегка специфическим выбором: «Любой праздник Пресвятой Девы Марии», Непорочное Зачатие, Богородица Лурдская, Игнатий Лойольский), одно последование *pro defunctis* и 6 *ad diversa* (о единстве

христиан, о Церкви, о предстоятелях церкви, о духовенстве, о мирянах, в любой нужде) [*Чин*].

Начиная с конца 1970-х гг., за работу по переводу Миссала на русский язык взялись три человека в Латвии: о. Янис Купчс, поэтесса Елизавета Перегудова и филолог Анри Мартен. Стимул для их труда был практическим и пастырским: потребности небольших групп русскоязычных верующих, разбросанных по территории Советского Союза. Результатом этой работы стал полный перевод Миссала в виде четырех толстых машинописных томов. Как свидетельствует о. Анри Мартен, никто из переводчиков не рассчитывал на то, что этот перевод будет окончательным. Задачей была подготовка основы, по возможности детальной и адекватной, для будущего окончательного перевода:

> Мы надеялись, что рано или поздно перевод Миссала будет завершен более квалифицированными и способными людьми. Но мы хотели внести свой вклад в эту работу, максимально продвигать ее и в то же время предложить текст, приемлемый для текущей литургической практики. …Многое из того, что мы сделали тогда, было учтено при подготовке нынешнего перевода Миссала [*Мартен, 40*].

Этот перевод несколько лет использовался на богослужениях во время трансляций русской редакции «Радио Ватикана».

В 1990 г. издательский центр «Христианская Россия» в Сериате (Италия) напечатал третью версию — перевод «Малого Миссала», сделанный несколькими годами ранее в Ленинграде [*Малый служебник*].

Кроме того, московская подпольная католическая община имела собственный перевод текстов Миссала, сделанный не только с латыни, но и в значительной степени с английского и польского языков.

Таким образом, на момент восстановления католических структур в России существовало четыре различных варианта обрядов мессы на русском языке. В 1991 г., через несколько месяцев после прибытия в Москву, апостольский администратор католиков латинского обряда Европейской части России архиеп. Тадеуш Кондрусевич учредил литургическую комиссию. Первый плод ее работы — исправленный вариант чина мессы — был отправлен в 1992 г. в Ватикан, и 22 сентября 1992 г. Конгрегация Богослужения и дисциплины таинств утвердила этот текст. Затем в 1993 г. была издана книга «Чин Мессы» на пяти языках, наиболее рас-

пространенных в тогдашней католической общине России: русском, польском, немецком, литовском и латинском.

Регулярная работа по подготовке полного официального перевода Римского Миссала на русский язык началась в 1995 г. В связи с крайней пастырской потребностью католических общин, в литургической практике почти сразу же начали использовать рабочие версии текстов Миссала.

Первый полный перевод по второму типическому изданию Миссала осуществлялся в свете инструкции *“Varietates legitimae”* (Закономерное разнообразие), предоставлявшей достаточно широкие возможности для адаптации перевода и инкультурации римского обряда. Перевод был завершен в 1999 г. и в том же году получил утверждение Конгрегации богослужения и дисциплины таинств. Однако он не был опубликован, поскольку спустя несколько месяцев было обнародовано третье типическое издание Римского Миссала [*Missale*]. А еще через непродолжительное время вышла в свет инструкция *“Liturgiam authenticam”* («Подлинная литургия»), отдающая явное предпочтение практически буквальному переводу (и поэтому широко критикуемая, в том числе, за пренебрежение общепринятыми лингвистическими принципами). В период с 2002 по 2007 гг. велась работа по серьезному пересмотру, исправлению и дополнению перевода Миссала — по тексту третьего типического издания и в соответствии с достаточно жесткими положениями *“Liturgiam authenticam”*. После длительного периода рассмотрения в Конгрегации текст «Римского Миссала Католической Церкви в России» [*Миссал*] получил утверждение в 2009 г., а после публикации стал обязательным к использованию с Адвента 2011 г.

Некоторые практические вопросы

БИБЛЕЙСКИЕ ТЕКСТЫ

Инструкция *“Comme le prévoit”* предполагает, что среди переводов Библии на национальные языки должны быть переводы, специально предназначенные для литургии [*Concilium, 30*]. На латинском языке образцовым текстом является второе издание «Новой Вульгаты», утвержденное Иоанном Павлом II в 1998 г. [*Nova Vulgata*]. Основным требованием к таким переводам является особое внимание к риторическим и литературным особенностям различных жанров и соответствие латинскому литургическому тексту, а также

стремление, чтобы «утвержденные для литургии переводы были как можно ближе к лучшим существующим переводам Библии на данный язык» [*Concilium, n. 32*]. В случаях, когда такого перевода Библии не существует, рекомендуется «использовать имеющуюся версию перевода, при этом соответствующим образом усовершенствовать текст таким образом, чтобы он был пригоден для использования в литургическом контексте» [*Concilium, n. 30–32*].

Католическая церковь в России приняла синодальный перевод Священного писания (в форме так называемой Брюссельской библии). Сначала этот вариант библейских текстов был введен в литургическое употребление без изменений, что подтверждается во введении к лекционарию 1993 г.:

Текст фрагментов Священного Писания взят из Брюссельского издания (Брюссель, Жизнь с Богом, 1973), сохранив пунктуацию, написание и стиль согласно Библии, изданной Московским Патриархатом в 1968 году [*Лекционарий, 8*].

Так же первоначально поступили и в отношении библейских текстов, используемых в Миссале (входные и причастные антифоны). Однако, спустя некоторое время, стали очевидными некоторые трудности, связанные с характером синодального перевода. В частности, речь идет об архаичности лексикона (избыток старославянизмов, которые зачастую радикально изменили смысл и/или вышли из употребления) и синтаксиса; о несовпадении нумерации глав, стихов, а иногда и названий книг; о несоответствии современным нормам орфографии и пунктуации; о неточностях и искажениях (порой существенных) смысла; о пропуске или отсутствии некоторых слов и даже целых стихов. В итоге литургическая комиссия получила от Конференции католических епископов России задание и разрешение на корректировку синодального перевода в случае необходимости.

В Миссале, в библейских текстах антифонов на вход и причастие очень часто встречаются случаи значительных расхождений между латинским текстом и синодальным переводом. В таких случаях в ходе первого перевода почти всегда сохранялся без изменений «синодальный» текст. Этот подход объяснялся, в частности, *экуменическими соображениями* и, по большому счету, соответствовал духу *“Varietates legitimae”*. Однако в ходе работы над третьим изданием, в соответствии с нормами *“Liturgiam authenticam”*, все эти тексты были тщательно откорректированы

и приведены в полное соответствие с латинским текстом Римского Миссала.

В качестве примера можно привести Входной антифон пятницы после Пепельной среды.

Латинский текст:	*Audivit Dominus, et misertus est mihi, Dominus factus est adiutor meus* [*MR, 203*]	
Перевод в Миссале:	Господь услышал и помиловал меня. Господь стал моим помощником [*Миссал, 196*].	
Синодальный перевод:	Услышь, Господи, и помилуй меня; Господи! Будь мне помощником *[1]	*[1] Пс 29, 11

Подобный пример — причастный антифон праздника Посещения Пресвятой Девой Марией Елизаветы (31 мая):

Латинский текст:	*Beatam me dicent omnes generations, quia fesit mihi magna qui potens est, et sanctum nomen eius* [*MR, 761*].	
Перевод в Миссале:	Блаженной назовут Меня все роды, ибо сотворил Мне великое Сильный, и свято имя Его [*Миссал, 805*].	
Синодальный перевод:	Будут ублажать Меня все роды; что сотворил Мне величие Сильный, и свято имя Его *[1]	*[1] Лк 1:48–49

ВОПРОС «САКРАЛЬНОГО СТИЛЯ»

В переводах литургических текстов, предшествовавших полному переводу Миссала, можно легко заметить стремление употреблять подобие «высокого стиля» (по системе Ломоносова) [3] — как в лексике, так и в правописании и синтаксисе. На самом деле переводы чина мессы, сделанные в 1979–1990 гг., изобилуют славянизмами и архаизмами, устаревшей орфографией и инверсиями в построении фраз. Возможно, эта тенденция должна была служить свидетельством признания восточной христианской традиции и подтверждать экуменическую открытость Католической церкви в России.

Однако в определенный момент среди членов литургической комиссии возник вопрос: насколько правомерно считать православную традицию основным ориентиром для перевода литургических текстов римского обряда на русский язык? В процессе

3. См. об этом: [*Виноградов, 35*].

перевода Миссала велись активные и непростые поиски равновесия и компромисса. В 1995 г. литургическая комиссия приняла решение ориентироваться в переводческой работе, прежде всего, на нормы современного литературного русского языка, опираясь на богатство православной традиции в той мере, в какой она не вступает в противоречие с оригинальной латинской и понятна и приемлема для «среднего» по уровню образования и культуры русскоязычного человека нашего времени. Таким образом, было предпринято усилие по выработке основ стиля, который можно определить как «средний», применяя систему Ломоносова к современному состоянию русского языка.

Один из вопросов был связан с употреблением звательного падежа. Как известно, будучи частью грамматической структуры старославянского языка, в современном русском языке он отсутствует. В то же время употребление звательного падежа в некоторых случаях довольно широко распространено в подчеркнуто возвышенном стиле и обычно связано с религиозной сферой. Иногда наблюдается тенденция к полному выходу звательного падежа из употребления как элемента, который совершенно устарел и стал чуждым современному русскому языку. После непростых дискуссий литургическая комиссия приняла «соломоново решение»: в «литургическом языке» использовать в звательном падеже шесть слов: *Боже*, *отче*, *сыне*, *Господи*, *Иисусе*, *Христе*.

Порой в переводе Миссала предпочтение сознательно отдавалось устаревшим, но общепонятным терминам и формам, например: *воззри*, *елей*, *глас*, *возрадоваться*.

В конструкции предложений нередко присутствуют инверсии («существительное+прилагательное», характерное для латыни и старославянского, вместо принятого в русском порядка «прилагательное+существительное»). Например, в молитве после причащения в пятницу второй недели Пасхи имеется четыре случая инверсии: «По *милости Твоей*, Господи, непрестанно храни *верных Твоих*, чтобы они, искупленные страданиями *Сына Твоего*, возрадовались *Воскресению Его*» (курсив наш. — *Н. Д.*) [*Миссал, 384*]. При последней редактуре перевода количество инверсий было значительно уменьшено.

Названия праздников, общих для католической и православной церквей, в русском издании Миссала используются, в основном, в «православном» варианте, ставшем фактически общим для всех христианских конфессий. Такой подход не вызывает каких-либо замечаний, когда речь заходит о выборе между дву-

мя однозначными вариантами термина: церковнославянским или русским (например, Рождество Иоанна Крестителя). В других случаях славянское название имеет некоторые несущественные особенности (*Nativitas Domini — Рождество Христово*, *Dominica in Resurrectione Domini — Пасха. Воскресение Христово*; *Pentecoste — Сошествие Святого Духа. Пятидесятница*). По тем же соображениям часто выражение *Beata Maria Virgo* переводится как *Пресвятая Богородица*. Есть также несколько случаев двойного названия: *Усекновение главы (страсти) Иоанна Крестителя*; *Успение (взятие в небо) Пресвятой Богородицы*; *Вербное, или Пальмовое воскресенье*.

ЛИТУРГИЧЕСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ

Литургическая терминология, используемая преимущественно в рубриках Римского Миссала и других документах, регламентирующих богослужение, непосредственно не относится к сфере устной коммуникации богослужебного текста. Тем не менее, будет уместно уделить некоторое внимание этому важнейшему для латинского обряда аспекту перевода Миссала, как и любой другой литургической книги.

В силу исторических причин католическая литургическая терминология на русском языке до сравнительно недавнего времени не была развита. Литургический словарный запас формировался и обогащался в процессе перевода. Сравнивая три перевода текстов Миссала: 1979-го, 1990-го и 2011-го гг., можно отметить признаки эволюции литургической терминологии.

В «Чине Мессы» 1979 г. [*Чин*] большинство специфических терминов имеют двойную форму: языковое заимствование с латыни плюс эквивалент из православного обихода или объяснение. Это заметно уже по названию книги: «Чин Мессы или Божественной Литургии Римского обряда». В самом чине фигурируют, к примеру, такие названия: «Интроит, то есть входная песнь»; «Коллекта, то есть молитва дня»; «Песнь Оффертория или Предложения»; «Префаций, то есть первая часть Евхаристической молитвы или Анафоры». Аналогичным образом выглядят названия литургической утвари: «корпорал, или белый илитон», «пурификаторий, или белый платок», «патена, или дискос». Среди литургических времен двойное название имеет только Адвент: «Адвент, или Пришествие (перед Рождеством)». Другие литургические времена обозначены славянскими терминами: «Рождество», «Четыре-

десятница», «Пасха». Термин «рядовое время»[4] в этом переводе отсутствует — его заменяет словосочетание «в любое время».

В переводе 1990 г. [*Малый служебник*] очевидны попытки избегать латинизмов в терминологии. Здесь употребляются в скобках латинские термины, дублирующие славянские названия. Следует заметить, что в действительности эти термины не всегда эквивалентны друг другу. Так, сама книга называется «Малый Римский служебник». Термин «Месса» был заменен выражением «Римская литургия». Вместо «Коллекты» — «Молитва дня», вместо «оффертория» — «Песня на приношение даров», вместо «префация» — «предначинание». В то же время в этом переводе появляется термин «антифон»: *Входной антифон*, *Причастный антифон*. Для облачений и утвари используются православные термины: «илитон», «плат», «дискос». Литургический год называется «церковным годом», литургические времена: «период перед Рождеством», «период после Рождества», «Четыредесятница», «Пасхальное время», «Обычное время».

Нынешний перевод Миссала свидетельствует о значительном прогрессе в процессе формирования католической литургической лексики на русском языке. Действительно, сейчас можно говорить о достаточно четкой системе терминов:

латинский термин	русский термин
Missale romanun	*Римский Миссал*
Missa	*Святая Месса*
antiphona ad introitum	*Входной антифон*
collecta	*Вступительная молитва*
cantus ad offertorium	*Песнопение на приношение даров*
prefatio	*Префация*
antiphona ad communionem	*Причастный антифон*
corporale	*корпорал*
calix	*чаша*
patena	*патена*
palla	*покровец*

Для ясности при первом использовании в разделах чина мессы каждый русский термин в скобках дублируется латинским.

4. В латинском обряде так называемое рядовое время (*tempus per annum*) входит в число основных периодов литургического года. — *Н. Д.*

Решая проблему лакун в литургической лексике, переводчики прибегали к трем основным методам:

- заимствования из православной литургической лексики;
- заимствования из латинского языка;
- введение новых терминов.

Термины, заимствованные из православного словаря, применялись в тех случаях, когда их значение полностью соответствовало латинскому термину (*четыредесятница*, *священник*, *чтец*, *покров*, *чаша*, *ладан*, *крещальная купель*, *таинство*).

Если «православный» термин стал архаизмом или значение слова в современном русском языке значительно изменилось, то предпочтение отдавалось более современной, нейтральной лексике: *кафедра епископа* вместо *седалища*; *люстра*, а не *паникадило*.

Когда ни в русском, ни в церковнославянском лексиконе не было подходящего термина, использовались прямые заимствования из греческого и латыни. Эти случаи довольно многочисленны и касаются, в частности, богослужебных помещений (например: *пресвитерий*, *баптистерий*, *конфессионал*), служений (*аколит*, *министрант*), священных сосудов (*патена*, *киворий*), облачений (*альба*, *далматика*, *стола*) и других предметов литургического назначения (*корпорал*, *пурификатор*), а также названий молитв (*антифон*, *префация*, *литания*, *секвенция*).

Среди оригинальных терминов следует упомянуть «священнопразднование» как перевод для *“celebratio”*. Первоначально для перевода этого латинского термина использовались слова *служба*, *священнодействие*, *богослужение* или, реже, — *празднование*. Однако ни один из этих терминов не передает адекватно богатство значения *celebratio*, которое придается ему в католической литургике. Фактически, если первый термин предполагает «исполнение обязанности», то второй и третий подчеркивают лишь культовый характер литургического действия, в то время как четвертый — лишен оттенка сакральности. Вместо возможного калькирования латинского языка (что в данном случае было бы скорее какофонично) более уместным представилось ввести в употребление неологизм — «священнопразднование». Это выражение более полно соответствует понятию *celebratio*, и в то же время, его смысл легко понять благодаря двум корням, составляющим это слово.

Другие оригинальные термины различного происхождения носят более технический характер: *предстоятель*, *комжа*, *подколенник*, *пасхал*.

Наконец, следует сказать, что некоторые термины имеют несколько иное значение в католическом употреблении по сравнению с православной традицией. Одним из красноречивых примеров является слово «алтарь». Его «православное» значение соответствует «католическому» «пресвитерию», в то время как католики используют слово *“altare”* применительно к «православному» «престолу». В переводе 1979 г. используется термин «трапеза». В переводе 1990 г. появляется термин «престол». В утвержденной редакции Миссала на русском языке была использована терминология, где, во избежание путаницы, *altare* — это *алтарь*, а *presbyterium* (алтарная часть храма) — это *пресвитерий*.

Заключение

Свод текстов, составляющий литургическую книгу, имеет целью «создать условия для того, чтобы тот или иной праздник был полной актуализацией Пасхи» [*Sodi, 407*]. Следовательно, Миссал, как и любая литургическая книга, не может быть отождествлен ни с праздничным священнодействием, ни с его объектом, которым является пасхальная тайна, вновь пережитая в форме обряда и предания, оживленных Святым Духом. Литургическая книга — это инструмент, который помогает реализовать священнопразднование, поскольку представляет его структуру, указывает на его содержание, раскрывает его тайну. Литургическая книга также не может рассматриваться только как «сборник текстов, подлежащих точному переводу» [*Klöckener, 79*], независимо от всего остального.

Для того, чтобы способствовать провозглашению Благой Вести, переводы и издание литургических книг на современных языках должны приветствовать и серьезно воспринимать богатство языков и культур, менталитет и формы выражения веры (курсив наш. — *Н. Д.*) [*Klöckener, 78*].

В процессе подготовки к русскому изданию Миссала, определенно предназначенного для литургического использования, усилия были сосредоточены на том, чтобы тексты были понятны в их содержании, но, прежде всего, способны сообщать весть о спасении — в формах, соответствующих русскому языку.

Поэтому можно сказать, что с изданием Римского Миссала католическая община в России обрела собственный «инструмент, использование которого является обязательным шагом

для достижения *ars celebrandi* (искусства священнопразднования) и укрепления *actuosa participatio* (деятельного участия)» [*Barba, 2*]. Оценка качества и эффективности этой очень сложной и чрезвычайно деликатной работы не была целью данной статьи. Однако следует признать, что переводчики рассматривали свою задачу не просто как перенос слов или фраз с латыни на русский язык, а пытались создать достойный и красноречивый текст, в котором оригинал был бы узнаваем и мог выразить значение для новых адресатов с той же глубиной, силой и эффективностью, что и латинский текст для его первоначальных адресатов.

Источники

1. *Лекционарий* = Лекционарий. Красноярск : Кларетианум, 1993. Т. 1. 196 с.
2. *Малый служебник* = Малый Римский служебник. Missale parvum. Сериате : «Russia Cristiana» — Italia, 1990. 98 с.
3. *Миссал* = Римский Миссал Католической Церкви в России. М. : Изд-во францисканцев, 2011. 1348 с.
4. *Чин* = Чин Мессы или Божественной Литургии Римского обряда по Римскому Миссалу Папы Павла VI. Ordo Missae cum nonnullis partibus e proprio Missalis Romani Papae Pauli Sexti sumptis et praecipue e Missali parvo. Рим : Editio Oecumenica, 1979. 78 с.
5. *Missale* = Missale Romanum ex Decreto Sactosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum autoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, editio typica tertia. Civitas Vaticana : Typis Vaticanis, 2002. 1318 p.
6. *Nova Vulgata* = Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata, editio typica altera. Citt del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1998. 1854 p.

Литература

1. *Виноградов* = Виноградов В. В. История русского литературного языка // Он же. Избранные труды. М. : Просвещение, 1978. С. 10–64.
2. *Мартен* = Мартен А. «О, Жертва Пресвятая» : Памяти Елизаветы Сергеевны Перегудовой // Брат Солнце. 2014. № 29. С. 39–42.
3. *Сахаров* = Сахаров П. Д. Перевод литургических текстов на русский язык в Католической Церкви латинского обряда : Выступление на симпози-

уме «Современная православная гимнография», Москва, 9–10 февраля 2011 г. Рукопись. 12 с.
4. *Barba* = Barba M. Il Messale Romano : Tradizione e progresso nella terza edizione tipica. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2004. 178 p.
5. *Bonaccorso* = Bonaccorso G. Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione. Città del Vaticano : Libreria editrice vaticana, 2012. 440 p.
6. *Concilium* = Concilium ad exseguendam Constitutionem de Sacra Liturgia : Instruction "Comme le prévoit" sur la traduction des textes liturgiques pour la célébration avec le peuple (25 janvier 1969) // EV. V. 3. Bologna : EDB, 1977. P. 748–790.
7. *Congregazione 1994* = Congregazione per il Culto Divino. "Varietates Legitimae": la liturgia romana e l'inculturazione : IV Istruzione per una corretta applicazione della Costituzione Conciliare sulla Sacra Liturgia (25 gennaio 1994) // AAS. 1995. N. 87. P. 288–314.
8. *Congregazione 2001* = Congregazione per il Culto Divino e la disciplina dei Sacramenti : Istruzione "Liturgiam authenticam" : Instructio quinta ad exsecutionem Constitutionis Concilii Vaticani Secundi de Sacra Liturgia recte ordinandam (ad Const. Art. 36): De usu linguarum popularium in libris Liturgiae romanae edendis (28 marzo 2001) // AAS. 2001. N. 93. P. 685–726.
9. *Franciscus* = Franciscus P. P. Litterae Apostolicae motu propio datae "Magnum principium" quibus nonnulla in can. 838 Codicis Iuris Canonici immutantur. URL: http://www.vatican.va/content/francesco/la/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170903_magnum-principium.html (дата обращения: 25.07.2020).
10. *Klöckener* = Klöckener M. À la recherche d'un "langage liturgique approprié" : Perspectives pour un problème non résolu // Recherches de Science Religieuse. 2013. V. 101. Is. 1. P. 69–85.
11. *Paulus VI* = Paulus VI. Litterae apostolicae motu proprio datae «Sacram liturgiam» quibus decernitur ut praescripta quaedam Constitutionis de sacra Liturgia a Concilio Oecumenico Vaticano II probatae vigere incipiant (25 gennaio 1964) // AAS. 1964. N 56. P. 139–144.
12. *Sodi* = Sodi M. I libri liturgici romani // Celebrare il mistero di Cristo. Manuale di liturgia. V. 1 : La celebrazione: introduzione alla liturgia cristiana. Roma : CLV — Edizioni liturgiche, 1993. P. 407–451.

Список сокращений

AAS *Acta Apostolicae Sedis*
EV *Enchiridion Vaticanum*
MR *Missale Romanum*

Bishop Nikolai Dubinin

Traditio, traductio, aptatio: Applying the Principles in the Russian Translation of the Roman Missal

The article is devoted to experience of translating the main divine book of Latin rite — the Roman Missal (*Missale Romanum*) into Russian. Since the second half of the twentieth century, the use of contemporary languages of various peoples in the Liturgy of the Catholic Church has become common practice. *"The Roman Catholic Church Missal in Russia"* in its full official version was published in 2011, and since then it has been used for the celebration of Mass in Russian both in Russia and in Russian-speaking communities outside the country. The first part of the article deals with the general instructions of the Catholic Church teaching on the translation of liturgical texts into national languages, which come down to three basic principles and are denoted by the triad of Latin terms: *traditio* (transmission), *traductio* (translation), *aptatio* (adaptation). The article then presents the history of the Russian translation of the Missal, a rather lengthy process that started still before the official reopening of the Catholic Church in Russia in 1991, the process which turned out to be difficult and, at some stages, multidirectional. The third part of the article highlights some questions of a fundamental and practical nature, when the application of the main general translation criteria was not simple and obvious, but required a creative and, to a certain extent, innovative approach, considering the peculiarities of the Russian language, cultural environment and mentality.

KEYWORDS: Latin rite, Roman Missal, translation, liturgical text, Catholic Church in Russia, adaptation, inculturation.

References

SOURCES

1. *Chin Messy ili Bozhestvennoi Liturgii Rimskogo obriada po Rimskomu Missalu Papy Pavla VI. Ordo Missae cum nonnullis partibus e proprio Missalis Romani Papae Pauli Sexti sumptis et praecipue e Missali parvo*. Rome : Editio Oecumenica, 1979 (in Russian).
2. *Lektsionarii*. Krasnoiarsk : Klaretianum Publ, v. 1, 1993 (in Russian).
3. *Malyi Rimskii sluzhebnik. Missale parvum*. Seriate : "Russia Cristiana", 1990 (in Russian).
4. *Missale Romanum ex Decreto Sactosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum autoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, editio typica tertia*. Civitas Vaticana : Typis Vaticanis, 2002.

5. *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata, editio typica altera*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 1998.
6. *Rimskii Missal Katolicheskoi Tserkvi v Rossii* [Roman missal of the catholic church]. Moscow : Frantsiskantsev Publ, 2011 (in Russian).

LITERATURE

1. Barba M. (2004). *Il Messale Romano. Tradizione e progresso nella terza edizione tipica*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana.
2. Bonaccorso G. (2012). *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*. Città del Vaticano : Libreria editrice vaticana.
3. "Concilium ad exseguendam Constitutionem de Sacra Liturgia. Instruction 'Comme le prévoit' sur la traduction des textes liturgiques pour la célébration avec le peuple (25 janvier 1969)", in EV, 1977, n. 3, Bologna : EDB, pp. 748–790.
4. "Congregazione per il Culto Divino. 'Varietates Legitimae': la liturgia romana e l'inculturazione. IV Istruzione per una corretta applicazione della Costituzione Conciliare sulla Sacra Liturgia (25 gennaio 1994)". *AAS*, 1995, n. 87, pp. 288–314.
5. "Congregazione per il Culto Divino e la disciplina dei Sacramenti. Istruzione 'Liturgiam authenticam'. Instructio quinta ad exsecutionem Constitutionis Concilii Vaticani Secundi de Sacra Liturgia recte ordinandam (ad Const. Art. 36): De usu linguarum popularium in libris Liturgiae romanae edendis (28 marzo 2001)". *AAS*, 2001, n. 93, pp. 685–726.
6. Franciscus PP. *Litterae Apostolicae motu propio datae "Magnum principium" quibus nonnulla in can. 838 Codicis Iuris Canonici immutantur*, available at: http://www.vatican.va/content/francesco/la/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170903_magnum-principium.html (25.11.2019).
7. Klöckener M. (2013). "À la recherche d'un 'langage liturgique approprié'. Perspectives pour un problème non résolu". *Recherches de Science Religieuse*, 2013, v. 101, is. 1, pp. 69–85.
8. Marten A. (2014). " 'Oh holy sacrifice' : In memory of Elizaveta Peregudova". *Brat Solntse* [Brother Sun], 2014, n. 29, p. 39–42 (in Russian).
9. Paulus VI. (1964). "Litterae apostolicae motu proprio datae 'Sacram liturgiam' quibus decernitur ut praescripta quaedam Constitutionis de sacra Liturgia a Concilio Oecumenico Vaticano II probatae vigere incipiant (25 gennaio 1964)". *AAS*, 1964, n. 56, pp. 139–144.

10. Sakharov P. D. (2011). *Perevod liturgicheskikh tekstov na russkii iazyk v Katolicheskoi Tserkvi latinskogo obriada. Vystuplenie na simpoziume "Sovremennaia pravoslavnaia gimnografiia", Moskva, 9–10 fevralia 2011 g.* [Translation of liturgical texts into Russian in the Catholic Church of the Latin Rite. Speech at the symposium "Contemporary Orthodox Hymnography", Moscow, February 9–10, 2011]. Manuscript (in Russian).
11. Sodi M. (1993). *Celebrare il mistero di Cristo : Manuale di liturgia*. V. 1. La celebrazione: introduzione alla liturgia cristiana. Roma : Edizioni liturgiche, pp. 407–451.
12. Vinogradov V. (1978). "Istoriia russkogo literaturnogo iazyka", in Idem. *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Moscow : Prosveshchenie Publ., pp. 10–64 (in Russian).

Abbreviations

AAS *Acta Apostolicae Sedis*
EV *Enchiridion Vaticanum*
MR *Missale Romanum*

Дубинин Николай, еп. *Traditio, traductio, aptatio*: применение принципов в русском переводе Римского Миссала // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 80–99.
DOI: 10.25803/SFI.2020.36.4.003

Переводы богослужения на современные языки

Интервью со свящ. Георгием Кочетковым, С. Паренти, Е. Велковска, П. Василиадисом, А. Г. Кравецким, А. В. Субочевым

Тема языка богослужения и богослужебных переводов в Русской православной церкви начала активно обсуждаться еще во второй половине XIX — начале XX в., в том числе в связи с подготовкой Поместного собора 1917–1918 гг. Однако дискуссия была остановлена на все время советской власти и возобновилась только в 90-е годы XX в. Вопрос о переводах богослужения на современные языки важно рассматривать в историческом контексте, с учетом опыта других поместных церквей. Требуется соборное обсуждение богословских, филологических, культурных, пастырских проблем, возникающих при переводе тех или иных богослужебных текстов, а также совместный поиск путей их разрешения. Вопрос о языке богослужения тесно связан с вопросом границ церковного собрания, полнотой ответственности и участия мирян в таинствах церкви, а поэтому он также напрямую связан с вопросами возрождения и обновления церковной жизни. В интервью собраны ответы литургистов, филологов, катехизаторов и переводчиков богослужения, которые на исторических примерах и современном опыте переводов рассматривают положительные и проблемные стороны этой темы.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: литургика, язык богослужения, современные литургические переводы, переводческая деятельность Кирилла и Мефодия, церковное собрание, литургическое возрождение.

ВОПРОСЫ

1. Что в истории церкви являлось и что является сейчас основным движущим импульсом для перевода богослужения на родные для молящихся языки?

2. Какие исторические примеры переводов богослужения на национальные языки кажутся Вам наиболее значимыми? Почему? Какие принципы перевода богослужебных текстов сложились в различных переводческих традициях?

3. Как, на Ваш взгляд, вопрос о языке связан с вопросом о границах церкви, об участии клириков и мирян в церковном собрании, церковном управлении, с полнотой их участия в таинствах?

4. Какие богословские, филологические, культурные, пастырские проблемы возникают при переводе тех или иных богослужебных текстов? Какие пути разрешения этих проблем существуют?
5. Какие возможности открывает, а какие, может быть, «закрывает» перевод богослужения на современные языки?
6. Почему вопрос о переводах богослужения на современный язык в истории церкви и сегодня вызывает сопротивление?

Священник Георгий Кочетков
канд. богословия, главный редактор журнала «Вестник Свято-Филаретовского института», основатель и духовный попечитель Преображенского братства

1. Вопрос перевода — это вопрос живого предания церкви, это вопрос того, насколько наше церковное предание может себя явить живым или не живым. Церковное предание всегда развивалось, раскрывалось и продолжает раскрываться, хотя канон книг Ветхого и Нового заветов закрыт. Но предание никто закрыть не может — это веяние Духа, это живая жизнь Духа в Церкви, живая жизнь смыслов, место действия Слова. Христос действует, как божественное Слово или богочеловеческое Слово, и мы должны уважать и божественную, и человеческую природу Слова, так же как мы почитаем Христа и как совершенного Бога, и совершенного Человека. Мы должны утверждать необходимость такого перевода в церкви, который передавал бы смыслы духовного откровения, и потому вопрос перевода — это принципиальный вопрос для церкви.

Иногда приходится слышать: «Это второстепенный вопрос. Вы не знаете, сколько людей придет в церковь, если вы переведете богослужение на современный язык». Но смысл перевода не в этом. Перевод — это вопрос миссионерский и катехизический во вторую или в третью очередь. Да, он нужен и для миссии, и для катехизации, но все-таки не в первую очередь. В первую очередь это нужно самой церкви, чтобы она была самой собою.

Поэтому перевод — это всегда вопрос не просто красоты. Да, мы красоту ценим, но красота не высшее благо в церкви. Высшее благо в церкви — дух и смысл. Смысл с большой буквы и Дух с большой буквы, к полноте которых мы должны стремиться в своей жизни и в истории, приближает нас к Царству Небесному, именно это делает Церковь собою, потому что соотносит ее имен-

но с откровением Небесного Царства. Именно это нас влечет к Царству Небесному и раскрывает дары Царства уже здесь, на земле — в ту меру, в какую это возможно в истории.

2. Конечно, переводческая проблема стояла перед исторической церковью всегда. В любые времена могли появляться гениальные переводы, а могли быть и ошибочные, стилизованные. Переводчики молитв, которыми мы сегодня пользуемся в церкви, были людьми разной квалификации и разных дарований.

В Русской церкви активная работа по переводу богослужения с церковнославянского на русский язык велась в XIX и в самом начале XX в. Известны многочисленные переводы, сделанные в целях изъяснения и научения, предназначенные для домашнего чтения, для церковноприходских школ[1]. К собору 1917 г. Русская церковь подошла в нормальной, адекватной готовности к тому, что перевод нужен и возможен. Были уже пробы, было на что опираться. Эти переводы совсем не были идеальными, но все-таки это было именно русское богослужение, а не «изъяснение на русском наречии».

Вскоре все было закрыто, все было уничтожено властью. Но и в условиях гонений на церковь переводческая деятельность не прекращалась. В 1920-е и даже в 1930-е гг. переводами занимался, например, о. Феофан (Василий) Адаменко [*Адаменко 1924; Адаменко 1925; Адаменко 1927 и др.*]. У него были помощники. Да, эти переводы сейчас использовать уже нельзя, но они — памятник подвигу настоящего святого человека, который понимал, что надо церкви, и делал все для того, чтобы ответить на призыв Божий, на нужду церкви.

Конечно, нужно вспомнить Сергея Сергеевича Аверинцева, с которым нам доводилось работать вместе. Он был переводчиком-интерпретатором. Его переводы не абсолютно буквальные, но совершенно правильные в смысловом отношении, они обогащают традицию, вносят в нее новые обертоны, смыслы, которые очень церкви нужны.

Приведу конкретный пример. Я думал, как перевести фразу «пресвятую, пречистую, преблагословенную, славную Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию…». «Приснодева» — бук-

1. Можно назвать переводческую деятельность прот. Михаила Богословского, прот. Иоанна Колоколова, архиеп. Никандра (Покровского), Е. И. Ловягина, прот. Михаила Боголюбского, прот. Василия Нечаева, прот. Александра Невоструева, прот. Иоанна Бухарева и др. [*Котт, 26*].

вально «всегда-дева». Это соответствует решениям III Вселенского собора: до Рождества, в Рождестве и после Рождества — дева. Я очень долго искал, меня не устраивала «всегда-дева». Одно время я читал так, но каждый раз спотыкался на этом. Я обратился за помощью к Сергею Сергеевичу, и спустя долгое время, он мне вдруг предложил: «А давайте — вместо Всегда-дева — Вечнодева». Я сразу понял, что он имеет в виду, сразу вспомнил все дискуссии о вечной женственности и девственности в начале XX в. Это было гениально! Я, конечно, тут же это с радостью принял. Потому что «всегда» — это еще что-то слишком земное. Но здесь есть еще некоторый духовный смысл, и любой догмат существует ради него, а не просто ради рационально-житейского объяснения. Это, по-моему, прекрасный пример того, как перевод может наращивать смыслы.

Что еще важно было бы сказать в связи с проблемой перевода и его принципов?

Перевод должен всегда обновляться. Но выбирать нужно не тот перевод, который кажется более поэтичным, а тот, который точно передает смысл оригинала.

При этом нельзя делать просто толковательный, экзегетический перевод. Это такая форма перевода, когда, чтобы правильно перевести текст, переводчик добавляет какие-то слова, связанные с осмыслением. Чаще всего это искажает и во многих случаях даже меняет смысл.

Мне кажется, очень важно, чтобы переводы делали многие люди, чтобы можно было сравнить, посмотреть, чтобы у церкви была возможность выбрать лучший вариант для употребления. Это значит, надо делать так, чтобы в церкви было как можно больше желающих переводить компетентно, последовательно, качественно церковные богослужебные тексты, все чинопоследования.

Конечно, перевод должен быть соотнесен и с церковным собранием. Когда я читаю свои переводы, я как бы стараюсь услышать их ушами всех присутствующих, изнутри собрания. Я чувствую реакцию слушателей: где люди заворожены, где они действительно молятся и включены полностью, а где люди начинают отвлекаться.

Перевод должен иметь свою динамику (δύναμις), потенциальную силу, которая вот сейчас начнет действовать. Очень важно стимулировать действенность молитвы. Мы должны добиться того, чтобы в церкви ничто не говорилось впустую, не оставалось бездейственным.

3. Мне очень важно стимулировать действенность молитвы, и порой разный порядок слов или побуждает человека к действию, или не побуждает.

Сейчас службы у нас несоразмерно длинные, они не соответствуют ритму жизни современных людей, и во время богослужений люди невольно отвлекаются, отключаются. Даже когда перед их глазами русский текст, книжка, и то им нужно прилагать большие усилия, чтобы не отключаться и не теряться в этом огромном пространстве многообразных текстов, с огромным количеством разных вставок, не всегда оправданных.

Богослужение на русском языке также должно быть понятно для оглашаемых. Нельзя людей вести в церковь и от них ожидать полноценного участия в богослужении, в церковной жизни вообще — во всех ее сторонах, не только молитвенной, но и в области веры и жизни, — если они не будут понимать того, что происходит. Сама катехизация есть прояснение смыслов для людей, желающих стать христианами, членами Церкви, введение в живое Предание, в жизнь Духа.

И, конечно, право решать, на каком языке служить в храме — на русском, украинском, белорусском, славянском или другом — должно быть у каждого архиерея и у каждого прихода или общины и братства. Те решения, которые были приняты по этому вопросу на Поместном соборе 1917–1918 гг., вполне достаточны, о чем и говорил, скажем, в своей речи в Твери митр. Савва (Михеев) [*На встрече с паствой*]. Но решать нужно не по прихоти какой-то маленькой кучки людей — крикунов, мракобесов. Решать нужно соборно. А для того, чтобы было принято соборное решение, нужно, чтобы Церковь была как-то собрана, чтобы она существовала как община, а не только как приход: захотел пришел, захотел ушел. Но пока этого нет, поэтому нельзя решить сейчас этот вопрос. Когда кто-то выступает и говорит: мол, а я не хочу! я прихожанин этого храма и не хочу изменений — нужно спросить: а на основании чего ты утверждаешь, что ты прихожанин этого храма? и почему ты здесь чего-то хочешь или не хочешь? Ответь, пожалуйста, на эти вопросы, обоснуй свою позицию.

4. Мы должны спокойно относиться к тому, что в процессе перевода что-то требуется сокращать, что-то передавать в архив церковной памяти, а что-то, напротив, оттуда извлекать или переосмысливать. Иногда со временем терялось лучшее, а на это место

становилось не лучшее. Иногда из-за неправильности перевода терялся смысл.

Приведу мой любимый пример — это литургический возглас после анафоры: «И сподоби нас, Владыко, со дерзновением, неосужденно смети призывати Тебе, Небеснаго Бога Отца, и глаголати» [*Служебник, 145*]. Как можно так было перевести? По-гречески там все правильно, по-гречески слово «призывать» означает и «именовать», «называть». Но в славянском переводе было выбрано почему-то «призывать Тебя <…> Отца». Сколько раз Его уже призывали, сколько молитв Ему приносили! Этот возглас звучит после анафоры, которая сама обращена к Отцу — в нашей восточной традиции практически всегда. Как можно, если мы только что призывали, еще раз призывать? Это нонсенс, это разделяет разные части литургии неоправданным образом. Вот «именовать Тебя, Небесного Бога, Отцом» — это более разумно [*ПБ, 75*]. После анафоры мы имеем полное право просить Бога удостоить нас именовать Его Отцом, т. е. чувствовать себя Его чадами, потому что мы только что совершили таинство благодарения Отцу за Сына во Святом Духе, за Церковь, и за весь мир, и за откровение Царства. И это прекрасно, это последовательно, это замечательно!

В процессе перевода приходится решать и богословские, и литургические вопросы. Вот скажу, например, об одной вещи, которая тоже выявилась как важная проблема: к кому обращена наша молитва и какое действие за ней должно следовать? Это два принципиально важных момента. Очень важно, чтобы люди понимали, о чем они молятся, потому что если люди не понимают, то значит и никакого действия из молитвы произойти не может, т. е. молитва оказывается бездейственной, т. е. пустой, пустым словоизвержением, можно даже сказать словоблудием.

Но и другой вопрос. А к кому молитва обращена? Она обращена к Отцу, или ко Святой Троице, или ко Христу, или к Духу Святому, к Богоматери, к святым? Не надо эти вещи путать. Всем надо понимать, что любая молитва в конце концов восходит к Отцу и существует ради этого восхождения к Отцу. Именно любая! Не только молитвы к святым и Богоматери. Мы и их просим ходатайствовать за нас перед Христом, чтобы Христос ходатайствовал перед Отцом. Но даже когда мы обращаемся прямо ко Христу и Духу Святому, мы и их называем ходатаями. А перед кем они ходатаи? Опять же перед Отцом.

Это вопрос нашей веры, самый центральный вопрос нашей веры. Веры в единого Бога, в то, что мы, прежде всего, поклоня-

емся Богу-Отцу. Да, через Христа! Да, во Святом Духе! Да! Да, в Церкви, и значит, в единстве с Божьей Матерью, со святыми и со всем Божьим миром. Это мне открылось — и это было для меня, надо сказать, потрясением. Потому что есть такие церковные тексты, где все перепутано, где обращение молитвы относится к одному из лиц Святой Троицы, хотя возглас часто относится уже к другому лицу.

Это прояснение оказывается очень необходимо при переводе. Переводчик должен эти вещи чувствовать, понимать. Он не может просто механически переводить, тем более что есть еще много исторических ошибок в самих церковнославянских переводах: просто ошибок, просто неправильных переводов.

5. Богослужебные тексты могут нас учить жизни в вере и молитве.

Нам важно сегодня подвести итог двухтысячелетнему периоду развития закона молитвы церкви, прежде чем мы начнем новое творчество, написание новых молитв, новых чинов. Вот это подведение итогов обязательно должно быть. И вот такую задачу мы тоже, и я в частности, перед собой ставили и ставим. Нужно как бы собрать все, подвести итог, прежде чем начать то, что больше соответствовало бы условиям жизни церкви в постконстантиновский период ее истории.

6. Очень негативную роль в современной церковной жизни играет отсутствие культуры в церкви. Мы часто сталкиваемся с фундаментализмом, невежеством, мракобесием, люди не воспринимают действие Духа Божьего в церкви как непрерывное обновление жизни, обновление самой церкви. Они не воспринимают действие Слова Божьего, Христа, как возможность явления богочеловеческой жизни. Они не воспринимают Его как возможность развития. Им кажется, что если догматы утверждены и незыблемы, если Священное писание закрыто, то значит, и все закрыто. Отсюда обрядоверие и боязнь хоть что-то поменять в церкви — мистическая боязнь, суеверие. Именно суеверие, тщетная вера. Но тем не менее это тоже вера. И поэтому так трудно бороться с этими современными сектантскими тенденциями. Люди, приверженные им, вроде бы выступают за чистоту веры, за сохранение полноты православного учения, но при этом часто делают это совершенно не по-христиански, повреждая как раз откровение Духа и Слова, закрывая его, не давая возможности Богу действовать в Церкви, в людях, в себе самих, в конце концов.

И те люди, которые сейчас выступают, скажем, против переводов на современный русский литургический язык, — они не понимают, что они фарисеи, что они фундаменталисты, что они гасители духа. Хотя в писании говорится: «Духа не угашайте, пророчества не уничижайте!» *[1].

*[1] 1 Фес 5:19

Надо трудиться, надо действовать и надо стараться делать это церковно и качественно — и с точки зрения литературного перевода, и с точки зрения богословского и духовного смысла богослужебных текстов. Нужно, чтобы как можно больше людей старались это делать, не стилизуясь, поскольку главная опасность здесь — мертвая стилизация.

Стефано Паренти
д-р восточных церковных наук, профессор Регенсбургского университета

1. В истории импульсы для перевода богослужения были многообразными и иногда взаимодополняли, а иногда исключали друг друга. По своей природе богослужение — это общественный обряд, в котором группа людей выражает свою христианскую и культурную идентичность, и использование определенного языка увеличивает этот идентификационный аспект. Это верно прежде всего для прошлого, но нельзя забывать, что перевод богослужебных текстов — только часть более широкой деятельности по переводу Священного писания и святоотеческой литературы, иначе говоря, переводу всей христианской культуры. Что касается христианского Востока, самый древний пример переводческой деятельности — Армянская апостольская церковь, а потом, разумеется, церкви, опирающиеся на наследие свв. Кирилла и Мефодия. Но, по иронии судьбы, именно те церкви, которые впервые поддержали переводческую деятельность, потом оказались пленницами языка, со временем ставшего мертвым.

Другой фактор, благоприятствующий переводам в более близкое к нам время, также связан с идентификационным аспектом. Можно назвать, например, переводы богослужебных текстов во франкоязычной среде (Франция, Бельгия) или в Великобритании. Эти переводы сделаны внутри русской эмиграции, чтобы облегчить восприятие людьми, обращающимися в православие, и создать англоязычные и франкоязычные приходы.

Третий фактор скорее культурного типа: перевод богослужебных текстов как средство познакомить Запад с духовным на-

следием Православия. Такие инициативы обычно проводились внутри Римско-католической церкви, особенно в период социализма, также и для того, чтобы обрести духовное понимание и сопричастность с преследуемыми христианами.

Четвертый фактор можно определить как богословский. Перевод необходим, потому что, как пишет апостол Павел, произнесение слова *«аминь»* каждым верным, подтверждающее общую молитву, должно быть сознательным: «Если ты будешь благословлять духом, то стоящий на месте простолюдина как скажет: “аминь” при твоем благодарении? Ибо он не понимает, что ты говоришь» *[1]. В этой связи интересно заметить, что, несмотря на такое недвусмысленное утверждение Нового завета о необходимости понимания богослужения каждым молящимся, церковная иерархия все-таки остается безразличной к необходимости переводов.

*[1] 1 Кор 14:16

2. С точки зрения эстетики очень восхищаюсь трудом о. Дени Гийома, который в течение тридцати лет сам перевел на французский язык и опубликовал все православные богослужебные книги, а также составил службы новым святым. Эти переводы задуманы для церковного пения и соотнесены с многоголосными русскими, а также и греческими мелодиями. Результат очень значимый. Естественно, ограниченность этой работы связана с тем, что она проделана только одним человеком. Другой хороший пример, единственный в своем роде, — это служебник, изданный в Болонье в 2014 г. [*Sluzhebnik*]. Книга содержит перевод Валерио Полидори на итальянский язык Божественных литургий свт. Иоанна Златоуста и свт. Василия Великого, изданный по благословению временно управляющего приходами Московского патриархата на Италийской земле архиепископа Егорьевского Марка. Перед текстом перевода размещено двадцатитрехстраничное предисловие с тридцатью сносками, в котором переводчик разъясняет «проблему методологии», «переводческие критерии», «герменевтику», понятность текста, семантический спектр, использование неологизмов, ритм и тому подобные аспекты, связанные со спецификой итальянского языка. Текст подготовлен церковной комиссией и одобрен двумя внешними экспертами из академической среды. Единственным ограничением (чтобы не сказать недостатком) работы является абсолютная верность церковнославянскому тексту, даже когда он удаляется от греческого оригинала.

3. Кажется необходимо уточнить: без сомнения, служение на живом языке благоприятствует более ответственному участию в церковной жизни, но нельзя обманывать себя, полагая, что это средство для решения всех трудностей. Найдется много людей, выходящих из храма после Божественной литургии, которые не смогут сказать, о чем были чтения из Апостола и Евангелия, даже если эти чтения будут на живом языке. Перевод богослужебных текстов, особенно молитв, помогает понять настоящую роль священнослужителей, которые уже не кажутся механическими повторителями формул, гарантирующих абсолютную эффективность. Перевод делает ясной церковную природу богослужебной молитвы, и это, в долгосрочной перспективе, создает новый тип отношений. Помню, один раз священник нервно ответил одной образованной и воспитанной женщине, спрашивающей что-то о молитве, которую она очевидно не понимала: «Что ты хочешь понять, молись и все!». Перевод — единственный способ понять, в церковном смысле, несостоятельность некоторых выражений из обрядной культуры слишком далекого прошлого и, соответственно, найти новые формы и эквиваленты.

4. Вопрос связан с очень серьезной проблемой. На самом деле, прежде чем думать о том, *как* переводить, лучше сначала подумать о том, *что* перевести. Современные греческие и славянские богослужебные книги содержат немало ошибок и несоответствий, заметных только при знакомстве со специализированной научной литературой, причем надо сказать, что доступные исследования не очень многочисленны. Нужно признать, что в последние годы Греческая церковь прикладывает много усилий, чтобы публиковать книги, по крайней мере, без самых грубых ошибок. К тому же перевод выставляет возможные слабости богослужебных текстов, даже когда они филологически правильные. Не вся гимнография, сохранившаяся в богослужебных книгах, написана на уровне свв. Романа Сладкопевца, Андрея Критского и Иосифа Песнописца. Есть, например, банальные и повторяющиеся тропари. Иногда проблемы затрагивают богословие. Так, в анафоре свт. Иоанна Златоуста среди плодов причастия упоминается «исполнение Царства Небесного» — по расширенному тексту, утвердившемуся в XI в. Однако самые древние греческие и славянские тексты просят только об «исполнении Царства», и обоснованно — Царство Небесное испрашивается для мертвых, а не для живых. Чтобы разрешить эту и другие подобные пробле-

мы единственно возможным представляется прибегнуть к научным исследованиям текстов или, если таких нет, прямо к источникам. Очень полезно и необходимо также проводить работу по переводам коллегиально, а не в одиночку, и избегать полагаться только на самого себя.

5. Не вижу особенных «закрытий», а наоборот, возможные «открытия». Богослужебное наследие не статично, а динамично. Язык необходим не только для перевода, но и для создания, для составления прямо на современном языке новых служб, например, в память местных святых или праздников, разумеется, с благословением компетентных церковных властей. Единственное условие — чтобы используемый язык имел богатую религиозную традицию с соответствующей лексикой и языковыми оборотами.

6. Начнем с того, что среди православных церквей тех, которые используют частично или полностью современный язык в богослужении, значительно больше по сравнению с теми, которые этого не делают или даже запрещают. Очень часто неотступная защита формы, унаследованной из прошлого, — только знак более глубоких форм сопротивления. Но и в этом случае нет однозначных объяснений, и то, что влияет больше всего, — фактор идентичности. Как-то видел видеоролик в ютубе с записью вечерни в греческом селе, которую служил епископ Волоса Игнатий. Три чтения из Ветхого завета должны были читаться на новогреческом языке, но чтец не смог закончить даже первое. Присутствующий народ взбунтовался против чтеца и против самого епископа, требуя с криками чтения на греческом языке Септуагинты, очень мало понятном для среднеобразованного грека. Очевидно, что для некоторых непонимание богослужебного языка — форма идентичности.

Елена Велковска
д-р восточных церковных наук, профессор факультета филологии и критики классических и новых литератур Университета Сиены

1. Отвечу, опираясь на опыт перевода богослужения с греческого на славянский язык, начавшегося с деятельности свв. Кирилла и Мефодия в IX в. Два фактора были основным движущим

импульсом для первых славянских переводчиков: пастырский и политический. Пастырский фактор описан в «Житии» Мефодия, первоучителя славян, — в просьбе Ростислава, князя недавно крестившегося моравского народа, византийскому императору:

…Нет у нас [славян] (никого), кто бы нас наставил истине и дал нам знание. Так, добрый владыка, пошли такого мужа, который нас наставит всякой правде [*Житие Мефодия, 96*].

Политический фактор ясно прослеживается в параллельном месте жития св. Кирилла, брата св. Мефодия:

…Нет у нас [славян] такого учителя, чтобы нам на языке нашем изложил правую христианскую веру, чтобы и другие земли, глядя на это, уподобились нам. Так пошли нам, владыка, епископа и учителя такого [*Житие Константина, 87*].

Здесь видна забота о том, чтобы славянский пример перевода христианских книг на доступный язык стал зна́ком не только принадлежности славян к первенствующим крещеным народам, но даже увлек бы и новые народы по этому пути.

Более близкий к нашему времени пример перевода богослужения на современные языки — это активно ведущаяся после II Ватиканского собора 1962–1965 гг. работа по переводам текстов богослужения римского обряда с латинского на живые языки. В соответствующем соборном декрете мотивация этого перевода пастырская: «Использование современного местного языка нередко может оказаться весьма полезным для народа»*[1] [*Документы, 31*].

*[1] *Sacrosanctum Concilium. 36*

2. Очень значимыми примерами являются позднеантичные и средневековые переводы Священного писания и богослужения с греческого на языки народов, принимавших христианство. О них говорят слова жития св. Кирилла Философа, первоучителя славян:

Мы же знаем многие народы, что владеют искусством письма и воздают хвалу Богу каждый на своем языке. Известно, что таковы: армяне, персы, абхазы, грузины, согдийцы, готы, авары, турки, хазары, арабы, египтяне, сирийцы и иные многие [*Житие Константина, 89*].

Для многих из этих народов перевод явился началом не только их церкви, но и их культуры, государственности, самой их духовной и национальной идентичности.

Что касается принципов перевода богослужебных текстов в славянском средневековье, можно четко проследить смену переводческой концепции. В самый первый период святые солунские братья и их ученики старались переводить интерпретативно, поэтому древнейшие тексты позволяют себе удаляться от буквального значения, чтобы сохранить смысл. В следующие периоды, и особенно с XIV в. и далее преобладают буквальные переводы, стремящиеся сохранить форму греческих оригиналов вплоть, например, до неестественного для славянского языка порядка слов в предложении. Такие переводы иногда оставляют впечатление, что книжники их делали слово за словом, не вникая в смысл и порой не очень его понимая.

3. В недавнем прошлом владение священным языком было прерогативой клира и фактически исключало мирян из активного участия в церковной жизни, являясь как бы зна́ком причастности к управленческой элите. Относительно таинств можно привести такой пример: как можно представить себе эвентуальные вопросы или замечания принимающего исповедь на незнакомом для исповедующегося языке? Например, в древнейших латинских сакраментариях средней Европы (Великой Моравии) сохранились глоссы, переводящие на славянский язык формулы и термины, используемые германоязычным духовенством на исповеди. Общность языка для всех членов церкви — необходимое условие для полной коммуникации между ними, как для любого естественного языка. Что такое церковь? Теоретически это община всех крещеных, которые стремятся к спасению посредством церкви как институции. Это отражается и в терминологии: клирик — это церковно*служитель*, понятие, которое уже давно утратило свое этимологическое происхождение члена христианской общины, служащего своим братьям. Постепенная «клерикализация» христианских общин, из которой следует разделение клириков и мирян, очень древний процесс, начало которого можно приурочить к признанию церкви при Константине Великом. Многие реформы в истории поместных церквей связаны с желанием преодолеть этот разрыв.

4. Ярким примером того, как непросто переводить богослужение на современный язык, является Международная комиссия по английскому языку в литургии (*ICEL*). Она работает с 1963 г. и пока издала не менее трех переводов только римской евхаристической литургии, мессы, ни один из которых не окончателен. Каждый перевод отвечает разным критериям, поэтому есть переводы скорее буквальные или, наоборот, толковательные. Оживленные споры во время заседаний и неодинаковые позиции участников не позволяют и до сих пор произвести единодушно принятого всеми странами текста.

Чтобы вернуться к славянской проблематике, приведем маленький пример филологической неточности перевода паралитургического текста с греческого на славянский язык, имеющей немаловажные культурные и духовные последствия. В молитве св. Ефрема Сирина греческое слово περιεργία переводится как «уныние», соответствующее, скорее всего, греческому духовному термину ἀκηδία. Περιεργία не «уныние», а скорее наоборот: суетливость, хлопотливость, любопытство — семантическое поле, достаточно далекое от предложенного. Можно представить себе, как важно для славяноязычного христианина беречь себя от уныния во время Великого поста, и это не соответствует тому, от чего воздерживается грекоязычный христианин в этот же период.

Как и все вопросы такого характера, и этот должен решаться путем серьезного научного изучения текстовой и духовной традиции данной молитвы, что, по крайней мере, для греческого текста, еще не сделано.

5. Очень ценное последствие эвентуального перевода на современный язык, если это сделано на основе серьезного изучения текстов, — уточнение самого текста и создание его истории, являющейся историей духовной традиции данного народа. Естественно, пастырские последствия такого действия подразумеваются сами собой. Что «закрывается» переводом, так это прямой доступ к богатству собственной языковой традиции, который требует усилий, но оплачивается расширением сознания собственного прошлого. Но этот процесс преодоления и расставания с прошлым связан с необходимостью дойти до большего числа верующих, которые не склонны прилагать такие усилия.

6. Нельзя обходить молчанием простую инерцию: священнослужители уже усвоили, не без усилий, древний богослужебный

язык, привыкли к нему, научились восхищаться его красотой и хотели бы довести все это до верных. Когда в Болгарии в конце 60-х гг. XX в. специальная Синодальная комиссия по переводу богослужения на болгарский язык (состоящая из епископов и экспертов-филологов по греческому и славянскому языкам) стала издавать новые официальные богослужебные книги параллельно по-церковнославянски и по-болгарски, многие священнослужители, особенно пожилые, не приняли переводы просто потому, что привыкли к знакомому церковнославянскому тексту. Многие же молодые с энтузиазмом стали употреблять только болгарский текст. В наши дни Божественная литургия и служебник издаются двуязычно, и это оставляет свободу выбора клирикам, часто предпочитающим болгарский язык для совершения таинств.

Более серьезная причина неприятия переводов — та, что упоминалась в ответе на предыдущий вопрос: боязнь расставания с богатой традицией, на которой строится и само настоящее. Широкое распространение переводов неминуемо доведет до точки невозврата к собственному прошлому. Это естественный процесс, но, как каждое расставание, он болезненный.

Петрос Василиадис
д-р богословия, руководитель аспирантуры факультета православно-экуменического богословия Международного греческого университета, почетный президент Центра экуменических, миссиологических и экологических исследований (CEMES)

1. Существует большая разница между ранней практикой церкви в отношении перевода всех видов церковных текстов, в том числе используемых в богослужении, и практикой современной, недавней, особенно в материнских церквах-митрополиях. Эта практика стала основной причиной разногласий между церквами древнего и нового Рима, между Римом и Константинополем, в эпоху миссионерской деятельности на территории славянских народов. Для святых Кирилла и Мефодия в их миссии в Моравии основной задачей было использовать язык, который могли понимать новообращенные в христианство, в то время как реакцией более традиционного западного христианства было сохранение трех, как они полагали, священных (сакральных) языков: иврита, греческого и латинского; при этом они не придавали должного значения тому, чтобы осмысленное богослужение в церкви спо-

собствовало духовному просвещению людей. Как это ни парадоксально, но сейчас такого консервативного, более традиционного, если хотите, западного подхода придерживаются как раз православные церкви.

2. Наиболее значимыми примерами перевода богослужебных текстов на разговорные и понятные языки являются переводы, осуществляемые в православных диаспорах и на новых миссионерских территориях. Неслучайно ни одна традиционно православная страна до сих пор не осмелилась даже подумать о том, чтобы начать процесс перевода своих литургических текстов для использования в ежедневном богослужении. Очевидно, что такие страны, как Греция, Россия, Кипр, Грузия в силу традиционно тесных связей церкви с государством подспудно предпочитают сохранять скорее свою культурную, чем религиозную (православно-христианскую) идентичность. И даже те православные автокефальные церкви, которые используют в литургии современный язык, в основном применяли *формальный* (дословный), а не *динамичный* (смысловой) способ перевода.

3. Перевод богослужебных текстов и постоянное использование переводов на литургии — это начало движения к целостному литургическому возрождению. Это первый шаг к открытию миссионерского измерения и эсхатологического характера христианской литургии. Существует два основных понимания литургии. Согласно первому, литургия является *частным* делом, обрядом, имеющим целью удовлетворение определенных религиозных потребностей: для церковного руководства это реализация властных полномочий и осуществление контроля над членами церкви, а для обычных верующих — личное искупление, оправдание и освящение. Такое понимание литургии я бы назвал *правовым*, или *юридическим*. При таком отношении к литургии любая реформа или любое изменение вообще может привести к краху всей системы, опирающейся на так называемые *канонические границы* церкви. Согласно второму пониманию, литургия является средством созидания церковной общины, которая подсознательно воспринимает (хотя бы в миссионерских целях, если ни в каких-либо других) *харизматические границы* Церкви. И здесь церковь уже воспринимается не как институция, не как культовое учреждение, но как общность (κοινωνία) и как образ жизни. Этот второй взгляд на литургию я называю *общинным*, когда то, что

называют *литургией после литургии,* имеет такое же или даже большее значение, чем сама литургия. Именно здесь *царственное священство* (как духовенство, так и миряне) может осуществлять свою ответственность за церковь на основании крещальной или общинно-братской экклезиологии, т. е. тех направлений в богословии, которыми сегодня, к сожалению, часто пренебрегают и которые пытаются маргинализировать.

4. Любой переводческий проект, особенно литургический, должен учитывать, что с культурно-филологической точки зрения (но не с богословской или пастырской) текст оригинала не может быть полностью передан на каком-либо другом языке, даже на том, который является продолжением языка оригинала (как древнегреческий или койне по отношению к современному греческому или демотики; даже как старославянский по отношению к русскому или сербскому и т. п.). Однако с богословской точки зрения, в частности по пастырским и миссионерским соображениям (и особенно с точки зрения внутренней миссии), осмысленное богослужение — это первейшее условие, *sine qua non*, для нашего христианского самосознания.

5. Никакие возможности переводом не закрываются, как бы радикально это ни звучало. Православная литургия, несмотря на переживаемое во втором тысячелетии «вавилонское пленение» ее подлинного смысла и глубины, доходящее в некоторых случаях до идолопоклонства и магии, все же не является самоцелью, вещью в себе. Напротив, это реальное продолжение спасительного события божественного промысла — боговоплощения, совершенного раз и навсегда Христом, Главой Тела Христова, вторым Лицом Святой Троицы, и осуществляемого теперь Его «Телом» (Церковью) до конца времен через Духа Святого, посланного как Утешитель (как засвидетельствовано в Евангелии от Иоанна, что будет послан «другой Утешитель», т. е. не Сын) и исходящего от Отца. Все это совершается в рамках божественной икономии Святой Троицы.

6. Перевод богослужебных текстов встречает и всегда будет встречать сильное противодействие из-за неправильного представления о том, что такое настоящая (православная) литургия. Поскольку это первый важный шаг к литургическому возрождению, это вполне естественно. В постановлении Всеправославного

собора говорится о том, что церковь существует не для себя, а для всего мира; а это значит, что без миссионерского измерения в нашей бесценной литургической традиции церковь уже не церковь. Литургия и миссия тесно взаимосвязаны, что ясно выражено в концепции *литургии после литургии*. Литургическое возрождение нужно не из сентиментально-ностальгических соображений, но для того, чтобы заново открыть, что есть Церковь — реальный *Народ Божий*, *Тело Христово*, *общение Святого Духа*, иными словами, это задача *экклезиологическая*. Правовое (или юридическое) понимание литургии, кратко описанное мною выше, предполагает религиозную систему, которая с точки зрения экклезиологии рассматривает церковь как институт с жесткой иерархической структурой и утвержденным кодексом этических принципов. Это влечет за собой ряд определенных обязательств, которые должны выполнять все члены религиозной системы. Следовательно, все литургические акты (собственно таинства, *sacramentalia*, обряды различного рода, дневной, недельный и годовой цикл богослужения и т. д.) являются средством, необходимым человеку для обретения божественной благодати и, в конечном итоге, спасения посредством личного искупления грехов, оправдания и душевного отдохновения. В таком понимании литургии Бог уже не любящий Отец, проявляющий сострадание к грешникам, а, как говорил Зигмунд Фрейд, отец-садист, требующий подчинения своей воле. Вот почему это поощряет и фактически способствует резкому разграничению между различными сегментами религиозного общества (духовенство и миряне, мужчины и женщины, монашество и миряне, духовники, старцы и т. п. и простые послушники (ὑποτακτικοί) и т. п.), тем самым подчеркивая масштабы господства и подчинения. В конечном итоге это способствует поддержанию социальной структуры не только внутри самого религиозного сообщества, но и, в более широком смысле, в общественной жизни. С другой стороны, согласно общинному пониманию литургии, целью всего богослужения в целом является не приведение верующих в состояние добродетели, не личное душевное успокоение и самодостаточность. Если можно здесь говорить о церковной этике, то эта этика направлена скорее на осознание *Истины*, а не на *добродетель* *[1, 2]. При таком понимании литургическое возрождение является возможным, но и обязательным условием (*sine qua non*) существования церковного собрания. Чтобы понять

*[1] *Maxim. Conf. Ad Thalassium* // PG 90. Col. 369 A

2. См. также: [*Zizioulas, 67 ff; Зизиулас, 62 сл.*].

основную причину усиленного сопротивления переводу богослужебных текстов, мы должны признать, что общинное понимание литургии предполагает антиструктурное понимание церкви, где отдается предпочтение *общению* перед *структурой*, хотя при этом, безусловно, никакие виды структуры в церковном собрании не отменяются. Как проницательно заметил Виктор Тёрнер, между структурой и общением (или общиной — *communitas*) существует диалектическое соотношение, ибо во время подлинной литургии мужчины и женщины «освобождаются от структуры и переходят в общение (общину — *communitas*), для того чтобы потом вернуться в структуру, оживленную их опытом общения» [*Turner, 128 f*].

Александр Геннадьевич Кравецкий
канд. филол. наук, ведущий научный сотрудник Института русского языка им В. В. Виноградова РАН

1. В Средние века основным стимулом утверждения национального языка в качестве богослужебного было стремление к культурной и политической самостоятельности. Так, переводческий эксперимент Кирилла и Мефодия получил общеславянское значение не в Моравии, где проповедовали солунские братья, а в Болгарии, где царь Симеон стремился к тому, чтобы болгарская культура развивалась независимо от греческой.

В Новое время переводческая практика не могла не учитывать опыта Реформации и Контрреформации. Если в Средние века книжные справщики боролись за «правильность» богослужебных книг и не ставили задачи сделать текст более понятным для верующих, то в Новое время ценностные критерии изменились. Теперь литургические переводы решают задачу понятности текста, а не его правильности.

2. Не знаю, каким образом можно сравнивать переводческие традиции и говорить о более или менее значимых. Как мы знаем, средневековые переводы дали возможность возникновения национальных литературных традиций (армянской, славянской, грузинской). Переводы Нового времени являются миссионерскими в современном значении этого слова.

3. Мне кажется, что перевод — это не более чем инструмент. Сам по себе он не задает той или иной модели церковности. Концеп-

туальный характер переводу придает переводчик и то церковное сообщество, которому данный перевод адресован. Сейчас переводы ассоциируются скорее с идеями евхаристического возрождения и активного участия мирян в литургической жизни. Но из истории мы знаем, что активное участие мирян в жизни общины не обязательно связано с переводами.

4. Проблем возникает очень много. Назову лишь некоторые.

А) *Текстологические*. Перевод закрепляет лишь один вариант понимания текста. Между тем, один и тот же текст может существовать по-гречески и по-славянски, причем славянский текст далеко не всегда является точным переводом того варианта греческого текста, который представлен в современных богослужебных книгах. Поэтому встает принципиальный вопрос — с какого языка и с каких редакций следует осуществлять перевод? То есть считаем ли мы славянский текст более или менее удачным слепком с греческого или же исходим из того, что редактирование и переосмысление литургических текстов на русской почве является частью предания национальной церкви и именно на славянский текст мы должны опираться.

Б) *Объем переводов*. Славянское литургическое предание обширно и неравноценно. Имеется значительное количество достаточно слабых по качеству текста служб и молитвословий. Должны ли мы воспроизводить на русском языке весь церковнославянский литургический комплекс?

В) *Расширение или сокращение?* Переведенное на русский язык богослужение не может быть слишком продолжительным (учитывая темп современной жизни), но при этом недопустимы и сокращения, искажающие смысл. То есть параллельно с переводами необходимо, с одной стороны, создать продуманную систему сокращений, а с другой, следует решить, что делать с вновь составляемыми службами. Канонизация новомучеников и исповедников требует создания служб им, а это ведет к быстрому росту количества служб на каждый день. Как вместить весь этот материал в дневную службу, уложившись в не очень длительное время и сохранив ясность и прозрачность?

Г) *На какой вариант русского языка следует переводить литургические тексты?* Когда противники литургических переводов обвиняют переводчиков в том, что те вводят в храм язык улицы и магазина, сторонники утверждают, что в литургическую жизнь войдет язык Пушкина и Толстого. Но в какой степе-

ни язык русской классической литературы понятен современной молодежи? Уместен ли в переводах высокий стиль и языковая архаика?

5. Возможности, которые перевод открывает, очевидны. В первую очередь, это куда большая чем сейчас возможность понимать на слух богослужебные тексты и активизация личного молитвенного творчества прихожан. Правда, я не думаю, что этого можно достигнуть только переводами. Переводы сильно упростят жизнь тем прихожанам, которые действительно хотят понимать тексты, изучают богословие, литургику, поэтику богослужебных текстов и т. д. Те, кто этого не делает (а таких большинство), почувствуют разницу, но принципиальных изменений не почувствуют. Однако более подробно мне хотелось бы поговорить о прямых потерях. Во-первых, при переводе неизбежно пропадут очень многие словесные красоты и игры со смыслами. При переводе такое происходит всегда и тут ничего не поделаешь. Во-вторых, сокращение использования в церкви церковнославянского языка будет потерей для культуры. Дело в том, что русский литературный язык (в отличии, например, от сербского) вобрал в себя огромное количество славянизмов. Богослужение является одним из факторов, сдерживающих исчезновение славянизмов из языка. Конечно же, это проблема русской культуры, а не церкви. Вопрос о переводах оказывается тем вопросом, в котором интересы культуры и церкви не совпадают. Богослужение на русском языке — это в интересах церкви, а сохранение церковнославянского богослужения — это в интересах культуры.

6. Я думаю, здесь нужно отметить два момента. Во-первых, в церкви достаточно много людей, которые любят славянское богослужение и боятся его потерять. Я и сам отношусь к таким людям. Во-вторых, вопрос о языке уже давно превратился в маркер, по которому церковного либерала можно отличить от церковного консерватора. А поскольку баталии условных либералов с условными консерваторами ведутся с неизменным ожесточением, споры о языке богослужения часто превращаются в споры «остроконечников» с «тупоконечниками», т. е. в идеологические баталии, лишенные содержания. Именно эмоциональные реплики этих споров чаще всего попадают в социальные сети, СМИ и различные открытые письма, создавая постоянный информационный шум.

Алексей Викторович Субочев
миссионер-катехизатор, публицист, создатель и координатор портала «НаследиеСвятых.рф»

1. Традиция перевода Откровения на язык тех народов, в среде которых происходит проповедь, — исходная для христианства. Господь наш Иисус Христос, как известно, проповедовал Царство Божье на еврейском и арамейском языках. Но все евангелия и апостольские послания были написаны уже на греческом языке. То есть миру Благая Весть о Христе сразу была передана в переводе. В дальнейшем развитии церкви, в ее распространении, мы видим и новые переводы Писания, и возникновение молитв и богослужебных чинов сразу на нескольких языках: греческом, латинском, сирийском, армянском, потом грузинском. Таким образом, переводы и богослужения, и самого Писания — являются Преданием церкви, традицией, берущей начало от апостолов и святых отцов. К сожалению, последующие трагические исторические события — разделение Римской империи, гибель и возрождение Рима, культурное обособление Восточной Римской империи с потерей идеи «всемирности» и переходом к принятию Византии как «греческого» государства, как «греков», а не как «ромеев», — привели к тому, что греческий язык стал практически единственным богослужебным языком. Фактическое развитие в Византии имело только греческое богослужение, и именно оно стало основой богослужения славянского, после переводческих трудов Константина Философа (Кирилла), его брата Мефодия и остальных «седьмочисленников». Таким образом, всю историю церкви основным движущим импульсом было и есть понимание, что церковное учение, содержащееся в Священном Писании и Священном Предании, в том числе богослужебном, человек лучше сможет понять, если они будут переданы ему на его родном языке.

2. Несомненно, самым главным и значимым переводом для всех славянских народов является перевод братьев седмочисленников на славянский язык и его историческое развитие, с правками на разные диалекты, правками при патриархе Никоне и более поздними правками XVII–XIX вв. Без изучения этого процесса невозможно понять, каким должен быть новый перевод на современный язык. Очевидно, что основным принципом этого перевода было максимальное сохранение греческого оригинала, вплоть

до того, что переводчики, затрудняясь найти славянский аналог слова и выражения, просто оставляли греческий синтаксис, делали кальку греческого слова, а иногда и просто транскрибировали греческие слова. Например, еще в XIV–XV вв. даже в Символе веры писалось «рожденъ не сотворенъ омооусии отцу имже вься быша», а русское слово «единосущный» было найдено и введено в богослужебную практику уже позже.

Одной из основных вех переводческой деятельности является создание синодального перевода Библии (1876 г.). Сейчас данный перевод практически полностью вытеснил славянский текст и в проповедях, и в богословской науке, и в курсах богословских дисциплин. В момент появления синодальный перевод был подвергнут жесткой и порой оправданной критике, но сейчас он воспринимается как традиционный, вошедший в сокровищницу церковного предания.

Интересная практика перевода самого богослужения сложилась на Балканах. Славянские церкви, получившие независимость и автокефалию в результате гибели Османской империи, в течение XX и частично XXI в. пришли к использованию своих национальных языков в богослужении. Этот опыт еще не получил полноценного исследования и оценки в русском богословии.

Заслуживает изучения опыт служения на национальных языках в Европе: во Франции — на французском языке, в Германии — на немецком, в Англии и США — на английском. Создание различных английских переводов выявило совершенно разные подходы к переводческой проблеме, сравнение которых может быть интересно как литургистам, так и экклезиологам. Так, например, перевод Американской архиепископии Константинопольского патриархата сделан с максимальным упрощением в целях большей понятности, с потерей многочисленных образов и смыслов византийской поэзии, но с сохранением основного магистрального смысла; перевод Русской зарубежной церкви более поэтичен, более глубок, но и менее понятен; перевод Сурожской епархии в Англии использует специально архаизированный английский язык.

3. Вопросы о языке и границах церкви связаны напрямую. К разделению в церкви на «мирских» и «духовных» как раз и привело: 1) многовековое различие разговорного и богослужебного языков; 2) сложный церковнославянский язык, требующий специального длительного изучения; 3) наличие в церковносла-

вянском языке множества откровенно греческих конструкций и обилия специальных терминов и поэтических образов, недоступных без исторического контекста, что делает богослужебные тексты совершенно непонятными «простым» людям, без специального богословского образования. В поместных церквах, где язык богослужения более понятен, наблюдается более здоровое экклезиологическое сознание у мирян и церковной иерархии.

4. Самая главная проблема перевода богослужения в том, что абсолютным большинством верующих непонимание текстов богослужения не воспринимается как проблема. Даже среди духовенства очень распространено убеждение, что проблема непонятности богослужения существует лишь потому, что кто-то не хочет учить мертвый язык, а не потому, что этот язык устарел уже больше трех веков назад.

Вторая серьезнейшая проблема — это качество самих греческих оригинальных текстов. Особенно это касается изменяемых частей богослужения. Славянский язык самой своей поэтичностью и полупонятностью скрывает их богословские и литературные недостатки, и они остаются в богослужебном использовании. Очевидно, что перевод на понятный язык поставит серьезный вопрос о пересмотре всего литургического предания церкви, т. е. о написании новых текстов и серьезном богословском редактировании старых.

Третья очень серьезная проблема в отсутствии у большинства прихожан потребности в понимании богослужения, привычка к церковнославянскому языку богослужения. Можно даже немного полемически сказать, что они уже привыкли ничего не понимать, и ничего не хотят здесь менять. Попытки в некоторых храмах частично русифицировать язык богослужения показывают, что прихожане не особо вслушиваются в смысл произносимых слов. Нужны какие-то пастырские меры, чтобы обозначить эту проблему перед прихожанами и побудить их к более внимательному участию в богослужении.

Четвертой серьезной проблемой является отсутствие переводов всего комплекса богослужебных текстов. Нет, например, ни одного перевода на русский язык Типикона, только частично переведен Октоих. Большой проблемой является также отсутствие перевода промежуточного, сохраняющего привычную всем архаику текстов. Большая часть духовенства не принимает перевод

сразу на современный русский язык. А промежуточного варианта русифицированного перевода с максимальным сохранением понятных славянских слов, с заменой устаревших, непонятных, и с правкой греческого синтаксиса на славянский, как в переводах канонов еп. Августином (Гуляницким) и Великого канона св. Андрея Критского митр. Никодимом (Ротовым), на настоящий момент не существует.

5. Главная возможность, которую открывает перевод, это, разумеется, изменение массового религиозного сознания большей части постоянных прихожан с магического восприятия богослужения на христианское. Переход от таинства личного освящения к Таинству Церкви, потребность увидеть в стоящем рядом в храме человеке брата или сестру во Христе и воплощение этого на практике. Осознаваемая большинством духовенства задача построить общину не решается без решения проблемы перевода.

Перевод богослужения может дать импульс к появлению большего количества «взрослых христиан», людей, христианская вера которых осмысленна, а мировоззрение цельно и твердо. Этот же процесс является и самой большой возможной проблемой. Огромное число наших невоцерковленных крещеных нами собратьев по вере, все христианство которых заключается в обращении время от времени к обрядам церкви, могут не принять подобных изменений. Из-за перевода мы можем увидеть отток из храмов как постоянных прихожан, для которых поэтика и ритмика славянского богослужения стали единственной формой известного им правильного богопочитания, так и так называемых захожан, воспринимающих священников как нечто среднее между жрецом и шаманом. Понятные богослужебные тексты вступят в явное противоречие с ожиданиями последних, создадут конфликт мировоззрений, что приведет к оттоку этих людей с их «свечками и записками», которые, увы, до сих пор являются основной частью дохода многих приходов. Этот отток может стать серьезной проблемой в обеспечении работы храма, пока в нем еще будет формироваться крепкая христианская община, способная взять на себя необходимые заботы. Поэтому, конечно, любые действия в этом направлении нужно предпринимать очень аккуратно, обдумано и постепенно.

6. Все-таки всеми в нашей стране православие воспринимается как место сохранения традиций, как что-то из прошлого; со-

временный русский язык — слишком сильный разрыв формата. Большинство опрошенного мной духовенства, осознающего проблему непонимания прихожанами текстов богослужения, не готовы служить на русском, даже если такое разрешение будет дано. Архаизированный, церковнорусский перевод с максимальным сохранением всех понятных славянских слов — действительно то, что остро необходимо нашей церкви как промежуточный этап. В итоге мы пришли ровно к тому же, о чем более чем 140 лет назад писал свт. Феофан Затворник: «Перевесть не на русский, а на славянский язык. Опыты уже деланы были… И благоговейно, и понятно» [*Феофан, 144*]. За столько лет в этом направлении никаких серьезных практических шагов сделано так и не было, а именно это нужно и актуально именно сейчас, по моему мнению. К полноценному служению в большинстве храмов Русской церкви на обиходном русском языке пока не готовы ни наше духовенство, ни наши прихожане, и это уже совершенно очевидно. Нужно менять подход к самому переводческому процессу. Нужен именно новый богослужебный язык. Не славянский, но и не русский. Церковнорусский. Язык высокой проповеди, язык богословия, язык, который сохранит жемчужины славянского и вернет понимание за счет активного использования синтаксиса русского языка.

Источники

1. *Адаменко 1924* = Адаменко Василий, свящ. Служебник на русском языке. Н. Новгород : [б. и.], 1924. XII, 122 с.
2. *Адаменко 1925* = Адаменко Василий, свящ. Порядок всенощного богослужения на русском языке. Н. Новгород : [б. и.], 1925. [2], 80 с.
3. *Адаменко 1927* = Адаменко Василий, свящ. Что делать? (О неотложных реформах в богослужебной практике Русской Православной Церкви). Самара : Церковная жизнь, 1927. 23, [1] с.
4. *Документы* = Документы II Ватиканского собора. М. : Paoline, 2004. 710 с.
5. *Житие Константина* = Житие Константина // Сказания о начале славянской письменности / Вступ., пер., комм. Б. Н. Флори. М. : Наука, 1981. С. 70–92.
6. *Житие Мефодия* = Житие Мефодия // Сказания о начале славянской письменности / Вступ., пер., комм. Б. Н. Флори. М. : Наука, 1981. С. 93–101.

7. *ПБ* = Православное богослужение : В пер. с греч. и церковнослав. яз. Кн. 2 : Последование таинства Евхаристии : Литургия св. Иоанна Златоуста. 3-е изд., испр. и доп. / Пер. свящ. Георгия Кочеткова и др. М. : СФИ, 2015. 288 с.
8. *Служебник* = Служебник. М. : Издательский совет РПЦ, 2003. 464 с.
9. *Феофан* = Феофан Затворник. Письмо 289 // Собрание писем святителя Феофана. Вып. 2. М. : Изд. Афонского русского Пантелеимонова монастыря, 1898. С. 142–144.
10. *Sluzhebnik* = Libro del Celebrante — Sluzhebnik. V. 1 : Liturgia di San Giovanni Crisostomo. Liturgia di San Basilio Magno / Patriarcato di Mosca; Amministrazione delle Parrocchie d'Italia. Bologna : Cura di Valerio Polidori, 2014. 168 p.

Литература

1. *Зизиулас* = Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение : Очерки о личности и Церкви. М. : СФИ, 2006. 280 с.
2. *Котт* = Котт В. К. История переводов православных богослужебных текстов на русский язык в XVIII–XX вв. Духовно-просветительский аспект // Свет Христов просвещает всех : Альманах СФИ. 2007. № 1. С. 22–29.
3. *На встрече с паствой* = На встрече с паствой «В гостях у епископа». 20 февраля 2020 г. URL: https://tvereparhia.ru/life-root/news/eparkhiya/na-vstreche-s-pastvoy-v-gostyakh-u-episkopa/ (дата обращения: 18.09.2020).
4. *Turner* = Turner V. The Ritual Process : Structure and Anti-Structure. New York : Aldine De Gruyter, 1969. 213 p.
5. *Zizioulas* = Zizioulas John. Being as Communion : Studies in Personhood and the Church. Crestwood, NY : St Vladimir's Seminary Press, 1985. 270 p.

Translations of Divine Services into Modern Languages

Interview with Fr. Georgy Kochetkov, S. Parenti, E. Velkovska, P. Vassiliadis, A.G. Kravetsky, A.V. Subochev

The theme of the language of worship and liturgical translations in the Russian Orthodox Church started to be intensively discussed in the second half of 19th — early 20th centuries, inter alia in connection with the preparation of the 1917–1918 Local Council. However, the discussion was stopped for the entire period of Soviet power and resumed only in the 90s of the twentieth century. It is important to consider the issue of translating divine services into modern

languages in a historical context, taking into consideration the experience of other local churches. It is necessary to discuss theological, philological, cultural and pastoral problems that arise in translating certain texts of divine service; there is also a need for a joint search for ways to resolve them. The question of the language of worship is closely related to the question of the boundaries of the Church assembly, the full responsibility and participation of the laity in the sacraments of the Church, and therefore it is also directly related to the issues of revival and renewal of Church life. The interview includes responses from liturgists, philologists and translators of the divine service, who consider the positive and problematic aspects of this topic using historical examples and modern translation experience.

KEYWORDS: liturgics, language of worship, modern liturgical translations, translation activities of Cyril and Methodius, church assembly, liturgical revival.

References

SOURCES

1. Adamenko Vasily, priest (1924). *Sluzhebnik na russkom iazyke* [The Service Book in Russian]. Nizhny Novgorod : [s. l.] (in Russian).
2. Adamenko Vasily, priest (1925). *Poriadok vsenoshchnogo bogosluzheniia na russkom iazyke* [The Order of the All-Night Service in Russian]. Nizhny Novgorod : [s. l.] (in Russian).
3. Adamenko Vasily, priest (1927). *Chto delat'? (O neotlozhnykh reformakh v bogosluzhebnoi praktike Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi)* [What to do? (On urgent reforms in the liturgical practice of the Russian Orthodox Church)]. Samara : Tserkovnaia zhizn' Publ. (in Russian).
4. *Dokumenty II Vatikanskogo sobora* [The documents of the second Vatican Council]. Moscow : Paoline Publ., 2004 (Russian translations).
5. Feofan Zatvornik (1898). "Letter 289", in *Sobranie pisem sviatitelia Feofana* [Collection of Letters by St. Theophan], v. 2, Moscow : Afonskii russkii Panteleimonov monastyr' Publ., pp. 142–144 (in Russian).
6. Florya B. N. (transl.) (1981). "Life of Constantine", in *Skazaniia o nachale slavianskoi pis'mennosti* [Legends about the beginning of Slavic writing], Moscow : Nauka Publ., pp. 70–92 (in Russian).
7. Florya B. N. (transl.) (1981). "Life of Methodius", in *Skazaniia o nachale slavianskoi pis'mennosti* [Legends about the beginning of Slavic writing], Moscow : Nauka Publ., pp. 93–101 (in Russian).

8. Kochetkov George, priest (transl.) (2015). *Pravoslavnoe bogosluzhenie* [Orthodox Worship], v. 2 : Liturgiia sv. Ioanna Zlatousta [Liturgy of St. John Chrysostom], 3 ed., Moscow : SPhI Publ. (in Russian).
9. *Libro del Celebrante — Sluzhebnik, v. 1 : Liturgia di San Giovanni Crisostomo*. Liturgia di San Basilio Magno / Patriarcato di Mosca; Amministrazione delle Parrocchie d'Italia, Bologna : Cura di Valerio Polidori, 2014.
10. *Sluzhebnik* [The Service Book]. Moscow : Publishing Council of the Russian Orthodox Church, 2003 (in Russian).

LITERATURE

1. Kott V. K. "The history of translations of Orthodox liturgical texts into Russian in the 18th — 20th centuries. Spiritual and educational aspect", *Svet Khristov prosveshchaet vsekh : Al'manakh SPhI*, 2007, iss. 1, pp. 22–29 (in Russian).
2. *Na vstreche s pastvoi «V gostiakh u episkopa», 20 fevralia 2020 g.* [At the meeting with the flock "Visiting the Bishop", February 20, 2020], available at: https://tvereparhia.ru/life-root/news/eparkhiya/na-vstreche-s-pastvoy-v-gostyakh-u-episkopa/ (18.09.2020) (in Russian).
3. Turner V. (1969). *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*. New York : Aldine De Gruyter.
4. Zizioulas John (1985). *Being as Communion : Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY : St Vladimir's Seminary Press. (Russ. edition: Moscow : SPhI Publ., 2006).

Переводы богослужения на современные языки. Интервью со свящ. Георгием Кочетковым, С. Паренти, Е. Велковска, П. Василиадисом, А. Г. Кравецким, А. В. Субочевым // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 100–128.
DOI: 10.25803/SFI.2020.36.4.004

Н. Глибетич

Движение литургического обновления в современной Сербии [1]

Статья посвящена особенностям современного богослужения и зарождающемуся движению литургического обновления в Сербской православной церкви. Среди основных элементов литургии, в которые представители этого движения предлагали внести изменения, автор называет следующие: богослужение с открытыми вратами, каждение во время пения Аллилуия, проповедь после Евангелия, чтение литургических молитв вслух, редукция тропаря третьего часа. Рассматриваются такие вопросы, как частота причащения, возможность совершения таинства брака во время литургии, вынимание частиц за святых ангелов во время проскомидии. Автор приходит к выводу, что, с одной стороны, движение литургического обновления в Сербии отражает более широкую богословскую трансформацию в постюгославской Сербской церкви. С другой — критика литургического движения во многом объясняется тем, что сербские верующие имеют различный уровень богословских знаний и различный опыт участия в церковном собрании, что во многом обусловлено спецификой исторического развития Сербской церкви. Таким образом, реформы в области богослужения представляют собой лишь часть процесса обновления жизни Церкви, целью которого является более целостное воплощение жизни во Христе.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Сербская православная церковь, литургия, богослужение, движение литургического обновления, Карловацкая митрополия, церковное собрание.

1. Настоящий текст представляет собой доклад, представленный автором на международной конференции Общества восточной литургии (Рим, 2008 г.), и публикуется без изменений. Благодарю Габриэля Рэйдла и Стивена Хоукс-Типлза, О. И., за их помощь в написании и редактировании этой статьи. Также выражаю благодарность профессору Ненаду Милошевичу за лекции, которые он читал на богословском факультете Сербской православной церкви в Белграде, пробудившие мой интерес к данной теме. Все переводы с сербского языка в этой статье выполнены автором.

Введение

Когда 5 июня 2006 г. правящий архиерей Шумадийской епархии еп. Иоанн (Младенович) издал указ, в котором пресвитерам в его епархии предписывалось совершать Божественную литургию с открытыми царскими вратами и возглашать литургические молитвы вслух, владыка вряд ли мог предвидеть, сколь существенными будут последствия этого документа для Православной церкви в Сербии[2]. Свой протест и несогласие выразили отдельные представители его епархии, в том числе священнослужители и монахи[3], а на ежегодном октябрьском заседании Синода епископов в Белграде вопрос о совершении литургии стал главным предметом дискуссий[4]. По итогам проходивших на заседании Синода обсуждений был образован Комитет для рассмотрения богослужебных вопросов, в состав которого вошли представители, известные своими противоположными взглядами[5]. До утверждения результатов работы Комитета Священный синод постановил во всех епархиях придерживаться сложившегося веками порядка нашей церкви [*Свети архијерејски сабор*]. Епископ Иоанн (Младенович) впоследствии отозвал свой указ, и напряжение в его епархии до некоторой степени улеглось. Однако вскоре возникла куда более серьезная проблема: стал очевиден факт, что в Сербии Божественную литургию совершают по-разному, и верующие — как иерархия, так и миряне — не всегда единодушны в том, что же представляет собой этот «сложившийся веками порядок» сербской литургической традиции.

В полемике по вопросу о богослужении можно выделить, не вдаваясь в излишние подробности, две тенденции. Представители первой хотят отказаться от определенных особенностей богослужебной практики, потому что считают их противоречащими сербской и, в более широком смысле, православной литургической традиции. Среди вторых — те, кто выступает против изменений, считая их противоречащими православной

2. Иоанн (Младенович), епископ Сумадийской епархии Сербской православной церкви; указ № 987 был принят 5 июня 2006 г. в Крагуеваце. Указ, оставшийся неопубликованным, предписывает, чтобы все молитвы, начиная с первой молитвы верных и до конца Божественной литургии, произносились «вслух, четко и ясно».

3. Отдельные дискуссии освещались в прессе, например: [*Милутиновић А.; Пешић*].

4. Стенограммы Священного синода публикуются в официальном издании Сербского патриархата «Православље», которое выходит раз в два месяца. См.: [*Саопштење за јавност*].

5. Комитет был сформирован 6 октября 2006 г. в следующем составе: президент — митр. Иоанн (Павлович), члены еп. Георгий (Джокич), еп. Хризостом (Столич), еп. Ириней (Булович), еп. Афанасий (Евтич), еп. Игнатий (Мидич).

литургической традиции. Первые по своей инициативе вводили изменения в богослужение на приходском уровне, которые были подвергнуты критике со стороны представителей второго направления, среди прочего, за отступление от традиции Сербской православной церкви. В основании этой полемики лежит противоречие между развивающимся литургическим движением и критической реакцией на него. Данная статья ставит перед собой цель дать общую характеристику как самого движения, так и исторических обстоятельств, ставших его причиной, а также описать преобразования, проводимые в области богослужения. Наконец, мы надеемся показать, что реформы в области богослужения представляют собою лишь часть процесса обновления жизни Церкви, целью которого является более целостное воплощение жизни во Христе.

1. Источники

Перед тем, как приступить к описанию движения, необходимо сделать несколько кратких замечаний относительно источников нашего исследования. В данной статье рассматривается литургическое движение в Сербии, которое существует в наши дни; посвященные этому явлению специальные научные исследования и монографии пока остаются делом будущего[6]. Кроме того,

6. В то же время, тему литургического обновления в Сербии нельзя назвать новой. Напр., см. дискуссии на первом и втором Катехизическом симпозиумах, которые проходили в 1980 и 1981 гг. в Белграде: [*Парохија; 'Свете тајне*]. Среди работ, вышедших в последнее время и посвященных литургической реформе XX в. в церквах византийского обряда, см.: [*Mojzes*]. В этой книге не рассматривается ситуация в Сербской православной церкви, однако вопрос о литургической реформе освещается в недавно опубликованном трехтомном труде богослова и литургиста еп. Афанасия (Евтича): [*Јевтић 2007/2008*].

Данный комментарий добавлен автором статьи в 2020 г.: В целом ряде случаев Владимир Вукашинович указывал на ошибочность моего тезиса об отсутствии публикаций по вопросу о современном состоянии литургического обновления в Сербии. Проф. Вукашинович полагает, что на эту тему было написано немало книг, и, в связи с этим, ссылается на свою собственную работу 2001 г. о литургической реформе. Следует учитывать, что книга В. Вукашиновича дает общие сведения о литургической реформе в Римско-католической церкви и Православии. В 2008 г., когда я работала над написанием данной статьи, не существовало научных монографий и академических исследований, посвященных непосредственно феномену *современного* литургического движения, которое в Сербской православной церкви и сегодня продолжает развиваться. Это вовсе не означает, что тема литургического обновления и реформы была новой для сербского богословского дискурса — подобного я отнюдь не утверждаю, вопреки неверному толкованию Вукашиновича, — о чем свидетельствуют исследования, указанные как в этом примечании, так и на страницах данной статьи. Любопытно, что В. Вукашинович недобросовестно продолжает повторять подобные обвинения в мой адрес во многих публикациях, в значительной степени игнорируя библиографию моих собственных работ, посвященных истории сербского богослужения. Я надеюсь, что в будущем мы, исследователи истории сербского богослужения, будем стараться проявлять дух сотрудничества, взаимно признавая научные достижения друг друга. См. пример необъективного

в отличие от движения литургического возрождения в Греции, о котором был доклад Павла Кумарьяноса на конференции Общества восточной литургики *(Society for Oriental Liturgy)* в 2006 г., Собор епископов Сербской православной церкви не проводил конференций и не издавал окружных посланий по данному вопросу, а Комиссия по вопросам богослужения до сего дня не опубликовала свои выводы [*Koumarianos*]. Исследователи этого движения имеют дело с ограниченным объемом источников, подчас полемического характера, а необходимая информация представлена в разрозненном виде. Широкая общественная дискуссия частично опубликована в интернете и в различных журналах, таких, например, как официальный журнал Сербского патриархата «Православље»[7]. Личные обращения, обычно жалобы, писали и направляли в Священный синод[8]. Постоянно растет количество статей и книг, опубликованных в Сербии и посвященных богослужению[9]. Наконец, широко доступны издания типа брошюр, направленных против обновления, в основном умножающие и усиливающие разногласия[10]. Для более детального рассмотрения ситуации в ее развитии необходимо проводить активные «полевые исследования», непосредственно участвовать в богослужении на местах и таким образом собирать данные обо всех нововведениях.

2. Характеристика движения

Современное литургическое обновление в Сербии не является последовательным начинанием, имеющим официальный церковный статус. Несмотря на некоторые целенаправленные действия,

указания в работе: [*Вукашиновић 2014, 601*]. Монография Вукашиновича, посвященная литургической реформе [*Вукашиновић 2001*], была опубликована до событий, которых я касаюсь в своей статье 2008 г. В работе представлены попытки обновить богослужение Сербской церкви, предпринятые в предшествующие периоды, но о них сказано едва ли не мимоходом; автор не посчитал необходимым посвятить вопросу литургического обновления в Сербской православной церкви хотя бы параграф (не то что отдельную главу!).

7. Примером может служить открытое письмо издателей «Банатски Весник» [*О Светој Литургији*] и ответ еп. Афанасия [*Јевтић 2007a*].

8. Напр., см. письма еп. Ефрема (Милутиновича) и еп. Георгия (Джокича) к Священному синоду епископов, опубликованные в «Православље»: [*Милутиновић Д. 2007; Ђокић*]. Епископ Афанасий (Евтич) ответил на оба письма: [*Јевтић 2007b*].

9. В последние десятилетия в Сербии было опубликовано множество исследований, посвященных истории и богословию православного богослужения. Были также изданы переводы значимых для изучения христианского богослужения первоисточников. Помимо указанных изданий, можно найти работы, авторы которых выступают против литургического движения, например: [*Димитријевић 2008, 95–121; Грешни Милоје*]. Последняя работа и подобные ей выдержаны в полемическом тоне.

10. Напр., см.: [*Димитријевић 2007; Посни Календар*].

такие как упомянутый выше указ, изданный еп. Иоанном (Младеновичем), в целом движение является стихийным и не имеет четко сформулированной программы[11]. Эта стихийность может быть отчасти вызвана современными движению историческими обстоятельствами. Турецкая и австро-венгерская оккупации, две мировые войны и коммунистическая эпоха на протяжении длительного времени создавали для Сербской православной церкви неблагоприятные условия, оставляя слишком мало возможностей для размышлений о тайнах веры. Однако с падением коммунистического режима и благодаря растущему интересу к традиции и религиозной идентичности Сербская церковь постепенно восстанавливается. Как отмечает Оливер Суботич: «Время, в которое мы живем, характеризуется массовым отказом от предыдущей атеистической идеологии и углубленным интересом к церковно-литургической жизни» [*Суботић О., 28*]. Этот растущий интерес стал движущей силой для богословской рефлексии, которая в свою очередь вдохновила литургические реформы. Сравнивая происходящее сегодня с ситуацией, сложившейся после принятия Миланского эдикта 313 г., Суботич продолжает:

> Вопрос, который возник тогда, стоит перед нами и сегодня. Он заключается в следующем: каким образом мы можем сохранить тот подлинный образ богослужения, которым Восточная Церковь живет и дышит, но одновременно удовлетворить религиозные нужды множества новообращенных, которые осознают свое место в Теле Церкви, но пока не столь восприимчивы к литургии [*Суботић О., 28*].

Одновременно с зарождающимся церковным движением растет число сербов, считающих себя православными христианами, но недостаточно наученных вере или вообще не проходивших катехизического научения. Возвращение этих людей в церковь нередко сопровождается чрезмерным вниманием к теме национальной идентичности и приводит к узко-консервативному подходу, направленному на сохранение «подлинной», в их понимании, сербской литургической традиции. Поскольку такой образ мыслей зачастую сочетается с нехваткой богословского образования и редким участием в храмовом богослужении, каждое

11. Информацию о дискуссии по вопросу о «стихийной» и «нестихийной» литургической реформе см. в блестящей докторской диссертации, защищенной в Папском Восточном институте в Риме: [*Pott*].

замеченное ими изменение воспринимается как предательство сербской традиции, самовольное «нововведение» и по этим причинам отвергается[12]. Этим, пусть отчасти, объясняются споры, связанные с литургическим движением.

Участники движения ответили на эти и подобные обвинения. По их мнению, центральным вопросом является не «изменение» или «реформа» Божественной литургии, а «обновление всех нас в Церкви через обновление нашей христианской, православной, евангельской, литургической жизни и бытия» [*Јевтић 2007b, 18*]. Или, по словам еп. Иринея (Буловича), речь идет о «нашем [личном] возрождении, обновлении нашего собственного ума, сердца и всего нашего существа»[13]. Эти авторы избегают употребления слова «реформа», по-видимому, по двум причинам: во-первых, поскольку оно маркирует литургическое движение исключительно с позиций формальных, структурных изменений богослужения, без учета более широкого контекста, включающего потребность в общецерковном обновлении [*Буловић, 3*]; во-вторых, в целях диалога с церковью, так как для многих слово «реформа» означает разрыв с церковной традицией[14]. Таким образом, литургическое движение (термин «движение» мы используем в широком смысле, дабы указать на отсутствие у него какого-либо официального статуса) ставит своей главной целью не реформу богослужения, а обновление христианской жизни в целом. Сторонники обновления полагают, что Литургическая комиссия действительно может прийти к выводу о желательности определенных изменений в богослужении. Такие изменения следует считать «обновлением» «незаслуженно забытой, утраченной или находившейся под спудом многовековой практики вселенского Православия», а не самовольным нововведением [*Јевтић 2007b, 18*]. Цель этого изменения состоит в том, чтобы приблизить верующих к истине, лежащей в основе всей православной традиции.

Несмотря на стихийность движения обновления, в его центре стоят епископы, в большинстве своем воспитанные в святоотеческой традиции в рамках более широкого неопатристического движения. Среди них ушедший на покой еп. Афанасий (Евтич)

12. См., напр.: [*Грешни Милоје, 14*].

13. См.: [*Буловић, 3*].

14. Название статьи еп. Афанасия весьма показательно. Его следует перевести следующим образом: «Обновление литургической жизни, но не изменение литургии или ее реформа» [*Јевтић 2007b*]. См. употребление слова «реформа» еп. Георгием (Джокичем) [*Ђокић, 10*]. Несмотря на то, что в данной статье использовано слово «реформа», мы употребляем его для обозначения ощутимых, видимых изменений в совершении богослужения. Другими словами, «реформы» являются частью более широкого движения, целью которого является обновление христианской жизни.

из боснийской Захумско-Герцеговской епархии. Известный, прежде всего, как специалист по патристике, он также является крупным специалистом по богословию литургии и историком богослужения. Владыка Афанасий — наиболее ревностный защитник литургического движения и автор многих публикаций по данному вопросу [15]. Другой важной фигурой является епископ Бачский Ириней (Булович), декан Богословского факультета Сербской православной церкви Белградского университета [16]. Его епархия, расположенная в одном из самых мультикультурных регионов Сербии, осуществила ряд литургических инициатив, включая перевод и совершение Божественной литургии на цыганском языке. Хризостом (Столич), епископ исторической Жичской епархии, также играет в движении значимую роль. Его епархия является резиденцией первой сербской архиепископии, основанной св. Саввой из рода Неманчичей. Епископ Хризостом выступил в качестве автора и переводчика серьезных литургических исследований и издал ряд богослужебных книг [*Столић 1985; Столић 1998; Литургија*] [17]. Хотя еп. Хризостом не является столь ярким популяризатором движения как еп. Афанасий, епархия владыки Хризостома была свидетелем наиболее мощных протестов и недовольства [18]. Еще одна важная фигура — митрополит Черногорский Амфилохий (Радович), который поддерживает литургическое движение. Он замещал патриарха Павла в период длительной госпитализации последнего [19]. Данный список ни в коей мере не является исчерпывающим. Движение объединяет членов церкви, несущих различные служения, в том числе священнослужителей, монахов, мирян, студентов и профессоров.

15. Помимо его книг и статей, процитированных выше (см. сн. 6, 7, 8), см. также: [*Јевтић 2005; Јевтић 2008a*]. На английском языке: [*Yevtich*]. Эта работа также доступна на греческом языке: [Γιέβτιτς].

16. См.: [*Буловић*].

17. Владыка Хризостом также инициировал издание Миней, содержащих гимнографические тексты сербским святым. На протяжении веков в силу сложных исторических обстоятельств в Сербии использовались русские и украинские Минеи. Книга «Србљак» — дополнительная богослужебная книга, содержащая службы сербским святым, восполняла этот недостаток.

18. Литургическая реформа послужила причиной голодовки трех священников из маленького городка Чачак. Священники утверждали, что были перемещены на другой приход вследствие отказа совершать богослужение по «новому обряду». См.: [*Арсењевић; Н. Р.; Саопштење; Марковић*]. В небольшом городке Дусковцы группа протестующих во время Божественной литургии попыталась воспрепятствовать еп. Хризостому (Столичу) покинуть храм. См.: [*Керкезовић; Саопштење Архијерејских; Јевтић 2008b*].

19. См. его проповедь, произнесенную в часовне патриархии в Белграде, которая процитирована на официальном веб-сайте Сербской православной церкви: [*Радовић*]. (Патриарх Павел скончался 15 ноября 2009 г.; митр. Амфилохий (Радович) скончался 30 октября 2020 г. — *Прим. ред.*)

Рассказ о литургическом обновлении в Сербии не будет полным без упоминания о влиянии Богословского факультета Сербской православной церкви. Факультет вновь стал частью Белградского университета только в 2004 г., поскольку в 1952 г. факультет был упразднен коммунистическими властями и выведен из состава университета. Одними из самых популярных и обсуждаемых являются лекции проф. Ненада Милошевича по литургике, которые всегда собирают полную аудиторию[20]. В качестве дополнения к этим лекциям Милошевич практикует совершение полного ежедневного круга богослужений в университетской часовне. Для многих такая практика стала центром студенческой жизни. Эти службы, в том числе частые всенощные бдения, позволяют студентам выйти за рамки изучения теории и пережить радость приобщения к подлинной молитве. Еще одна важная инициатива, выдвинутая Милошевичем и вдохновленная его греческим наставником проф. Иоанном Фунтулисом, — еженедельное служение различных литургий, исторически существовавших на Востоке, в том числе таких, которые в наши дни совершаются редко или вообще вышли из употребления (яркий пример — реконструкция литургии, которая находится в тексте *Апостольских постановлений*). Эта инициатива формирует у студентов Милошевича открытое отношение к динамичному многообразию, присущему литургической практике, и побуждает их всерьез размышлять о природе христианского богослужения. Относительно недавно в студенческом общежитии Белградского университета была освящена небольшая часовня, и богослужения в ней совершаются в той же традиции, что сложилась на Богословском факультете. То же можно сказать и о семинарии в Крагуеваце. Поскольку молодежь составляет, вне всякого сомнения, значительную часть практикующих православных христиан в Сербии, эти учебные заведения имеют немалый авторитет [*Суботић О.*]. К нашему списку мы можем добавить и отдельные монастыри, такие как Жича, Ковиль и Градац, а также приходы по всей стране, где литургическая жизнь заметно изменилась в результате обновления.

20. Здесь я привожу частичную библиографию работ Милошевича: [*Milošević; Милошевић 2002b; Милошевић 2002a; Милошевић 2003; Милошевић 2004, Милошевић 2007a; Милошевић 2007b; Милошевић 2007c*]. Я благодарю Милана Йовановича, аспиранта Богословского факультета Сербской православной церкви, предоставившего мне эти библиографические ссылки.

3. Отдельные преобразования

Представив в общих чертах основные характеристики литургического движения, обратимся к конкретным богослужебным преобразованиям, уже введенным в действие на приходском уровне. Эти изменения в основном касаются Божественной литургии. В связи со стихийным характером движения изменения вводились в литургическую практику не систематически, но реализовывались частично, и по этой причине в приходской практике можно наблюдать различные сочетания отдельных преобразований.

а. Святое причащение

Ключевым и наиболее заметным изменением, которое было вдохновлено литургическим движением, стало частое причащение. Св. Савва, первый сербский архиепископ, в своем неполном переводе Евергетидского Типикона XIII в. из одноименного Константинопольского монастыря поощрял частое причастие, считая его идеалом христианской жизни [*Saint Sava*]. Однако на протяжении веков, особенно во времена турецкой оккупации, данная практика вышла из употребления. Современное литургическое движение поощряет частое причащение, о чем свидетельствует практика приходов, находящихся под влиянием этого движения [21]. Напоминая, что Церковь — это прежде всего «литургическая или евхаристическая община», еп. Ириней (Булович) цитирует Евангелие от Иоанна, чтобы показать центральное значение причащения в христианской жизни: «Истинно, истинно говорю Я вам: если вы не едите плоти Сына Человеческого и не пьете Его крови, не имеете жизни в себе» *[1]. По словам еп. Иринея, «участвовать в Евхаристии и приобщаться Хлебу жизни и Истинному питью означает обретение вечной жизни в настоящем и радостное ожидание будущего воскресения» [*Буловић, 1–2*].

*[1] Ин 6:53

Частое причащение противоречит обычной практике Сербской православной церкви, где верующие, как правило, причащаются только на Пасху и Рождество, а духовенство не позволяет мирянам приобщаться святых таинств в течение года помимо че-

21. В некоторых монастырях, таких как Жича и Градац, Божественная литургия совершается каждое утро, если нет иных указаний Типикона.

тырех основных постов. На приходах, затронутых преобразованиями, причащение мирян всегда происходит в то время, которое предписывается *Служебником*, а именно после причащения клириков, и никогда не переносится на окончание Божественной литургии. Однако последнее время от времени случается в приходской практике по всей стране, особенно в дни основных церковных праздников.

б. Взаимосвязь поста и причащения

В отношении различного понимания верующими взаимосвязи поста и причащения патриарх Павел пишет: «Мы должны оберегать себя от любых крайностей и одностороннего подхода» [*Павле, 3*]. В данном случае патриарх имеет в виду различные практики, существующие в Сербской православной церкви в отношении поста в связи с подготовкой к святому причащению. Например, на приходах, которых обновление не коснулось, священник, как правило, будет спрашивать у тех, кто приступает к святой Чаше, подготовились ли они к причастию. Этот вопрос подразумевает пост «на воде» в продолжение целой недели перед причастием — недельное воздержание от любого продукта животного происхождения и от растительного масла. Судя по всему, такая практика получила широкое распространение в XVIII в., хотя этот вопрос еще предстоит всесторонне изучить [*Вукашиновић 2007, 162–163*]. На данный момент мы можем предположить, что сложившаяся практика была рассчитана на верующих, которые редко посещали богослужения, поэтому могли приступать к таинствам только подготовившись таким образом. Исключения могут быть обусловлены болезнью или другими особыми обстоятельствами, однако сегодня многие верующие сербы, даже регулярно посещающие церковь, считают недельный пост обязательным этапом подготовки к святому причащению и защищают эту практику как необходимое аскетическое измерение церковной жизни[22].

По мнению сторонников литургического движения, недельный пост противоречит канонам Православной церкви (например, принятым на Трулльском соборе), запрещающим поститься в субботы и воскресные дни [*Јевтић 2007с, 8; Јевтић 2007/2008, т. 1, 23*]. На приходах, которых коснулось обновление, верующие

22. Напр.: [*Димитријевић 2007, 29–33, 54–56*].

ведут активную литургическую жизнь, соблюдают положенные посты и при этом причащаются на каждой литургии. Иногда, если для этого есть веская причина, духовный отец или приходской священник может рекомендовать воздержаться как от поста, так и от причастия [*Павле, 3*] [23]. В связи с этим митр. Амфилохий говорит:

Кто я такой, чтобы не допускать ко Господу того, кто постится каждую среду и пятницу, соблюдает все четыре ежегодных поста, пребывает в духе покаяния и живет христианской жизнью? [*Радовић*]

в. Брак и крещение, совершаемые во время Божественной литургии

Настаивая на том, что брак и крещение являются не индивидуальными, а общецерковными действиями, на приходах, причастных литургическому движению, стараются совершать эти таинства в рамках Божественной литургии. Эти усилия были подвергнуты критике. Описывая таинства крещения и брака как частное семейное дело, еп. Георгий (Джокич) утверждает, что их совершение во время Божественной литургии нарушает общую молитву верующих [*Ђокић, 16*]. Его критика, по-видимому, объясняется неблагоприятной ситуацией на приходах: многие молящиеся в храме лично не знакомы с теми, кто крестится или вступает в брак, и потому прихожане не воспринимают совершение этих таинств внутри Божественной литургии как действие, относящееся ко всему церковному собранию.

г. Богослужение с открытыми царскими вратами

Во введении к этой статье мы уже упоминали дебаты, вызванные практикой служения с открытыми царскими вратами. Епископ Иоанн (Младенович) указом благословляет клириков своей епархии держать врата открытыми всю Божественную литургию. По-видимому, на приходах, участвующих в литургическом обновлении, это обычная практика. В проповеди, произнесенной в патриаршей часовне, митр. Амфилохий (Радович) сказал:

23. Хотя еп. Георгий (Джокич) подвергает литургическое движение критике, с этим положением он соглашается: [*Ђокић, 15–16*].

Разве закрытые врата и чтение [литургических] молитв про себя не препятствуют мирянам понимать существо Божественной литургии? Если в момент смерти Христа завеса в иудейском Храме разорвалась надвое, то кто мы такие, чтобы возвращать ее вновь на прежнее место? [*Радовић*]

Вопреки указаниям богослужебных книг своего времени, сербский богослов XX в. архим. Иустин (Попович), духовный отец многих епископов, вовлеченных в современное движение обновления, в своем переводе Божественной литургии на сербский язык 1978 г. не касается использования царских врат, за исключением момента причащения [*Поповић, 72, 130*]. Вероятно, он стремился сократить количество богослужебных рубрик в сербских литургических книгах, поскольку на видеозаписях и фотографиях, сделанных во время его богослужений, служение с открытыми царскими вратами очевидно. В московском издании *Служебника* 2001 г. на церковнославянском языке, который повсеместно используют на приходах Русской православной церкви, приводятся указания относительно открытия и закрытия врат, в то время как в *Служебнике* Сербской церкви 2007 г. таких указаний нет[24]. В церквах, не затронутых обновлением, открытие врат и завесы совершается на обычных, не архиерейских службах.

д. Проскомидия и частицы за святых ангелов

На приходах, вовлеченных в движение обновления, была восстановлена практика вынимать частицы за святых ангелов во время проскомидии. Архимандрит Иустин (Попович) вновь включил эту практику в свой перевод, обнаружив ее в старых славянских литургических книгах. Он полагает, что это действие следует совершать, поскольку оно раскрывает космическое измерение христианской молитвы [*Поповић, 230–231*]. Епископ Афанасий указывает, что практика вынимать частицы за ангелов вышла из употребления в Сербии в XVIII–XIX вв. в связи с переходом на церковнославянские литургические книги русской редакции [*Јевтић 2007/2008, т. 3, 275, 379*][25].

24. Священный синод Сербской Православной церкви, *Служебник* (Белград, 2007).
25. Также см.: [*Вукашиновић 2007, 225–226*].

е. Каждение

Настаивая на важности слышания чтения Писания верующими, сторонники обновления побуждают совершать каждение во время пения «Аллилуия», а не во время чтения Апостола[26].

ж. Проповедь во время литургии

Стремление восстановить традиционный порядок Божественной литургии привело к тому, что на приходах, приветствующих обновление, место литургической проповеди было всегда непосредственно после чтения Евангелия. Это расходится с принятой практикой переносить проповедь в конец Божественной литургии. Последнее оправдывают противники реформ, ссылаясь на пастырские соображения. Например, еп. Георгий (Джокич), хотя и отмечает, что проповедь традиционно произносили после чтения Евангелия, убежден: лучше отложить ее до конца службы ради тех, кто опаздывает на Божественную литургию [*Ђокић, 12*].

з. Ектеньи

В отдельных приходах, приветствующих обновление, хотя и не во всех, ектенья об оглашаемых и отпуст оглашаемых более не произносятся.

и. Чтение литургических молитв вслух

На приходах, где вводились литургические преобразования, распространенной практикой является произнесение литургических молитв вслух, что дает возможность всему народу слышать их. Исключение из общего правила — это молитва *Никтоже достоин*, которая считается личной молитвой предстоятеля. Одним из плодов этих изменений является возвращение к произнесению только слов «Достойно и праведно» во вступительном диалоге перед началом анафоры, без слов «поклоняться Отцу, Сыну и Святому Духу, Троице единосущной и нераздельной». Сторонники литургического движения утверждают, что чтение литургических молитв вслух помогает раскрыть Евхаристию как приношение

26. Это поддерживают и противники обновления: [*Ђокић, 12*].

всего собрания. По словам еп. Иринея, верующие должны быть «царственным священством и сослужащими», а не просто «пассивными наблюдателями» [*Буловић, 2*]. Есть мнение, что произнесение литургических молитв вслух может содействовать хотя бы частичному преодолению клерикалистских тенденций, которые временами проявляются среди мирян и духовенства Сербской православной церкви [*Добић, 9*] [27]. Противники этой практики считают, что именно чтение молитв «про себя» может более полно раскрыть литургию Церкви как общее дело, в котором участвует все собрание. Так, еп. Георгий (Джокич) утверждает, что чтение анафоры вслух на самом деле препятствует активному участию верующих мирян в молитве, поскольку превращает их в пассивных слушателей [*Ђокић, 14*]. Он приходит к выводу, что верным предпочтительнее участвовать в евхаристическом приношении посредством личной молитвы или пения в то время, когда предстоятель читает тайные молитвы священнослужителей [*Ђокић, 14–15*]. Отец Душан Колунджич также полагает, что чтение литургических молитв вслух не разрешает проблему клерикализма. По его мнению, только посредством катехизического научения верующие могут постепенно обрести подлинное понимание своей роли в Божественной литургии [*Колунџић, 17*].

к. Тропарь третьего часа

На приходах, вовлеченных в литургическое обновление, тропарь третьего часа во время анафоры более не возглашается, поскольку рассматривается как ненужное усиление эпиклесиса, привнесенное в текст Божественной литургии вследствие антилатинской полемики. Впрочем, растущее внимание к этому вопросу отмечалось даже в период, предшествующий современному литургическому движению. Например, перевод Божественной литургии на современный сербский язык 1942 г., выполненный еп. Иринеем (Добичем), отражает критическое отношение к сербской литургической практике; владыка Ириней указывает, что в Греческой церкви этот тропарь не произносится [*Недеља, 320*]. Несколько лет спустя архим. Иустин (Попович) в своем переводе поместил тропарь третьего часа в скобки, объяснив это так:

27. См. ответ Д. Колунджича: [*Колунџић*].

…Пусть в настоящее время не от нас зависит, возможно ли отказаться от использования тропаря третьего часа, но в то же время нет оснований включать его [в текст последования] без указания на относительно недавнее его привнесение в литургию [*Поповић, 229*].

Сегодня еп. Афанасий (Евтич) утверждает, что использование тропаря третьего часа в рамках Божественной литургии не встречается в сербских литургических рукописях и ранних печатных изданиях богослужебных книг и также не имеет оснований в православном литургическом богословии [*Јевтић 2007/2008, т. 2, 134–148, 360–373*] [28]. По этим причинам, считает владыка Афанасий, тропарь третьего часа должен быть удален из анафор свт. Иоанна Златоуста и свт. Василия Великого.

Сторонники реформ также отказались от практики выделять один из разделов анафоры как обладающий особой тайносовершительной силой. На практике это предполагает коленопреклонение мирян во время произнесения установительных слов и/или во время эпиклесиса, звон колокольчиков во время анафоры или священнический жест благословения святых даров во время произнесения установительных слов. Стоит отметить, что данные действия и жесты не были повсеместной практикой даже до начала реформ.

Сегодня в Сербской православной церкви в отношении всех преобразований и разнообразной реакции на них очевидны две тенденции. С одной стороны (хотя слово «сторона» нами используется скрепя сердце, ибо ничего доброго не выйдет, если говорить о церкви в категориях «сторон»), находятся те, кто желает проведения литургических реформ, видя в них подлинное выражение православного богослужения и богословия. С другой — те, кто вместе с еп. Георгием (Джокичем) и еп. Ефремом (Милютиновичем) считают преобразования предательством общепринятой сербской православной традиции. Обе стороны уверены, что руководствуются пожеланием Священного синода совершать богослужение в соответствии с духом и многовековой традицией Сербской православной церкви [*Милутиновић Д., 6–7; Јевтић 2007b, 18*]. Чем можно объяснить этот парадокс?

28. См. также свидетельства в сербских рукописях: [*Вукашиновић 2007, 226–228*].

4. Карловацкая митрополия

По словам еп. Афанасия (Евтича), наиболее активного сторонника литургического движения, то, что его критики считают устоявшейся сербской литургической традицией, на самом деле является более поздним этапом развития сербского богослужения, сформировавшимся в период между XVII и XIX вв. [*Јевтић 2007b, 19–22; Јевтић 2007/2008, т. 3, 382–384*] [29]. Результат этого развития, первоначально ограниченного пределами Карловацкой митрополии, постепенно стал нормативной сербской практикой. К сожалению, изменения в литургической практике, введенные в Карловцах, впрочем, объяснимые историческими обстоятельствами, в которых они происходили, как полагает еп. Афанасий, увели сербское богослужение в сторону от такой молитвы, которая в полноте выражала бы православную веру. Преобразованиям, в которые вовлечены и он, и другие участники современного сербского литургического движения, будет посвящена оставшаяся часть данной статьи, однако восприятие исторического контекста происходящего сегодня в Сербии литургического обновления задает и верное понимание самого явления [30].

История Карловацкой митрополии, расположенной на севере Сербии в регионе, который сегодня известен как Воеводина, тесно связана с массовым исходом сербов, бежавших от османского владычества после австро-турецкой войны [*Слијепчевић, т. 1, 373–374; Вукашиновић 2007, 7*]. Хотя эта миграция началась еще в XIV в., именно патриарх Арсений III (Карножевич, 1674–1706) в 1690 г. перевел 40 000 человек через Дунай и повел их в Австро-Венгерскую империю. К тому времени на этих территориях уже проживало значительное число сербов, и такая этническая целостность позволяла беженцам легче приспособиться к своему новому окружению [*Вукашиновић 2007, 7*] [31].

Однако обстоятельства, в которых оказались сербы, породили новые вызовы. Впервые сербский народ столкнулся с идеями и предрассудками рационализма эпохи Просвещения и с европейской полемикой в период Контрреформации [*Вукашиновић 2007, 7–12*]. Лишившись своей политической и — с упразднением Сербского патриархата в 1766 г. — религиозной автономии,

29. См. также важную статью еп. Афанасия: [*Јевтић 1982*].

30. См. общие работы по истории Сербской православной церкви, напр.: [*Слијепчевић*]. По истории Сербии см. хорошо известную работу: [*Јиречек*].

31. Обобщающая работа по истории сербов в Воеводине до переселения в 1690 г.: [*Грујић 1939*].

сербы ощутили необходимость отстаивать свою идентичность [*Јевтић 1982, 97–98*]. Эта задача стала особенно трудной в условиях жизни в преимущественно католическом окружении и в противостоянии сильному давлению в пользу заключения унии с Римом [*Слијепчевић, т. 1, 414–429*].

Перечисленные обстоятельства привели к возникновению явления, которое иногда называют «русификацией» сербской церкви и культуры [*Вукашиновић 2007, 198*]. Осознавая, что сохранение собственной духовной идентичности предполагает возможность получать высшее образование, сербы обратились за помощью к России [*Вукашиновић 2007, 8, 197–200*] [32]. В ситуации отсутствия базовых условий для образовательной деятельности, в том числе собственных хороших школ, книг и подготовленных учителей, Россия как православная страна со сходным языком и алфавитом представлялась сербам идеальным союзником [*Вукашиновић 2007, 198; Јевтић 1982, 100*]. Вскоре перспективных студентов начали направлять на север, особенно в Киев — изучать богословие в знаменитой Киевской академии [*Слијепчевић, т. 1, 412*]. К XVIII в. эта тенденция привела к систематизации сербского образования и открытию первых «славяно-латинских» школ [*Вукашиновић 2007, 201–211*] [33].

В 1727 г. митр. Моисей (Петрович) открыл новую начальную школу, первым преподавателем которой стал русский учитель Максим Суворов, направленный Синодом Русской православной церкви [*Слијепчевић, т. 1, 412; Грујић 1939, 31–41*]. Шесть лет спустя митр. Викентий (Йованович) открыл среднюю школу, или гимназию, поставив во главе другого русского преподавателя, Эммануила Козачинского [*Вукашиновић 2007, 201*]. В начальных школах, открытых в этот период, преподавали славянский алфавит и изучали базовые дисциплины — арифметику, грамматику, а также несложные произведения нравоучительного характера [*Вукашиновић 2007, 201; Грујић 1939, 82–90*]. В средних школах студентов обучали богословию с помощью так называемых славяно-латинских руководств и катехизисов, завезенных в Сербию с востока [34].

В Сербию были доставлены русскоязычные издания, в том числе богослужебные книги, и уже к середине XVIII в. — т. е. достаточ-

32. По вопросу об истории сербско-русских отношений см.: [*Слијепчевић, т. 1, 402–414*].

33. Обзор системы образования в Карловцах см. у [*Грујић 1908*].

34. В. Вукашинович подробно исследует историю, содержание и использование катехизисов: [*Вукашиновић 2007, 50–91*].

но быстро — русская версия церковнославянского языка, сегодня известная как собственно церковнославянский язык, заменила собой сербский извод языка, который использовался прежде в богослужении [*Кончаревић*] [35]. Широкое распространение русских богослужебных книг, таких как *Минеи*, *Требник* и *Служебник*, означало также и привнесение литургических элементов, свойственных России, например, церковного поминовения русских святых или особенностей совершения Божественной литургии, ранее в Сербии не встречавшихся [*Вукашиновић 2007, 215–240*] [36]. Параллельный процесс русификации отмечался и в культуре в целом: русские литература, искусство и музыка быстро стали доминирующими.

5. Современное движение обновления

До недавнего времени специалисты в большинстве своем описывали рассмотренный выше период в истории Сербской православной церкви в позитивном ключе. Так называемый процесс «русификации» рассматривался ими как единственный способ, с помощью которого Сербия могла преодолеть тенденции, толкавшие ее к унии с Римом [37]. От российского присутствия в Карловцах ожидали пробуждения новых интеллектуальных сил внутри культуры, подвергшейся Османскому завоеванию и изгнанию в чужую страну.

Однако в XX в., и особенно в коммунистический период, в сербских богословских кругах зародилось движение, которое повлекло за собой масштабное пробуждение богословской мысли, вылившееся в критический пересмотр изменений, вводившихся в Карловцах, и в конце концов оформившееся в современное литургическое движение. Подобно известным представителям неопатристической школы на Востоке и на Западе, сербские богословы постепенно разочаровались в традиции «школьного богословия», которой придерживались в Карловцах. В этой связи следует упомянуть еп. Николая (Велимировича, 1880–1956) и особенно архим. Иустина (Поповича, 1894–1979), которые обратились к свя-

35. См. также [*Милановић*]. О дискуссии об использовании народного языка в сербском православном богослужении см.: [*Бајић*].

36. См. хорошо известное исследование по истории сербской литературы, включающее и работы по литургической тематике: [*Богдановић*].

37. См., напр.: [*Слијепчевић, т. 1, 415*]. Вукашинович оспаривает это предположение: [*Вукашиновић 2007, 3*]. Он цитирует следующую работу: [*Tarnanidou, 170*].

тоотеческим трудам в поисках богословских идей, в большей степени выражающих традицию православного богословия[38]. В статье, опубликованной в журнале «Православље», Сава Добич пишет:

Двое из них (Николай Велимирович и Иустин Попович. — *Н. Г.*) стали родоначальниками движения всеобщего духовно-церковного возрождения, плоды которого мы пожинаем сегодня и вершиной которого является литургическое обновление. Их труды требуют от нас продолжения начатого ими обновления [*Добић, 9*].

Помимо написания множества книг, среди которых есть и богословские, и исторические, и поэтические труды, еп. Николай (Велимирович) был духовным лидером ранее существовавшего в Сербии движения обновления, так называемых богомольцев[39]. Между этим мирянским движением и современным литургическим движением можно проследить некоторую связь, однако эта задача требует отдельного исследования[40]. Пока можно с достаточной уверенностью сказать, что писания еп. Николая (Велимировича) продолжают вдохновлять сербскую богословскую мысль и, тем самым, также питают современное литургическое движение [*Јевтић 1982, 102–103*].

Архимандрит Иустин (Попович) имеет прямое отношение к движению литургического обновления. В его трудах заметно явное возвращение к святоотеческому богословию и сильное влияние неопатристической школы[41]. Его стремление найти более точное выражение православной традиции стало для него импульсом к проведению конкретных литургических реформ. К ним можно отнести перевод литургий на современный сербский язык, возвращение к практике вынимать частицы за святых ангелов во время проскомидии, помещение тропарей третьего часа в скобки

38. Епископ Афанасий упоминает тех, кто также внес вклад в это целостное обновление, в том числе Радослава Гружича, Лазаря Мирковича и Драга Анастасиевича. Он перечисляет богословов, которые поддерживали связи с сербскими периодическими изданиями: «Богословски гласник», «Хришћански живот», «Хришћанско дело», «Богословље», «Гласник Патријаршије», «Хришћанска мисао», «Светосавље». См.: [*Јевтић 1982, 102*].

39. О движении Богомольцев и деятельности еп. Николая (Велимировича) см. исследование: [*Суботић Д.*]. О движении богомольцев также написал книгу и еп. Николай (Велимирович): [*Велимировић*].

40. Подступы к обсуждению вопроса о влиянии движения богомольцев на сербское богослужение см. в: [*Писазовић 1965, 3; Ратковић, 3–4; Писазовић 1966, 8; Јевтић 2007/2008, т. 3, 382*].

41. Английская библиография работ архим. Иустина (Поповича) доступна в [*Јевтић 2004, 352–382*].

и утверждение, что народ, а не хор должен отвечать на литургические возгласы [*Поповић, 232*] [42]. Его богословские труды и богослужебные реформы оказали значительное влияние на современное литургическое движение. Важно также учитывать, что архим. Иустин (Попович) был духовным отцом наиболее активных епископов, вовлеченных в церковное обновление, таких как Ириней (Булович) и Афанасий (Евтич).

В трудах учеников о. Иустина можно часто встретить понятие «псевдоморфоза», которое они используют для описания событий в Карловацкой митрополии, рассмотренных нами ранее [43]. По мнению этих авторов, богословско-литургическая жизнь в Карловцах на протяжении XVIII–XIX вв. пережила нечто подобное тому, что отец неопатристического движения на Востоке прот. Георгий Флоровский называл «псевдоморфозой» [44]. В сербском контексте этим словом обозначаются зримые изменения в сербском богословии, богослужении и народном литургическом благочестии. Эти изменения произошли во многом благодаря появлению богословских и литургических книг из России, несущих на себе мощное влияние Киево-Могилянской академии и «школьного» богословия [45]. О противниках литургического движения Евтич пишет:

> То, что некоторые из них считают «многовековой традицией», — на самом деле… есть карловацкая практика, введенная несколько столетий назад. Она отсутствует в наших рукописях и первопечатных *Служебниках*… но встречается в [книгах], завезенных из Киева, Львова, Вильнюса и Москвы, или переизданных в Карловцах… [*Јевтић 2007b, 19*].

Можно приписать усвоение этого преимущественно позднего схоластического богословия [46] историческим обстоятельствам, однако Евтич указывает, что богословы неопатристического направления, например, архим. Иустин (Попович), уже признали

42. Я надеюсь вскоре опубликовать английский перевод этого текста, поскольку он важен для изучения богослужения в Сербской православной церкви в XX в.

43. Напр.: [*Јевтић 1982, 98–101; Јевтић 1999, 164–165; Јевтић 2007b, 19–22; Вукашиновић 2007, 61*]. Епископ Ириней (Булович) упоминает этот процесс в: [*Буловић*]. См. также: [*Добић, 7–8*].

44. См. об этом: [*Florovsky 1939; Florovsky 1975, 157–182*].

45. Богословские работы, появившиеся в этот период, так называемые «Исповедания веры» и подобные им, описаны в: [*Вукашиновић 2007, 56–61*].

46. Мы особо останавливаемся на поздней схоластике, ни в коей мере не отвергая всю схоластическую философско-богословскую традицию и имея в виду лишь определенное направление в рамках этой традиции — то, что было подвергнуто резкой критике как православными, так и католическими богословами. Это уточнение введено нами.

«школьное» богословие неадекватным выражением христианского этоса, как восточного, так и западного. Отсюда следует, что от «школьного» богословия и литургических новаций, вызванных его влиянием, следовало отказаться.

Однако участники современного литургического движения не стремятся к изменениям лишь для того, чтобы освободить сербскую литургию от русского или римо-католического влияния, возникшего в Карловцах. Они также не стремятся вернуть сербское богослужение к совершению воображаемой идеальной литургии, которую некогда «служили отцы»[47]. Скорее, заново открыв для себя богословие, сосредоточенное на литургическом измерении церковного собрания (ἐκκλησία), они смогли по-новому взглянуть на сложившуюся сербскую литургическую практику, что в свою очередь вдохновило их на конкретные богослужебные реформы. Например, в послесловии к сербскому переводу книги «Великий пост» протопр. Александра Шмемана Евтич соглашается с критикой схоластической традиции, высказанной о. Александром. Однако он напоминает, что и «школьное» богословие, и тот факт, что оно было усвоено в православии, свидетельствуют о более глубоком кризисе, неоднократно засвидетельствованном в христианской истории, а именно о кризисе веры [*Јевтић 1999, 165–166*]. Выход, следовательно, заключается не в том, чтобы просто отказаться от тех или иных практик совершения Божественной литургии, потому что они появились в последние столетия, и в данном случае также были вызваны чуждым влиянием. Вводимые преобразования и богословие, лежащее в их основании, напротив, ставят своей целью более полное выявление жизни по вере во Христа. Хотя святоотеческое богословие служит надежной проверкой глубины и подлинности богословского высказывания, само понятие «святые отцы» не привязано к определенной исторической эпохе, и потому мы можем указать на отцов церкви XX в., таких как архим. Иустин (Попович) и еп. Николай (Велимирович). Только Христос есть истинный источник всякого богословского знания и церковного богослужения, и Он обещал пребывать со Своей Церковью во все времена.

47. Мы указываем на это отчасти в ответ на важную публикацию, в которой использование понятия «псевдоморфозы» было подвергнуто критике как православными, так и католическими богословами: [*Wendebourg 1996*]. На английском языке: [*Wendebourg 1997*]. Я благодарю сестру Вассу (Ларину) и о. Роберта Тафта, которые указали мне на этот материал и способствовали более критическому анализу данной концепции.

Заключение

Рассмотрев в нашем исследовании некоторые существенные характеристики современного литургического движения, мы представили наиболее активных его деятелей и перечислили конкретные преобразования в рамках более широкого исторического контекста, однако лишь прикоснулись к проблеме. Следует не только провести более систематический исторический анализ сербского богослужения, но, что более важно, предстоит углубиться в понимание богословских идей, лежащих в основе этого движения. Протопресвитер Александр Шмеман справедливо отмечает: «…*leitourgia* Церкви… <…> …является ее (веры. — *прим. ред.*) истинным и адекватным выражением и нормой: *lex orandi est lex credendi*» [*Schmemann, 218*]. Движение к основам веры и богословской мысли, свойственное Сербской церкви в последние десятилетия, принесло свои плоды также и в литургической жизни. Учитывая крайне сложные политические и социальные обстоятельства недавней сербской истории, поиск православной веры и ее подлинного выражения в богослужении следует признать замечательным — а может быть, и вполне естественным — явлением. Этот поиск был во многом вдохновлен неопатристическим движением, и, в частности, работами еп. Николая (Велимировича) и архим. Иустина (Поповича).

Однако обновление духа никогда не бывает простым делом и обычно вызывает сопротивление, *искушење*. Сербские верующие существенно отличаются друг от друга уровнем образования, степенью знакомства с другими культурами и литургическими традициями, они также имеют различные представления о богословии и опыт участия в церковном собрании (ἐκκλησία). Именно этим, по нашему мнению, во многом объясняется критика, которой подверглось движение. Этими факторами также можно объяснить и расхождения в литургической практике, очевидно присутствующие в Сербской православной церкви сегодня. По словам Эмилиана Тимиадиса, богослужение также «несет на себе печать истории и пути, пройденного избранными и искупленными людьми в стремлении сохранить верность своему Спасителю, дабы войти в Его славу» [*Timiadios, 95*]. Исторические противоречия находят свое выражение в молитве Церкви. В то же время различий в особенностях богослужения не следует опасаться, поскольку разнообразие литургической практики в жизни церкви существовало и существует.

Сербское литургическое движение еще достаточно новое, его участники действуют, подчас полагаясь на интуицию, однако эта

интуиция укоренена в сосредоточенном богословском размышлении. И хотя интуитивная оценка отдельных изменений в сербском богослужении на протяжении истории оказывается весьма критической, для проверки сделанных предположений необходим тщательный исторический анализ. И пусть мнениям и оценкам еще предстоит пройти испытание временем, состояние дел сегодня рождает надежду, ибо показывает, что наше богослужение — живое, а нам должно идти путем труда и немалых усилий, дабы остаться верными нашему Господу.

Перевод выполнен по изданию: Glibetić N. Liturgical Renewal Movement in Contemporary Serbia // Eds. B. Groen, S. Hawkes-Teeples, S. Alexopoulos. Inquiries into Eastern Christian worship : Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy (Rome, 17–21 September 2008). Leuven; Paris; Walpole, MA : Peeters Publishers, 2013. P. 393–414.

Перевод Аси Дашевской и Зои Дашевской;
Научная редакция Зои Дашевской.

Литература

1. *Арсењевић* = Арсењевић А. Светосавље наспрам екуменизма // Чачанске Новине. 2008. 5. фебруара. С. 6–7.
2. *Бајић* = Бајић Р. Богослужбени језик у Српској православној цркви: прошлост, савремено стање, перспективе. Београд : Манастир Бањска и Институт за српски језик САНУ, 2007. 413 с.
3. *Богдановић* = Богдановић Д. Историја српске књижевности. Београд : Српска књижевна задруга, 1980. 25 с.
4. *Буловић* = Иринеј Буловић. Предговор књиге // Балашов Николај, прот. На путу ка литургијском препороду : У 2 т. / Прев. К. Кончаревић, К. Симић. Т. 1. Нови Сад : Беседа, 2007. С. 1–7.
5. *Велимировић* = Никола (Велимировић), еп. Диван : наука о чудесима. Минхен : [б. и.]. 176 с.
6. *Вукашиновић 2001* = Вукашиновић В. Литургијска обнова у XX веку. Историјат и богословске идеје литургијског покрета у Римокатоличкој цркви и њихов узајамни однос с литургијским животом Православне цркве. Belgrade; Novi Sad; Vršac : Богословски факултет СПЦ : Беседа, 2001. 170 с.
7. *Вукашиновић 2007* = Вукашиновић В. Библијско и светотајинско богословље у Карловачкој Митрополији XVIII. века. Ph. D. dissertation, University of Belgrade, 2007.

8. *Вукашиновић 2014* = Вукашиновић В. Литургичка анализа служабника рукописне збирке манастира Хиландара на примеру Тропара трећег часа од 15. до 17. века // Црквене студије. 2014. Бр. 11. С. 601–616.
9. *Грешни Милоје* = Грешни Милоје (Стевановић). Не помичи старе међе: писма и разговори. 2 изд. Горњи Милановац : Лио, 2008. 126 с.
10. *Грујић 1908* = Грујић Р. Српске школе у Београдско-карловачкој митрополији. Београд : Давидовић, 1908. 184 с.
11. *Грујић 1939* = Грујић Р. Духовни живот срба у Војводини: 1. до Велике Сеобе од 1690. год. Нови Сад : Историјско друштво, 1939. 416 с.
12. *Димитријевић 2007* = Димитријевић В. Хлеб небески и чаша живота. Горњи милановац : Лио, 2007. 109 с.
13. *Димитријевић 2008* = Димитријевић В. Писма о литургијској обнови. Горњи Милановац : Лио, 2008. 167 с.
14. *Добић* = Добић С. О Светој Литургији и читању литургијских молитава на глас // Православље. 2008. Бр. 981. 1. фебруара. С. 6–9.
15. *Ђокић* = Ђокић Г. Традиционално и савремено богослужење // Православље. 2007. Бр. 968. 15. Јула. С. 9–17.
16. *Јевтић 1982* = Јевтић А. Развој богословља код Срба // Теолошки погледи. 1982. Т. XVI. Бр. 3–4. С. 81–104.
17. *Јевтић 1999* = Јевтић А. Епилог // Шмеман Александар, протопр. Велики пост. Врњачка Бања : Јован Олбина, Братство Св. Симеона Мироточивог, 1999. Р. 164–174.
18. *Јевтић 2004* = Човек богочовека Христа: споменица 110-годишњици блаженог престављења Преподобног Оца Јустина Новог Ћелијског / Уредио А. Јевтић. Београд : Наследници оца Јустина Поповића; Требиње : Манастир Тврдош, 2004. 381 с.
19. *Јевтић 2005* = Јевтић А. О Цркви и Литургији. Врњци : Братство Св. Симеона Мироточивог, 2005. 193 с.
20. *Јевтић 2007a* = Јевтић А. О Божанској Литургији — Пасхи Господњој и нашој // Православље. 2007. Бр. 961. 1 апреля. С. 10–12.
21. *Јевтић 2007b* = Јевтић А. О обнови литургијског живота, а не промени или реформи Литургије // Православље. 2007. Бр. 968. 15. јула. С. 18–26.
22. *Јевтић 2007c* = Јевтић А. Литургијски мир и јединство у нашој Цркви // Православље. 2007. Бр. 973. 1. октобра. С. 10–12.
23. *Јевтић 2007/2008* = Јевтић А. Христос — Нова Пасха: Божанствена Литургија : У 3 т. Београд; Требине : Требиње, 2007–2008.
24. *Јевтић 2008a* = Јевтић А. Осам Предавања о Светој Литургији. Врњци : Интерклима графика, 2008. 302 с.
25. *Јевтић 2008b* = *Јевтић А.* О пагубним новотаријама тзв. ревнитеља „старог начина служења“ // Православље. 2008. Бр. 991. 1. јула. С. 10–11.

26. *Јиречек* = Јиречек К. Ј. Историја Срба : У 2 т. 2-е изд. Београд : Научна књига, 1952.
27. *Каписазовић 1965* = Каписазовић Д. Певање богомољачких песама у храмовима // Весник. 1965. Бр. 392, 15. Октобра.
28. *Каписазовић 1966* = Каписазовић Д. Одговор // Весник. 1966. Бр. 397. 1. Јануара.
29. *Керкезовић* = Керкезовић Б. Истином на лаж // Православље. 2008. Бр. 991. 1. Јула. С. 12–13.
30. *Колунџић* = Колунџић Д. О читању литургијских молитава на глас // Православље. 2008. Бр. 984. 15. марта. С. 16–17.
31. *Кончаревић* = Кончаревић К. Лингвистички коментар // Балашов Николај, прот. На путу ка литургијском препороду : У 2 т. / Прев. К. Кончаревић, К. Симић. Т. 1. Нови Сад : Беседа, 2007. С. 259–285.
32. *Литургија* = Литургија Апостолских Установа / Превео и приредио Епископ жички Хризостом (Столић). Краљево : ЕУО Епархије жичке, 2004. 104 с.
33. *Марковић* = Марковић С. Докле тако, Ваше Преосвештенство // Чачанске Новине. 2008. 11. марта. С. 10–11.
34. *Милановић* = Милановић Ј. Богослужбени језик Српске Цркве: савремено стање и перспективе // Логос (Београд). 2006. С. 189–208.
35. *Милошевић 2002a* = Милошевић Н. С. Последовање тритекти или трећешестог часа // Богословље. 2002. Т. 2. С. 69–89.
36. *Милошевић 2002b* = Милошевић Н. С. Римска Литургија // Богословље. 2002. Т. 1. С. 19–37.
37. *Милошевић 2003* = Милошевић Н. С. Последовање панихиде // Богословље. 2002. Т. 1–2. С. 25–40.
38. *Милошевић 2004* = Милошевић Н. С. Света тајна исповести и покајања // Беседа. 2004. Т. 6. С. 111–118.
39. *Милошевић 2007a* = Милошевић Н. С. Епископ Сава Вуковић као литургичар // Српска теологија у XX веку. 2007. Т. 1. С. 129–133.
40. *Милошевић 2007b* = Милошевић Н. С. Евхаристијско богословље Светога Игнатија Богоносца на примеру тајне брака // Видослов. 2007. Т. 42. С. 109–114.
41. *Милошевић 2007c* = Милошевић Н. С. Протојереј Лазар Мирковић као литургичар // Српска теологија у XX веку. 2007. Т. 1. С. 29–37.
42. *Милутиновић А.* = Милутиновић А. Истина о Венчанима и освећење темеља цркве светога Николаја у Тулежима // Званична веб страница Српске православне цркве. URL: http://www.spc.rs/Vesti-2007/04/18-04-07-c.html#tul (24.12.2009).
43. *Милутиновић Д.* = Милутиновић Д. Нарушавање богослужбеног поретка // Православље. 2007. Бр. 968. 15. Јула. С. 6–8.

44. *Недеља* = Недеља Свете Педесетнице: празничне службе / С грчког превео еп. Иринеј [Ћирић]. Нови Сад : Издање Управе епархије Бачке, 1942. 212 с.
45. *Н. Р.* = Н. Р. Свештеници прекинули протест // Чачански Глас. 2008. 8. Фебруара. С. 5.
46. *О Светој Литургији* = О Светој Литургији и променама у њој // Банатски Весник. 2006. Т. 56. 3–4. децембра. С. 1–9.
47. *Павле* = Павле, патријарх. О посту и причешћивању // Православље. 2006. Бр. 953. 1. децембра. С. 2–3.
48. *Парохијиа* = Парохијиа као жива молитвена заједница: Први Катихетски Симпосион Архиепископије београдско-карловачке // Теолошки Погледи. 1980. Т. XIII. Бр. 3. С. 73–161.
49. *Пешић* = Пешић М. Ко навлачи завесу на црквене двери // Politika Online. URL: http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/Ko-navlachi-zavesu-na-crkvene-dveri.sr.html (дата обращения: 24.01.2009).
50. *Поповић* = Божанствене Литургије / Прев. Јустин Поповић. Београд : Манастир Ћелије, 1978. 232 с.
51. *Посни Календар* = Посни Календар за 2008. годину. Манастир Липовац, 2008.
52. *Радовић* = Амфилохије (Радовић), митр. О преовладавању суштине над формом у литургијском животу наше Цркве, 2008, 12. Августа // Званична веб страница Српске православне цркве. URL: http://www.spc.rs/sr/arhiepiskop_amfilohije_o_preovladavanju_sustine_nad_formom_u_liturgijskom_zivotu_nase_crkve (дата обращения: 25.01.2009).
53. *Ратковић* = Ратковић С. Певање богомољачких песама у храмовима // Весник. 1965. Т. 395–396. 1–15 децембра.
54. *Саопштење* = Саопштење за јавност Епархије жичке // Чачански Глас. 2008. 8. Фебруара. С. 5.
55. *Саопштење Архијерејских* = Саопштење Архијерејских намесника Епархије жичке // Православље. 2008. Бр. 991. 1. Јула. С. 9.
56. *Саопштење за јавност* = Саопштење за јавност: редовно друго заседање Светог архијерејског сабора Српске Православне Цркве, одржаног у Београду од 4. до 8. октобра 2006. Године // Православље. 2006. Бр. 950. 15. октобра. С. 2–3.
57. *Свете тајне* = Свете тајне и живот парохије: Други Катихетски Симпосион Архиепископије београдско-карловачке // Теолошки Погледи. 1981. Т. XVI. Бр. 1–3. С. 1–79.
58. *Свети архијерејски сабор* = Свети архијерејски сабор Српске Православне Цркве: саопштење за јавност са редовног заседања одржаног у Београду од 14. до 25. маја 2007. Године // Православље. 2007. Бр. 965. 1. Јула. С. 2–3.

59. *Свети Сава* = Свети Сава. Хиландарски Типик Светога Саве / Прев. Л. Мирковић. Београд : Годишњица XLIV, 1935.
60. *Слијепчевић* = Слијепчевић Ђ. Историја Српске Православне Цркве : У 3 т. Минхен; Келн : Искра, 1962–1986.
61. *Столић 1985* = Столић Х. Божанствена Литургија Светога апостола Јакова : Београд : Београд: Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ, 1985.
62. *Столић 1998* = Столић Х. О Хиландарском Типику // Банатски Весник. 1998. Т. 58. Бр. 1–2. С. 11–13.
63. *Суботић Д.* = Суботић Д. Епископ Николај и православни богомољачки покрет. Београд : Нова Искра, 1996. 310 с.
64. *Суботић О.* = Суботић О. Повратак литургијској побожности // Православље. 2006. Бр. 931–932. 15. јануара. С. 28–29.
65. *Florovsky 1939* = Westliche Einflüsse in der russischen Theologie // Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes / Ed. H. S. Alivisatos. Athens : Pyrsos, 1939. P. 212–232.
66. *Florovsky 1975* = Florovsky G. Aspects of Church History. Belmont, MA : Nordland Pub. Co, 1975. 313 p. (Collected Works; v. 4).
67. *Koumarianos* = Koumarianos P. Liturgical “Rebirth” in the Church of Greece Today : A Doubtful Effort of Liturgical Reform // Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata. 2007. V. 3. N. 4. P. 119–144.
68. *Milošević* = Milošević N. Ἡ Θεία Εὐχαιστία ὡς κέντρο τῆς Θείας λατρείας: Ἡ σύνδεσις τῶν μυστηρίων μετὰ τῆς Θείας Εὐχαριστίας. Ph. D. dissertation. Thessaloniki : University of Thessaloniki, 2001.
69. *Mojzes* = Mojzes M. Il movimento liturgico nelle chiese bizantine: Analisi di alcune tendenze di riforma nel XX secolo. Rome : CLV, 2005. 276 c.
70. *Pott* = Pott T. La réforme liturgique Byzantine: Etude du phénomène de l’évolution non-spontanée de la liturgie byzanine. Rome : CLV, 2000. 240 p. (Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia; 104).
71. *Schmemann* = Schmemann Alexander, archpriest. Liturgical Theology, Theology of Liturgy, and Liturgical Reform // Saint Vladimir’s Theological Quarterly. 1969. N. 13. P. 217–224. (Русский перевод см.: Шмеман Александр, протопр. Литургическое богословие, богословие литургии и литургическая реформа // Православная община. 1997. № 41. С. 53–62. — *прим. ред.*).
72. *Tarnanidou* = Tarnanidou I. Τὰ προβλήματα τῆς μιτροπόλεως καρλοβίκων κατὰ τὸν ιη’ αἰῶνα καὶ ὁ Jovan Rajić 1726–1801. Thessalonica : Επιστημονική επετηρίδα Θεολογικής Σχολής, 1972.
73. *Timiadios* = Timiadios E. The Renewal of Orthodox Worship // Studia Liturgica. 1969. V. 6. Is. 2. P. 95–115. DOI: 10.1177/003932076900600206.

74. *Wendebourg 1996* = Wendebourg D. “Pseudomorphosis” : Ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung // The Christian East: Its Institutions and its Thought. A Critical Reflection / Ed. R. F. Taft. Rome : Pontificio Istituto orientale, 1996. P. 565–589. (Orientalia Christiana Analecta; 251).
75. *Wendebourg 1997* = Wendebourg D. “Pseudomorphosis”: A Theological Judgment as an Axiom for Research in the History of Church and Theology / Transl. A. Riebe // The Greek Orthodox Theological Review. 1997. V. 43. P. 321–342.
76. *Yevtich* = Yevtich A. Christ : The Alpha and Omega. Vrnjacka Banja : Sebastian Press, Western American Diocese of the Serbia. 255 p.
77. Γιέβτιτς = Αθανάσιος (Γιέβτιτς), Ιερομόναχος. Χριστός, Ἡ Χώρα τῶν Ζώντων. Αθήνα : Ἴνδικτος, 2007. 339 σ.

N. Glibetić

Liturgical Renewal Movement in Contemporary Serbia

The article is devoted to the peculiarities of modern worship and an emerging liturgical revival movement in the Serbian Orthodox Church. Among the specifics in the celebration of the Divine Liturgy representative of this renewal movement, the author lists the following: worship with the holy doors open, censing during the *Alleluia*, preaching after the reading of the Gospel, pronouncing eucharistic prayers in an audible voice, the elimination of the troparion of the Third Hour. Under consideration are such issues as the frequency of communion, the possibility of performing the sacrament of marriage during the Liturgy, and the removal of particles for holy angels during the prothesis rite. The author concludes that, on the one hand, the liturgical renewal movement in Serbia reflects the emergence of broader theological formation in the post-Yugoslav Serbian Church. On the other hand, criticism of the liturgical movement is largely due to the fact that Serbian believers have different levels of theological formation and different experience of participating in Church assembly, which is largely due to the specifics of the historical development of the Serbian Church. Thus, liturgical renewal is only part of a larger renewal of Church life, the goal of which is a more complete realization of life in Christ.

KEYWORDS: Serbian Orthodox Church, Divine Liturgy, worship, Liturgical Renewal Movement, Metropolitanate of Karlovci, ecclesial body.

Глибетич Н. Движение литургического обновления в современной Сербии // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 129–156.
DOI: 10.25803/SFI.2020.36.4.005

Б. Я. Гроен

Каким должен быть язык богослужения?

В статье ставится вопрос о том, каким должен быть язык богослужения, и делается попытка выявить основные богословские и литургические критерии, определяющие соответствие языка его задаче. Автор подчеркивает, что главная задача богослужебного языка — соединение собрания верующих с Богом, при этом даже самый лучший язык богослужения не способен выразить божественные тайны в полноте. В статье затрагиваются такие важные темы, как связь литургического языка с другими элементами богослужения и его соотношение с языком переводов Библии. По мнению автора, богослужебный язык должен быть современным, он должен быть понятным, чтобы побуждать человека к действию, но при этом, в отличие от повседневного разговорного языка, быть более возвышенным, для чего он может опираться на современные переводы Писания. Язык богослужения должен помогать включиться в молитву всем членам собрания, поэтому он должен учитывать разные языковые формы, такие как женский язык, молодежный язык, язык бедных и других групп населения. Кроме того, язык богослужения должен учитывать разнообразные социокультурные и географические контексты. Помимо слов молитв и проповеди, язык богослужения также должен включать положение тела, жесты, богослужебные действия. Автор статьи предвидит влияние на богослужебный язык таких особенностей современной культуры, как постоянное использование электронной почты, текстовых сообщений, чатов и твитов; однако настаивает, что язык не самоцель, но лишь средство подступиться к той встрече между справедливостью и милостью, которая возможна в вечном божественном лоне.

ключевые слова: литургика, язык богослужения, церковное собрание, проповедь, переводы богослужения.

Задача языка богослужения — соединить собрание верующих с Богом[1]. В то же время человеческий язык в принципе является средством первостепенной важности как для самовыражения, так и для связи с другими людьми и с внешним миром. Вопрос языка связан

1. Эта статья основана на переработке и сокращении моей публикации: [*Groen 2017*]. Этой же теме было посвящено мое выступление на конференции Свято-Филаретовского института «Перевод богослужения на русский язык: современная практика и перспективы» (Москва, 5 декабря 2019 г.).

также с вопросом единства в церкви и единообразия церковного богослужения (вне зависимости от того, как мы к этому единообразию относимся), со степенью понятности литургических текстов и чинов, а также с вопросом о том, какой перевод Библии использовать. Следовательно, это один из важнейших вопросов как с литургической, так и с пастырской точки зрения. Размышляя о том, каким должен быть язык богослужения, нужно учитывать несколько фундаментальных богословских и литургических критериев.

Первое, что необходимо, — определить границы проблемы и поставить ее в соответствующий богословский контекст. Между божественным откровением, данным человечеству, и покровом Божьей тайны всегда существует некоторое напряжение. С одной стороны, Бог являл Себя на протяжении всей истории, особенно в Его завете с Израилем, в исходе израильского народа из египетского рабства, а также в парадоксальном откровении Его страданий, смерти и воскресения *(mysterium paschale)* и в даровании Святого Духа. Бог и сегодня является Себя тем, кто открыт к Нему и готов вместить такое откровение. С другой стороны, наше познание Триединого Бога всегда несовершенно и никогда не достигает полноты, по крайней мере, в этой, земной, жизни. Согласно апофатическому богословию познание Троичного Божества в принципе невозможно. Все попытки подступиться к божественной тайне с помощью богослужения, обрядов, мифов, знаков и символов, а также архитектуры, иконографии, других видов искусства, музыки, танца, поэзии и языка молитвы, в конце концов, систематического богословия, — все это может быть полезным до определенной степени, но всегда несовершенно и не снимает покрова тайны. Божье присутствие и явно, и сокрыто одновременно; парадоксальным образом Бог присутствует, отсутствуя, и отсутствует, присутствуя в нашей жизни. Известный иконописец Леонид Успенский (1902–1987) признавал, что даже самая лучшая икона — это вполне законное, но все же недостаточное средство выражения божественной тайны, это только ее поиск с помощью цвета, формы и образов [*Ouspensky, 48–49*] [2]. Даже основные христианские службы — таинства — указывают на то же внутреннее противоречие: Бог касается участников таинства и при этом остается для них сокрытым, Его присутствие прикровенно. В визан-

2. См. также: Успенский Л. А. Смысл и язык икон // Л. А. Успенский, В. Н. Лосский. Смысл икон / Пер. с фр. В. А. Рещиковой, Л. А. Успенской. М. : ПСТГУ : Эксмо, 2014. С. 82–84. — *Прим. ред.*

тийском чине евхаристии после причастия хор воспевает: «Мы узрели свет истинный…». Это переживание, хотя и очень глубокое, но все же недолговечное. Ученики Христа, шедшие по дороге в Эммаус *[1], не сразу могли узнать Его, увидеть земными очами, а когда наконец увидели — когда Он благословил и преломил перед ними хлеб, — Он почти сразу стал невидим для них.

*[1] Лк 24:13–35

Таким образом, язык не самоцель, но лишь средство подступиться к той встрече между справедливостью и милостью, которая возможна в вечном божественном лоне. Даже самый лучший язык богослужения никогда не выразит тайну Божества, реальность нового неба и новой земли — этой богодухновенной утопии. Всякий язык здесь претыкается, не находя пути, не дерзая идти до конца. О Боге приходится говорить: все и ничто, начало и конец, порядок и хаос… Однако опять-таки парадоксальным образом язык может сам являть искры света, следы присутствия в нем Незримого. То же самое можно сказать и о музыке, и об иконописи, и о других видах искусства. Очень символически язык может соединять человеческую реальность и земную общину тех, кто собирается в присутствии Божьем, со светом Вечности. Таким образом, верно найденный язык богослужения служит своего рода мостом, той реальностью, что может быть узнана. Мы можем стать частью этой реальности, переживать радость приобщения ей, при этом осознавая ее преходящий характер.

Второй момент связан с использованием такого современного языка в богослужении, который должен быть не разговорным, но более высоким — понятным всем, но не газетным, компьютерным или фейсбучным. В идеале язык богослужения должен быть поэтичным, потому что язык молитвы и литургии очень связан с благородным и тонким языком поэзии. Этот язык наполнен образами, видениями и притчами; он изобилует чувствами, эмоциями, выражает стремления, помыслы и желания. Греческое богословие называет это желание «эротическим» — ἔρως τοῦ Θεοῦ, — имея в виду и «стремление к Богу» (*genetivus objectivus* — родительный падеж дополнения), и «желание Бога» (*genetivus subjectivus* — родительный падеж подлежащего). Этот язык принципиально отличается от языка фактов, понятий, точных описаний, науки. Роберт Тафт (1932–2018), ведущий специалист в сфере раннехристианского богослужения, называет литургический язык

типологическим, метафорическим; более схожим с языком Писания и молитвы, чем академических исследований; более святоотеческим, нежели

схоластическим; более импрессионистским, нежели систематическим; более суггестивным, нежели доказательным. Короче говоря, это язык символический и экспрессивный, а не философский и онтологический [*Taft, 329*].

Подобным образом можно различать, с одной стороны, язык образный, экспрессивный, а с другой — информативные, абстрактные и денотативные языковые средства. В проповеди (которая является критически важной частью богослужения!) нужно использовать именно экспрессивный язык, богатый метафорами и другими средствами, воздействующими на чувства слушателей [*Lord*].

В языке богослужения важно различать несколько уровней. Языковая форма древних символов веры отличается от современных молитвенных прошений, а язык паремий — от языка проповеди, которая стремится разъяснить и актуализировать то, о чем говорит Писание. Воспроизведение древних элементов богослужения и использование современных форм и языка в гармоничном сочетании придают силу современному языку богослужения.

Кроме того, как и язык искусства, язык богослужения не должен быть косным, заезженным, но должен сопротивляться влиянию мира сего с его тенденциями к насилию. Он должен нести слова жизни, т. е. благовествовать и обращать людей к Богу. Действенный язык богослужения приводит человека к изменению жизни, к очищению (катарсису). В идеале литургия ведет к исполнению Духом Святым, соединяет людей друг с другом и приводит церковное собрание к общению с Невидимым, Который стал плотью, Зримым во Христе, Который есть Образ Божий. Язык молитвы и богослужения — это дыхание «литургической школы», той школы, где учатся чувствовать, думать и жить по-другому, где человек переживает внутреннее обращение. Поскольку любая школа предполагает длительный процесс обучения, в нее нужно приходить снова и снова и слушать со вниманием. То же самое можно сказать и о литургии: нам нужно время, иногда годы, иногда вся жизнь, чтобы узнать содержание всех молитв, песнопений и обрядов, чтобы они вошли в нас, стали частью нашей духовной и повседневной жизни. Другими словами, в этой школе учатся для того, чтобы вышеупомянутое песнопение о «свете истинном» можно было пережить на собственном опыте.

Человеческий язык богослужения не только говорит *о Боге*, но и обращается *к Богу*, превращаясь в непрерывный диалог с Ним. Его «таинственность» означает, что он выражает тайну Божьей любви, милости и справедливости, и совсем не в силу того, что это

«сакральный» и часто мертвый язык, невразумительный для большинства собравшихся. Однако надо признать, что для некоторых верующих ритуальный диалог любви между Богом и человечеством осуществляется как раз на древнем, «сакральном» языке. Существование сакральных, специальных «иератических» языков в богослужении многих религий — например, в иудаизме, исламе и индуизме, а также в некоторых христианских церквах, таких как Эфиопская и Эритрейская православные церкви, где используется язык геэз, а также латынь у католиков — это очень интересное явление. В некоторых церквах — например, в Русской и Греческой — для православного богослужения используется древняя форма языка, тогда как в других — скажем, в Румынской — служба ведется на современном языке.

Кристина Морманн (1903–1988) — голландский филолог-классик, один из ведущих специалистов по христианской латыни и греческому, считает, что сакральный язык нужен не для общения между людьми (которое, конечно, должно быть понятным), а для выражения почитаемой культурно-религиозной традиции. Она говорит, что это выражение требует некоторой архаизации, для него не подходит современный язык. Настоящий сакральный язык не должен быть понятным сразу, без усилий, хотя в нем заложен сильный поэтический потенциал. Она сравнивает необходимость использования сакральных языков с таким явлением, как «говорение на языках» у пятидесятников и в других харизматических направлениях в католичестве и протестантизме. Для тех, кто это практикует, говорение и молитва на языках облегчают обращение к Богу, хотя этот диалог и остается непонятным для окружающих[3].

С моей точки зрения, в принципе все языки — это средство общения в вере и молитве, и все в этом смысле равны, ведь все люди могут обращаться к Богу на родном языке, и Дух Святой действует в разных культурных контекстах по всему миру. Я также хотел бы указать на то, что говорит об этом ап. Павел *[1], для которого понятность молитвы и благодарения — необходимое условие, позволяющее сказать на них «аминь» *[1].

*[1] 1 Кор 14:10–19

*[1] 1 Кор 14:16

Составление, сочинение молитв и поэтических богослужебных текстов на современном языке — это целое искусство. Особенно это касается гимнографии, потому что веками к составлению молитв, прошений и других литургических текстов во многих

3. См., напр., ее книгу: [*Mohrmann, 1–15, 83–90*].

местах относились с небрежением или даже вовсе не давали это делать. В результате искусству написания литургических текстов приходится учиться заново. Понятно, что этому не научишь насильно, можно только создавать благоприятные условия и надеяться на то, что это принесет плоды.

Третий важный критерий для любого языка богослужения состоит в том, что он должен, в первую очередь, быть укоренен в *библейском* свидетельстве об опыте освобождения и искупления Богом. При этом библейские корни приходится все время обновлять, поскольку традиция должна быть неразрывно связана с современным опытом жизни. Ведь Бог действует здесь и сейчас, через живых людей. Таким образом, через постоянное обновление литургия возвещает опыт освобождения и искупления Богом: обретение свободы от рабства, войны, бедности и голода, реализацию библейского представления о пище и крове для всех, жизни в мире и здравии, общую жизнь людей в солидарности, примирении, милости и верности, образ нового мира и нового завета.

Здесь исключительно важен так называемый литургический треугольник, в котором неразрывно связаны между собой, во-первых, Слово Писания, услышанное и истолкованное на оглашении, в воскресной школе и в «доме учения и наставления» (по-еврейски בית מדרש — *бейт-мидраш*); во-вторых, Слово, провозглашаемое в богослужении; в-третьих, Слово, воплощенное в дьяконии — активном служении милосердия и пастырской заботы[4]. Если эти три образа воплощения Божьего Слова разделяются, литургия рискует превратиться в самоуслаждение, т. е. в то, о чем в Писании сказано «медь звучащая и кимвал звенящий» *[1].

*[1] 1 Кор 13:1

В анафоре это изменение, или преображение, претворение — в центре внимания. Оно происходит не только с евхаристическими дарами, но касается всего собрания, а на самом деле, и всего мира. Эти три аспекта — т. е. претворение даров, преображение собрания и мира — связаны вместе неразрывно, и это тоже должно быть выражено в языке богослужения. Таким образом, богослужение, созерцание и действие связаны между собой[5]. Это явным образом означает, что совершенно необходимо поддерживать связь между литургией и жизнью, в частности, через милосердие и социальную помощь, через борьбу с бедностью,

4. По-прежнему актуальный источник здесь: [*Chauvet, 81–122*].

5. См., напр.: [*Tadic-Papanikolaou; Bria; Groen 2012*].

войнами и несправедливостью в мире, через участие в решении экологических вопросов[6].

В-четвертых, язык богослужения — это не только то, что говорится, произносится, — он входит в целый комплекс действий, составляющих литургическое «присутствие». Богослужебные книги — важный элемент службы, ведь для вдохновенного служения нужен и хороший «сценарий». Однако они только часть общей картины, и их нельзя воспринимать как нечто автономное и самодостаточное. Богослужение не заключается только в текстах. Богослужебные книги сами по себе не «всесвятые», святость принадлежит только триединому Богу. Речь идет о конкретном богослужении, о провозглашении Божьего слова людям, живущим здесь и сейчас, о современном воспоминании Христова дара, принесенного однажды и навсегда. Греческое слово σήμερον и латинское *hodie*, означающие «сегодня» и встречающиеся во многих литургических песнопениях и молитвах, подразумевают, что события истории спасения не ограничиваются прошлым, но представлены и в настоящем. Дух Святой открывает исторические основания христианской веры в сегодняшнем богослужении и дает возможность церковной общине войти в Божье «завтра».

Язык богослужения включает *всю* общину, *всех* людей, присутствующих на службе, поэтому он должен вдохновлять и питать каждого, позволяя всем войти в присутствие Божье. Это значит, что разные языковые формы — такие как женский язык, молодежный язык, язык бедных и других групп населения — также должны учитываться. Только так можно обеспечить полное, сознательное и активное участие всех присутствующих в богослужении.

Чрезвычайно важно и то, *как* произносится текст: громкость, интонация, ритм голоса, а также все возможные вариации. Человеку не все равно, произносится молитва вслух или шепотом. Произношение, акцент, паузы, интонация, мелодика языка — все влияет на слушающих. Поза, движения, выражение лица, взгляд (мимолетный, пристальный или полное отсутствие зрительного контакта с участниками богослужения), жесты, крестное знамение, возложение рук, коленопреклонение, земные поклоны, крестные ходы и т. п. также сильно влияют на ход богослужения. К слову, важно и то, есть или нет микрофон и соответствующее звуковое оборудование, а также то, как оно установлено и настроено (очень громкий звук или не очень). В целом люди на богослу-

6. См., напр., мою статью: [*Groen 2019*].

жении воспринимают и принимают то, что с помощью языка им сообщают священнослужители и хор, самыми разными путями: они истолковывают, искажают или подвергают сомнению то, что им говорится, а могут и просто не слушать. Эмпирические литургические исследования показывают, что молящиеся часто истолковывают звучащее слово совсем не так, как имел в виду священник или проповедник…

Кроме того, существуют разнообразные социокультурные и географические контексты: для чернокожих православных в Кении и Танзании, например, раскачиваться под музыку, танцевать или хлопать в ладоши — обычное дело, тогда как православные в Финляндии и Нидерландах могут всю службу стоять, не двигаясь, таким образом выражая благоговение. Для многих верующих суть их веры заключается в исполнении обрядов и ритуалов. Положение тела, жесты и позы — это духовная реальность, и произносимые слова входят в тот же ряд. Эти жесты, позы и другие движения не есть символы духовной жизни, но ее неотъемлемая часть. Вера — это действие, воплощение. Кроме того, есть различные архитектурные и иконографические контексты: богослужение может проходить в доме, в небольшой часовне, на открытом воздухе, так же как и в величественных, полностью расписанных и украшенных базиликах — все это создает очень разную атмосферу и вызывает разные чувства и переживания.

Хотя искусство проповеди остается первостепенным для обычной службы, это все же только один из аспектов. Литургия, совершаемая для глухих, например, ясно показывает важность языка тела, а также то, как много можно сказать без слов. То же самое касается и богослужений для людей с умственными и физическими отклонениями (особенностями), во время которых устная речь может играть несколько иную роль, часто менее значительную. Здесь могут быть гораздо важнее другие вещи, такие как язык жестов, преподание мира и «язык тела». Еще один важный пример — болезнь Альцгеймера, особенно прогрессирующие формы деменции, которые все чаще и чаще встречаются в западном мире. Сложные литургические тексты, какими бы прекрасными и библейски выверенными они ни были, не могут «достучаться» до больных деменцией и не привлекательны для них. Им больше говорят хорошо знакомые, традиционные тексты молитв, такие как «Отче наш», краткие молитвенные прошения типа «Господи, помилуй» (Κύριε, ἐλέησον), 22 (23) Псалом («Господь — мой пастырь»), привычные песнопения, такие как

«Тихая ночь» *(Silent Night)* и другие; для православных и католиков восточного обряда привычна молитва «Пресвятая Богородица, спаси нас» (Ὑπεραγία Θεοτόκε, σῶσον ἡμᾶς), а также некоторые части акафистов, а для римокатоликов — «Аве Мария». Это особенно актуально для тех, чья болезнь вошла уже в позднюю, прогрессирующую фазу[7]. Даже те, кто, кажется, уже не может вспомнить, как их зовут, кто не может сформулировать свои мысли, чувства и желания, — даже такие люди часто помнят тексты этих молитв и с охотой участвуют в общем пении народа, когда звучат знакомые песнопения. Также и богослужения в общине Тезе, где используются песнопения с простыми словами и мелодиями (например, *Laudate omnes gentes* звучит почти как мантра), могут пробудить в таких людях какие-то чувства и побудить их к активному участию в богослужении. Тот же эффект производят и свечи, разноцветное облачение, помазание, возложение рук — словом, все то, что воздействует на различные органы чувств. Кстати, такого рода богослужения помогают не только больным деменцией, но и другим участникам богослужения (например, родственникам или медперсоналу)[8]. К сожалению, вопросу телесности в богослужении часто не придают должного значения в современной церковной практике. Не получается ли у нас, литургистов, зачастую, что мы берем за образец себя — людей образованных, словесно одаренных и физически более-менее здоровых, — и с этой «колокольни» судим обо всех возможных участниках богослужения? Наши богослужебные книги лексически перегружены, слова в них играют ключевую роль. Но когда слово не достигает цели, нужно использовать и другие методы, пусть на сегодня и прочно забытые.

Язык богослужения — это (по крайней мере, отчасти) язык *пения*. Пение более, чем устная речь пробуждает и выражает чувства и эмоции и таким образом способствует установлению взаимных связей между людьми. Особенно это относится к общему пению. Хотя, с моей точки зрения, текст все равно занимает главное место[9], но хорошая мелодия может его усилить, дать какую-то интерпретацию, даже окрылить. Песнопения застав-

7. Здесь я имею в виду тех, кто воспитывался в христианской вере. Учитывая все ускоряющийся процесс расцерковления людей во многих европейских странах, для будущих поколений пожилых людей, возможно, придется вносить какие-то коррективы.

8. Подробнее см.: [*Zeßner-Spitzenberg*].

9. Исключением здесь можно считать пение без слов, как, например, *терирем* на Афоне. Такими мелодическими украшениями пользуются во время всенощной, что является определенной формой отдохновения, релаксации.

ляют церковный народ двигаться. Здесь я хотел бы только указать на непреходящую ценность древних псалмов, из которых и сегодня получаются прекрасные песнопения. В Псалтири можно найти широкую палитру духовного опыта: хвалу и прославление, жалобу и проклятие, глубину отчаяния и новую надежду и уверенность, гнев и страх, одиночество и счастье, предательство и верность, мольбу и взывание и т. д.

Еще один способ общения с Богом без слов — это «святое молчание». Вместо обилия истертых слов и выражений *Deus absconditus* (незримый Бог) являет Себя в «благоговейной тишине». Иногда, когда люди ничего не говорят и не делают, а просто находятся в тишине, это помогает Богу прийти к молящимся. Кроме того, тишина помогает собранию размышлять о важных моментах службы и способствует избавлению от суеты. Современные люди часто так заняты, что вообще забывают о том, что такое тишина. Им надо помочь научиться этому заново. Особенно это касается женщин, которые часто перегружены: работают на работе, трудятся дома, воспитывают и своих детей, и чужих. Однако в богослужении далеко не всегда вспоминают о целительности тишины и не дают им этого островка спокойствия и благоговения.

Есть несколько важных современных тенденций, связанных с культурными изменениями, происходящими в западном обществе, да и не только на западе. Наше общество перегружено словами. Радио, телевидение, газеты, журналы, компьютеры, телефоны (смартфоны), блоги, онлайн-пространство, подкасты, твиты и реклама присутствуют сейчас повсеместно. Мы слушаем или читаем различные тексты непрерывно. На этом фоне язык богослужения рискует потеряться, стать одной из множества языковых форм. Как услышать пусть даже самый лучший литургический язык в этом океане акустических стимулов? Еще и поэтому так важно, чтобы язык этот был выбран верно, чтобы он не был перегружен словами. И конечно, языку нужны очень внимательные слушатели!

Постоянное использование электронной почты, текстовых сообщений, чатов и твитов приводит к тому, что предложения укорачиваются, используется упрощенная лексика и легко воспринимаемые конструкции. На английском уже есть Библия в стиле Твиттера. Какие это будет иметь последствия для языка богослужения в долгосрочной перспективе? С другой стороны, зрительных образов сейчас тоже избыток: телевизор, компью-

тер, масс-медиа, реклама и масса другого визуального материала, постоянно бросающегося в глаза. Помимо этого существует музыкальный калейдоскоп из разного рода записей на дисках и других носителях во множестве магазинов и других мест. В контексте двухтысячелетней истории церкви это относительно новые явления, которые влияют на словесный контекст, на то, что мы говорим, слышим, читаем и пишем. Это меняет и вербальный контекст богослужения, и последствия этого пока даже плохо просматриваются.

Я лишь набросал здесь несколько основных мыслей на предложенную тему. Конечно, найти верные слова для языка богослужения важно для нашего общения с Богом. В присутствии Божьем участники церковного собрания одновременно находятся в безопасности, но и принимают определенные вызовы. Его любовь превосходит все их несовершенные усилия.

Перевод Натальи Кольцовой

References

1. *Bria* = Bria I. (1996). *The Liturgy after the Liturgy: Mission and Witness from an Orthodox Perspective*. Geneva : WCC.
2. *Chauvet* = Chauvet L.-M. (1979). *Du symbolique au symbole: Essai sur les sacrements*. Paris : Éditions du Cerf (Rites et symboles; 9).
3. *Groen 2012* = Groen B. J. (2012). “The Alliance between Liturgy and Diakonia as Witness of the Church: Theological Foundation and Several Examples”, in A. Lossky, M. Sodi (eds.). *La liturgie comme témoin de l’Église: LVIIe Semaine d’Études Liturgiques, Institut Saint-Serge, Paris, 28 juin — 1 juillet 2010*, Città del Vaticano : Libreria editrice vaticana, pp. 239–255 (Monumenta studia instrumenta liturgica; 66).
4. *Groen 2017* = Groen B. J. (2017). “Liturgical Language and Vernacular Tongues in Eastern Christianity”, in P. van Geest, M. Poorthuis, E. Rose (eds.). *Sanctifying Texts, Transforming Rituals: Encounters in Liturgical Studies — Essays in Honour of Gerard A. M. Rouwhorst*, Leiden : Brill, pp. 407–424 (Brill’s Studies in Catholic Theology; 5).
5. *Groen 2019* = Groen B. J. (2019). “The First of September: Environmental Care and Creation Day”, in T. Berger (ed.). *‘Full of Your Glory’: Liturgy, Cosmos, Creation — Papers from the 5th Yale ISM Liturgy Conference, June 18–21, 2018*, Collegeville, MN : Liturgical Press, pp. 307–331.
6. *Lord* = Lord J. L. (2010). *Finding Language and Imagery : Words for Holy Speech*. Minneapolis : Fortress Press.

7. *Mohrmann* = Mohrmann C. (1957). *Liturgical Latin: Its Origins and Character — Three Lectures*. Washington, DC : Catholic University of America Press.
8. *Ouspensky* = Ouspensky L. (1982). “The Meaning and Language of Icons”, in L. Ouspensky, V. Lossky. *The Meaning of Icons*, revised edition, Crestwood NY : St. Vladimir’s Seminary Press, pp. 23–50.
9. *Tadic-Papanikolaou* = Tadic-Papanikolaou D. (2014). “Orthodox Contributions for the Understanding and Practice of Diakonia (the ‘Liturgy after Liturgy’)”, in P. Kalaitzidis et al. (eds.). *Orthodox Handbook on Ecumenism : Resources for Theological Education*, Volos; Oxford : Volos Academy Publications : Regnum Books International, 2014, pp. 725–732.
10. *Taft* = Taft R. (2013). “The 2001 Vatican Addai and Mari Decision in Retrospect: Reflections of a Protagonist”, in C. Giraudo (ed.). *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari: Acts of the International Liturgy Congress, Rome, 25–26 October 2011*, Rome : Valore Italiano Lilamé Orientalia Christiana, pp. 317–334 (Orientalia Christiana Analecta; 295).
11. *Zeßner-Spitzenberg* = *Zeßner-Spitzenberg* F. J. (2016). *Vergessen und Erinnern: Menschen mit Demenz feiern Gottesdienst im Pflegeheim*. Würzburg : Echter (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge; 94).

B. J. Groen

Fitting Liturgical Language

The article raises the question of what the language of worship should be and attempts to identify the basic theological and liturgical criteria that determine the relevance of the language to its task. The author emphasizes that the main task of the divine liturgical language is to connect the congregation of believers with God, even though the best divine liturgical language is unable to denote the divine mysteries in their entirety. The article refers to such important topics as the connection of the liturgical language with other elements of worship and its correlation with the language of Bible translation. According to the author, the liturgical language should be modern, it should be understandable in order to inspire action, but at the same time, unlike the everyday spoken language, it should be more sublime, for which purpose it can rely on contemporary translations of Scripture. The language of worship should help all members of the congregation to participate in prayer, therefore it should make use of different language forms, such as the feminine language, the youth language, the language of the poor and other groups. Apart from that, the language of worship

should take into consideration a variety of socio-cultural and geographical contexts. In addition to the words of prayers and sermon, the language of worship should also include body position, gestures, and liturgical actions. The author of the article takes into account that the language of worship is exposed to such modern cultural characteristics as the availability of e-mail, text messages, chats and tweets; however, he insists that language is not an end in itself, but only a means to approach the meeting of justice and mercy that is possible at the eternal divine bosom.

KEYWORDS: liturgics, language of worship, church assembly, sermon, translations of worship.

Гроен Б. Я. Каким должен быть язык богослужения? // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 157–169.
DOI: 10.25803/SFI.2020.36.4.006

Доклад Совета братства святителей московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа о необходимости перевода богослужебных книг на русский язык для домашнего ими пользования

Вступительная статья, подготовка текста к публикации и комментарий Н. Д. Игнатович, С. В. Васильевой, К. А. Мозгова

Публикуемый доклад Совета братства святителей московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа (1909–1918 гг.) о необходимости перевода богослужебных книг на русский язык для домашнего ими пользования был составлен Советом для рассмотрения в общем собрании братства и предназначался для принятия решения о ходатайстве в Святейший синод. В документе затрагивается проблема непонимания верующими церковнославянского текста богослужения и предлагаются меры для исправления этой ситуации. Вопрос об улучшении качества церковного богослужения был одним из важнейших направлений деятельности Братства святителей московских, поставившего своей целью содействовать церковной власти и приходским учреждениям в том, чтобы богослужение совершалось с должным благолепием и при возможно более широком участии мирян в чтении и пении. К сожалению, неизвестно, какой была реакция Синода на этот документ. Тем не менее, публикуемый доклад свидетельствует о том, что перевод богослужения на русский язык осознавался в начале XX в. как назревшая проблема. Во вступительной статье представлены основные сведения о Братстве святителей московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа, а также выявлены обстоятельства создания и обсуждения доклада. Документ публикуется впервые.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: богослужение, перевод, церковнославянский язык, братство, соборность, Ф. Д. Самарин, П. Б. Мансуров, отзывы епархиальных архиереев.

Братство святителей московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа (1909–1918 гг.), начавшее свою деятельность 27 декабря 1909 г., объединяло видных представителей церковной иерархии, духовенства и верующей интеллигенции. Его возглавлял почетный председатель — митрополит Московский Владимир (Богоявленский); председателем Совета братства в 1909–1911 гг. был Ф. Д. Самарин [1], с 1911 г. — П. Б. Мансуров [2]. В 1909 г. братство имело три отделения в приходах церквей Воскресения в Кадашах, свт. Николая Чудотворца в Столпах и апп. Петра и Павла на Басманной. В 1910 г. добавилось два отделения в приходах церквей Николая Чудотворца в Плотниках и Тихвинской иконы Божьей матери в г. Богородске.

«Вестник Свято-Филаретовского института» на своих страницах уже уделял внимание истории и деятельности этого братства [*Дашевская*]. Братство святителей московских выделялось среди многих других подобных церковных союзов. Выдающимся был не только состав братства — достаточно упомянуть, что в него входили прот. Алексей Мечев, прот. Иосиф Фудель, а его учредителями стали 55 человек, среди которых наиболее известны: епископ Серпуховский Анастасий (Грибановский), викарий Московской епархии; архим. Арсений (Жадановский), наместник кафедрального Чудова монастыря; архим. Феодор (Поздеевский), ректор Московской духовной академии; прот. Митрофан Серебрянский, духовник Марфо-Мариинской обители милосердия; священники Владимир Востоков, Николай Любимов, Василий Постников, князь Александр Григорьевич Щербатов, кандидат Московского университета Михаил Александрович Новоселов, действительные статские советники Александр Дмитриевич Самарин и Дмитрий Алексеевич Хомяков, статский советник Лев Александрович Тихомиров, присяжный поверенный Николай Дмитриевич Кузнецов и др. Примечательна была сама цель, заявленная братством, — «укрепление Православной веры и церковной жизни на началах живого общения Епископа, клира и мирян» [*Устав, 1*], иначе говоря, речь шла о развитии соборного начала в жизни церкви. Именно

1. Федор Дмитриевич Самарин (1858–1916) — государственный, общественный и церковный деятель, сын Д. Ф. Самарина. Один из активных участников Предсоборного присутствия 1906 г. Последние годы своей жизни посвятил делу духовного просвещения. О жизни и служении Ф. Д. Самарина см. подробнее в: [*Ореханов*].

2. Павел Борисович Мансуров (1860–1932) — государственный, общественный и церковный деятель, один из учредителей «Кружка ищущих христианского просвещения», член Предсоборного присутствия 1906 г. и Поместного собора Православной Российской церкви 1917–1918 гг.; член Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры. В советское время несколько раз был арестован, в 1926 г. осужден и сослан в Новгород. Погиб в Москве в 1932 г. (сбит трамваем).

поэтому Братство святителей московских одной из своих задач считало подготовку Собора Православной Российской церкви.

4 февраля 1910 г. на втором общем собрании Братства святителей московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа был заслушан доклад Совета братства «по вопросу о том, с чего Братству следует начать свою деятельность» [*Доклад по вопросу*]. На первых порах существования братства было решено остановиться на заботе об улучшении качества церковного богослужения в отношении благолепия, с которым совершается служба, внятности чтения и пения, привлечении мирян к участию в богослужебном чтении и пении. С этой целью братство организовывало курсы церковного пения, кратковременные со 2 по 27 августа 1910 г. бесплатные курсы головщиков (регентов) при церкви св. вмч. Георгия в Грузинах под руководством известного преподавателя пения Д. И. Зарина, способствовало введению в храмах общенародного пения. Опыт организации братством церковного чтения показал необходимость принятия общецерковных мер для того, чтобы сделать богослужебное чтение осмысленным и внятным.

Вероятно, в январе 1912 г. Совет братства святителей московских, в который в это время входили Ф. Д. Самарин, П. Б. Мансуров, прот. Иосиф Фудель, В. К. Истомин, А. А. Корнилов, И. А. Лебедев, Н. А. Дружинин, представил в собрании братства ставший итогом длительной подготовки доклад о необходимости перевода богослужебных книг на русский язык для домашнего ими пользования.

11 мая 1911 г. на собрании братства был поставлен на обсуждение вопрос об улучшении постановки церковного богослужебного чтения [*Отчет 1911, 7*]. Собрание поручило Совету разработать и представить предложения о мерах для достижения этой цели. Во исполнение этого поручения Совет совещался с членами комиссии, экзаменующими соискателей должности псаломщика в сельских приходах [*Отчет 1911, 7*], и подготовил доклад о церковном богослужебном чтении, который с разрешения заместителя почетного председателя братства еп. Анастасия (Грибановского) был прочитан и подвергнут обсуждению на одном из заседаний Московского епархиального съезда духовенства. Высказанные при этом замечания были сообщены Совету членами братства И. А. Лебедевым и А. И. Новгородцевым, присутствовавшими на съезде [*Доклад о церковном чтении № 3, 81*]. После обсуждения высказанных замечаний и тщательного анализа сообщения от 11 мая 1911 г., Совет братства представил свои соображения по этому вопросу на общем собрании братства 15 декабря 1911 г. [*Доклад*

о церковном чтении № 3, 77]. После этого доклад рассматривался на общем собрании братства в январе 1912 г. Как указывается в отчете братства за 1912 г., «заключения, принятые Братством к этому докладу, представлены были в свое время епархиальной власти» [*Отчет 1912, 7*]. Остается не вполне ясной судьба доклада о церковном богослужебном чтении. Можно предположить, что основные предложения, сформулированные в нем, были представлены митрополиту Московскому Владимиру (Богоявленскому), почетному председателю Братства святителей московских. Известно, что митрополит лично участвовал в некоторых собраниях братства, а также принимал у себя членов Совета братства. Однако он не всегда понимал и разделял предложения братчиков, о чем свидетельствует запись беседы митрополита с членами Совета братства от 6 апреля 1912 г. [3] На этой встрече речь шла о предложениях по улучшению качества церковного богослужебного чтения, однако реакция митрополита показывает, что предлагаемые братством меры не находили его поддержки, казались чрезмерными и вызывали настороженное отношение. В декабре 1912 г. митрополитом Московским и Коломенским был назначен еп. Макарий (Парвицкий-Невский), с которым у братства были по-настоящему сложные отношения по причине различий в оценке деятельности Распутина: еп. Макарий был на стороне Распутина, в то время как члены братства А. Д. Самарин и свящ. Владимир Востоков выступали против его влияния, разрушительного для церкви. Не случайно в этот период наблюдается равнодушие церковной печати к деятельности братства [*Дашевская, 145–146*].

В публикуемом ниже «Докладе Совета о необходимости перевода богослужебных книг на русский язык для домашнего ими пользования» (далее — «Доклад о переводе») указывается, что он тоже стал продолжением дискуссии по вопросу об улучшении постановки церковного богослужебного чтения, открытой в собрании братства 11 мая 1911 г. В нем затрагивается проблема непонимания верующими церковнославянского языка и предлагаются следующие меры для исправления этой ситуации: ходатайство перед Святейшим синодом о синодальном издании русского перевода главнейших богослужебных книг для домашнего использования, ходатайство об исправлении церковнославянского текста богослужебных книг и об издании богослужебных книг с краткими подстрочными примечаниями с объяснением наиболее

3. См.: ОР РГБ. Ф. 265. К. 116. Ед. хр. 59.

непонятных мест. Однако в доклад о церковном богослужебном чтении, подготовленный Советом для обсуждения в общем собрании братства 15 декабря 1911 г., мысль о непонятности церковнославянского языка и необходимости перевода богослужения на русский язык не вошла «из опасения усложнить дело», в то время как «она несомненно заслуживает внимания», поэтому Совет братства подготовил еще один доклад — о переводе. Неизвестно, был ли он рассмотрен в общем собрании братства и если да, то когда это произошло. Если «Доклад о переводе» рассматривался в общебратском собрании, то наиболее вероятно, что это могло произойти в январе 1912 г. О дальнейшей судьбе этого доклада неизвестно. В доступных нам более поздних документах братства мы не обнаружили свидетельств о дискуссиях по этому вопросу или о продолжении деятельности в этом направлении.

Представленный «Доклад о переводе» является весьма показательным документом предсоборного периода. Из опубликованных «Отзывов епархиальных архиереев» известно, что немалое число епископов считали необходимым на предстоящем соборе обсудить трудности с пониманием богослужения народом и, в частности, проблему богослужебного языка.

Очень близкую позицию к предложенному в братском «Докладе о переводе» «изданию Св. Синодом главнейших богослужебных книг в русском переводе с тем, чтобы этот перевод служил исключительно для домашнего пользования», высказывал, например, епископ Полоцкий Серафим (Мещеряков): «Полезно было бы выпустить дешевые издания богослужебных чинов с кратким изъяснением всего, что совершается в храме, и переводом молитв и песнопений» [*Отзывы. Ч. 1, № 12, 177*]. Нужду в этом видел и епископ Полтавский Иоанн (Смирнов), тоже говоривший о необходимости для домашнего употребления иметь русский перевод богослужебных текстов [*Отзывы. Ч. 2, № 41, 336–337*].

Как и братчики, ходатайствовавшие «об исправлении славянского текста богослужебных книг», многие архиереи считали необходимым заняться подобным исправлением. Это и архиепископ Алеутский и Северо-Американский Тихон (Беллавин) [*Отзывы. Ч. 1, № 25, 537*], и епископ Енисейский Евфимий (Счастнев) [*Отзывы. Ч. 3, № 66, 445*]. К этому близко и предложение сделать «новый капитальный перевод наших богослужебных книг на новославянский язык», как писал епископ Могилевский Стефан (Архангельский) [*Отзывы. Ч. 1, № 8, 101*] или епископ Минский Михаил (Темнорусов) [*Отзывы. Ч. 1, № 3, 41*].

При этом были предложения о создании русского перевода для богослужебного употребления. Так, епископ Архангельский Иоанникий (Казанский) предлагал:

Полезно было бы славянский язык в церковном богослужении заменить русским. Такая замена даст для очень многих великое счастье участвовать в богослужении часто не одним только стоянием в храме, но участвовать разумно [*Отзывы. Ч. 1, № 21, 335*].

Об этом же писал и епископ Кишиневский Владимир (Сеньковский) [*Отзывы. Ч. 1, № 14, 203*].

Но большинство архиереев, осознавая необходимость изменить сложившуюся плачевную ситуацию, когда народ в богослужении фактически не участвует, придерживались близкой к высказанной братством позиции. Поддерживая стремление сделать русский перевод, что «было бы конечно гораздо больше для облегчения понимания богослужебных книг», они при этом считали, что «русский перевод не мог бы служить для чтения в Церкви».

Публикуемый «Доклад Совета о необходимости перевода богослужебных книг на русский язык для домашнего ими пользования» свидетельствует, что о существующих трудностях церковной жизни и о возможных путях их разрешения задумывались не только архиереи, но и те из мирян, кто на основе церковной соборности объединялся и являл свою ответственность за Церковь. Предлагаемые ими решения вполне соответствовали в целом духу и смыслу «Отзывов епархиальных архиереев», что говорит о срочности вопроса и необходимости неотложного принятия указанных мер, а также показывает поддержку архиерейских предложений народом. Задачи, поставленные членами Братства святителей московских, до сих пор не решены, и потому их призыв читать в церкви «со смыслом» по-прежнему остается актуальным.

«Доклад о переводе» публикуется в соответствии с нормами публикации исторических документов. Он приведен в современной графике, с сохранением орфографических и других особенностей оригинала, за исключением очевидных опечаток и орфографических ошибок. Доклад был напечатан на машинке и редактировался одним из его составителей; мы публикуем его с учетом этих правок. Примечания составителя доклада отмечены специально: *Прим. сост.* Подчеркнутые в рукописи слова даны курсивом. Текст сопровожден комментариями.

Братство святителей московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа

Доклад Совета о необходимости перевода богослужебных книг на русский язык для домашнего ими пользования

В доложенном Общему Собранию Братства 11-го мая 1911 г. сообщении одного из братчиков по вопросу о богослужебном чтении была между прочим высказана следующая мысль: «читать (в церкви) следует не только громко и внятно, но и со смыслом. Об этом у нас также довольно мало заботятся. Между тем церковнославянские тексты, сами по себе представляющие часто значительные трудности для понимания, становятся совершенно невразумительными, если их читают без надлежащих оттенков, без повышения и понижения голоса, без остановок на знаках препинания. Такое чтение получает совершенно механический характер и воспринимается также механически. Чтобы избежать этого и достигнуть осмысленного чтения, чтец должен непременно готовиться к чтению, по крайней мере, когда текст ему мало знаком. Ни в каком случае не следует читать в церкви без предварительного приготовления Апостольские Послания и Деяния, паремии, кафизмы, каноны.

Для того, чтобы дать чтецу возможность при таком приготовлении вникать в смысл изучаемых им текстов, необходимо снабдить чтеца краткими пособиями, в которых объяснялся бы буквальный смысл богослужебных текстов и указывалась связь речи во всех сколько нибудь затруднительных для понимания местах. В этом отношении могли бы оказать помощь чтецам настоятели церквей».

В докладе своем по поводу этого сообщения, представленном Братству 15 декабря 1911 года[4], Совет из опасения усложнить дело не остановился на этой мысли и не высказал по поводу ее никаких соображений. Между тем она несомненно заслуживает внимания и Братству надлежало бы, кажется, уделить некоторое время на ее рассмотрение.

Действительно, наши богослужебные книги представляют, как известно, не мало трудностей для понимания. Трудности эти зависят или от способа изложения самого подлинника, или от слишком буквального перевода, или, наконец, от того, что современным читателям малоподготовленным неизвестны некоторые славянские слова и формы. В виду этого, лицу, готовящемуся к чтению в Церкви, полезно иметь под руками перевод на русский язык того текста, который будет читаться, или хотя бы некоторые самые краткие объяснительные примечания к этому тексту. При помощи такого пособия чтец в состоянии будет в большин-

4. Доклад Совета Общему Собранию Братства по вопросу о церковном богослужебном чтении. — *Прим. сост.*

стве случаев уяснить себе смысл того, что он будет читать настолько, чтобы чтение его было вполне осмысленным. Для книг Св. Писания таким пособием может служить, прежде всего, изданный Св. Синодом перевод их на русский язык [1]. В частности на паремии имеется специальное толкование Преосвященного Виссариона [2]. Труднее указать пособия для понимания псалмов, которые, однако, занимают столь важное место в нашем Богослужении. Перевод Св. Синода в этом случае мало может помочь, так как он сделан с еврейского текста, а этот текст, как известно, именно в трудных местах существенно отличается от перевода 70 толковников, которому следует наш славянский перевод. Существует, правда, немало частных изданий, которые могут служить пособием при чтении богослужебных псалмов [3], но нельзя же требовать от церковнослужителей, чтобы они имели у себя все эти издания и справлялись с ними каждый раз, как им приходится читать в Церкви. Еще затруднительнее в этом отношении положение наших церковных чтецов при пользовании такими богослужебными книгами, как Октоих или Минея. Авторитетного перевода этих книг на русский язык — не существует [4]. В частных изданиях переведены только некоторые песнопения и разыскивать эти издания нелегко. Между тем в названных богослужебных книгах встречается немало таких мест, которых не переведет не только псаломщик, но и священник, хотя бы окончивший курс духовной Семинарии. Прочитайте, напр., антифоны воскресные и вы наткнетесь в них на такие места: «В юг сеющие слезами Божественными жнут класы радостью присноживотия» [5]. Подобных текстов нетрудно было бы привести довольно много.

Нет надобности доказывать, что все это ненормально и что при таких условиях нельзя требовать от церковнослужителей осмысленного чтения. Принятие каких-либо мер для облегчения понимания славянского текста богослужебных книг является существенно необходимым. Но в чем должны заключаться эти меры?

Прежде всего является мысль об исправлении славянского перевода. Это конечно было бы во всех отношениях желательно и необходимо; но едва ли этим путем можно было бы сделать вполне удобопонятными для современных читателей все богослужебные тексты. Дело в том, что трудность их понимания во многих случаях зависит, как было выше указано, от трудности самого подлинника, от которого перевод во всяком случае не может слишком отступать. Кроме того, все-таки остались бы многие славянские слова и обороты речи, чуждые современному языку и потому непонятные для многих читателей. Наконец во многих случаях с нынешнею редакцией церковных песнопений или молитвословий все уже так свыклись, что менять текст, хотя бы и неправильный, представлялось бы не совсем удобным, и это неудобство еще возросло бы в тех случаях, когда к принятому теперь тексту приспособлен напев.

Вместо *исправления* славянского текста можно было бы *перевести* его на русский язык. Этим путем сделано было бы, конечно, гораздо больше для облегчения

понимания богослужебных книг. Но само собой разумеется, что русский перевод не мог бы служить для чтения в Церкви. В этом отношении славянский текст всегда будет иметь преимущество. Славянской речи мы издавна привыкли придавать священный характер; наоборот современный литературный язык почти неизбежно придаст некоторую пошлость и тривиальность самым возвышенным возгласам и молитвословиям [6]. Поэтому русский перевод должен быть предназначен исключительно для домашнего пользования, подобно тому как русский перевод книг Св. Писания [7].

Издать такой перевод надлежало бы высшей церковной власти. Только при этом условии перевод будет обладать достаточным авторитетом и вместе с тем только этим путем издание его может быть сделано доступным по цене для каждой приходской Церкви.

Если бы, однако, оказалось, что такой перевод потребовал бы чрезвычайно продолжительной работы, то для ускорения дела можно было бы ограничиться изданием славянского текста богослужебных книг с краткими подстрочными объяснительными примечаниями. Вроде того, как напр., издана Св. Синодом Псалтирь. Это конечно не могло бы заменить полного перевода, но все-таки назревшая потребность была бы этим путем до известной степени удовлетворена.

На основании вышеизложенного Совет Братства имеет честь предложить Общему Собранию:

1. Возбудить пред Св. Синодом чрез ЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВО Владыку Митрополита [8] ходатайство об издании Св. Синодом главнейших богослужебных книг в русском переводе с тем, чтобы этот перевод служил исключительно для домашнего пользования.
2. Возбудить тем же порядком ходатайство об исправлении славянского текста богослужебных книг.
3. В случае, если бы издание полного перевода богослужебных книг на русский язык признано было затруднительным, ходатайствовать о том, чтобы богослужебные книги печатались с краткими подстрочными объяснительными примечаниями к наиболее темным местам славянского текста.

Источник: ОР РГБ. Ф. 265. К. 118. Ед. хр. 31.

Комментарий

1. Речь идет о синодальном переводе Библии. См.: Библия или Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе. СПб. : Синод. тип., 1876. [2], II, 1602, 392 с.

2. См.: Виссарион (Нечаев), еп. Толкование на паремии. Изд. 2-е, вновь пересмотренное. СПб : Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1894. [2], 740, XXI с. (Синодальная тип.).

3. Среди документов ОР РГБ фонда 265 сохранились «Перевод псалмов. Утреня» (ОР РГБ. Ф. 265. К. 123. Ед. хр. 6) и «Псалом 100» (ОР РГБ. Ф. 265. К. 123. Ед. хр. 7).

4. Ранее уже предпринимались отдельные попытки перевода богослужебных текстов Минеи, но целиком она никогда не переводилась. Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Е. И. Ловягин переводил богослужебные каноны, в том числе воскресные каноны Октоиха и праздников, а также древних памятников, в том числе текстов древних литургий для издания «Собрания древних литургий» с греческого языка. Е. И. Ловягин опубликовал фундаментальный труд «Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках». Переводом Октоиха на русский язык занимался также преподаватель Тобольской духовной семинарии И. Ф. Ловягин. См.: Воскресная служба Октоиха всех восьми гласов или напевов на славянском и русском языках, заключающая в себе песнопение малой вечерни, великой вечерни, полунощницы, утрени и литургии / Пер. с греч. яз. преп. Тобол. духов. семинарии Иван Ловягин. СПб. : Синод. тип., 1888. VIII, 307 с.; 24 см. То же. 2-е изд., 1892 (с изд. 1888 г. без изм.). То же. 3-е изд., 1910. 296 с.

5. Из антифона воскресной службы 3-го гласа.

6. «Священный характер» церковнославянскому языку начали придавать в эпоху Петра I. Это стало реакцией на проводимые им языковые реформы, предполагавшие (особенно в начале) отторжение старой словесности в процессе формирования русского литературного языка нового типа. По мнению проф. В. М. Живова, «в условиях культурного конфликта церковнославянский и русский язык оказываются… антагонистически противопоставлен-

ными» [*Живов, 125*], что и приводит к созданию мифа о «сакральном» языке. Миф, оказавшийся достаточно устойчивым, начал разрушаться только в начале XX в. Об этом писал, в частности, Епископ Архангельский Иоанникий (Казанский) [*Отзывы. Ч. 1, № 21, 335*].

7. См.: История перевода Библии на русский язык / И. А. Чистович. 2-е изд. СПб. : Типография М. М. Стасюлевича, 1899. С. 261, 291, 293–294.

8. Митрополит Московский Владимир (Богоявленский), почетный председатель Братства святителей московских.

Источники

1. *Доклад о церковном чтении № 3* = Доклад Совета Братства Святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа Общему Собранию Братства по вопросу о церковном богослужебном чтении // Московские церковные ведомости. 1912. № 3. С. 77–84.
2. *Доклад о церковном чтении № 4* = Доклад Совета Братства Святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа Общему Собранию Братства по вопросу о церковном богослужебном чтении // Московские церковные ведомости. 1912. N 4. С. 106–112.
3. *Доклад по вопросу* = Доклад Совета Братства святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа по вопросу о том, с чего следует начать свою деятельность. М. : Печатня А. И. Снегиревой, 1912. 8 с.
4. *Отзывы. Ч. 1* = Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1. СПб. : Синод. тип., 1906. 548 с.
5. *Отзывы. Ч. 2* = Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 2. СПб. : Синод. тип., 1906. 562 с.
6. *Отзывы. Ч. 3* = Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 3. СПб. : Синод. тип., 1906. 591 с.
7. *Отчет 1911* = Отчет Совета Братства святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа о деятельности Братства за 1911 год. М. : Печатня А. И. Снегиревой, 1912. 22 с.
8. *Отчет 1912* = Отчет Совета Братства святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа о деятельности Братства за 1912 год. М. : Печатня А И. Снегиревой, 1913. 21 с.
9. *Устав* = Устав Братства святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа. М. : Печатня А. И. Снегиревой, 1910. 6 с.

Литература

1. *Дашевская* = Дашевская З. М. Обзор деятельности Братства Святителей Московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа (1909–1917 гг.) // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2012. Вып. 5. С. 131–150.
2. *Живов* = Живов В. М. Язык и культура в России XVIII века. М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. 591 с.
3. *Ореханов* = Ореханов Ю. Л. Ф. Д. Самарин и его архив // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института : Материалы 1997 г. М. : ПСТБИ, 1997. С. 117–120.

Report of the Council of the Brotherhood of saints Peter, Alexy, Jonah and Philip of Moscow about the need to translate divine service books into Russian for home use

Introductory article, preparation of the text for publication and note by N. D. Ignatovich, S. V. Vasilyeva, K. A. Mozgov

The published report of the Council of the brotherhood of Sts. Peter, Alexy, Jonah and Philip of Moscow (1909–1918) on the need to translate the liturgical books into Russian for home use was compiled by the Council for consideration at the General meeting of the brotherhood and was intended for making a decision on a petition to the Holy Synod. The document addresses the problem of the Church Slavonic text of the service being misunderstood by the faithful and suggests measures to remedy this situation. The issue of improving the quality of Church services was one of the most important activities of the brotherhood of the Moscow saints, which set out to help the Church authorities and parish institutions to ensure that the service was performed with due pomp and with the widest possible participation of the laity in reading and singing. Unfortunately, it is not known what the Synod's reaction to this document was. Nevertheless, this report shows that the translation of the divine service into Russian was recognized in the early 20th century as a pressing problem. The introductory article presents the main information about the brotherhood of the Moscow Sts. Peter, Alexy, Jonah and Philip, as well as the specific features of creating and discussing the report. This is the first publication of the document.

KEYWORDS: divine service, translation, Church Slavonic language, brotherhood, conciliarity, F. D. Samarin, P. B. Mansurov, reviews by diocesan bishops.

References

SOURCES

1. "Report of the council of the brotherhood of Moscow Sts. Peter, Alexei, Jonah, and Philip to the general meeting of the brotherhood on the issue of church liturgical reading". *Moskovskie tserkovnye vedomosti,* 1912, n. 3, pp. 77–84 (in Russian).
2. "Report of the council of the brotherhood of Moscow Sts. Peter, Alexei, Jonah, and Philip to the general meeting of the brotherhood on the issue of church liturgical reading". *Moskovskie tserkovnye vedomosti*, 1912, n. 4, pp. 106–112 (in Russian).
3. *Doklad Soveta Bratstva sviatitelei Moskovskikh Petra, Aleksiia, Iony i Filippa po voprosu o tom, s chego sleduet nachat' svoiu deiatel'nost'* [Report of the council of the brotherhood of Moscow Sts. Peter, Alexei, Jonah, and Philip on the question of where to start their activities]. Moscow : Pechatnia A. I. Snegirevoi, 1912 (in Russian).
4. *Otzyvy eparkhial'nykh arkhiereev po voprosu o tserkovnoi reforme* [Reviews of diocesan bishops on the issue of church reform], part 1, St. Petersburg : Sinod. tip., 1906 (in Russian).
5. *Otzyvy eparkhial'nykh arkhiereev po voprosu o tserkovnoi reforme* [Reviews of diocesan bishops on the issue of church reform], part 2, St. Petersburg : Sinod. tip., 1906 (in Russian).
6. *Otzyvy eparkhial'nykh arkhiereev po voprosu o tserkovnoi reforme* [Reviews of diocesan bishops on the issue of church reform], part 3, St. Petersburg : Sinod. tip., 1906 (in Russian).
7. *Otchet Soveta Bratstva sviatitelei Moskovskikh Petra, Aleksiia, Iony i Filippa o deiatel'nosti Bratstva za 1911 god* [Report of the council of the brotherhood of Moscow saints Peter, Alexis, Jonah and Philip on the activities of the brotherhood in 1911]. Moscow : Pechatnia A. I. Snegirevoi, 1912 (in Russian).
8. *Otchet Soveta Bratstva sviatitelei Moskovskikh Petra, Aleksiia, Iony i Filippa o deiatel'nosti Bratstva za 1912 god* [Report of the council of the brotherhood of Moscow Sts. Peter, Alexis, Jonah and Philip on the activities of the brotherhood in 1912]. Moscow : Pechatnia A. I. Snegirevoi, 1913 (in Russian).
9. *Ustav Bratstva sviatitelei Moskovskikh Petra, Aleksiia, Iony i Filippa* [The charter of the brotherhood of Moscow Sts. Peter Alexy Jonah and Philip]. Moscow : Pechatnia A. I. Snegirevoi, 1910 (in Russian).

LITERATURE

1. Dashevskaia Z. M. "Overview of Activity of the Fraternity Sts. Peter, Alexis, Iona and Philip, Metropolitans of Moscow (1909–1917)". *The Light of Christ Enlightens All: The Academic periodical of St. Philaret's Christian Orthodox Institute*, 2012, Is. 5, pp. 131–150 (in Russian).
2. Orekhanov Iu. L. "F. D. Samarin i ego arkhiv" ["F. Samarin and his archives"]. *Ezhegodnaia bogoslovskaia konferentsiia Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo bogo slovskogo instituta : Materialy 1997 g.* Moscow : PSTBI Publ., 1997, pp. 117–120 (in Russian).
3. Zhivov V. M. (1996). *Iazyk i kul'tura v Rossii XVIII veka* [Language and culture in Russia of 18th century]. Moscow : Shkola "Iazyki russkoi kul'tury" (in Russian).

Доклад Совета братства святителей московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа о необходимости перевода богослужебных книг на русский язык для домашнего ими пользования / Вступительная статья, подготовка текста к публикации и комментарий Н. Д. Игнатович, С. В. Васильевой, К. А. Мозгова // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 170–183.
DOI: 10.25803/SFI.2020.36.4.007

Акафист святителю Мелетию Харьковскому священномученика Петра Григорьева

Вступительная статья, подготовка текста к публикации и комментарий свящ. Максима Плякина

Публикуемый документ — акафист свт. Мелетию, архиепископу Харьковскому и Ахтырскому, написанный сщмч. Петром Григорьевым (1895–1937), — впервые вводится в научный оборот. Сочинение переписывалось от руки, точную датировку публикуемой рукописи установить не удалось, скорее всего, она относится к третьей четверти XX в. Особенность акафиста свт. Мелетию в том, что он написан на русском языке в стихотворной форме. Во вступительной статье характеризуется акафистография на русском языке как важный пример литургического творчества — пласта церковного предания, который наиболее подвержен изменениям. Это особым образом проявилось в XX в., когда новонаписанные гимнографические произведения не издавались и не подвергались церковной цензуре. В статье приводятся биографические сведения о составителе публикуемого акафиста свщмч. Петре Григорьеве. Сщмч. Петр был арестован в ночь с 17 на 18 октября 1931 г. и направлен сначала на Беломоро-Балтийский канал, разъезд «Сословец» Мурманской железной дороги, затем в Волголаг. 22 сентября 1937 г. был приговорен к расстрелу тройкой при Управлении НКВД СССР по Ярославской области; приговор был приведен в исполнение на следующий день там же, в изоляторе III отделения. Священномученик Петр Григорьев причислен к лику святых новомучеников и исповедников Российских архиерейским собором Русской православной церкви, состоявшимся 13–16 августа 2000 г.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: акафист, литургическое творчество, богослужение в XX в., русский язык в богослужении, новомученики и исповедники церкви русской, сщмч. Петр Григорьев.

Публикуемый ниже акафист свт. Мелетию Харьковскому, составленный сщмч. Петром Григорьевым, представляет собой весьма редкий пример литургического творчества на русском языке. Появление подобных текстов — показатель определенного сдвига в парадигме богослужебного творчества. Большинство ранее написанных акафистов представляли собой славянские тексты с русскими вкраплениями или были написаны на гибридном язы-

ке, что является свидетельством осознания хотя бы на уровне декларации церковнославянского языка как нормативного (при этом тексты могли быть славянскими весьма условно).

Акафистография как пример богослужебного творчества отражает направление развития языка богослужения в целом, а также изменение его нормы [*Людоговский, Плякин*]. В течение бóльшей части XX в. акафисты распространялись в условиях практически полного отсутствия контроля за ними со стороны церковной цензуры — как в языковом плане, так и в содержательном. Это позволяет нам сегодня, изучая язык акафистов, судить о трансформации богослужебного языка в целом.

Пожалуй, один из наиболее известных молитвенных текстов, написанных полностью на русском языке, — благодарственный акафист «Слава Богу за все» [*Малая Церковь*]. Однако вдохновенное творение архиепископа (позже — митрополита) Дмитровского Трифона (князя Туркестанова; 1861–1934) не было ни единственным, ни даже первым русскоязычным акафистом — таких гимнов на настоящее время выявлено девять, четыре из которых были созданы до начала Великой Отечественной войны [1].

По всей видимости, наиболее ранний известный нам русскоязычный акафист — гимн в честь Священной Голгофы, написанный в 1866 г. русским ученым и поэтом Михаилом Васильевичем Себряковым (1798–1882). В 1888 г. его дочь, Анна Михайловна Себрякова (1833–1905), в монашестве игумения Арсения, переработала и дополнила творение своего отца. К сожалению, оригинальный русский текст акафиста до нас не дошел, однако в 1927 г. духовник Александро-Невской Лавры в Петрограде архимандрит Сергий (Бирюков; 1862–1943) перевел этот акафист на церковнославянский язык; этот перевод дошел до нас в рукописях середины XX века. Василий Петрович Бирюков, будущий архимандрит Сергий, был земляком Себряковых — его родной хутор Буерак-Сенюткин расположен в том же Усть-Медведицком округе Области Войска Донского, в котором расположено и Себрово — имение Михаила Васильевича, и Усть-Медведицкий Спасо-Преображенский монастырь, игуменией в котором была матушка Арсения. В предисловии к своему переводу архим. Сергий описал как историю создания гимна, так и язык, на котором

1. Обзор русскоязычных акафистов, созданных в послевоенный период, содержится в авторской статье 2015 г. См.: [*Плякин*].

гимн первоначально был написан. В личном собрании богослужебных текстов прот. Виктора Шиповальникова [2] (1915–2007), в котором была обнаружена рукопись перевода акафиста Священной Голгофе, выявлены также рукописные ноты этого акафиста, что свидетельствует о богослужебном исполнении гимна. Таким образом, творение отца и дочери Себряковых было принято церковью к употреблению и по крайней мере в 3-й четверти XX в. звучало в храмах. Даже по переводу (достаточно близкому к русскому языку) можно составить представление о первоначальном виде текста:

Избранная от всех высот земных в подножие Животворящему Кресту, Священная Голгофа, ты почтена от Бога неземною Славою, ибо на Тебе совершися великое таинство примирения Бога с человеками. Благоговейней памяти о сем спасительном промышлении о нас Творца, преклоняем пред Тобою колена и смиренно молимся распятому на Тебе Господу нашему Иисусу Христу и со слезами любви взываем: Иисусе Сладчайший, спаси нас! (кондак 1) [3].

21 октября 2016 г. Священным синодом Русской православной церкви игумения Усть-Медведицкого монастыря Арсения (Себрякова), соавтор самого раннего известного нам русскоязычного акафиста, была причислена к лику святых (память — 21 июля/3 августа).

Следующим по времени создания русскоязычным акафистом является гимн в честь Святого Духа, написанный известным литургистом Михаилом Николаевичем Скабаллановичем (1871–1931), профессором Киевской духовной академии. Мы предполагаем, что этот гимн изначально не предназначался к храмовому употреблению и представляет собой своего рода литургический эксперимент, поскольку он ориентирован не на византийские, а на латинские образцы, подражая западной гимнической традиции, в частности, литаниям. Вместо 13-го кондака акафист завершается переведенной на русский язык секвенцией *“Veni, Sancte Spiritus”* (ок. 1200), предназначенной для исполнения на евхари-

2. Ныне находится в фондах библиотеки Издательского совета Русской православной церкви.

3. Источник цитируемого примера — общая тетрадь, происходящая из личного собрания прот. Виктора Шиповальникова, в которой сохранился переписанный текст акафиста Священной Голгофе. Цитируемый отрывок находится на л. 2 (= стр. 3) тетради. К сожалению, этот личный архив, хранящийся в настоящее время в фондах библиотеки Издательского совета Русской православной церкви, пока не описан и шифры его единицам не присвоены.

стическом богослужении латинского обряда в день Пятидесятницы [*Скабалланович*].

Уже упомянутый благодарственный акафист «Слава Богу за все» был написан архиеп. Трифоном в июле 1928 г. Из всех акафистов, написанных на русском языке, он наиболее широко вошел в молитвенную практику христиан. Он известен далеко за пределами России, выполнены его переводы на английский [*An Akathist*] и французский [*Acathiste*] языки.

Священномученик Петр Григорьев (1895–1937, память 10 (23) сентября) составил на русском языке акафист свт. Мелетию, архиепископу Харьковскому и Ахтырскому (1784–1840, память 12 (25) февраля). Поводом к написанию акафиста послужило, по-видимому, перенесение в 1929 г. нетленных мощей святителя из харьковского Покровского монастыря, где он был похоронен, в Благовещенский кафедральный собор, где они находятся и сейчас.

Отличительной особенностью акафиста, написанного сщмч. Петром, является не только его язык, но и его внешняя форма — он написан в стихах. В выборе именно такой формы для неседального гимна можно видеть попытку возвращения к византийским истокам русской гимнографической традиции, поскольку, как известно, многие византийские авторы (прежде всего, прп. Иоанн Дамаскин) создавали свои богослужебные тексты именно в поэтической форме. Так, канон прп. Иоанна на Богоявление написан двенадцатисложным ямбом, широко использовавшимся в античной греческой трагедии.

В приложении к настоящей статье текст акафиста впервые публикуется полностью по рукописной копии из личного архива Оксаны Алёшиной (г. Харьков, Украина).

Вероятно, в связи с тем, что акафист свт. Мелетию и акафист «Слава Богу за все» были написаны практически одновременно на одном и том же языке, не стандартном для русской богослужебной традиции, при рукописной и машинописной передаче этих гимнов возникла путаница — начиная с 1970-х гг. в литературе встречается атрибуция благодарственного акафиста «протоиерею Григорию Петрову, умершему в 40-х годах в заключении» [*Акафистник, 699*]. Само же имя предполагаемого автора гимна «протоиерея Григория Петрова» есть искажение имени священника Петра Григорьева, возникшее при фиксации воспоминаний о нем для публикации в эмигрантской печати [*Служба св. Павлину, 7*].

Краткие сведения о священномученике Петре Григорьеве

Петр Федорович Григорьев родился в мае 1895 г. в городе Обояни. Отец, потомственный гражданин Обояни, был личным дворянином, служил наблюдателем Курско-Орловского лесничества [*Русин, 3*]. В 1916 г. Петр Федорович окончил Курскую духовную семинарию. К семинарским временам относится одна из его первых поэтических публикаций — поэма «Думы паломника» [*Григорьев*], посвященная святителю Иоасафу (Горленко), епископу Белгородскому и Обоянскому (1705–1754, память 4 (17) сентября и 10 (23) декабря), прославленному в 1911 г. в лике святых.

В начале февральской революции Петр Федорович находился в Петрограде, будучи студентом Духовной академии. В результате революционных событий он вынужден был прервать учебу и вернулся в Обоянь к матери. В 1919 г. он был назначен псаломщиком в церкви в честь Смоленской иконы Божьей Матери. Вскоре он обвенчался с Зинаидой Ивановной Павловой, дочерью курского мещанина, и был рукоположен в сан священника. В 1929 г. у супругов родилась дочь Ольга.

В ноябре 1919 г., при отступлении деникинских частей из Обояни, молодому священнику предложили уйти вместе с белыми, но он остался, заявив: «Я служу народу и поэтому остаюсь с народом».

2 мая 1921 г. во епископа Рыльского, викария Курской епархии был хиротонисан наместник московского Новоспасского монастыря архимандрит Павлин (Крошечкин; 1879–1937, память 21 октября/3 ноября), будущий новомученик Российский. В летние месяцы новопоставленный архиерей много ездил по городам и селам Курской губернии — служил, проповедовал, старался познакомиться с духовенством.

В одну из поездок сщмч. Павлина в Обоянь состоялось его знакомство с иереем Петром Григорьевым. В дар праведному архипастырю сщмч. Петр составил службу с акафистом его небесному покровителю — святителю Павлину Милостивому, епископу Ноланскому[4] (ок. 355–431, память 23 января/5 февраля). Епископ Павлин отметил высокий поэтический дар отца Петра и всячески поощрял его.

4. Опубликованы в «Вестнике РХД»: [*Служба св. Павлину*].

Когда читаешь службу св<ятому> Павлину Ноланскому, написанную прот<оиереем> Григорием Петровым (на самом деле священником Петром Григорьевым — *М. П.*), ясно видишь духовный облик архиепископа Павлина, всей своей жизнью подражавшего житию своего ангела. Его твердость, глубокий ум, большая культура и активность — образец для подражания,

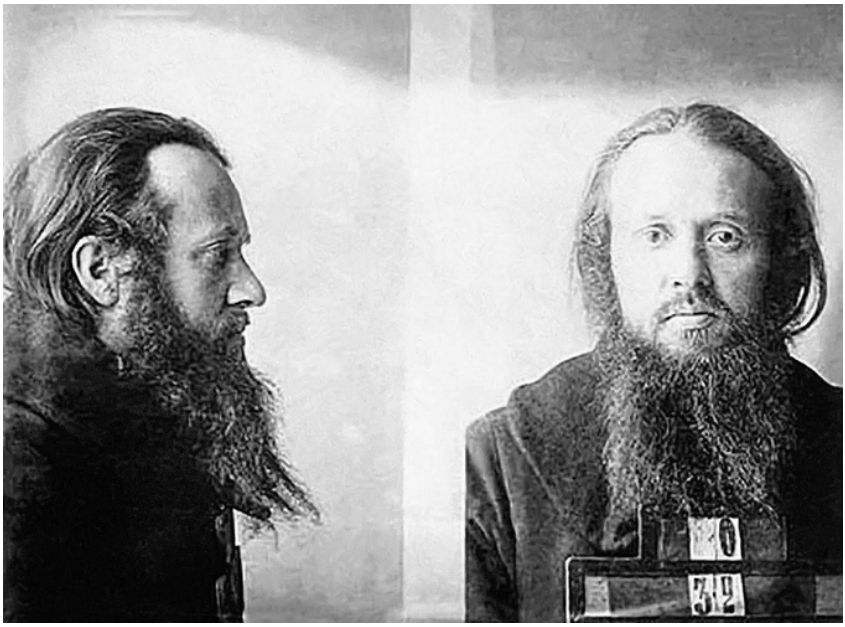
— пишет Н. Шеметов [*Шеметов, 199*]. В воспоминаниях об о. Петре сообщается, что он составлял и другие акафисты — Святому Духу, святым сорока Севастийским мученикам, заупокойный акафист (возможно, даже два разных), однако эти гимны до сих пор не выявлены. Даже акафист святителю Мелетию считался утраченным, однако в 2014 г. была обнаружена рукопись с этим бесценным произведением святого поэта-мученика.

Впервые будущий священномученик был арестован 5 февраля 1930 г. по обвинению в «систематической антисоветской и антиколхозной агитации» и в конце марта препровожден в Курский дом заключения (домзак). Однако после ходатайства о его освобождении, подписанном практически всеми прихожанами Смоленского храма (более трехсот человек!), о. Петр был освобожден, а дело в его отношении 16 июня 1930 г. было производством прекращено в связи с «недостаточностью добытых материалов для предания обвиняемого суду»[5]. Вот что писали прихожане о своем пастыре:

…против закону не учил, проповедей против советской власти не делал, а научил нас подчиняться власти. Был добрым человеком, помогал бедным и последнюю копейку отдавал неимущим. И для нас, верующих, он, Григорьев, является незаменимым наставником[6].

23 марта 1931 г. чекистами был арестован благочинный Обоянского округа свящ. Герман Руденко. Отец Петр стал ежедневно передавать ему в Обоянский домзак обед. Однако и к нему самому уже «присматривались» гонители. Весной 1931 г. на священника наложили «налог» — 200 яиц, и он обратился за помощью к прихожанам, поскольку собрать такое количество яиц сам, разумеется, не мог. Местное отделение ОГПУ тем временем начало его «разработку». «Свидетели» показывали:

5. Архив ФСБ по Курской обл. № П-61. Цит. по: [*Русин, 7*].
6. Там же.



Священномученик Петр Григорьев. Фото из следственного дела 1931 г.

Григорьев пользуется авторитетом не только в городе, но чуть ли не во всем уезде. Говорил почти каждый день проповеди, касаясь безбожия сов<етской> власти и современной молодежи. Убеждал молодежь бросить свои убеждения и вспомнить о церкви… Из всего духовенства наиболее способный и даровитый отец Петр Григорьев, который может объединить массу на религиозной почве… <Жители Обояни> видели в Григорьеве чуть ли не праведника, человека святой жизни, который может разрешать разные житейские недоумения и поэтому многие обращались к нему за советами. Все это выдвигало Григорьева на первый план[7].

Итогом «оперативной разработки» стал арест новомученика в ночь с 17 на 18 октября 1931 г. При аресте у него было изъято 158 церковных книг. Священномученику Петру пытались инкриминировать не просто членство в «контрреволюционной церковно-монархической организации», но ее возглавление в Обояни и «вербовку» в нее других священнослужителей. «Я не мог вербовать Бородина, так как сам был не завербован», — от-

7. Архив ФСБ по Курской обл. № П-12372. Цит. по: [*Русин, 16–18*].

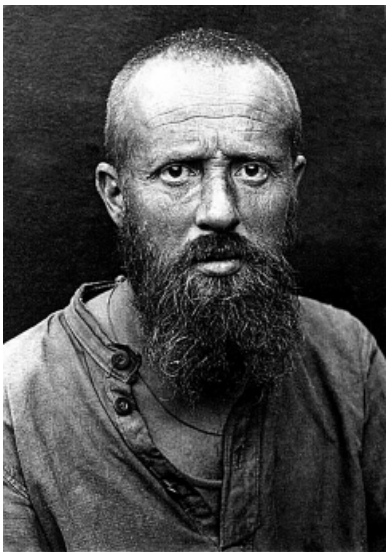
вечал о. Петр следователю. В общей сложности по этому делу было арестовано 58 человек, 36 из них были приговорены к различным срокам лагерей и ссылок. Священников Петра Григорьева и Василия Бородина держали отдельно от остальных фигурантов дела, предъявляя им сфальсифицированные показания других подследственных, однако это не помогло добиться от них нужных следствию показаний.

16 апреля 1932 г. тройка при Полномочном представительстве ОГПУ по Центрально-Черноземной области по внесудебному рассмотрению дела постановила священника Петра Федоровича Григорьева заключить в исправительно-трудовой лагерь на 10 лет. В мае того же года о. Петр прибыл к месту заключения — Беломоро-Балтийский канал, разъезд «Сословец» Мурманской железной дороги. В сопроводительных документах для администрации лагеря указывалось: «Держать в строгой изоляции, вербовке не подлежит». Но удержать священника в «строгой изоляции» первоначально не удавалось. Как говорится в лагерном деле, о. Петр «общался с другими заключенными, исповедовал их… находил возможность причащать и совершать водосвятие, служил Пасху». Поэтому в течение 1935–1936 гг. заключенных священнослужителей выделили в отдельную группу, переведя их на станцию Кома Мурманской железной дороги, а о. Петра (учтя, видимо, первоначальные рекомендации) изолировали даже от этой отдельной группы. Он жил одиночкой в 30 километрах от станции и на «командировке» бывал только за получением продовольствия.

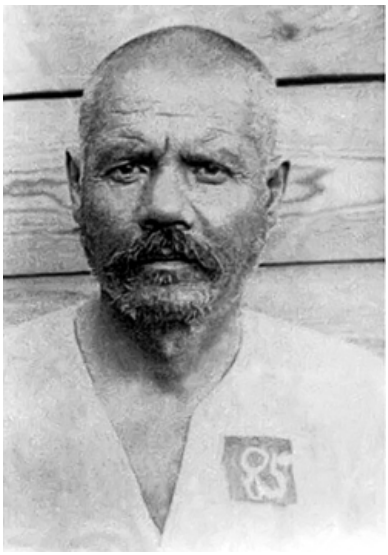
24 января 1937 г. о. Петра перевели в Угличский район Ярославской области, в III отделение Волголага, с назначением на должность чертежника при начальнике 7-го строительного участка. Лагерное начальство фиксировало в личном деле заключенного:

Проявил себя только с отрицательной стороны, как лодырь-дезорганизатор, в быту ведет себя плохо, лаг<ерный> режим не соблюдает, в культмассовой работе не участвует, на производстве не дисциплинирован [*ГАЯО. Ф. Р-3698. Оп. 1. Д. С-3698*].

14 сентября 1937 г. о. Петр был арестован в лагере вместе с еще одним обоянцем — священником Глебом Семеновичем Апухтиным (1885–1937), арестованным в 1935 г. под Воронежем и отбывавшим в Волголаге такой же десятилетний срок. Оба



Священномученик Петр Григорьев.
Фото из следственного дела 1937 г.



Священномученик Глеб Апухтин.
Фото из следственного дела 1937 г.

священника были помещены в изолятор III отделения. Началось последнее, самое короткое, следственное дело святого Петра. Он был обвинен в том, что

в Волголаге среди заключенных проводил систематическую контрреволюционную агитацию и организацию коллективного чтения молитв, исполнение религиозных обрядов. Во время пребывания в Волголаге являлся руководителем контрреволюционной церковно-монархической организации, систематически проводил среди заключенных контрреволюционную агитацию, распространял листовки. В группе с другими заключенными… нелегально организовывал коллективное чтение молитв, для этой цели соблюдал религиозные обряды, как-то: причастие, исповедование и т. д. [8].

На допросах о. Петр держался твердо, не упоминая никого из знакомых. В ответ на обвинения в контрреволюционной деятельности о. Петр сказал: «Приписываемые мне обвинения я отрицаю…

8. Архив ФСБ по Ярославской обл. № С-12076. Цит. по: база данных «Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в.» (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Братство во имя Всемилостивого Спаса). Запись о38-28а (Григорьев Петр Федорович). URL: http://kuz3.pstbi.ru/bin/nkws.exe/no_dbpath/docum/ans/nm/?HYZ9EJxGHoxITYZCF2JMTdG6Xbu1s8WXfi1gdO6UXuLWs00IdOGis8uWeCQ*.

Я христианин, верую в Бога и проповедую исповедание христианского направления»[9]. 22 сентября 1937 г. тройкой при Управлении НКВД СССР по Ярославской области священномученики Петр и Глеб был приговорены к высшей мере наказания — расстрелу; приговор был приведен в исполнение на следующий день там же, в изоляторе III отделения. Тела казненных были похоронены на общем лагерном кладбище, их могилы сегодня неизвестны.

8 августа 1989 г. Григорьев Петр Федорович был реабилитирован по своему расстрельному делу прокуратурой Ярославской области.

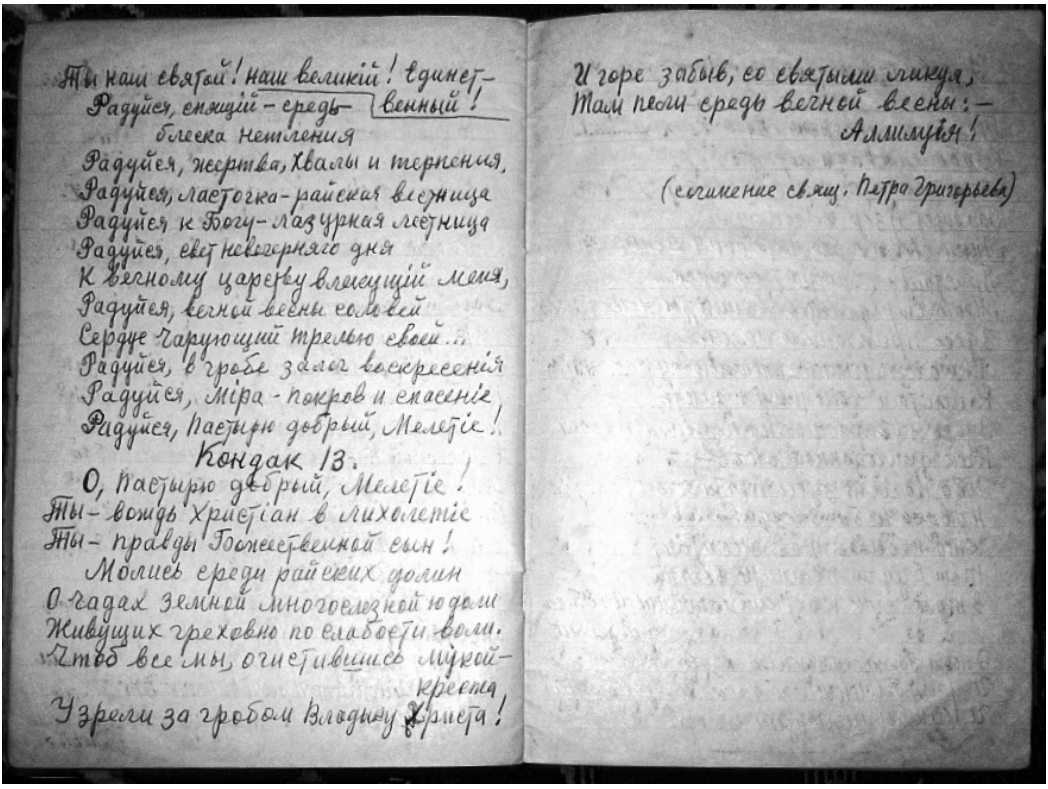
В 1958 г. выжившие в лагерях фигуранты «дела обоянских попов» подали в прокуратуру Курской области прошение о пересмотре дела. Были передопрошены свидетели, дававшие показания в 1931 г., обвиняемые, кого удалось найти, родственники тех, кого найти не удалось. 29 апреля 1958 г. следователь допросил матушку Зинаиду, вдову священномученика Петра.

За что осудили мужа, я не знаю, — рассказала Зинаида Ивановна. — За годы совместной жизни с ним я ничего отрицательного за ним не замечала. Вопросами политики он не занимался и, на мой взгляд, к советской действительности был лоялен. Во всяком случае, я никогда не слышала со стороны мужа каких-либо высказываний против советской власти. Он был человеколюбив, бескорыстен, честен [*Русин, 68*].

Несмотря на обнаруженные множественные нарушения при ведении следствия, в отношении о. Петра Григорьева прокурор Курской области согласился с постановлением тройки ОГПУ от 16 апреля 1932 г. и в реабилитации ему 24 сентября 1958 г. отказал. Лишь 30 июня 1993 г. были реабилитированы все безвинно пострадавшие по «делу обоянских попов» без исключения.

20 августа 2000 г., по завершении юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви, священники Петр Григорьев и Глеб Апухтин были прославлены в лике святых в Соборе новомучеников и исповедников Российских.

9. Цит. по: [*Русин, 70*].



Ты наш святой! наш великій! единет-
Радуйся, стоящій — среды — венный!
блеска нетления
Радуйся, жертва, хвалы и терпения,
Радуйся, ласточка-райская вѣстница
Радуйся к Богу — лазурная лѣстница
Радуйся, свѣт невечерняго дня
К вѣчному царству влекущій меня,
Радуйся, вѣчной вѣсны соловей
Сердце чарующій трелью своей...
Радуйся, в гробѣ залог воскресенія
Радуйся, Міра — покров и спасеніе,
Радуйся, Пастырь добрый, Мелетіе!

Кондак 13.

О, Пастырю добрый, Мелетіе!
Ты — вождь Христіан в лихолетіе
Ты — правды Божественной сын!
Молись среди райских долин
О чадах земной многоболѣзной юдоли
Живущих греховно по слабости воли.
Чтоб все мы, очистившись мукой-креста
Узрели за гробом Владыку Христа!

И горе забыв, со святыми ликуя,
Там пели среды вѣчной вѣсны: —
Аллилуія!

(сочиненіе свящ. Петра Григорьева)

Фрагмент рукописи акафиста святителю Мелетию Харьковскому

Рукопись, содержащая акафист святителю Мелетию Харьковскому, происходит из личного архива, прошедшего через «несколько рук» до передачи нынешней владелице, поэтому даже приблизительная датировка рукописи затруднена. Предположительно — 3-я четверть XX в.

Публикуемый текст переписан от руки синей ручкой, заголовки строф и начальные буквы переписаны тем же почерком красной ручкой. Текст переписан с разбивкой на стихотворные строки; в тех случаях, когда окончание строки не умещалось на листе бумаги, перенесенная часть строки отчеркивалась, визуально отмечая единство перенесенной части и собственно строки. Орфография текста гибридная — переписчик использовал в основном уже реформированные правила написания, принятые в советской России после реформы 1918 г., однако спорадически возвращался как к использованию букв і и ѵ, так и к использованию дореформенных окончаний -аго и -ыя. Буква «ё» на пись-

ме не использована, но в целом ряде случаев звучание [й'о] явно подразумевается размером и (или) рифмой. В данном тексте буква ё поставлена публикатором.

При публикации все грамматические формы унифицированы и приведены к современной орфографии. Отдельные исключения (в частности, местоименная форма «ея» во 2-м кондаке) сделаны только там, где это требовалось соображениями сохранения оригинальных рифмы и (или) стихотворного размера. Унифицировано также написание заглавных букв, приближенное по возможности к правилам, принятым при издании текстов в Издательстве Московской патриархии. Текст сопровожден комментариями составителя.

Акафист святителю Мелетию Харьковскому

(сочинение свящ[енника] Петра Григорьева)

Кондак 1.
Светочу тихой любви всепрощающей,
Чистой душе, среди мира витающей,
Мир уловившему Божией сетию
Пастырю душ, — всесвятому Мелетию,
Чудному гостю из мира иного,
Песнь воспеваю средь шума земного:
Радуйся, перлов духовных соцветие,
Радуйся, пастырю добрый Мелетие!

Икос 1.
Ангельский образ в себе обновляя,
Вестник средь мира блаженного рая,
Дух озарил ты спасительным чтением,
Плоть обуздал ты постом и терпением,
Светоч бесхитростной кроткой любви,
Нам свою милость обильно явил.
Радуйся, жемчуг духовных глубин,
Радуйся, роза Эдемских долин.
Радуйся, солнце, в земле потаённое,
Радуйся, сердце огнем озарённое.
Радуйся, гибнущих якорь спасения,
Радуйся, сад живоносный забвения.
Радуйся, ключ среди жгучей пустыни,

Радуйся, луч огнезрачной святыни.
Радуйся, пастырю добрый Мелетие!

Кондак 2.
Видел ты с детства суровые грозы,
Бедности скрытой страданья и слёзы.
Полная веры в Господнюю волю,
Мать не роптала на горькую долю.
Как ея взор был и грустен, и мил!
Образ ея ты навек сохранил.
С кроткою нежностью сирот целуя,
С ними взывала она: Аллилуйя.

Икос 2.
Рано покинув родительский дом,
В школе старинной, с нуждой и трудом
Встретил ты холод казённого здания.
Сколько потом ты являл сострадания,
Сколько участия, ласки и света
Детям, лишённым тепла и привета.
Чуткий и мягкий от самой природы
Скрашивал им ты учебные годы.
Радуйся, солнце приветливо ясное,
Радуйся, юности утро прекрасное.
Радуйся, сладость невинной молитвы,
Радуйся, чистый средь жизненной битвы.
Радуйся, мудрый сирот воспитатель,
Радуйся, детям успеха податель.
Радуйся, юным покров от падений,
Радуйся, лира святых настроений.
Радуйся, пастырю добрый Мелетие!

Кодак 3.
Юность провёл ты под шум Петрограда [1],
В Лавре была тебе жизнь и отрада;
Храмы-гробницы в цветах олеандра [2],
Пенье молитв у мощей Александра.
Кладбище, мрамор, крестов мириады,
В зелени нежной мерцанье лампады,
Ветки еловые, свежая туя,
Ладан и скорбная песнь: Аллилуйя.

Икос 3.
Высшая школа полночной столицы
Ярко твои озарила зеницы.
Ты как орёл, окружённый Эфиром,
Ввысь поднялся над измученным миром.
Сам изучив неземную науку,
Можешь ты дать слабоверному руку.
Радуйся, Божией силы явление,
Радуйся, вихрь, уносящий сомнение.
Радуйся, к Небу прямая дорога
Чутким и жаждущим вечного Бога.
Радуйся, слабым звезда путеводная,
Радуйся, таинств река полноводная.
Радуйся, молния в бездне неверия,
Грозно разящая тьму суеверия.
Радуйся, гибнущих душ возрождение,
Радуйся, вечных красот наслаждение.
Радуйся, пастырю добрый Мелетие!

Кондак 4.
Были боренья и были страдания,
Счастья земного росли ожидания,
Сладкие грёзы, мечты…
Но победил ты земли искушения
Личное счастье — слезой сокрушения
В Боге, — соблазна цветы… [3]
И пролетели житейские бури,
Свет не сокрывши небесной лазури.
Дай же и нам, тьму падений минуя,
В мире душевном взывать: Аллилуйя!

Икос 4.
Ты тосковал среди мира греховного,
Чистого жаждал, святого, духовного;
С грустью смотрел на пучину порока,
Грех обличая со властью пророка.
Радуйся, колокол, совесть будящий,
Радуйся, луч, над стремниной светящий.
Радуйся, благостный гордых смиритель,
Радуйся, скрытых грехов обличитель.
Радуйся, меч против злой клеветы,

Радуйся, царство святой простоты.
Радуйся, гибельных ссор прекращение,
Радуйся, радость любви и прощения.
Радуйся, пастырю добрый Мелетие!

Кондак 5.
Киев — хранитель священного праха —
Дал тебе чистые ризы монаха.
Здесь ты молился с восторгом души
В Лавре великой, в пещерной глуши, —
Там, где нетленные мощи святых
Дивно почиют в гробницах простых,
Где князь Владимир, о Боге ревнуя,
Русь научил возглашать: Аллилуйя!

Икос 5.
Как-то писал ты: «О мать дорогая!
Будет невестой мне Церковь Святая,
С ней только счастье и свет христианам».
Ныне, венчаясь святительским саном,
Духа Святаго приняв благодать,
Вызвал ты в Киев родимую мать.
Вместе с тобою молилась она,
Счастья великого в сыне полна.
Радуйся, матери радость и слава,
Радуйся, старости скорбной держава.
Радуйся, после у ней над могилой
Стих начертавший возвышенно-милый.
Радуйся, истинный кроткий равви́,
Перл материнских молитв и любви.
Радуйся, пастырь высоких заветов,
Мудрый воспитанник двух Филаретов [4].
Радуйся, Юга краса и светило,
Радуйся, дел благовонных горнило,
Радуйся, сладкой молитвы кадило.
Радуйся, пастырю добрый Мелетие!

Кондак 6.
Ночи любил ты глубокие, темные,
Рук воздеянья, молитвы укромные,
Слёзы восторга в тиши созерцания,

Ясное тихой лампады мерцание.
В окна осенние капли видали,
Как твои слёзы струились, блистали,
Как ты, о людях погибших горюя,
Богу с мольбою шептал: Аллилуйя!

Икос 6.
Годы промчатся, минуют столетия,
Но не забудут святого Мелетия;
Будут, как прежде, к нему прибегать,
Будут молиться и будут взывать:
Радуйся, милости щедрое море,
Радуйся, чуткий на скорби и горе.
Радуйся, тяжких болезней целитель,
Радуйся, тихая скорбных обитель.
Радуйся, пристань для душ неприкаянных,
Радуйся, светоч надежды отчаянных.
Радуйся, скорый податель желанного,
Радуйся, сердце тепла непрестанного.
Радуйся, пастырю добрый Мелетие!

Кондак 7.
Дикой Сибири леса сокровенные
Слышали речи твои вдохновенные.
Несколько лет ты в незыблемом мире
Кафедрой правил Восточной Сибири.
Всем о Христе ты был раб и слуга,
Помнит твой образ глухая тайга;
Кедры столетние, взоры чаруя,
Вторили стройно тебе: Аллилуйя!

Икос 7.
Всюду была твоя ревность святая:
С тундры холодной и вплоть до Китая.
Область Иркутска, Нерчи [5], Байкала
К Богу десница твоя привлекала.
Плакали люди, сердца их горели,
Тая под звуки небесной свирели.
Радуйся, славы Христовой сияние,
Там, где царило буддизма влияние.
Радуйся, первый апостол Камчатки,

Давший язычникам веры начатки.
Радуйся, Божия мудрость и сила,
Радуйся, жалких кумиров могила.
Радуйся, чтивших златого тельца
К Богу привлекший умы и сердца.
Радуйся, свет закосневшим в расколе,
Радуйся, пахарь на каменном поле.
Радуйся, вождь против силы лукавой,
Чудно спасённый от смерти кровавой.
Радуйся, пастырю добрый Мелетие!

Кондак 8.
Души́ твоей ризу нетленную, ясную,
Как лилия белую, нежно прекрасную
Ты многократно омыл покаянием,
Слёз пред духовным отцем излиянием.
Ты каждый месяц в огне сокрушения
Воспринимал от грехов разрешение;
Часто кропил ты слезою обильною
Чашу с Господнею Кровью всесильною;
Весь просияв, возродясь, торжествуя,
Агнцу закланному пел: Аллилуйя!

Икос 8.
Сироты, вдовы, голодный и нищий
Шли к тебе в Харьков за кровом и пищей.
Радостью был ты сидящим в темнице,
Жезл — старикам, для слепого — зеницы.
Все эти люди, ненужные миру,
Ткали тебе неземную порфиру.
Радуйся, друг угнетённого люда,
Века сурового — светлое чудо.
Радуйся, помощь недугом томимых,
Радуйся, крепость невинно гонимых.
Радуйся, чуткий на слёзы униженных,
Радуйся, счастье судьбою обиженных.
Радуйся, низкой наживы гонитель,
Радуйся, Чистого чистый служитель.
Радуйся, трудник науки и света,
Вечный источник тепла и привета.
Радуйся, пастырю добрый Мелетие!

Кондак 9.
Инок-молитвенник, духом прозрения
Ты предсказал Святых гор [6] возрождение,
Славу их, святость и храмы в скале,
Дивных подвижников, скрытых в земле [7].
Звон колокольный несётся далёко;
Дивно исполнилось слово пророка:
Силы и духа расцвет торжествуя,
Славная пустынь гремит: Аллилуйя!

Икос 9.
«В неге и лености тело покоя,
Церковь лишил он порядка и строя», —
Так клеветник на тебя доносил.
Ты ж показал ему раны на ране,
Голые кости на пле́чах и стане,
Страшные язвы, лишавшие сил.
«Знай, — ему рек ты, — служитель позора,
Ты не получишь вовек омофора».
Сбылось пророчество; мы же поём:
Радуйся, дивный в страданьи твоём.
Радуйся, язвы носивший Христа,
Радуйся, строгий подвижник поста.
Радуйся, спавший на голом полу,
Богу всю ночь воздавая хвалу.
Радуйся, в крестном пути молчаливый,
Радуйся, в Боге и Богом счастливый.
Радуйся, бездна земного страдания,
Полная благ неземных ожидания.
Радуйся, инокам образ терпения,
Пастырям — плод золотой вдохновения.
Радуйся, пастырю добрый Мелетие!

Кондак 10.
Смерть приближалась и падали силы,
Веяло мраком холодной могилы,
Медленно сердце стучало в груди,
Жизнь прожитая была позади.
Снежная буря рвалась на дворе,
Горький страдалец на смертном одре,

Весь измождённый, томясь и тоскуя,
Богу покорно ты пел: Аллилуйя!

Икос 10.
Кроткий Спаситель средь ночи глубокой
Сам посетил твой чертог одинокий,
Взгляд Его был светоносней луча.
Грудь твою ангел ударом меча
Мощно рассёк, и из язвы сердечной
Свет в небеса поднялся быстротечный.
«Время покой дать», — сказал Искупитель,
Блеск озарял всю больного обитель.
Радуйся, зимней, томительной ночью
Солнце-Христа увидавший воочию.
Радуйся, слышавший голос Сладчайшего,
Радуйся, полный покоя Тишайшего.
Радуйся, чуждый предсмертной кручины,
Радуйся, ждавший с восторгом кончины.
Радуйся, в сфере предсмертного счастия
Чашу лобзавший Святого Причастия.
Радуйся, в тайны небес погружённый,
Радуйся, Духом Святым озарённый.
Радуйся, пастырю добрый Мелетие!

Кондак 11.
Колокол гулко над городом стонет:
Харьков отца и Владыку хоронит.
Умер бессребреник, нищих кормитель,
Грешных молитвенник, правды ревнитель.
Вечная память Христову рабу!
Словно живой почивает в гробу.
С горькой прощальной слезой поцелуя
В воздухе ясном звенит: Аллилуйя!

Икос 11.
Спишь ты нетленный в пещере под спудом.
Но, привлечённый таинственным чудом,
Чувствуя жизни бессмертной биения,
Зная твои после смерти явления,
Лето и зиму скорбящий народ
Горе и радость в пещеру несёт.

Радуйся, чаша вина ароматная,
Горько озлобленных тишь благодатная.
Радуйся, сладость трудом удручённых,
Радуйся, сила на смерть обречённых.
Радуйся, миро на сердце больное
В тихой отраде Христова покоя.
Радуйся, ласка всех, горем подкошенных,
Жизнью забытых, ненужных, заброшенных.
Радуйтесь, светлые, чуткие очи,
В душу смотрящие в сумраке ночи.
Радуйтесь, руки добра изобильного
Всем изнемогшим средь мира бессильного.
Радуйся, жизнь из покоя могильного.
Радуйся, пастырю добрый Мелетие!

Кондак 12.
В сумраке чутком свечей догорающих
Слышишь ли шёпот и вздохи рыдающих?
Видишь ли к гробу простёртые руки?
Взоры горящие, полные муки?
С твёрдой надеждой, с глубокой мольбой
О, помоги им, угодник святой!
Сам к ним явись, их страданья врачуя.
Сладко с тобою им петь: Аллилуйя!

Икос 12.
Смерть низлагая бессильную, бледную,
Мо[щи] [8] подымем с хвалою победною.
К гробу приступим с кадилами полными,
Пусть фимиам ароматными волнами
В сердце проникнет струёю таинственной.
Ты наш святой! Наш великий! Единственный!
Радуйся, спящий средь блеска нетления,
Радуйся, жертва хвалы и терпения.
Радуйся, ласточка — райская вестница,
Радуйся, к Богу лазурная лестница.
Радуйся, свет невечернего дня,
К вечному Царству влекущий меня.
Радуйся, вечной весны соловей,
Сердце чарующий трелью своей.
Радуйся, в гробе залог воскресения,

Радуйся, мира покров и спасение.
Радуйся, пастырю добрый Мелетие!

Кондак 13.
О пастырю добрый Мелетие!
Ты — вождь христиан в лихолетие,
Ты — правды Божественной сын!
Молись среди райских долин
О чадах земной многослезной юдоли,
Живущих греховно по слабости воли.
Чтоб все мы, очистившись мукой Креста,
Узрели за гробом Владыку Христа!
И, горе забыв, со святыми ликуя,
Там пели средь вечной весны: Аллилуйя!

Комментарий

1. Священномученик Петр употребляет то название г. Санкт-Петербурга, которое употреблялось во время его собственного обучения в Духовной академии северной столицы.

2. В климатических условиях Санкт-Петербурга олеандр выращивают только как кадочное или комнатное растение; вероятно, храмы-усыпальницы Александро-Невской лавры украшались цветами олеандра, выращенными в оранжерее.

3. Святитель Мелетий, стремившийся к монашеству, воспринимал попытки устроить его личную жизнь и семейное счастье, предпринимавшиеся его матерью, как искушение и препятствие на пути духовного подвига. Позже мать смирилась с его выбором и не препятствовала его постригу.

4. Святителей Филарета (Дроздова), митрополита Московского и Коломенского (1782–1867, память 19 ноября/2 декабря), профессора и впоследствии ректора Санкт-Петербургской Духовной Академии во время обучения в ней Михаила Ивановича Леонтовича (мирское имя святителя Мелетия), и Филарета (Амфитеатрова), митрополита Киевского и Галицкого, в схиме Феодосия (1779–1857, память 21 декабря/3 января), инспектора Санкт-Петербургской Духовной академии во время обучения в ней Михаила Леонтовича.

5. В рукописи очевидная описка — «Кареи». Помимо ошибки грамматической, это еще и фактическая ошибка — миссионерские труды святителя Мелетия не простирались на территорию Корейского полуострова. Предложенная конъектура исходит из епархиального титула святителя в пору его служения в Сибири — архиепископ Иркутский и Нерчинский.

6. Святогорская Успенская пустынь Изюмского уезда Харьковской губернии, ныне Успенская Святогорская Лавра близ города Святогорска Донецкой области Украины. Монастырь впервые упоминается в письменных источниках в 1526 г., упразднен в 1787 г., возобновлен в 1844 г., вскоре после смерти святителя Мелетия.

7. В лике местночтимых святых Святогорской Лавры прославлены 16 ее насельников, еще один святогорский святой — преподобный Иоанн Затворник (1795–1867, память 11 (24) августа) — прославлен к общецерковному почитанию. Мощи 11-ти святых обретены и находятся в раках в Успенском соборе обители.

8. Слово в рукописи частично неразборчиво, восстановлено по контексту.

Источники

1. *Акафистник* = Акафистник. Брюссель : Жизнь с Богом, 1978. 704 с.
2. *ГАЯО. Ф. Р-3698. Оп. 1. Д. С-3698* = Государственный архив Ярославской области. Личное дело священника Петра Фёдоровича Григорьева. Ф. Р-3698. Оп. 1. Д. С-3698.
3. *Григорьев* = Григорьев П. [Ф.] Святитель и чудотворец Иоасаф, епископ Белоградский : Думы паломника. Белгород : Электрич. тип. А. А. Вейнбаум, 1916. 56 с.
4. *Служба св. Павлину* = Служба св. Павлину, составленная прот. Г. Петровым // Вестник русского христианского движения. 1980. № 3–4 (132). С. 7–23.
5. *An Akathist* = An Akathist in Praise of God's Creation [Электронный документ]. URL: https://www.goarch.org/-/an-akathist-in-praise-of-god-s-creati-2 (дата обращения: 15.09.2020).
6. *Acathiste* = Acathiste d'Action de Grâces « Loué soit Dieu pour Tout » [Электронный документ]. URL: http://www.pagesorthodoxes.net/liturgie/acathistes-canons.htm#1 Loué soit Dieu (дата обращения: 15.09.2020).

Литература

1. *Людоговский, Плякин* = Людоговский Федор, свящ., Плякин Максим, диак. Литургические языки в Slavia Orthodoxa: современная ситуация // Славянский альманах, 2009. М. : Индрик, 2010. С. 380–399.
2. *Малая Церковь* = Малая Церковь : Настольная книга прихожанина / Сост. В. А. Никитин. М. : Русский мир, 1992. С. 243–251.
3. *Плякин* = Плякин Максим, свящ. Изменение языка богослужения: акафисты на русском языке // Труды Саратовской православной духовной семинарии: сб. Вып. 9. Саратов : Изд-во Саратовской митрополии, 2015. С. 242–256.
4. *Русин* = Русин Владимир, свящ. Претерпевший до конца. Издание Покровского храма села Кунье Горшеченского района Курской области, 2011. 80 с.
5. *Скабалланович* = Скабалланович М. Н. Молебный акафист Святому Духу // Вестник русского христианского движения. 1982. № 3 (137). С. 5–18.
6. *Шеметов* = Шеметов Н. Милостивый Владыка // Их страданиями очистится Русь. М. : Изд-во им. свят. Игнатия Ставропольского, 1996. С. 198–237.

Список сокращений

ГАЯО Государственный архив Ярославской области

Akathist to St. Meletius of Kharkov by martyr Pyotr Grigoriev

Introductory article, preparation of the text for publication and note by Fr. Maxim Plyakin

The published document, the akathist to St. Meletius, Archbishop of Kharkov and Akhtyr, written by martyr Peter Grigoriev (1895–1937) is for the first time introduced into academic circulation. The work was copied by hand, the exact date of the published manuscript could not be established; most likely it belongs to the third quarter of the 20th century. The special feature of the akathist to St. Meletius is that it is written in Russian language in verse form. The introductory article describes the akathistography in Russian as an important example of liturgical creativity — a stratum of church tradition, which is most subject to change. This was manifested in a special way in the 20th century, when newly written gymnographical works were not published or subject to church censorship. The article provides biographical

information about Fr. Pyotr Grigoriev, the compiler of the published Akathist. Martyr Peter was arrested on the night of October 17–18, 1931 and sent first to the White Sea-Baltic Canal, the "Soslovets" crossing of the Murmansk railway and then to Volgolag. On September 22, 1937 he was sentenced to death by shooting by a special troika at the Department of NKVD of the USSR in the Yaroslavl region; the sentence was executed the next day in the same isolation unit of department III. Martyr Pyor Grigoriev was canonized as a saint of the new martyrs and confessors of Russia by the Bishops' Council of the Russian Orthodox Church held on August 13–16, 2000.

KEYWORDS: akathist, liturgical creativity, divine service in the 20th century, Russian language in the divine service, new martyrs and confessors of the Russian Church, martyr Pyor Grigoriev.

References

SOURSES

1. Acathiste d'Action de Grâces "Loué soit Dieu pour Tout", available at: http://www.pagesorthodoxes.net/liturgie/acathistes-canons.htm#1 Loué soit Dieu (15.09.2020).
2. *Akafistnik* [Book of Akathists]. Brussel : Zhizn' s Bogom, 1978.
3. An Akathist in Praise of God's Creation, available at: https://www.goarch.org/-/an-akathist-in-praise-of-god-s-creati-2 (15.09.2020).
4. Lichnoe delo sviashchennika Petra Fedorovicha Grigor'eva. *Gosudarstvennyi arkhiv Iaroslavskoi oblasti* [National archive of Yaroslavl Oblast], coll. R-3698, aids. 1, fol. S-3698.
5. Grigor'ev P. [F.]. (1916). *Sviatitel' i chudotvorets Ioasaf, episkop Belogradskii. Dumy palomnika* [Saint and Wonderworker Joasaph, Bishop of Belograd. Pilgrim's thoughts]. Belgorod : Elektricheskaia tipografiia A. A. Veinbaum (in Russian).
6. "Service of St. Pavline, compiled by Archpriest. G. Petrov". *Vestnik RKhD* [Bulletin of the Russian Christian movement], 1980, № 3–4 (132), pp. 7–23 (in Russian).

LITERATURE

1. Liudogovskii Fedor, priest, Pliakin Maksim, diak. (2010). "Liturgical Languages in Slavia Orthodoxa: Contemporary Situation", in *Slavianskii al'manakh, 2009* [Slavic almanac: 2009], Moscow : Indrik, pp. 380–399 (in Russian).
2. Nikitin V. A. (ed.) (1992). *Malaia Tserkov' : Nastol'naia kniga prikhozhanina* [Small Church : Handbook of Parishioner]. Russkii mir Publ., pp. 243–251.

3. Pliakin Maksim, priest (2015). “Changing the language of worship: akathists in Russian” in *Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii: sb*. [Works of the Saratov Orthodox Theological Seminary], v. 9, Saratov : Saratovskoi mitropolii Publ., pp. 242–256 (in Russian).
4. Rusin Vladimir, priest (2011). *Preterpevshii do kontsa* [Who goes through to the end]. Pokrovskogo khrama sela Kun’e Gorshechenskogo raiona Kurskoi oblasti Publ. (in Russian).
5. Shemetov N. (1996). “Gracious lord”. *Ikh stradaniiami ochistitsia Rus’* [Russia will be cleansed by their suffering]. Moscow : Publ. named after St. Ignatiia Stavropol’skogo, 1996, pp. 198–237 (in Russian).
6. Skaballanovich M. N. (1982). “Prayer akathist to the Holy Spirit”. *Vestnik RKhD* [Bulletin of the Russian Christian movement], 1982, n. 3 (137), pp. 5–18 (in Russian).

Акафист святителю Мелетию Харьковскому священномученика Петра Григорьева / Вступительная статья, подготовка текста к публикации и комментарий свящ. Максима Плякина // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 184–208. DOI: 10.25803/SFI.2020.36.4.008

А. Б. Сомов

Образ Мелхиседека в Послании к Евреям и в иудейских текстах периода Второго храма

Первосвященство Иисуса и Его превосходство над левитским священством — это уникальная и очень важная тема Послания к Евреям. Центральным доводом в дискуссии о превосходстве первосвященства Иисуса можно считать аргумент о Мелхиседеке в главе 7 Послания. В этой главе автор Послания использует Быт 14:18–20, Пс 109 и некоторые иудейские предания о Мелхиседеке. Некоторые из этих текстов изображают его как исторический персонаж, в других же он предстает как эсхатологический образ. В настоящей статье анализируются иудейские традиции о Мелхиседеке периода Второго храма и рассматривается вопрос о том, как они применяются в Послании к Евреям. Затем в статье демонстрируется, как образ Мелхиседека используется в аргументе автора Послания о превосходстве первосвященства Иисуса. Показано, что автору интересна фигура Мелхиседека не столько как реальной личности из прошлого или будущего, а, прежде всего, как подобие Христа и уникальный библейский образ личности, в которой одновременно совмещаются функции царя и первосвященника. Такая типология выполняет важную роль в цепи богословских рассуждений, в которую входят также и другие образы и персонажи Ветхого завета, играя метафорическую роль в формировании многогранного образа Христа как одновременно Бога и человека, священника и жертвы, царя-мессии и первосвященника. Исследование данной метафорики в свете современных теорий метафоры может стать продуктивным продолжением данного исследования и позволит лучше понять интерпретационный метод автора Послания.

ключевые слова: Библия, Послание к Евреям, Мелхиседек, Второй храм, Филон, Иосиф, Енох, Кумран, типология.

Введение

Первосвященство Иисуса можно считать одной из ключевых тем Послания к Евреям. Впервые этот вопрос обсуждается в Евр 2:17–3:1, затем он развивается в 4:14–5:10 и в 7:1–28, где священство Иисуса сравнивается со священством Мелхиседека, и подробно излагается в 8:1–10:39. Седьмую главу, в которой первосвященство Иисуса сравнивается с первосвященством Мелхиседека, можно рассматривать как центральный довод Послания о превосходстве первосвященства Иисуса [*Longenecker, 172*] [1]. Тема Мелхиседека подробно вводится в текст в 7-й главе посредством своего рода мидраша на Быт 14:18–20 [*Kobelsky, 117; Lane, 158*] [2]. Автор Послания также ссылается на Пс 109 и различные иудейские околобиблейские предания, в которых упоминается Мелхиседек. Появление загадочной фигуры этого древнего царя-священника в различных иудейских текстах указывает на важность этого образа для иудейской богословской мысли I в. Р. Х. При этом в некоторых текстах Мелхиседек изображен как исторический персонаж, а в других он предстает как эсхатологическая фигура. Кто же он для автора Послания к Евреям? Воспринимает ли его автор в историческом ключе, или в эсхатологическом, или как-то иначе? Этот вопрос — центральный для данной статьи. Чтобы ответить на него, понадобится анализ дошедших до нас основных сохранившихся иудейских преданий о Мелхиседеке, относящихся к периоду Второго храма. Затем будет показано, как автор Послания мог их использовать и как он использует образ Мелхиседека в своих доводах о превосходстве первосвященства Иисуса. Для того чтобы представить Иисуса в качестве первосвященника и чтобы сравнить Его с Мелхиседеком, автор Послания к Евреям использует специальный экзегетический метод, который в сути своей христоцентричен.

Мелхиседек в иудейских преданиях

Иудейские предания, в которых упоминается Мелхиседек, можно разделить на две части: библейские (ветхозаветные) отрывки, на которых, по-видимому, и строится вся дальнейшая традиция, и околобиблейские.

1. В Послании к Евреям очень определенно говорится о священстве Иисуса. В других новозаветных текстах эта тема не столь ярко выражена. См. попытки представить Иисуса как одновременно царского и священнического Мессию в Марк 1–6: [*Fletcher-Louis 2006; Fletcher-Louis 2007*].

2. Мелхиседек впервые упоминается в Послании в 5:6, 10.

МЕЛХИСЕДЕК В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ

Быт 14:18–20

Мелхиседек появляется в масоретском тексте (МТ) еврейской Библии в Быт 14:18–20. Этот текст можно считать изначальным источником преданий о нем в более поздних околобиблейских иудейских текстах. Примечательно, что этот отрывок, возможно, не принадлежит к известным в библейской науке источникам Пятикнижия [*Fitzmyer, 65*] и, как предполагает Ф. Хортон, мог быть вставлен в Быт 14 между стихами 17 и 21 позже, почему и не обладает такой же исторической ценностью, как остальная часть этой главы. Этот материал, по-видимому, появился в библейском тексте раньше перевода книги Бытия в Септуагинте (LXX) и Апокрифе книги Бытия (*Genesis Apocryphon*) [*Horton, 13, 18–23; Attridge, 187*] [3]. Этот отрывок описывает встречу Мелхиседека и Авраама [4], который возвращался после победы над Кедорлаомером и другими, бывшими с ним царями *[1, 5]. Мелхиседек, который одновременно был царем Салима (מֶלֶךְ שָׁלֵם; βασιλεὺς Σαλημ в LXX) и священником Бога Высочайшего (כֹּהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן; ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου в LXX), вынес Аврааму хлеб и вино и благословил его *[2].

*[1] Быт 14:17

*[2] Быт 14:18–19

Из МТ и LXX не вполне ясно, кому была дана десятая часть «от всего» — Аврааму или Мелхиседеку: וַיִּתֶּן־לוֹ מַעֲשֵׂר מִכֹּל (буквально — «он дал ему десятину от всего») [6]. Если бы десятину давал Авраам, то это согласовывалось бы с остальной частью этой главы и указывало бы на почитание Мелхиседека, но если десятину принес Мелхиседек, то это означает возвышение Авраама [*Horton, 17*]. Первая версия вполне согласуется с теорией, согласно которой этот отрывок указывает на подчинение Авраама иерусалимскому священству [*Rowley, 468–469; Schmid, 149*] и предположением, что Быт 14:18–20 — это вставка в 14-ю главу Книги Бытия [7].

3. Однако Гордон Уэнем отстаивает единство и древнее происхождение Быт 14 [*Wenham, 307*]. См. также: [*Tatu*].

4. В библейском тексте этого отрывка он еще «Аврам», поскольку в повествовании его имя было изменено на «Авраам» позже.

5. В МТ и LXX этот эпизод передается по-разному: вместо לֶחֶם («хлеб») в LXX стоит ἄρτους («хлебы») (Быт 14:18); קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ («Владеющий небом и землей») в МТ, в LXX передается как ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν («Который создал небо и землю») (Быт 14:19). Кроме того, в остальной части этой главы также есть несколько различий [*Fitzmyer, 68*]. В этой статье переводы библейских и других древних текстов указываются в скобках; если переводчик не указан, перевод сделан автором этой статьи.

6. Καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δεκάτην ἀπὸ πάντων в LXX.

7. В Евр 7:2 прямо указывается, что десятину давал Авраам.

Таким образом, несмотря на то, что Мелхиседек видится в этом отрывке как исторический персонаж, из-за некоторых проблем с датировкой этого текста возникает ряд вопросов о его исторической релевантности.

Псалом 109

Встречается имя Мелхиседека и в псалме 109, который большинство исследователей считает одним из так называемых царских гимнов [*Allen, 111*]. Загадочный пассаж в Пс 109:4 звучит в МТ так: אַתָּה־כֹהֵן לְעוֹלָם עַל־דִּבְרָתִי מַלְכִּי־צֶדֶק («ты священник вовек по чину Мелхиседека» {синод.}; Пс 110:4 в МТ; Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ в LXX[8]). Существуют некоторые признаки, согласно которым, не в литературном плане, а тематически, появление Мелхиседека в этом псалме связывается с главой 14 книги Бытия [*Stuckenbruck, 127*]. Впрочем, точно датировать Пс 109 непросто. Из-за сходства между Пс 109:4 и 1 Макк 14:41[9] некоторые комментаторы утверждают, что этот псалом нужно отнести к Маккавейскому периоду, точнее ко времени Симона Маккавея (142–134 гг. до Р.Х.) [*Duhm, 398–399*][10]. Тем не менее, большинство исследователей считает, что Пс 109 относится к монархическому периоду израильской истории, а именно ко времени правления одного из царей из рода Давида[11]. Исследователи также связывают этот текст с церемониями коронации в Иерусалимском храме, празднованием Нового года или же с торжествами, посвященными победе в одной из реальных битв [*Allen, 112*]. Хортон предполагает, что Пс 109 представляет собой «победную песнь, исполнявшуюся по поводу возвращения Давида в Иерусалим после разгрома Аммона» [*Horton, 34*], о которой подробно говорится в 2 Цар 12:27–30. С другой стороны, этот текст мог быть составлен по случаю захвата Давидом Иерусалима и наследования иевусейского царства *1 [*Allen, 113*], где Мелхиседек мог служить образом священника-царя (возможно, иевусейского происхождения) доизраильского периода истории.

*1 2 Цар 5:6–9

8. В LXX это Пс 109:4.

9. «Иудеи и священники решили, что Симон должен быть их вождем и первосвященником вовек, до того времени, пока не восстанет пророк верный» (1 Макк 14:41; синод.). Более того, первые буквы каждого из четырех стихов Пс 110 в МТ составляют имя «Симон» [*Horton, 30–31*].

10. Д. Хэй предполагает, что Пс 109 был составлен в более ранний период и затем использовался маккавейскими властителями для защиты своих притязаний на священническую и царскую власть [*Hay, 24*].

11. Напр., А. Андерсон, Э. Харди, Т. Меттингер, Д. Робертсон и Х. Роули. См. основные идеи на эту тему и библиографию в: [*Allen, 112–113*].

Важно заметить, что царь Израиля, так же как и Мелхиседек, который олицетворяет священника-царя древних времен в Пс 109, выполнял некоторые священнические функции. Например, он мог приносить некоторые виды жертв *[1] и носить льняной эфод *[2]. Хотя израильских царей никогда прямо не называли священниками, сыновей Давида называли כֹּהֲנִים (2 Цар 8:18; ср. αὐλάρχαι {«правители царского двора»} в LXX). Кроме этого, некий юноша из колена Иуды, который был левитом, стал священником в доме Михи *[3]. Текст дает этому юноше достаточно странную характеристику: он был из колена Иуды (מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה). Это может означать, либо что он не принадлежал к колену Левия, либо что он был левитом, который жил среди людей из колена Иуды. Хортон предполагает, что слово כֹּהֵן могло использоваться не только в отношении священнических функций, но также и для руководителей кланов и чиновников-администраторов. Это вполне соответствует раннему времени правления Давида [*Horton, 51*]. Если это предположение верно, этот левит и не должен был обязательно принадлежать к колену Левия.

*[1] 1 Цар 13:9; 2 Цар 6:13, 17; 3 Цар 8:62

*[2] 2 Цар 6:14

*[3] Суд 17:7–13

Тем не менее, в Пс 109:4 Мелхиседек мог упоминаться как личность, в которой совмещаются царские и культовые функции, т. е. служить моделью царского священства [*Rooke, 87*]. Хотя автор этого псалма мог видеть в Мелхиседеке исторический персонаж древности, он все же делает акцент на его подобии царю Израиля в силу того, что Мелхиседек совмещает царские и священнические функции [12]. Следовательно, в Пс 109:4 вечное священство, которое каким-то образом относится к Мелхиседеку, даруется царю [*Mason, 144*].

ИУДЕЙСКИЕ ПРЕДАНИЯ О МЕЛХИСЕДЕКЕ В ОКОЛОБИБЛЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Мелхиседек у Филона Александрийского

Филон (20 г. до Р. Х. — 50 г. по Р. Х.) упоминает Мелхиседека в *De congressu eruditionis gratia* («О собраниях ради воспитания») *[4], неявно в *De Abrahamo* («О жизни Авраама») *[5], а также в *Legum allegoriae* («Аллегории священных законов») *[6]. В первом тексте,

*[4] *De cong. erud. 97–99*

*[5] *De Abr. 235*

*[6] *Leg. al. 3.79–82*

12. Еврейское выражение עַל־דִּבְרָתִי сложно перевести. עַל דִּבְרָת означает «по причине» или «по образу действий». Еврейское י можно понять как архаичное окончание генитива, что часто встречается в древнееврейской поэзии («דִּבְרָה»; [*Brown, Driver, Briggs; 184*]).

в котором Быт 14:18–20 служит аргументом в пользу практики принесения десятины, Мелхиседек не находится в центре обсуждения [*Horton, 55*]. Однако Филон указывает, что Мелхиседек усвоил традицию священства самостоятельно *[1] (букв. αὐτομαθῆ {«усвоил от себя самого»} и αὐτοδίδακτον {«самостоятельно выучил»}).

*[1] *De cong. erud. 99*

В *De Abrahamo* Мелхиседек выступает как ὁ μέγας ἱερεὺς τοῦ μεγίστου θεου («великий священник Величайшего Бога») — титул, который можно считать парафразом ὁ θεος ὁ ὕψιστος из LXX (ср. אֵל עֶלְיוֹן) [*Horton, 55*]. Здесь Филон добавляет несколько подробностей к эпизоду из Быт 14:18–20. Во-первых, Авраам не потерял никого из своих людей. Мелхиседек, увидев это, был столь удивлен, что простер руку к небесам в молитве за Авраама и принес жертвы благодарения за победу, радуясь ей как своей собственной.

В *Legum allegoriae*, где предлагается аллегорическая интерпретация Быт 14:18–20, содержится более подробная информация о Мелхиседеке. Филон описывает его как βασιλεὺς τῆς εἰρήνης («царь мира») *[2], интерпретируя Σαλήμ как «мир»[13]. Затем этот иудейский философ рассматривает Мелхиседека как «праведного царя» (βασιλεὺς δίκαιος), вероятно, принимая во внимание возможный перевод еврейского варианта его имени и священническое служение. По замечанию Хортона, «Бог дал Мелхиседеку титулы царя и священника с самого начала, а не вследствие каких-либо его деяний (οὐδὲν ἔργον αὐτοῦ προδιατυπώσας)» [*Horton, 57*].

*[2] *Leg. al. 3.79*

Филон подчеркивает контраст между «царем» (βασιλεύς), как автором законов, и «тираном» (τύραννος), который олицетворяет беззаконие *[3]. Кроме того, он вводит несколько аллегорических интерпретаций: тиран — это νοῦς («ум»), который с легкостью управляется παθῶν («страстями») и является ἄρχων πολέμου («властелином войны») *[4]. Царь же — это «правитель мира» (ἡγεμὼν εἰρήνης, Σαλήμ) *[5], который управляется «правильным суждением» (ὁ ὀρθὸς λόγος) *[6]. Хлеб и вино, принесенные Мелхиседеком, становятся у Филона приношением «пищи душе, полной радости и счастья» (τῇ ψυχῇ τροφὰς εὐφροσύνης καὶ χαρᾶς πλήρεις) *[7] [*Colson, 355*], в отличие от амоннитян и моавитян, отказавшихся дать пищу Израилю, за что они были исключены из общества Господня.

*[3] *Leg. al. 3.79*

*[4] *Leg. al. 3.80*

*[5] *Leg. al. 3.81*

*[6] *Leg. al. 3.80*

*[7] *Leg. al. 3.81*

13. Эта интерпретация основана на сходстве שָׁלֵם с שָׁלוֹם.

Таким образом, в *De congressu eruditionis gratia* и в *De Abrahamo* Мелхиседек выступает как исторический персонаж, а в *Legum allegoriae* он представляет вечный логос (λόγος) [*Longenecker, 169; Horton, 58*]. Итак, Филону, использовавшему аллегорический метод интерпретации Священного писания, в котором персонаж или событие из Библии имеют и буквальное, и аллегорическое значение, важны оба представления о Мелхиседеке. Филон старается подчеркнуть древность священства Мелхиседека в силу того, что он — первый священник, упоминаемый в Библии. Филон также, возможно, использует какие-то околобиблейские источники для интерпретации Быт 14:18–20 [*Horton, 58*].

Мелхиседек в кумранских текстах

Мелхиседек упоминается в двух кумранских рукописях: в «Апокрифе Книги Бытия» *[1] и в Мидраше Мелхиседека *[2, 14]. Первый из этих текстов представляет собой арамейский парафраз Быт 14:18–20 с некоторыми дополнениями к библейскому тексту. Возможная датировка рукописи варьируется с конца I в. до Р. Х. по начало I в. по Р. Х., однако его оригинальная композиция, возможно, сформировалась еще до конца II в. до Р. Х. [*Horton, 61–62*]. Часть текста, относящаяся к Мелхиседеку, в отличие от остального текста этого документа, представляет собой довольно буквальную интерпретацию библейского текста без каких-либо специфически кумранских идеологических вставок [*Horton, 64*]. Наиболее существенно текст отличается от МТ в следующем: «пища и питье» вместо «хлеба и вина»; Салем идентифицируется с Иерусалимом *[3, 15].

*[1] *1Qap Gen XXII.14–17*

*[2] *11Q Melch [11Q13]*

*[3] *1Qap Gen XXII.13*

Мидраш Мелхиседека (*11Q Melch*) — это довольно плохо сохранившийся фрагментарный текст, который, по-видимому, был частью более обширного документа [*Milik, 66*], составленного предположительно в середине I в. н.э. по Р. Х. Здесь Мелхиседек предстает совершенно по-другому и становится эсхатологической фигурой. В первый раз он появляется в 5-й строке II-й колонки, а затем часто упоминается как тот, кто провозгласит освобождение

14. Мелхиседек мог также упоминаться в трех маленьких фрагментах «Гимнов субботних жертвоприношений» (*4QShirShabb*$^{a\text{-}h}$ *[4Q400–407], 11QShirShabb [11Q17]*) и в одной рукописи «Видений Амрама» (*4QVisions of Amram*^{b} *ar [4Q544]*), но все они очень фрагментарны. Здесь его могли идентифицировать с небесным священником, или даже с главой небесного священства, или же с архангелом Михаилом и Князем света [*Mason, 164–168; Stuckenbruck, 130–132*].

15. Такая интерпретация может быть поздним толкованием [*Horton, 63*].

[1] 11Q Melch II.6
[2] 11Q Melch II.7
[3] 11Q Melch II.13

избранным в последние времена и спасет их от нечистоты *[1]. Кроме того, он совершит искупление для сынов Света *[2] и принесет суд Божий для Велиала и духов его жребия *[3]. Строки 10–11 относят к Мелхиседеку цитаты из Пс 81:1–2, 7–9. Ван дер Вуд пытается показать, что в первой цитате из Пс 81 Мелхиседек — один из אלוהים (ангелов или небесных сущностей), а во второй — небесное существо более высокого уровня, чем другие אלוהים. Ко всему прочему, он предстает здесь как небесный искупитель, схожий с архангелом-воителем. Он также имеет некоторые священнические функции подобно священникам, служащим в небесном храме [*Van der Woude*]. Маринус де Йонге [*De Jonge*], Йиагель Ядин [*Yadin*], Джозев Фицмайер [*Fitzmyer*], Ф. дю Туа Лаубсшер [*Du Toit Laubscher*] и Ричард Лонгенекер [*Longenecker, 168*] поддерживают эту точку зрения, но не идентифицируют Мелхиседека с архангелом Михаилом. Однако Жан Карминьяк считает, что אלוהים в строке 9 относится к Богу, а אלוהים в строке 10 — к неким «святым» в самой общине кумранитов. Не усматривая в Мелхиседеке исторического царя-священника или небесное существо, сходное с ангелом, Карминьяк считает его конкретной исторической личностью внутри Кумранской общины, которую ее члены сравнивали с библейским Мелхиседеком [*Carmignac, 358, 363–369*]. Большинство ученых, однако, не поддерживают позицию Карминьяка [*Longenecker, 169*].

Хортон полагает, что אלוהים в строках 9–10 относится к самому Мелхиседеку, указывая на примеры из Ветхого завета, где это слово иногда используется для небесных существ или божеств, отличных от Господа, Бога Израиля (например, 1 Цар 5:7; Суд 11:24). В таком случае, по мысли кумранитов, Мелхиседек — не только историческая личность, но и некто, занимающий определенное место в собрании небесных существ. Он творит суд, подобный божественному суду *[4], и, помимо этого, является противником Велиала [*Horton, 75, 77–78*].

[4] 11Q Melch II.11

Таким образом, если в «Апокрифе Книги Бытия» Мелхиседек — это исторический персонаж, то в *11QMelch* он представляет собой небесную, эсхатологическую и, возможно, мессианскую фигуру [*Rainbow*]. Здесь Мелхиседек действует подобно ангелу, который производит суд над Велиалом, и как первосвященник, совершая искупление для сынов Света. Такие функции Мелхиседека отсутствуют в других рассматриваемых источниках. Возможно, они связаны с интерпретацией его имени как «праведный царь» и с его первосвященством, известным из Быт 14:18–20.

Мелхиседек у Иосифа Флавия

В работах Иосифа Флавия (37 (39) — 100 гг. по Р. Х.) Мелхиседек упомянут дважды — в «Иудейской войне» *[1] и в «Иудейских древностях» *[2]. Согласно первому из этих текстов, Мелхиседек был ханаанским правителем (Χαναναίων δυνάστης *[3]), основавшим Иерусалим. Его имя означает «праведный царь» (βασιλεὺς δίκαιος) и соответствует его жизни. Он был первым священником Бога и построил в этом городе первый храм (τὸ ἱερὸν), в честь чего город был переименован из Σόλυμα в Ἱεροσόλυμα.

*[1] *B. J. 6:438*
*[2] *Ant. 1.179–181*
*[3] *B. J. 6:438*

В *Ant. 1.179–181* рассказывается о событиях из Быт 14:18–20, где Мелхиседек изображен как праведный царь и священник Бога в Иерусалиме, в прошлом называвшемся «Солим». Мелхиседек вел себя весьма гостеприимно по отношению к Аврааму и его воинам, обеспечив их всем необходимым. Во время праздника, устроенного в честь победы Авраама, Мелхиседек воздал ему хвалу, а также благословил Бога за то, что Он предал врагов Авраама в его руки. Затем Авраам отдал Мелхиседеку десятую часть своей военной добычи.

Таким образом, для Иосифа Флавия как историка Мелхиседек, прежде всего, исторический персонаж — ханаанский правитель, ставший священником Божьим благодаря своей праведности, и строитель первого храма в Иерусалиме. Кроме того, Флавий интерпретирует не вполне ясное место в еврейском и греческом текстах Быт 14:20 о десятине, указывая, что десятину давал Авраам [16].

Мелхиседек в ветхозаветных псевдоэпиграфах и раввинистических текстах

В псевдоэпиграфической книге Юбилеев (161–140 гг. до Р. Х.) [*Wintermute, 44*] явно прослеживается тенденция, указывающая на превосходство Левия над Иудой, что видно из того, как переданы благословения Исаака *[4]. Кроме того, титул «священник Бога Высочайшего», связанный со священством Мелхиседека в Быт 14:18, прилагается в *Юбилеях* к Иуде и, особенно, к Левию *[5] [*Longenecker, 162*]. В *Юб. 13:25*, где упоминается вечное божественное установление о необходимости принесения десятины

*[4] *Юб. 31:9–20*
*[5] *Юб. 32:1*

16. Короткий рассказ о Мелхиседеке, в основе которого лежит Быт 14, присутствует у Псевдо-Евполема (II в. до Р. Х.; текст сохранился у Евсевия Кесарийского (*Preap. ev*. 9.17.5–6)). Здесь Мелхиседек — это вождь и священник, который связан с Аргаризином, что, возможно, относится к горе Геризим [*Mason, 152*]. Авраам (не Аврам, как в Быт 14) получил дары от Мелхиседека.

священникам, могла идти речь о встрече Авраама и Мелхиседека, однако этот стих сохранился лишь фрагментарно и имя Мелхиседека пропущено в большинстве сохранившихся рукописей этого текста [*Mason, 149–150*].

Идея священства Богу Высочайшему прослеживается также во 2-й (Славянской) книге Еноха[17]. Заключительные главы этой книги*[1, 18] посвящены чудесному рождению Мелхиседека, рожденному от Софонимы[19], жены Нира, от Бога*[2, 20]. Мелхиседек был создан словом Божьим*[3], благословлял Господа (блгⷭ҃вѧше гⷭ҃а) устами своими и имел печать первосвященства*[4]. Бог открыл Ниру, что этот ребенок будет взят в рай архангелом Михаилом и после Потопа станет главой всех священников вовеки*[5]. В этом тексте явно выражается идея о том, что дух Мелхиседека воплощается в первосвященниках Израиля. Согласно этой идее, Мелхиседек из Бытия 14 мог быть одним из воплощений изначального, небесного Мелхиседека*[6] [*Attridge, 193*]. Его священство могло рассматриваться как продолжение линии священства от сына Еноха Мафусаила. Сам же Мелхиседек в этом тексте видится как внук Ламеха [*Orlov, 28*]. В этой истории можно также видеть следы полемики различных священнических кланов Израиля относительно легитимности их священнического служения [*Orlov, 38*]. Возможно, идея о том, что Мелхиседек — это глава первосвященников*[7], взята из Пс 109, а мысль о том, что в последнем поколении явится иной Мелхиседек*[8], — из *11Q13* [*Stuckenbruck, 135*].

*[1] *2 Ен. 71–72*

*[2] *2 Ен. 70:16*

*[3] *2 Ен. 71:30*

*[4] *2 Ен. 71:18–19*

*[5] *2 Ен. 71:28–30*

*[6] *Ср. 2 Ен. 72:6*

*[7] *2 Ен. 71.19–20, 29, 31, 33*

*[8] *2 Ен. 71.34–35, 37*

Таргумы и некоторые раввинистические традиции также идентифицируют Мелхиседека как потомка Ламеха. Несмотря на то, что эти тексты были составлены позднее, чем было написано Послание к Евреям, они, по-видимому, содержат более ранние предания. Так, таргумы Онкелоса, Неофити и Псевдо-Ионафана на Быт 14:18 указывают, что Мелхиседек был царем Иерусалима (מַלְכָּא דִירוּשְׁלֶם). Таргумы Неофити и Псевдо-Ионафана также показывают, что на самом деле Мелхиседек — это Сим, сын Ноя (שֵׁם בַּר נֹחַ). Кроме того, Таргум Псевдо-Ионафана говорит о том, что он был праведным царем (מַלְכָּא צַדִיקָא). Согласно некоторым

17. К сожалению, происхождение и датировка *2 Еноха* остается вопросом для исследователей. Датировка этой книги варьируется от I в. до н.э. до X в. н.э., однако некоторые особенности указывают на древность ее истоков [*Charles, Morphill, xxv–xxvi; Andersen, 94–97; Böttrich, 807–808, 812–813*].

18. Эта история включена и в краткую, и в длинную версии *2 Еноха* [*Macaskill, 236–249*].

19. Сопанима или Софонима в различных славянских рукописях *3 Еноха* [*Sokolov, 71*].

20. Некоторые ученые рассматривают эту легенду как интерполяцию в текст *2 Еноха* [*Horton, 81*]. Однако Вайян [*Vaillant, xi, xxiv*] и Андерсен [*Andersen, 92*] убедительно показывают, что ее можно считать неотъемлемой частью этой книги.

раввинистическим текстам, Мелхиседек получил священство от Сима, но Бог позже отставил его от этого служения из-за того, что он благословил Авраама прежде Бога *[1]. С другой стороны, в некоторых других раввинистических текстах Мелхиседек вместе с Мессией из рода Давида, Мессией, сыном Иосифа, и Илией, выступает как эсхатологическая фигура *[2] [*Longenecker, 165–166*].

*[1] *Lev. Rab. 25:6; b. Ned. 32b, ср. Ant. 1. 181*

*[2] *Song. Rab. 2.13.4; b.Sukkah 52b*

Итак, с одной стороны, во *2 Енохе*, некоторых таргумах и раввинистических текстах прослеживается тенденция к включению Мелхиседека в генеалогию Еноха. Однако другие раввинистические предания ставят его в один ряд с наиболее важными эсхатологическими фигурами. Кроме того, *2 Енох* указывает на его чудесное рождение от Бога и предполагает, что его происхождение не вполне человеческое [21].

Иудейские предания о Мелхиседеке в Послании к Евреям

Предания о Мелхеседеке играют важную роль в мидраше на Быт 14:18–20 в 7-й главе Послания к Евреям. П. Кобельски показывает, что в этом мидраше объединены два независимых предания. Первое основано на Быт 14:18–20 и интерпретациях этого отрывка и представлено в Евр 7:1–2. Автор использует это предание для того, чтобы затем, в 7:4–10, показать превосходство Мелхиседека над священниками-левитами. Второе предание используется в 7:3 и интерпретируется далее в 7:11–28 для объяснения первосвященства Иисуса [*Kobelsky, 121–122*] [22].

Итак, в Евр 7:1–2 автор, используя материал из Быт 14:18–20, упоминает встречу Авраама с Мелхиседеком и его благословение, но ничего не говорит о том, что было сказано в этом благословении, а также о том, что этот священник принес хлеб и вино. Из этой истории автор извлекает важное качество Мелхиседека: он — царь Салима и священник Бога Высочайшего. Далее подчеркивается обмен (благословение — десятина), который происходит между Мелхиседеком и Авраамом [*Johnson, 176*]. Автор Послания интерпретирует двусмысленность Быт 14:20 относи-

21. Весьма интересное предание о Мелхиседеке и его встрече с Авраамом включено в текст «История Мелхиседека», который атрибутируется св. Афанасию Александрийскому [*Piovanelli*], а также в средневековую историческую Палею (*Palaea historica*) [*Adler*] и в славянский цикл об Аврааме [*Wittkowsky, Vitkovskaya*]. Кроме этого, Мелхиседек упоминается в некоторых коптских текстах (напр., «Трактат о Милхиседеке» (NHC IX. 1) из библиотеки Наг-Хаммади и «Вторая книга Иеу»). Однако эти тексты, по-видимому, более позднего происхождения и, следовательно, находятся за пределами внимания данной статьи.

22. Можно было бы добавить к этому, что довод Евр 7:3 также играет важную роль в дискуссии о превосходстве Мелхиседека над левитами.

тельно того, кто и кому давал десятину, так же, как это сделано в текстах Иосифа Флавия и в «Апокрифе Книги Бытия»: Авраам дал десятину Мелхиседеку. Этимологическая интерпретация, которую Послание дает имени Мелхиседека как «праведного царя», схожа с текстами Иосифа Флавия, Филона Александрийского и Таргумом Псевдо-Ионафана, а как «царя мира» — с текстами Филона. Такое объяснение Быт 14:18–20, согласно которому Мелхиседек выше Авраама, становится первой основой довода автора Послания о превосходстве Мелхиседека над левитами.

Мысль Евр 7:3 о том, что Мелхиседек не имел ни родословной, ни даты рождения и смерти, возможно, основана на методе интерпретации Писания, известном как «аргумент от умолчания», который использовали Филон Александрийский и раввины. Суть его в том, что того, чего нет в Писании, не существует в мире [*Attridge, 190*]. Действительно, в Пятикнижии нет никаких данных о предках Мелхиседека, а также о его рождении и смерти. На основании этого метода можно сделать вывод о его «не вполне человеческом» происхождении. Следовательно, раз сведения о его естественном рождении и смерти отсутствуют, это указывает на то, что он существует вечно [*Johnson, 177*].

Однако вполне возможно, что в этот стих Послания инкорпорированы некоторые околобиблейские иудейские предания. Исследователи также полагают, что в Евр 7:3 присутствуют поэтические и гимнографические элементы таких преданий [*Kobelsky, 120; Attridge, 189*]. Характеристики Мелхиседека в Евр 7:3 сходны с материалом из *11Q Melch*, *2 Енох* и некоторых раввинистических текстов, в которых он предстает в образе небесной эсхатологической фигуры и небесного священника. Кроме того, на автора Послания к Евреям могла повлиять кумранская идея о том, что Мелхиседек принесет искупление для сынов Света. Эта мысль могла послужить основой его идеи Дня Искупления в доводах о первосвященстве Иисуса. Некоторые ученые утверждают даже, что кумранское влияние в Послании указывает на то, что среди его читателей могли быть бывшие члены этой общины [*Longenecker, 171–172; Brown, 6*]. Так это или нет, но мысль о вечном существовании Мелхиседека в Евр 7:3 сходна с представлениями *11Q Melch*. В свою очередь, эта идея о вечном существовании Мелхиседека служит основой его вечного первосвященства и становится вторым основанием его превосходства над смертными священниками из колена Левия *[1], а также основным моментом в его сравнении с Иисусом.

*[1] Евр 7:7–8

Итак, в 7-й главе Послания к Евреям можно увидеть влияние преданий о Мелхиседеке, в которых он предстает и как исторический, и как эсхатологический персонаж. При этом, однако, невозможно однозначно указать, с какими именно преданиями был знаком автор Послания. Допустима связь с текстами Филона Александрийского, Иосифа Флавия, кумранскими рукописями, Таргумом Псеводо-Ионафана, *2 Енох* и некоторыми раввинистическими текстами. Такое внимание к его образу в нескольких независимых друг от друга иудейских традициях указывает на ту важную роль, которую фигура Мелхиседека играла в различных религиозных кругах того времени. Вполне вероятно, что эти иудейские тексты содержат не свои собственные идеи, но распространенные в это время легенды о Мелхиседеке.

Однако более важным видится вопрос о том, как автор Послания использует имеющиеся в его распоряжении предания. Он применяет здесь тот же метод, который он употреблял, используя аргументы от Писания в Евр 1:3–2:4; 2:5–18; 3:1–4:13; 8:31–34 и некоторых других местах Послания. Такой «креативный» метод интерпретации Писания основан на христоцентричной перспективе [*Longenecker, 175*], т. е. когда тот или иной отрывок интерпретируется в свете опыта жизни со Христом. Автор показывает своим читателям, что слова Писания, адресованные предшествующим поколениям, точно также относятся и к ним *[1]. Пользуясь теми же экзегетическими приемами, которые он использовал, показывая, что «ныне» из Пс 94:7–11 относится и к его читателям в Евр 4:3–11, а «новый завет» из Иер 31:31–34 относится к народу Божьему в Евр 8:8–13, он показывает, кого на самом деле надо подразумевать, читая о Мелхиседеке.

*[1] Евр 1:1

Таким образом, автора не столько интересует сам Мелхиседек, сколько он стремится показать, что этот образ, оказавший большое влияние на иудейскую богословскую мысль и мессианские ожидания, может быть правильно истолкован только в свете явления Христа [23]. Библейские отрывки и околобиблейские предания о Мелхиседеке, а также их интерпретация в Послании выстраивают богословскую основу подобия Мелхиседека Христу. Это указывает на то, что весь метод интерпретации фигуры Мелхиседека в

23. Можно было бы сравнить такой метод интерпретации с кумранскими Пешарим как «эсхатологическими» и «осуществленными» (*“fulfillment”*) комментариями к библейскому тексту в кумранской общине [*Charlesworth*].

Послании к Евреям в своей сути типологичен [*Velardo, 16*]. Более того, в этом методе используется риторический прием *синкризис*, призванный показать не только подобие Мелхиседека (так же, как и других ветхозаветных персонажей и событий) Христу, но и превосходство Христа над ними [*Mason, 195*]. Автор Послания демонстрирует, что само Священное писание и эти предания свидетельствуют об этом подобии [*Johnson, 177*] и превосходстве, он же лишь открывает это своим читателям. Так, прилагая этимологический метод интерпретации к имени Мелхиседека в 7:2, он указывает на связь между преданиями и мессианскими ожиданиями, отраженными в Пс 44:8 (ср. Мелхиседек как царь праведности), а также в Ис 9:6; 32:17; Мих 5:5 и Зах 9:10. Используя предание о вечном существовании Мелхиседека в 7:3, он прямо указывает на его сходство со Христом: ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ («будучи созданным по подобию Сына Божьего») [24] и выстраивает связь с подобием первосвященства Мелхиседека первосвященству Христа. В Евр 7:11 также показывается, что Мелхиседек, в действительности, — лишь подобие Христа, Который рассматривается как другой священник по чину Мелхиседека, но не сам Мелхиседек. В Евр 7:15–17 автор также заключает, что Христос — это ἱερεὺς ἕτερος («другой священник») κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισέδεκ («по подобию Мелхиседека»), соединяя воедино идею их вечного существования с помощью Пс 109:4. В Евр 7:3 автор атрибутирует Мелхиседеку вечное священство (εἰς τὸ διηνεκές) точно также, как Пс 109:4 поступает с царем из династии Давида — εἰς τὸν αἰῶνα [*Kobelsky, 124*]. Связь между двумя этими текстами возможно вывести из мессианского понимания Пс 109 в этот период (ср. Деян 2:34–35) [*Longenecker, 175*].

Кроме того, для Послания к Евреям Мелхиседек — не только подобие Христа, но и образ того, кто одновременно является и царем, и первосвященником. Действительно, Мелхиседек представляет собой уникальный образ, в котором соединяются царские и священнические функции, что восходит к Быт 14:18–20 и используется в Пс 109 как модель царского первосвященства.

24. Ἀφομοιόω можно перевести либо как «делать подобным», либо как «сопоставлять», как это можно понять у Платона в *Rep. 517B*.

Выводы

Таким образом, в 7-й главе Послания к Евреям можно увидеть следы влияния различных преданий о Мелхиседеке, среди которых надо отметить некоторые ветхозаветные отрывки (Быт 14:18–20; Пс 109) и околобиблейские иудейские тексты. В некоторых из них Мелхиседек представлен как исторический персонаж, в других — как эсхатологический образ. Однако поскольку большая часть текстов, разбиравшихся в этом небольшом исследовании, вполне может отражать лишь распространенные в то время предания, невозможно с точностью определить, какие именно околобиблейские источники автор Послания использовал в своих доводах о Мелхиседеке. Такое внимание к Мелхиседеку в различных иудейских текстах периода Второго храма указывает на его важность для иудейской богословской мысли своего времени.

Тем не менее, автор Послания не столько интересуется самим Мелхиседеком, сколько, используя «креативный» метод интерпретации Священного писания в свете опыта жизни со Христом, показывает своим читателям его истинное значение как подобия Христа. Образ древнего царя-священника необходим автору Послания к Евреям в его дискуссии о превосходстве первосвященства Христа. Здесь доводы о Мелхиседеке работают следующим образом. Послание выводит основные причины превосходства Мелхиседека над священниками-левитами — он выше Авраама и, соответственно, Левия как его потомка, и он — священник вовеки в силу своего вечного существования. Последний из этих доводов становится основным пунктом сравнения Христа и Мелхиседека. Превосходство Мелхиседека над Левием является подобием превосходства первосвященства Христа над первосвященством Аарона. Вечное существование Мелхиседека и его первосвященство вовеки становятся, в свою очередь, подобием вечного существования Христа и природы его первосвященства.

Наконец, для автора Послания к Евреям Мелхиседек является не только подобием Христа, но также уникальным ветхозаветным образом, в котором соединяются царские и священнические функции. Такой образ хорошо соответствует доводам автора о единстве мессианских функций царя и священника в Иисусе. Эти функции часто отделялись друг от друга в различных направлениях иудаизма периода Второго Храма, что видно, например, из кумранских представлений о Мессии-царе из рода Давида и Мес-

сии-священнике [*Collins*]. Это соображение указывает на то, что автор Послания использует образ того, кто одновременно царь и первосвященник, как «звено» в своей «богословской цепи». Такая цепь весьма важна в композиции этого Послания, она помогает автору выстроить типологию первосвященства Иисуса Христа. В этом плане Мелхиседек как прообраз первосвященника связан с Моисеем как прообразом Христа в таком важном для первосвященника качестве, как посредничество между Богом и людьми *[1], и с Иисусом Навином *[2] как прообразом Христа, Который «вошел в покой Его» *[3] и предлагает народу Божьему участие в божественной жизни. Эта типология продолжается и в сравнении несовершенных ветхозаветных жертвоприношений с совершенной жертвой Христа, вошедшего в небесное святилище и уничтожившего грех Своей кровью *[4].

*[1] Евр 3:1–6
*[2] Евр 4:8
*[3] Евр 4:10
*[4] Евр 9:1–28

Все эти звенья «цепи» связываются в Послании с помощью риторики синкризиса, которую автор широко использует в своем методе интерпретации священного текста. Весьма перспективным видится дальнейшее исследование этого креативного метода интерпретации не только с точки зрения типологии, но и в категориях современных теорий метафоры, прежде всего когнитивной теории метафоры [*Lakoff, Johnson*], и теории когнитивного смешения [*Fauconnier, Turner*] [25]. Не только Мелхиседек, но и другие образы и персонажи, с которыми сравнивается Христос, могут рассматриваться как целый набор христологических метафор, без которых автор Послания не смог бы создать в сознании своих читателей столь многогранный и многозначный образ Христа как одновременно Бога и Человека, священника и жертвы, мессианского царя и совершенного первосвященника.

Литература

1. *Соколов* = Соколов М. И. Славянская Книга Еноха Праведного : Тексты, латинский перевод и исследование. М. : Синод. тип., 1910. 300 с.
2. *Сомов* = Голубь в рассказе о Крещении Иисуса // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2015. Вып. 14. С. 67–79.
3. *Adler* = Adler W. Palaea Historica (‘The Old Testament History’) : A New Translation and Introduction // Old Testament Pseudepigrapha : More

25. См. краткое изложение этих теорий и их применение в библейских исследованиях в: [*Сомов, 68–70; Somov, Voinov, 616–619*].

Noncanonical Scriptures / Eds. R. Bauckham, J. R. Davila, A. Panayotov. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2013. P. 585–672.
4. *Allen* = Allen L. C. Psalms 101–150. Nashville, TN : Thomas Nelson, 2002. 368 p. (Word Bible Commentary; v. 21).
5. *Andersen* = Andersen F. I. 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch : A New Translation and Introduction // The Old Testament Pseudepigrapha. V. 1 : Apocalyptic Literature and Testaments / Ed. J. H. Charlesworth. Garden City, NY : Doubleday & Company, 1983. P. 91–221.
6. *Attridge* = Attridge H. W. Hebrews. Philadelphia, PA : Fortress, 1989. 437 p. (Hermeneia Commentary).
7. *Böttrich* = Böttrich C. Apokalypsen : Das slavische Henochbuch. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1996. 1040 S.
8. *Brown* = Brown R. E. The Dead Sea Scrolls and the New Testament // John and Qumran / Ed. J. H. Charlesworth. London : Geoffrey Chapman, 1972. P. 1–8.
9. *Brown, Driver, Briggs* = Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon : With an Appendix Containing the Biblical Aramaic : Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible. Peabody, MS : Hendrickson, 1996. 1216 p.
10. *Carmignac* = Carmignac J. Le Document de Qumran Sur Melkisedeq // Revue de Qumran. 1970. V. 7. P. 343–378.
11. *Charles, Morphill* = Charles R. H., Morphill W. R. The Book of the Secrets of Enoch. Oxford : Clarendon, 1896. 100 p.
12. *Charlesworth* = Charlesworth J. H. The Pesharim and Qumran History : Chaos or Consensus? Grand Rapids, MI : William B. Eerdmans, 2002. 186 p.
13. *Collins* = Collins J. J. What Was Distinctive about Messianic Expectation at Qumran // The Bible and the Dead Sea Scrolls : The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls / Ed. J. H. Charlesworth. Waco, TX : Baylor University Press, 2006. P. 71–92.
14. *Colson* = Philo : In Ten Volumes / Trans. F. H. Colson. V. 1. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1981. 484 p.
15. *De Jonge, Van der Woude* = Jonge M., Van der Woude, A. S. De. 11QMelchizedek and the New Testament // New Testament Studies. 1966. V. 12. P. 301–326.
16. *Duhm* = Duhm D. B. Die Psalmen. Tübingen : Mohr, 1922. 640 S.
17. *Du Toit Laubscher* = Du Toit Laubscher F. God's Angel of Truth and Melchizedek // Journal for the Study of Judaism. 1972. V. 3. P. 46–51.
18. *Fauconnier, Turner* = Fauconnier G., Turner M. The Way We Think : Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities. New York : Basic Books, 2002. 440 p.

19. *Fitzmyer* = Fitzmyer J. A. Melchizedek in the MT, LXX, and the NT // Biblica. 2000. V. 81. N. 1. P. 63–69.
20. *Fletcher-Louis 2006* = Fletcher-Louis C. H. T. Jesus as the High Priestly Messiah // Journal for the Study of the Historical Jesus. 2006. V. 4. Is. 2. P. 155–175.
21. *Fletcher-Louis 2007* = Fletcher-Louis C. H. T. Jesus as the High Priestly Messiah // Journal for the Study of the Historical Jesus. 2007. V. 5. Is. 1. P. 57–79.
22. *Hay* = Hay D. M. Glory at the Right Hand : Psalm 110 in Early Christianity. Nashville, TN : Abingdon Press, 1973. 180 p.
23. *Horton* = Horton F. L. The Melchizedek Tradition : A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and the Epistle to the Hebrews. Cambridge : Cambridge University Press, 1976. 203 p. (Society for New Testament Studies; Monograph Series 30).
24. *Johnson* = Johnson L. T. Hebrews : A Commentary. Louisville : Westminster John Knox Press, 2006. 432 p. (New Testament Library).
25. *Kobelsky* = Kobelsky P. Melchizedek and Melchireŝa. Washington, DC : The Catholic Biblical Association of America, 1981. 166 p.
26. *Lakoff, Johnson* = Lakoff G., Johnson M. Metaphors We Live By. Chicago : University of Chicago Press, 1980. 242 p.
27. *Lane* = Lane W. L. Hebrews 1–8. Dallas, TX : Word Books, 1991. 211 p. (Word Biblical Commentary; 47A).
28. *Longenecker* = Longenecker R. The Melchizedek Argument of Hebrews // Unity and Diversity in the New Testament Theology : Essays in Honor of George E. Ladd / Ed. Robert A. Guelich. Grand Rapids, MI : William B. Erdmans, 1978. P. 161–185.
29. *Macaskill* = Macaskill G. The Slavonic Texts of 2 Enoch. Leiden : Brill, 2013. 342 p. (Studia Judaeoslavica; v. 6).
30. *Mason* = Mason E. F. “You Are a Priest Forever” : Second Temple Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews. Leiden : Brill, 2008. 229 p. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; v. 74).
31. *Milik* = Milik J. T. Milkî-Sedeq et Milkî-Reŝa` Dans Les Anciens Écrits Juifs et Chrétiens // Journal of Jewish Studies. 1972. V. 23. N. 2. P. 95–144.
32. *Orlov* = Orlov A. A. Melchizedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch // Journal of the Study of Judaism. 2000. V. 31. Is. 1. P. 23–38.
33. *Piovanelli* = Piovanelli P. The Story of Melchizedek with the Melchizedek Legend from the Chronicon Paschale : A New Translation and Introduction // Old Testament Pseudepigrapha : More Noncanonical Scriptures. V. 1 / Ed. R. Bauckham, J. R. Davila, A. Panayotov. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2013. P. 64–84.
34. *Rainbow* = Rainbow P. Melchizedek as a Messiah at Qumran // Bulletin for Biblical Research. 1997. V. 7. P. 179–194.

35. *Rooke* = Rooke D. W. Jesus as Royal Priest : Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb 7 // Biblica. 2000. V. 81. P. 81–94.
36. *Rowley* = Rowley H. H. Melchizedek and Zadok (Gen 14 and Ps. 110) // Festschrift Für Alfred Bertholet Zum 80. Geburtstag / Ed. O. Eissfeldt et al. Tübingen : Mohr, 1950. P. 461–472.
37. *Schmid* = Schmid H. Abram Und Melchizedek, David Und Zadok // Kairos. 1965. V. 7. P. 148–151.
38. *Somov, Voinov* = Somov A., Voinov V. “Abraham’s Bosom” (Luke 16:22–23) as a Key Metaphor in the Overall Composition of the Parable of the Rich Man and Lazarus // Catholic Biblical Quarterly. 2017. V. 79. N. 4. P. 615–633.
39. *Stuckenbruck* = Stuckenbruck L. T. Melchizedek in Jewish Apocalyptic Literature // Journal for the Study of the New Testament. 2018. V. 41. Is. 1. P. 124–138.
40. *Tatu* = Tatu S. Making Sense of Melchizedek (Genesis 14:18–20) // Journal for the Evangelical Study of the Old Testament. 2014. V. 3. Is. 1. P. 49–76.
41. *Vaillant* = Le Livre Des Secrets d’Hénoch : Texte Slave et Traduction Française / Ed. A. Vaillant. Paris : Institut d’études slaves, 1952. 125 p.
42. *Velardo* = Velardo L. La Figura de Melquisedec En Qumrán // DavarLogos. 2017. V. 16. Is. 2. P. 1–19.
43. *Wittkowsky, Vitkovskaya* = Wittkowsky V., Vitkovskaya M. Neither Pseudo-Athanasius nor Palaea : Historia de Melchisedech as a Part of the Slavonic Abraham’s Cycle // Scrinium. 2018. V. 14. P. 351–368.
44. *Wenham* = Wenham G. J. Genesis 1–15. Dallas, TX : Word Books, 1987. 408 p. (Word Biblical Commentary; v. 1).
45. *Wintermute* = Wintermute O. S. Jubilees : A New Translation and Introduction // The Old Testament Pseudepigrapha. V. 2 : Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works / Ed. J. H. Charlesworth. Garden City, NY : Doubleday & Company, 1985. P. 35–142.
46. *Van der Woude* = Woude A. S. van der. Melchizedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran-Höhle XI // Old Testament Studies. 1965. V. 14. P. 354–373.

Список сокращений

Библия

MT	Массоретский текст
LXX	Септуагинта

Ветхозаветные Псевдоэпиграфы

Юб.	Книга Юбилеев
2 Енох (*2 Ен.*)	2-я (Славянская) книга Еноха

Евсевий Кесарийский

Preap. ev.	«Приготовление к Евангелию»

Иосиф Флавий

B. J.	«Иудейская война»
Ant.	«Иудейские древности»

Коптские тексты

NHC	Кодекс Наг-Хаммади

Кумранские тексты

1Qap Gen	«Апокриф книги Бытия»
11Q Melch	Мидраш Мелхиседека
4Q ShirShabb$^{a\text{-}h}$	«Гимны субботнего жертвоприношения» из 4-й пещеры, копии a–h (рукописи 4Q400–407)
11Q ShirShabb	«Гимны субботнего жертвоприношения» из 11-й пещеры, рукопись 11Q17
4QVisions of Amram^{b} *ar*	«Видения Амрама», рукопись 4Q544

Платон

Rep.	«Государство»

Раввинистические тексты

Lev. Rab.	Мидраш Левит Рабба
b. Ned.	Вавилонский талмуд, трактат Недарим
Song. Rab.	Мидраш Песнь Песней Рабба
b. Sukkah	Вавилонский талмуд, трактат Сукка

Филон Александрийский

De cong. erud.	«О собраниях ради воспитания»
De Abr.	«О жизни Авраама»
Leg. al.	«Аллегории священных законов»

Христианские апокрифы

Palaea historica	Историческая Палея

Сомов А. Б. Образ Мелхиседека в Послании к Евреям и в иудейских текстах периода Второго храма // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 209–229. DOI: 10.25803/SFI.2020.36.4.009

A. B. Somov

The Image of Melchizedek in the Epistle to the Hebrews and in the Jewish Texts of the Second Temple Period

Jesus' high priesthood and its superiority over the Levite priesthood is a unique and important theme of Hebrews. The central argument in the discussion about the superiority of Jesus' high priesthood is the Melchizedekian argument of chapter 7. In this chapter the author uses Gen 14:18–20, Ps 110, and some Jewish traditions about Melchizedek. Some of these texts portray him as a historical figure, while others depict him as an eschatological image. This article investigates the Jewish traditions about Melchizedek from the Second Temple period and explores how they are used in Hebrews. Then, the article shows how Melchizedek's figure works in the author's argument about the superiority of Jesus' high priesthood. It demonstrates that the author of Hebrews is interested in Melchizedek's figure not only as a real person of the past or the future, but rather more as the likeness of Christ and the unique biblical image of a person who is simultaneously both a king and a high priest. Such a typology plays an important role in the author's theological chain, which also includes other Old Testament images and characters, working metaphorically and shaping a multifaceted image of Christ as both God and human, priest and sacrifice, messianic king and perfect high priest. Further study of these metaphors in the context of modern metaphor theories can be a productive continuation of this research and can help us better understand the interpretive method of the author of Hebrews.

KEYWORDS: Bible, Hebrews, Melchizedek, Second Temple, Philo, Josephus, Enoch, Qumran typology.

Introduction

Jesus' high priesthood is one of the major themes of Hebrews. His priesthood is mentioned in 2:17–3:1, developed in 4:14–5:10, compared to Melchizedek's in 7:1–28, and detailed in 8:1–10:39. The Melchizedekian argument of chapter 7 may be seen as a culmination of the discussion about the superiority of Jesus' high priesthood [*Longenecker, 172*] [1].

1. Jesus' priesthood is an issue expressed unequivocally in Hebrews. Other New Testament texts are not so explicit. See the attempts to define Jesus as both a royal and priestly Messianic figure in Mark 1–6 in [*Fletcher-Louis 2006; Fletcher-Louis, 2007*].

Melchizedek is introduced in chapter 7 through a midrash on Gen 14:18–20 [*Kobelsky, 117; Lane, 158*] with some references to Ps 110 and various other Jewish traditions from extrabiblical sources [2]. The appearance of this enigmatic figure of the ancient king-priest in several Jewish texts indicates the significance of his image for Jewish theological thought of the 1st century C. E. Some texts portray Melchizedek as a historical figure, while others depict him as an eschatological image. How does the author of Hebrews perceive this figure, whether historically or eschatologically or in any other way? This the question with which this article is concerned. In order to answer that, I would like to investigate the surviving Jewish traditions about Melchizedek from the Second Temple period and show how their ideas could be incorporated into Hebrews, as well as how Melchizedek's figure works in the author's argument about the superiority of Jesus' high priesthood. For such a presentation of Jesus as a high priest and for his comparison with Melchizedek a special exegetical approach is involved, the essence of which is Christocentric.

Melchizedek's Figure in the Jewish Traditions

The Jewish traditions about Melchizedek can be divided into two main parts: the Old Testament passages, which probably serve as the basis for further legends, and Jewish traditions from extrabiblical sources.

MELCHIZEDEK IN THE OLD TESTAMENT

Gen 14:18–20

Melchizedek first appears in the Masoretic text (MT) of the Hebrew Bible in Gen 14:18–20, a text which may be the prime source for the Melchizedek traditions in some later extrabiblical texts. It probably does not belong to any of the usual Pentateuchal sources [*Fitzmyer, 65*]. As Fred L. Horton suggests, this episode might have been inserted into chapter 14 between verses 17 and 21, and probably does not have the same historical value as the rest of this chapter. Furthermore, it most likely appeared before the time of the LXX translation of Genesis and the Genesis Apocryphon [*Horton, 13, 18–23; Attridge, 187*] [3].

2. The figure of Melchizedek first appears in Hebrews 5:6, 10.

3. However, Gordon J. Wenham defends the unity and ancient origins of Gen 14 [*Wenham, 307*]. See also: [*Tatu*].

This passage describes the meeting between Melchizedek and Abraham[4], who returned after the defeat of Chedorlaomer and the kings who were with him*[1,5]. Melchizedek, who was both the king of Salem (מֶלֶךְ שָׁלֵם; βασιλεὺς Σαλημ in the LXX) and the priest of God Most High (כֹּהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן; ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου in the LXX), brought out to Abraham bread and wine and blessed him*[2].

*[1] Gen 14:17

*[2] Gen 14:18–19

It is unclear from the MT and from the LXX who tithed, whether Abraham or Melchizedek: וַיִּתֶּן־לוֹ מַעֲשֵׂר מִכֹּל ("he gave him the tenth of everything")[6]. If Abraham is offering the tithe, it would be in line with the rest of the chapter and indicate the veneration of Melchizedek; if, however, Melchizedek is tithing, the text would indicate the exaltation of Abraham [*Horton, 17*]. The first option is compatible with the idea that this passage shows Abraham's submission to the Jerusalem priesthood [*Rowley, 468–469; Schmid, 149*] and the assumption that Gen 14:18–20 is an insertion into chapter 14[7]. Thus, while Melchizedek may be seen as a historical figure in this passage, some problems with his historical provenance appear because of the variety with the dating of the passage.

Psalm 110

The name of Melchizedek also appears in Ps 110, which most scholars regard as a royal song [*Allen, 111*]. The enigmatic expression of 110:4 is as follows in the MT: אַתָּה־כֹהֵן לְעוֹלָם עַל־דִּבְרָתִי מַלְכִּי־צֶדֶק ("you are a priest forever, according to the order of Melchizedek"; Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ in the LXX[8]). There are some indications that thematically, but not literally, the appearance of the figure of Melchizedek in this Psalm is linked to Genesis 14 [*Stuckenbruck, 127*]. However, the exact date of the composition of Psalm 110 is problematic. Due to the similarities between Ps 110:4 and 1 Macc 14:41[9], some commentators argue that it should be dated

4. He is "Abram" in the biblical text of this passage, as his name was changed to "Abraham" later in the narrative.

5. There are some differences between the Masoretic text and the LXX: instead of לֶחֶם ("bread") the LXX has ἄρτους ("loaves") (Gen 14:18); instead of קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ ("possessor of heaven and earth") the LXX reads ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ("who created heaven and earth") (Gen 14:19). There are also some dissimilarities in the rest of this chapter [*Fitzmyer*, 68]. In this article, translators of biblical and other ancient literature are indicated in parenthesis. If such an indication is absent, the translation is that of the author.

6. Καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δεκάτην ἀπὸ πάντων in the LXX.

7. Heb 7:2 makes it explicit that it was Abraham who gave the tithe.

8. This is Psalm 109 in the LXX.

9. "The Jews and their priests have resolved that Simon should be their leader and high priest forever, until a trustworthy prophet should arise" (1 Macc 14:41 NRSV). Moreover, the first letters of each of the four verses of Ps 110 in the MT compose the name "Simon" [*Horton, 30–31*].

to the Maccabean period and related to Simon Maccabeus (142–134 B.C.) [*Duhm, 398–399*] [10]. The majority of scholars, however, refer this text to the monarchic period of Israel's history and more specifically to one of the kings of the Davidic dynasty [11]. They further connect it to a royal coronation in the Jerusalem Temple, the New Year festival, or a real battle [*Allen, 112*]. F. Horton suggests that Ps 110 represents a "song of victory sung upon David's return to Jerusalem after defeating Ammon" [*Horton, 34*] as recounted in 2 Sam 12:27–30. Alternatively, this text may have been composed on the occasion of David's conquest of Jerusalem and his succession to the Jebusite kingship *[1] [*Allen, 113*], in which case Melchizedek could then represent a priest-king of the pre-Israelite period, probably of Jebusite origin.

*[1] 2 Sam 5:6–9

It is worth noting that while Melchizedek represents a priest-king of ancient times in Ps 110, a king of Israel also had some priestly functions; for example, he could offer some sacrifices *[2] and wear a linen ephod *[3]. The king directly was never called a priest, but the sons of David were called כֹּהֲנִים (2 Sam 8:18; cf. αὐλάρχαι {"the chiefs of the court"} in the LXX). In addition, a certain young man, who was a Levite, became a priest in Micah's house *[4]. His characteristic is rather surprising: he was from the tribe of Judah (מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה). It may mean that he did not belong to the tribe of Levi or that he was a Levite living among the tribe of Judah. Horton suggests that the word כֹּהֵן could be used not only for priestly functions, but also for chieftain or administrative officer and this view fits well the early years of David's reign [*Horton, 51*]. If this suggestion is correct, this Levite did not need to belong to the clan of Levi.

*[2] 1 Sam 13:9; 2 Sam 6:13,17; 1 Kgs 8:62

*[3] 2 Sam 6:14

*[4] Judg 17:7–13

Nevertheless, the figure of Melchizedek could be used in Ps 110:4 as reference to a person who combines some royal and cult functions and serves as a model for a royal priesthood [*Rooke, 87*]. Although the author of the Psalm may have considered Melchizedek a historical character from ancient times, his emphasis is on Melchizedek's likeness to the king of Israel because of his combined functions [12]. Therefore in Ps 110:4, the eternal priesthood, which is somehow related to Melchizedek, is granted to such a king [*Mason, 144*].

10. D.M. Hay suggests that Ps 110 was composed earlier and was used by Maccabean rulers to defend their claims to priestly and royal authorities [*Hay, 24*].

11. For example, A.A. Anderson, E.R. Hardy, T.N.D. Mettinger, D.A. Robertson, H. Rowley. See the survey of the basic scholarship on this subject and the bibliography in [*Allen, 112–113*].

12. Hebrew עַל־דִּבְרָתִי is difficult to translate. עַל דִּבְרַת means "because of" or "manner of". Hebrew י might be understood as ancient genitive ending, often used in Hebrew poetry ("דִּבְרָה"; [*Brown, Driver, Briggs, 184*]).

THE JEWISH TRADITIONS ABOUT MELCHIZEDEK IN THE EXTRABIBLICAL LITERATURE

Philo

Philo (20 B.C.E. — 50 C.E.) mentions Melchizedek in *De congressu eruditionis gratia* ("On the Preliminary Studies") *[1], implicitly in *De Abrahamo* ("On the life of Abraham") *[2] and in *Legum allegoriae* ("Allegorical Interpretation") *[3]. In the first text, where Gen 14:18–20 serves as a proof of the practice of tithing, Melchizedek does not appear in the center of the discussion [*Horton, 55*]. However, Philo indicates that Melchizedek has learned the tradition of the priesthood himself *[4] (literary αὐτομαθῆ {"learned by himself"} and αὐτοδίδακτον {"self- taught"}).

*[1] *De cong. erud. 97–99*

*[2] *De Abr. 235*

*[3] *Leg. al. 3.79–82*

*[4] *De cong. erud. 99*

In *De Abrahamo*, Melchizedek appears as ὁ μέγας ἱερεὺς τοῦ μεγίστου θεου ("the great priest of the greatest God"), which is probably a paraphrase of the LXX's ὁ θεος ὁ ὕψιστος (cf. אֵל עֶלְיוֹן) [*Horton, 55*]. Philo adds some details to the story of Gen 14:18–20. First, Abraham did not lose anybody from his people. Then Melchizedek, having seen that, was astonished and stretched his hand to heaven in prayer for him. He also offered sacrifices of thanksgiving for the victory, rejoicing in Abraham's victory as his own.

In *Legum allegoriae*, there is more extensive information about Melchizedek contained in the allegorical interpretation of Gen 14:18–20. Philo characterizes Melchizedek as βασιλεὺς τῆς εἰρήνης ("king of peace") *[5], interpreting Σαλήμ as "peace"[13]. Then, this Jewish philosopher regards Melchizedek as βασιλεὺς δίκαιος ("righteous king"), which stems from a possible translation of his Hebrew name, and as God's own priest. As Horton notes, "God did not prefigure any work of Melchizedek (οὐδὲν ἔργον αὐτοῦ προδιατυπώσας) but set him out from the very first as priest and king" [*Horton, 57*].

*[5] *Leg. al. 3.79*

Philo contrasts βασιλεύς ("king") as an author of laws with τύραννος ("despot") as one who introduces lawlessness *[6]. In addition, he makes some allegorical interpretations: a despot is νοῦς ("mind"), who is easily swayed by παθῶν ("passions"), and ἄρχων πολέμου ("the ruler of war") *[7]. A king, however, is ἡγεμὼν εἰρήνης, Σαλήμ *[8] ("the chief of peace") and is piloted by ὁ ὀρθὸς λόγος *[9] ("the right reason"). Melchizedek's offering of bread and wine is interpreted as

*[6] *Leg. al. 3.79*

*[7] *Leg. al. 3.80*

*[8] *Leg. al. 3.81*

*[9] *Leg. al. 3.80*

13. This interpretation is from the similarity of שָׁלֵם with שָׁלוֹם.

the offering τῇ ψυχῇ τροφὰς εὐφροσύνης καὶ χαρᾶς πλήρεις *[1] ("to the soul food full of joy and gladness") [*Colson, 355*] in contrast to the Ammonites and Moabites, who refused to supply Israel with food and were thus excluded from the divine congregation and assembly.

[1] Leg. al. 3.81

To sum up, in *De congressu eruditionis gratia* and in *De Abrahamo*, Melchizedek appears as a historical figure, but in *Legum allegoriae*, he is a representation of the eternal λόγος [*Longenecker, 169; Horton, 58*]. Thus, both meanings are significant for Philo, because of his allegorical interpretation of Scripture: a character or event in the Bible has both literal and allegorical meanings. Philo tries to underline the antiquity of Melchizedek's priesthood, based on the fact that he was the first priest mentioned in the Bible, and he probably also uses some extrabiblical sources for the interpretation of Gen 14:18–20 [*Horton, 58*].

Qumran

There are two references to Melchizedek in the Qumran scrolls: the "Genesis Apocryphon" *[2] and the Melchizedek Scroll *[3, 14]. The first text offers a paraphrase of Gen 14:18–20 in Aramaic with some additions to the biblical text. The scroll dates from the end of the 1st century B. C.E. to the beginning of the 1st century C. E., with the original composition probably shaped by the end of the 2nd century B. C.E. [*Horton, 61–62*]. The portion of the text that pertains to Melchizedek reflects a fairly literal understanding of the biblical text without any specific Qumranic ideological additions, unlike the rest of this document [*Horton, 64*]. The significant distinctions from the MT are as follows: "the food and drink" instead of "bread and wine," and the identification of Salem with Jerusalem *[4, 15].

[2] 1Qap Gen XXII.14–17

[3] 11Q Melch

[4] 1Qap Gen XXII.13

11Q Melch is a badly preserved fragmentary text which is most likely a part of a larger work [*Milik, 66*] that would date to the middle of the 1st century C. E. It represents a very different view of Melchizedek, who appears as an eschatological figure. He is first mentioned in line 5 of column II and often appears thereafter as one who brings the elect ones, proclaims liberation to them, and frees them from their iniquities *[5]. In addition, he makes atonement for the sons of Light *[6]

[5] 11Q Melch II.6

[6] 11Q Melch II.7

14. The name of Melchizedek could also appear in three small fragments of "Songs of the Sabbath Sacrifice" *(4QShirShabb[a-h] [4Q400–407], 11QShirShabb [11Q17])* and "Visions of Amram" *(4QVisions of Amram[b] ar [4Q544])*, but they are too fragmentary. Here he can be identified with a celestial priest or even the head of the celestial priesthood, or with the archangel Michael and the Prince of Light [*Mason, 164–168; Stuckenbruck, 130–132*].

15. This identification would be the gloss [*Horton, 63*].

and carries out God's judgments upon Belial and the spirits of his lot *[1]. Lines 10–11 relate some quotations from Ps 82:1–2 and 7:8–9 to Melchizedek. A. S. van der Woude tries to show that in the first quotation from Ps 82, Melchizedek is designated first as one of the אלוהים (the angels or some heavenly beings) and second, as a heavenly being who is higher than other אלוהים. He is also depicted as a heavenly redeemer figure who functions as an archangel-warrior with some priestly characteristics and, moreover, as a heavenly priest in the heavenly Temple [*Van der Woude*]. Marinus de Jonge [*De Jonge*], Yigael Yadin [*Yadin*], Joseph Fitzmyer [*Fitzmyer*], F. du Toit Laubscher [*Du Toit Laubscher*], and Richard Longenecker [*Longenecker, 168*] support this view, but do not identify Melchizedek as the archangel Michael. Jean Carmignac, however, applies אלוהים in line 9 to God and אלוהים in line 10 to the saints of the congregation. He does not see Melchizedek as a historical king-priest or celestial being like an angel, but rather as a certain historical person inside the Qumran Community, who was recognized by the sect as a character similar to the biblical Melchizedek [*Carmignac, 358, 363–369*]. Most scholars, however, do not support this position [*Longenecker, 169*].

*[1] 11Q Melch II.13

Horton claims that אלוהים in lines 9–10 refers to Melchizedek himself, supporting his point by examples from the Old Testament where this word is used for beings and deities other than the Lord God of Israel (e.g., 1 Sam 5:7; Judges 11:24). Melchizedek, then, is more than a human being, and he has a place in the divine assembly and makes judgments similar to God's *[2]. He also appears as the adversary of Belial [*Horton, 75, 77–78*].

*[2] 11Q Melch II.11

Thus, while the "Genesis Apocryphon" sees Melchizedek as a historical person, *11QMelch* understands him as a heavenly, eschatological, and probably messianic figure [*Rainbow*]. Here, he functions simultaneously as an angel who makes judgment upon Belial and as a high priest, brings atonement to the sons of Light. These features of Melchizedek are unique for the sources concerning him. Finally, his functions are probably connected with the interpretation of his name as "righteous king" and with his high priesthood from Gen 14:18–20.

Josephus

Melchizedek is mentioned twice in the works of Josephus (37 (39) — about 100 C. E.): in the *"Jewish War"* *[3] and in *"Jewish Antiquities"* *[4]. According to the first text, Melchizedek was a Canaanite chief (Χαναναίων δυνάστης *[5]), who founded the city Jerusalem. His name means

*[3] B. J. 6:438
*[4] Ant. 1.179–181
*[5] B. J. 6:438

"righteous king" (βασιλεὺς δίκαιος) and fits his life. He was the first priest of God and built the first Temple (τὸ ἱερὸν) in the city. Because of this fact, it was renamed from Σόλυμα to Ἱεροσόλυμα.

Ant. 1.179–181 describes the events of Gen 14:18–20 and also depicts Melchizedek as the righteous king and the priest of God in Jerusalem, which is the former Solyma. Melchizedek was very hospitable to Abraham and also to his army, providing them with all that they needed. In the course of the feast, he extolled Abraham and blessed God for delivering Abraham's enemies into his hands. Abraham then gave Melchizedek a tithe of the spoil.

Thus, for Josephus as a historian, Melchizedek is, first of all, a historical person — a Canaanite chief, who became a priest of God because of his righteousness and who built the Temple in Jerusalem. Josephus resolves the problem of the ambiguity of Gen 14:20 about the tithe by indicating that it was Abraham who gave the tithe [16].

The Old Testament Pseudepigrapha and the Rabbinical Sources

The book of Jubilees (161–140 B. C. E.) [*Wintermute, 44*] tends to elevate Levi over Judah, which may be seen in the blessings of Isaac *[1] and in the employment of the title of "priest of the Most High God" connected with the priesthood of Melchizedek in Gen 14:18 for Levi and Judah, with particular emphasis upon Levi *[2] [*Longenecker, 162*]. *Jub. 13:25*, which deals with the eternal divine ordinance to give the tithe to the priests, would imply Abraham's meeting with Melchizedek, but it is too fragmentary and the name of Melchizedek is missing from most extant manuscripts of this book [*Mason, 149–150*].

*[1] *Jub. 31:9–20*

*[2] *Jub. 32:1*

The idea of the priesthood of the Most High God appears also in the Second (Slavonic) Apocalypse of Enoch [17]. The final chapters *[3] of this book [18] are dedicated to the miraculous birth of Melchizedek, who was born of God by Sothonim [19], the wife of Nir *[4, 20]. Melchizedek was

*[3] *2 En. 71–72*

*[4] *2 En. 70:16*

16. A short account about Melchizedek based on Genesis 14 is found in Pseudo-Eupolemus (2nd century B. C. E.; preserved in Eusebius, *Preap. ev. 9.17.5–6*). Here, Melchizedek is a ruler and a priest, who is associated with Argarizin, which probably represents Gerizim [*Mason, 152*]. Abraham (not Abram as in Genesis 14) received gifts from him.

17. Unfortunately, the historical provenance and the date of *2 Enoch* is a question for researchers. The date of this book may vary from the 1st century B. C. to the 10th century C. E., but some peculiarities of *2 Enoch* indicate that its origins are ancient [*Charles, Morphill, xxv–xxvi; Andersen, 94–97; Böttrich, 807–808, 812–813*].

18. This story is found in both the long and the short recensions of *2 Enoch*; [*Macaskill, 236–249*].

19. Сопанима or Софонима in the different Slavonic manuscripts of *2 Enoch* [*Sokolov, 71*].

20. This legend was considered by some scholars as an interpolation into the text of *2 Enoch* [*Horton, 81*]. However, A. Vaillant [*Vaillant, xi, xxiv*] and F. I. Andersen [*Andersen, 92*] demonstrate that this story is an inherent part of the book.

created by the word of God *[1]. He blessed the Lord (блгословѧше гⷭ҇а) with his mouth and had the seal of the high priesthood *[2]. God revealed to Nir that this child would be taken by the archangel Michael to Paradise and after the Flood would become the head of all priests forever *[3]. This text apparently tries to express the idea that the spirit of Melchizedek was then incarnated in the high priests of Israel. According to this line of thought, Melchizedek of Genesis 14 may be one of the incarnations of the original, heavenly Melchizedek *[4] [*Attridge, 193*]. The priesthood of Melchizedek could be a continuation of the priestly line from Methuselah, son of Enoch. Melchizedek himself is considered to be a grandson of Lamech in this text [*Orlov, 28*]. One may also see in this story a trace of the polemics about the legitimacy of several priestly clans of Israel [*Orlov, 38*]. The idea of Melchizedek as a head of high priests *[5] is probably taken from Ps 110, while the idea that another Melchizedek will come in the last generation *[6] is derived from *11Q13* [*Stuckenbruck, 135*].

*[1] *2 En. 71:30*

*[2] *2 En. 71:18–19*

*[3] *2 En. 71:28–30*

*[4] *Cf. 2 En. 72:6*

*[5] *2 En. 71.19–20, 29, 31, 33*

*[6] *2 En. 71.34–35, 37*

The identification of Melchizedek as a descendant of Lamech appears also in the Targums and in the rabbinical traditions. Although these texts were compiled later than Hebrews, they might preserve earlier traditions. The Targums Onqelos, Neofiti, and Pseudo-Jonathan on Gen 14:18 indicate that Melchizedek is the king of Jerusalem (מַלְכָּא דִירוּשְׁלֶם). The Targums Neofiti and Pseudo-Jonathan show that he is in fact Shem, the son of Noah (שֵׁם בַּר נֹחַ). In addition, the Targum Pseudo-Jonathan declares that he was a righteous king (מַלְכָּא צַדִּיקָא). In some rabbinical texts, Melchizedek received his priesthood from Shem, but God later deprived him of it because Melchizedek blessed Abraham before God *[7]. However, in some other rabbinical texts Melchizedek is one of the four eschatological figures, along with the Davidic Messiah, the Messiah the son of Joseph, and Elijah *[8] [*Longenecker, 165–166*].

*[7] *Lev. Rab. 25:6; b. Ned. 32b, cp. Ant. 1. 181*

*[8] *Song. Rab. 2.13.4; b.Sukkah 52b*

Thus, *2 Enoch*, Targums, and some rabbinic sources try to include Melchizedek in Enoch's genealogical line, while some other rabbinic texts put him together with several important eschatological figures. Moreover, *2 Enoch* narrates his miraculous birth from God, suggesting his not completely human origin [21].

21. A very interesting legend about Melchizedek and his meeting with Abraham is included into the text called *the Story of Melchizedek*, which is attributed to St. Athanasius of Alexandria [*Piovanelli*], the mediaeval apocryphal *Palaea historica* [*Adler*] and the Slavonic Abraham Cycle [*Wittkowsky, Vitkovskaya*]. In addition, there are some Coptic texts that mention Melchizedek (e.g., Melchizedek Tractate (NHC IX. 1) from Nag Hammadi library; the "Second Book of Jeu"). However, these texts could be of later origin and are therefore beyond the scope of this article.

The Use of the Jewish Traditions about Melchizedek in Hebrews

The Jewish traditions about Melchizedek play an important role in the midrash on Gen 14:18–20 in Hebrews 7. Paul J. Kobelsky picks out two separate strands of tradition incorporated into this midrash. The first one is based on Gen 14:18–20 and its interpretations, which are included in Heb 7:1–2. The author needs these to establish the superiority of Melchizedek over the Levitical priests in 7:4–10. The second strand of tradition appears in 7:3, and is further interpreted in 7:11–28 in order to explain Jesus' priesthood [*Kobelsky, 121–122*] [22].

Thus, employing the material of Gen 14:18–20, Heb 7:1–2 mentions the meeting of Abraham and Melchizedek, and Melchizedek's blessing, but says nothing about what the words of his blessing were nor that this priest offered bread and wine. The author derives from the story of Genesis such important features of Melchizedek as his being the King of Salem and the Priest of God Most High and underlines the exchange (blessing — tithe) between Melchizedek and Abraham [*Johnson, 176*]. He resolves the ambiguity of Gen 14:20 concerning the subject of the tithe in the same manner that the writings of Josephus and the "Genesis Apocryphon" do: Abraham gave the tithe to Melchizedek. The etymological interpretation of Melchizedek's name as "righteous king" is similar to Josephus, Philo, and the Targum of Pseudo-Jonathan; referring to him as "king of peace" is similar to Philo. Such an interpretation of Gen 14:18–20, which shows Melchizedek to be greater than Abraham, is the primary basis of the superiority of Melchizedek over the Levites.

The argument of Heb 7:3 that Melchizedek has neither human genealogy nor a date of birth or death is based on an argument from silence, according to a method of the interpretation of Scripture, similar to that of Philo and the Rabbis. The essence of this method is that what is not in Scripture does not exist in the world [*Attridge, 190*]. Indeed, in the Torah there is no mention of Melchizedek's ancestors, nor of his birth or death. According to this method, it can thus be concluded that he is "without human antecedent". He therefore does not have a natural birth or death, which means he is eternal [*Johnson, 177*].

However, one can also expect the incorporation of some extrabiblical traditions into this verse. Moreover, some scholars suggest that po-

22. One could add that the argument of Heb 7:3 also plays an important role in the discussion of Melchizedek's superiority to the Levites.

etic or hymnic elements of traditional material are incorporated into Heb 7:3 [*Kobelsky, 120; Attridge, 189*]. These features of Melchizedek are similar to those of *11Q Melch*, *2 Enoch*, and some rabbinic texts, in which he is represented as a heavenly eschatological figure and a heavenly priest. The Qumranites' idea that Melchizedek will bring atonement to the sons of Light may have influenced the author of Hebrews. It may have suggested to him the idea about the Day of Atonement within his argument about Jesus' high priesthood. Some scholars believe that Qumran influences in Hebrews may indicate that the audience of this letter consisted of former Qumranites [*Longenecker, 171–172; Brown, 6*], but regardless of this, the ideas about Melchizedek's eternity in Heb 7:3 appear similar to the concepts of *11QMelch*. The eternity of Melchizedek is, in turn, a reason for his eternal priesthood in Heb 7:3. This is the second basis for his superiority over mortal Levitical priests *[1] and the main point of comparison between Melchizedek and Jesus.

*[1] Heb 7:7–8

Thus, one can see in Hebrews 7 the influence of the traditions regarding Melchizedek both as a historical and as an eschatological figure. It is impossible to show unambiguously with which traditions the author of Hebrews was familiar. One might see connections to Philo, Josephus, the Qumranic texts, the Targum of Pseudo-Jonathan, *2 Enoch*, and some rabbinic texts. Such attention given to Melchizedek in various Jewish traditions independently of one another testifies to the significance he plays in several strands of Jewish thought of that period. After all, it is quite possible that these Jewish sources do not express their own unique ideas, but widespread traditions about Melchizedek.

Much more important, however, is how the author of Hebrews deals with the traditions he has at hand. He uses them in the same manner as he does the arguments from Scripture in Heb 1:3–2:4; 2:5–18; 3:1–4:13; 8:31–34, and elsewhere. His creative method of the interpretation of Scripture is based on a Christocentric perspective [*Longenecker, 175*], i.e., the interpretation of a passage in the light of the experience of life with Christ. The author shows his audience that the words of Scripture are addressed to them in the same manner as they were addressed to their ancestors *[2]. In the same way that he shows what *today*, cited from Ps 94:7–11 in Heb 4:3–11 and the *new covenant* cited from Jer 31:31–34 in Heb 8:8–13, mean for God's people, he shows what the figure of Melchizedek actually means.

*[2] Heb 1:1

Thus, the author of Hebrews is not so interested in the figure of Melchizedek himself, but shows that the meaning of this figure, which

had a large impact on Jewish theological thought and messianic expectations, can be properly understood only in the light of Christ[23]. The passages from Scripture and the extrabiblical traditions about Melchizedek as well as their interpretation in Hebrews build the theological basis for his likeness to Christ. This means that the overall method of interpretation of the figure of Melchizedek in Hebrews is in essence typological [*Velardo, 16*].

Moreover, it involves the rhetorical approach of *syncrisis* in order to indicate not only the likeness of Melchizedek's (as well as other Old Testament figures and events) to Christ, but also Christ's superiority over them [*Mason, 195*]. The author of Hebrews tries to show that Scripture and these traditions themselves indicate this likeness [*Johnson, 177*] and superiority. He needs only to reveal this to his audience. Thus, using the etymological method of the interpretation of Melchizedek's name in 7:2, he shows the connection between the traditions and the messianic expectations reflected in Ps 45:8 (cf. Melchizedek as the king of righteousness) and Isa 9:6; 32:17; Mic 5:5; Zech 9:10. Employing the tradition about Melchizedek's eternity in 7:3, he directly indicates his resemblance to Christ: ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ ("having been made like the Son of God")[24] and thus builds a bridge to the likeness of his priesthood to Christ's. Hebrews 7:11 also indicates that Melchizedek is in fact only the likeness of Christ who is regarded as another priest according to the order of Melchizedek, but not Melchizedek himself. In Heb 7:15–17 the author also concludes that Christ as ἱερεὺς ἕτερος ("another priest") is κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισέδεκ ("in the likeness of Melchizedek"), linking together their eternity with the support of Ps 110:4. Hebrews 7:3 attributes to Melchizedek the eternal priesthood (εἰς τὸ διηνεκές) as Ps 110:4 does with the Davidic king — εἰς τὸν αἰῶνα [*Kobelsky, 124*]. The connection between these two texts is possible because of the messianic understanding of Ps 110 in that period (cf. Act 2:34–35) [*Longenecker, 175*].

In addition, Melchizedek is not only the likeness of Christ for Hebrews, but also the embodiment of a person who is simultaneously a king and a high priest. Indeed, he is a unique embodiment of the combination of royal and priestly functions, which was derived from Gen 14:18–20 and used by Ps 110 as a model of the royal priesthood.

23. One might compare such a method of interpretation with the Pesharim as "eschatological" and "fulfillment" modes of interpretation of the Bible in the Qumran community [*Charlesworth*].

24. Ἀφομοιόω can be translated as either "make like" or "compare" as it appears in Plato's *Rep. 517B*.

Conclusions

To sum up, one may see in Hebrews 7 the influence of the numerous traditions about Melchizedek, including some Old Testament passages (Gen 14:18–20; Ps 110:4) and several extrabiblical texts. Some of them present him as a historical figure, others as an eschatological one. However, it is impossible to show exactly which extrabiblical sources the author of Hebrews uses in his Melchizedekian argument, because most of the sources examined above may only reflect widespread traditions. Such attention to Melchizedek in numerous Jewish texts of the Second Temple period indicates his importance for several strands of Jewish thought of that time.

Nevertheless, the author of Hebrews is not so much interested in Melchizedek's figure itself but, employing a creative method of scripture interpretation in light of the experience of the life with Christ, he shows his audience the genuine meaning of Melchizedek: he is a likeness of Christ. The author of Hebrews requires this figure for his discussion about the superiority of Christ's priesthood. The Melchizedekian argument works in the following way: Hebrews derives two basic reasons of the superiority of Melchizedek to Levitical priests: he is greater than Abraham, and he is a priest forever because of his eternity. The last argument is the main point of comparison between Christ and Melchizedek. The superiority of Melchizedek over Levi is a likeness of the superiority of Christ's high priesthood over that of Aaron; Melchizedek's eternity and his eternal priesthood is a likeness of the eternity of Christ and of the nature of his high priesthood.

Finally, Melchizedek is not only the likeness of Christ but also the unique Old Testament image of the combination of royal and priestly functions. Such an image is well suited for the argument about the union of the messianic functions of king and priest in Jesus, which were often viewed as separate in several strands of Jewish messianic expectation, as, for example, in the separation of Davidic and priestly messianic concerns in Qumran [*Collins*]. This suggestion indicates that the author of Hebrews may have used this image of a person who is simultaneously a king and a high priest as a link in his theological chain. Such a chain is very important for the composition of this text, because it helps its author to build a typology of Jesus Christ' high priesthood. In this regard, Melchizedek, as a prototype of the high priest, is connected with Moses as a prototype of Christ in such an important feature for the high priest as mediation between God and peo-

ple *[1], Melchizedek is also connected with Joshua *[2] as a prototype of Christ, who "entered into His rest" *[3] and offers God's people a share in divine life. This typology is also found in the comparison of the imperfect Old Testament sacrifices with the perfect sacrifice of Christ, who entered the heavenly sanctuary and blotted out sin with His blood *[4].

*[1] Heb 3:1–6
*[2] Heb 4:8
*[3] Heb 4:10
*[4] Heb 9:1–28

All these links of the theological chain are connected in Hebrews by the rhetorical approach of syncrisis, which the author widely uses in his method of interpreting the sacred text. Further research of this creative method of interpretation, not only from the point of view of typology, but also in terms of modern theories of metaphor, first of all, Cognitive Metaphor Theory [*Lakoff, Johnson*] and Conceptual Blending Theory [*Fauconnier, Turner*], seems to be very productive[25]. Together with Melchizedek other images and characters with which Christ is compared, can be considered as a whole set of Christological metaphors, without which the author of Hebrews could not create in his reader' mind such a multifaceted image of Christ as both God and human, priest and sacrifice, messianic king and perfect high priest.

References

1. *Adler* = Adler W. (2013). "Palaea Historica ('The Old Testament History') : A New Translation and Introduction", in R. Bauckham, J. R. Davila, A. Panayotov (eds.). *Old Testament Pseudepigrapha : More Noncanonical Scriptures*, Grand Rapids, MI : Eerdmans, pp. 585–672.
2. *Allen* = Allen L. C. (2002). *Psalms 101–150*. Nashville, TN : Thomas Nelson (Word Bible Commentary; v. 21).
3. *Andersen* = Andersen F. I. (1983). "2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch : A New Translation and Introduction", in J. H. Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha, v. 1 : Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City, NY : Doubleday & Company, pp. 91–221.
4. *Attridge* = Attridge H. W. (1989). *Hebrews*. Philadelphia, PA : Fortress (Hermeneia Commentary).
5. *Böttrich* = Böttrich C. (1996). *Apokalypsen : Das slavische Henochbuch*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus.
6. *Brown* = Brown R. E. (1972). "The Dead Sea Scrolls and the New Testament", in Charlesworth J. H. (ed.). *John and Qumran*, London : Geoffrey Chapman, pp. 1–8.

25. See a short summary of these theories and their application to biblical studies in [*Somov, 68–70; Somov, Voinov, 616–619*].

7. *Brown, Driver, Briggs* = Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. (1996). *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon : With an Appendix Containing the Biblical Aramaic : Coded with the Numbering System from Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*. Peabody, MS : Hendrickson.
8. *Carmignac* = Carmignac J. (1970). "Le Document de Qumran Sur Melkisedeq". *Revue de Qumran*, 1970, v. 7, pp. 343–378.
9. *Charles, Morphill* = Charles R. H., Morphill W. R. (1896). *The Book of the Secrets of Enoch*. Oxford : Clarendon.
10. *Charlesworth* = Charlesworth J. H. (2002). *The Pesharim and Qumran History : Chaos or Consensus?* Grand Rapids, MI : William B. Eerdmans.
11. *Collins* = Collins J. J. (2006). "What Was Distinctive about Messianic Expectation at Qumran", in J. H. Charlesworth (ed.). *The Bible and the Dead Sea Scrolls : The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Waco, TX : Baylor University Press, pp. 71–92.
12. *Colson* = Colson F. H. (trans.) (1981). *Philo : In Ten Volumes*, v. 1, Cambridge, MA : Harvard University Press.
13. *De Jonge, Van der Woude* = Jonge M., Van der Woude, A. S. De (1966). "11QMelchizedek and the New Testament". *New Testament Studies*, 1966, v. 12, pp. 301–326.
14. *Duhm* = Duhm D. B. (1922). *Die Psalmen*. Tübingen : Mohr.
15. *Du Toit Laubscher* = Du Toit Laubscher F. (1972). "God's Angel of Truth and Melchizedek". *Journal for the Study of Judaism*, 1972, v. 3, pp. 46–51.
16. *Fauconnier, Turner* = Fauconnier G., Turner M. (2002). *The Way We Think : Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York : Basic Books.
17. *Fitzmyer* = Fitzmyer J. A. (2000). "Melchizedek in the MT, LXX, and the NT". *Biblica*, 2000, v. 81, n. 1, pp. 63–69.
18. *Fletcher-Louis 2006* = Fletcher-Louis C. H. T. (2006). "Jesus as the High Priestly Messiah". *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 2006, v. 4, is. 2, pp. 155–175.
19. *Fletcher-Louis 2007* = Fletcher-Louis C. H. T. (2007). "Jesus as the High Priestly Messiah". *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 2007, v. 5, is. 1, pp. 57–79.
20. *Hay* = Hay D. M. (1973). *Glory at the Right Hand : Psalm 110 in Early Christianity*. Nashville, TN : Abingdon Press.
21. *Horton* = Horton F. L. (1976). *The Melchizedek Tradition : A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and the Epistle to the Hebrews*. Cambridge : Cambridge University Press (Society for New Testament Studies; Monograph Series 30).
22. *Johnson* = Johnson L. T. (2006). *Hebrews : A Commentary*. Louisville : Westminster John Knox Press (New Testament Library).

23. *Kobelsky* = Kobelsky P. (1981). *Melchizedek and Melchireŝa*. Washington, DC : The Catholic Biblical Association of America.
24. *Lakoff, Johnson* = Lakoff G., Johnson M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago : University of Chicago Press.
25. *Lane* = Lane W. L. (1991). *Hebrews 1–8*. Dallas, TX : Word Books (Word Biblical Commentary; 47A).
26. *Longenecker* = Longenecker R. (1978). "The Melchizedek Argument of Hebrews", in Guelich Robert A. *Unity and Diversity in the New Testament Theology : Essays in Honor of George E. Ladd*, Grand Rapids, MI : William B. Erdmans, pp. 161–185.
27. *Macaskill* = Macaskill G. (2013). *The Slavonic Texts of 2 Enoch*. Leiden : Brill (Studia Judaeoslavica; v. 6).
28. *Mason* = Mason E. F. (2008). *"You Are a Priest Forever" : Second Temple Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews*, Leiden : Brill (Studies on the Texts of the Desert of Judah; v. 74).
29. *Milik* = Milik J. T. (1972). "Milkî-Sedeq et Milkî-Reŝa` Dans Les Anciens Écrits Juifs et Chrétiens". *Journal of Jewish Studies*, 1972, v. 23, n. 2, pp. 95–144.
30. *Orlov* = Orlov A. A. (2000). "Melchizedek Legend of 2 (Slavonic) Enoch". *Journal of the Study of Judaism*, 2000, v. 31, is. 1, pp. 23–38.
31. *Piovanelli* = Piovanelli P. (2013). "The Story of Melchizedek with the Melchizedek Legend from the Chronicon Paschale : A New Translation and Introduction", in R. Bauckham, J. R. Davila, A. Panayotov. (eds.). *Old Testament Pseudepigrapha : More Noncanonical Scriptures,* v. 1, Grand Rapids, MI : Eerdmans, pp. 64–84.
32. *Rainbow* = Rainbow P. (1997). "Melchizedek as a Messiah at Qumran". *Bulletin for Biblical Research*, 1997, v. 7, pp. 179–194.
33. *Rooke* = Rooke D. W. (2000). "Jesus as Royal Priest : Reflections on the Interpretation of the Melchizedek Tradition in Heb 7". *Biblica*, 2000, v. 81, pp. 81–94.
34. *Rowley* = Rowley H. H. (1950). "Melchizedek and Zadok (Gen 14 and Ps. 110)", in O. Eissfeldt et al. (ed.). *Festschrift Für Alfred Bertholet Zum 80. Geburtstag*, Tübingen : Mohr, pp. 461–472.
35. *Schmid* = Schmid H. (1965). "Abram Und Melchizedek, David Und Zadok". *Kairos*, 1965, v. 7, pp. 148–151.
36. *Sokolov* = Sokolov M. I. (1910). *The Slavonic Book of Enoch the Righteous One*. Moscow : Sinodalnaya Tipographia (in Russian).
37. *Somov* = Somov A. B. (2015). "Dove in the Story of Jesus' Baptism". *"Svet Khristov Prosveshchaet Vsekh": Al'manakh SPhI* ["The Light of Christ Enlightens All" : Academic periodical of St. Philaret's Christian Orthodox Institute], 2015, is. 14, pp. 67–79 (in Russian).

38. *Somov, Voinov* = Somov A., Voinov V. (2017). "'Abraham's Bosom' (Luke 16:22–23) as a Key Metaphor in the Overall Composition of the Parable of the Rich Man and Lazarus". *Catholic Biblical Quarterly*, 2017, v. 79, n. 4, pp. 615–633.
39. *Stuckenbruck* = Stuckenbruck L. T. (2018). "Melchizedek in Jewish Apocalyptic Literature". *Journal for the Study of the New Testament*, 2018, v. 41, is. 1, pp. 124–138.
40. *Tatu* = Tatu S. (2014). "Making Sense of Melchizedek (Genesis 14:18–20)". *Journal for the Evangelical Study of the Old Testament*, 2014, v. 3, is. 1, pp. 49–76.
41. *Vaillant* = Vaillant A. (1952) (ed.). *Le Livre Des Secrets d'Hénoch : Texte Slave et Traduction Française*. Paris : Institut d'études slaves.
42. *Velardo* = Velardo L. (2017). "La Figura de Melquisedec En Qumrán". *Davar-Logos*, 2017, v. 16, is. 2, pp. 1–19.
43. *Wittkowsky, Vitkovskaya* = Wittkowsky V., Vitkovskaya M. (2018). "Neither Pseudo-Athanasius nor Palaea : Historia de Melchisedech as a Part of the Slavonic Abraham's Cycle". *Scrinium*, 2018, v. 14, pp. 351–368.
44. *Wenham* = Wenham G. J. (1987). *Genesis 1–15*. Dallas, TX : Word Books (Word Biblical Commentary; v. 1).
45. *Wintermute* = Wintermute O. S. (1985). "Jubilees : A New Translation and Introduction", in J. H. Charlesworth (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha, v. 2 : Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, Garden City, NY : Doubleday & Company, pp. 35–142.
46. *Van der Woude* = Woude A. S. van der (1965). "Melchizedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran-Höhle XI". *Old Testament Studies*, 1965, v. 14, pp. 354–373.

Abbreviations

Bible

MT	The Masoretic text
LXX	The Septuagint

Old Testament Pseudepigrapha

Jub.	The book of Jubilees
2 Enoch (*2 En.*)	The Second (Slavonic) Apocalypse of Enoch

Eusebius of Caesarea

Preap. ev.	"Preparation for the Gospel"

Josephus

B. J.	"Jewish War"
Ant.	"Jewish Antiquities"

Coptic texts

NHC	Nag Hammadi Codices

Qumran Texts

1Qap Gen	"Genesis Apocryphon"
11Q Melch	Melchizedek Scroll
4Q ShirShabb$^{a\text{-}h}$	"Songs of the Sabbath Sacrifice" from the 4th cave, copies a–h (manuscripts 4Q400–407)
11Q ShirShabb	"Songs of the Sabbath Sacrifice" from the 11th cave, manuscript 11Q17
4QVisions of Amram^{b} *ar*	"Visions of Amram", manuscript 4Q544

Plato

Rep.	"Republic"

Rabbinical Texts

Lev. Rab.	Midrash Leviticus Rabbah
b. Ned.	Babylonian Talmud, Nedarim
Song. Rab.	Midrash Song of Songs Rabbah
b. Sukkah	Babylonian Talmud, Sukka

Philo of Alexandria

De cong. erud.	"On the Preliminary Studies"
De Abr.	"On the life of Abraham"
Leg. al.	"Allegorical Interpretation"

Christian Apocrypha

Palaea historica The Historical Palaea

Somov A. B. The Image of Melchizedek in the Epistle to the Hebrews and in the Jewish Texts of the Second Temple Period // The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute. 2020. Is. 36. P. 230–248.
DOI: 10.25803/SFI.2020.36.4.010

Богословие духовных академий и богословие мирян?

Рецензия на книгу: Антонов К. М. Как возможна религия? Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков : В 2 ч. М. : Изд-во ПСТГУ, 2020. Ч. 1. 605, [1] с. Ч. 2. 366, [2] с.

Вышла в свет новая книга по истории русской философии, охватывающая практически всю историю русской философии: от Чаадаева и московских славянофилов до круга философов, оказавшихся в эмиграции, и тех, кто остался в советской России. В отличие от большинства работ по истории русской философии автор не пытается описать как можно более полно каждое учение, а берет определенный его срез — философию религии.

Название книги поначалу приводит в недоумение: «Как возможна религия?». Кажется, дальше должны последовать рассуждения в духе кантовских. Но кто из русских философов обременял себя подобной критикой? Разве только Бердяев, спрашивая, как возможно Откровение. Однако скоро оказывается, что речь в книге идет не о возможности религии как таковой, а о том, как религия стала возможна для философов, вернувшихся к вере после опыта секулярной культуры.

Общеизвестно, что в центре внимания русской философии стоят религиозные проблемы. Поэтому ее обычно и называют не просто русской философией, а русской религиозной философией. Это привычно воспринимается как само собой разумеющееся. Статус очевидного, по мнению автора, препятствует пониманию (ч. 1, с. 37). У исследователей возникает желание сравнивать философские концепции с богословской догматикой. Философские учения как бы проверяются на православность… И всегда не дотягивают до заданной планки. При этом игнорируется «вопрос о самой возможности такого сопоставления двух дисциплин (и даже двух типов мышления!) с различными источниками, критериями рациональности, истинности

и обоснованности» (ч. 1, с. 39). Также игнорируется и «возможность оценки богословских концепций с точки зрения их философской релевантности» (ч. 1, с. 39).

Проблематичность русской философии

Историки русской мысли, как отмечает автор, дают ей самые противоположные оценки; они часто «превращают ее мнимые достоинства в мнимые недостатки» (ч. 1, с. 37); одни возлагают на нее много неоправданных надежд; другие отказывают в философском статусе. Ее рассматривают как выражение определенных религиозных идей и интуиций, как пророчество или проповедь, как метафорическое выражение иррационального откровения. При этом собственно философское содержание не подвергается критической рефлексии. Автор считает, что «русская мысль обладает достаточным философским содержанием, для того чтобы рассматривать ее, не делая скидок на ее пресловутую “религиозность”» (ч. 1, с. 38). Он выделяет в истории русской мысли «философию религии европейского типа» и именно ее считает «основным предметом» своего рассмотрения (ч. 1, с. 40). В центре его внимания находятся рефлексивные практики, применяемые светскими философами, размышляющими о философии религии.

Философия религии — не то же самое, что религиозная философия. Автор противопоставляет религиозную философию как нечто достаточно аморфное, как стиль и направление мысли — философии религии, которая, будучи «философской рефлексией на предмет религии… стремится философскими средствами выявить основополагающие, сущностные черты религии» (ч. 1, с. 17). Философия религии — академическая дисциплина с особым предметом, использующая феноменологический, герменевтический и другие современные методы философского анализа. В широком потоке русской мысли можно выделить, считает К. М. Антонов, твердое зерно философии религии.

Автор начинает с вопроса о том, почему русская философия со времени своего возникновения концентрируется на проблемах религии?

Я бы сказала, что в этом нет ничего удивительного. Философия неразрывно связана с религией, она рождается из религии. По природе своей философия всегда вторгается в богословие; со времени возникновения она только тем и занимается, что подвергает сомнению народные верования, за что и был казнен Сократ.

Философия возникает… когда для отдельного мыслящего лица вера народа перестает быть его собственной верой, теряет для него значение внутреннего безотчетного убеждения, из начала жизни становится только предметом мышления; философия начинается, когда мыслящее лицо отделяет свое мышление от общей веры, противополагает его этой вере как *внешнему* [*Соловьев 1988, 6*],

так вполне по-гегельянски понимает возникновение философии В. С. Соловьев. Поэтому философия, где бы и когда бы она ни возникала, появляется как рефлексивная процедура по отношению к религии, т. е. философия зарождается именно как философия религии… в широком смысле слова.

К. М. Антонов описывает этот процесс не в гегелевских терминах, а более современно — в терминах секулярного и постсекулярного сознания. Он ставит акцент не на отказе от веры народной, а на личном откровении. Возникновение философии религии, как он считает, необходимо связано с феноменом «религиозного обращения».

Религиозное обращение

Религиозное обращение описывается, в основном, по У. Джемсу; это «поворот от мирского, протекающего преимущественно в прагматическом ключе жизни, к ее сакральным основам и связанные с этим поворотом изменения в сознании и образе жизни» (ч. 1, с. 25). Чтобы религиозное обращение стало культурным событием, нужно, чтобы некоторое значимое количество людей — неверующих или поверхностно верующих — стали интенсивно и углубленно верующими. Это происходит, когда в обществе сосуществуют две автономные сферы культуры, живущих по собственным законам. Нужно, чтобы рядом с сильной секулярной культурой была живая религиозная традиция. В напряжении между этими сферами рождается феномен религиозного обращения. Когда человек из секулярного мира переживает встречу с трансцендентным (возможность которой никак не вписывается в его жизненный мир и не может быть внутри него объяснена), он возвращается к религиозной традиции. Происходит переход из одной субкультуры в другую. Интеллектуалы, совершившие этот переход, с большой степенью вероятности, считает Антонов, становятся религиозными философами.

Опыт религиозного обращения пережили многие русские мыслители, в том числе П. Я. Чаадаев, И. В. Киреевский, К. Н. Леонтьев, В. С. Соловьев, братья Сергей и Евгений Трубецкие, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев и С. Л. Франк. Большинство из них имели в детстве какое-то религиозное воспитание и образование, хотя бы минимальное. Они выросли в христианской культуре, но воспринимали ее как обмирщенную, и только личный религиозный опыт породил потребность в поиске оснований веры.

Культуры светская и религиозная жили по разным культурным законам. Поэтому, пытаясь вернуться в церковь, человек не находил в ней ответов на свои духовные запросы. Ситуация принципиальной разнородности двух субкультур стимулировала рефлексию. Человек вынужден был поставить вопрос: как возможно то, что со мной произошло? как назвать этот опыт? как можно его объяснить? Этот вопрос эксплицитно стоит в «Свете Невечернем» у С. Н. Булгакова и имплицитно у многих русских философов, начиная от Чаадаева и Киреевского. Из попыток рефлексивного осознания этого опыта вырастает философия религии; из нее разворачиваются онтология, теория познания, философия истории и проч.

В процессе обсуждения смысла религии неизбежно возникают богословские вопросы. Светские мыслители вторгаются в сферу богословия. Первая попытка описать это «вторжение» на материале истории русской философии сделана несколько лет назад прот. Павлом Хондзинским [*Хондзинский*]. Антонов предлагает «иной, но коррелирующий с представленным о. Павлом взгляд на данную проблематику» (ч. 1, с. 21, прим.).

Специфические условия возникновения философии в России

Оппозиция культуры и церкви была тем контекстом, в котором русские мыслители начали заниматься богословием. У интеллектуалов аристократического круга «резко негативное отношение к духовно-академической традиции было нормой, оно существовало скорее на уровне некоего почти необсуждаемого ощущения, сочетания чуждости и разочарованности» (ч. 1, с. 65). К. М. Антонов интересно и, на мой взгляд, вполне убедительно показывает, как сложилась такая ситуация. Он выделяет несколько важнейших факторов, определивших ее, и связывает их гипотезой: «ренессансное сознание возникает в русской культуре не *до*, а *после* Просвещения, в контексте романтизма» (ч. 1, с. 65, см. так же с. 69). Первыми представителями его были люди Пушкинской эпохи.

В связи с восприятием европейского романтизма и связанной с ней немецкой классической философии светская культура переживает творческий подъем, в ней складывается самосознание, чем-то напоминающее самосознание людей эпохи Возрождения; творчество представляется им самоценным, тем, что оправдывает и спасает жизнь. Творчество имеет религиозное основание. Все остальные ценности понимаются как производные.

Человеку романтического типа было трудно непосредственно обратиться к церкви: ему мешали два основных препятствия — язык и образование.

К. М. Антонов обращает внимание на важнейший факт нашей культурной истории, который обычно изучается по «другому ведомству», в курсе истории языка. Люди светской и церковной культуры не понимали друг друга, в буквальном смысле слова они говорили на разных *русских* языках.

В XVIII–XIX вв. русский язык претерпел целый ряд изменений. В середине XVIII в. М. В. Ломоносов реформировал грамматику и риторику, создал синтаксис, ориентированный на строгие и тяжеловесные латинские и немецкие образцы. Усилиями Ломоносова и Тредиаковского было достигнуто «языковое единство духовной и светской литературы» (ч. 1, с. 71). Революционные преобразования языка, совершенные М. В. Ломоносовым, безнадежно устарели к началу XIX в., когда европейский романтизм пришел в Россию. Оказалось, что язык Ломоносова непригоден для самовыражения человека романтической эпохи. В русском языке просто не было необходимых слов и понятий. Романтизм воспринимали и осваивали на французском языке. В статье 1801 г. «О любви к отечеству и народной гордости» Н. М. Карамзин писал:

> Беда наша, что мы все хотим говорить по-французски и не думаем трудиться над обрабатыванием собственного языка: мудрено ли, что не умеем изъяснять им некоторых тонкостей в разговоре [*Карамзин, 286*].

Даже для Пушкина «язык Европы» был «привычнее» русского [*Пушкин 1831, 49*]. Встала задача создания нового литературного языка, адекватного культуре романтизма. Карамзину удалось приблизить книжный язык к разговорному языку европейски образованного дворянина; он стал писать короткими и выразительными предложениями, используя в качестве образца легкую и изящную французскую прозу. Его труды были продолжены Пушкиным. Ссылаясь на работы Б. А. Успенского, автор пишет,

что Пушкину удалось включить широкий пласт церковнославянского языка в разговорное употребление. В результате был создан русский язык, ставший языком литературы золотого века русской культуры и языком русской элиты.

Но церковь не приняла новый язык светского общества. «Попытки внесения элементов светского языка в язык духовной литературы рассматривались как своего рода кощунство» (ч. 1, с. 72). Более того, русская литература была воспринята как своего рода «индустрия развлечений» (ч. 1, с. 75), вредная, направленная на то, чтобы «поколебать убеждения веры и нравственности» [*Филарет, 296*]. После ряда дискуссий в духовных академиях до-карамзинский язык был признан более адекватным для выражения сакральных смыслов, чем пушкинский. Язык проповеди и богословия практически не изменялся на протяжении всего XIX в. Как пишет К. М. Антонов,

> в то время как язык светской литературы претерпел несколько очень значительных трансформаций, язык литературы духовной скорее консервировался, а если и менялся, то в сторону большей архаизации лексики и синтаксиса. В результате даже с переходом на русский язык в преподавании духовно-академическая среда оставалась оторвана от общекультурной (ч. 1, с. 73).

Второй важный момент, разделявший культурное общество, — различие в системах образования, светского и духовного; в их основе лежали разные системы ценностей. Российские университеты ориентировались на немецкие модели, продуманные и созданные представителями немецкой классической философии в духе романтизма. К. М. Антонов не упоминает университетскую реформу графа С. С. Уварова, который стремился к созданию национального российского университета, но после прочтения книги кажется, что и в его реформе просвечивают идеи Гумбольдта. В университетах формировалось самосознание романтической личности. Целью университета было воспитание универсальной, гармонически развитой личности через освоение культуры и философии. В университет человек приходил не для приобретения и накопления конкретных знаний, не для того, чтобы стать «специалистом» в какой-либо сфере. Важно было развить саму способность учиться, научить учиться. Образование понималось как необходимое средство самосовершенствования человека.

Духовное просвещение сознательно противопоставляло себя новым путям университетского образования, проложенным

по немецким образцам. Ученость в духовных академиях рассматривалась, скорее, как средство; целью же было «образование благочестивых и просвещенных служителей Слова Божия», «укоренение начал христианской нравственности»; там приучали к смирению и послушанию, культивировалось сознание, «привычное к контролю и внешнему управлению» и в то же время привычное к постоянной интеллектуальной работе. Духовные академии хотели воспитать человека, стремящегося не к самореализации, а к служению Церкви.

Светская и церковная субкультуры с трудом понимали друг друга; это взаимное культурное отталкивание создало ситуацию, в которой возникает русская философия.

Люди светской культуры, пережившие религиозное обращение и пытающиеся заново войти в Церковь, неизбежно сталкивались с религиозной субкультурой, говорившей на чуждом им архаическом языке. Молодые интеллектуалы, выросшие на литературе романтизма и немецкой классической философии, не могли удовлетворить свои духовные и интеллектуальные потребности с помощью школьного богословия и стандартной проповеди. Нельзя недооценивать достижения духовных академий, считает К. М. Антонов, нельзя смотреть на академии глазами светских мыслителей, они не объективны. С самого начала светские мыслители вынужденно встают в полемическое отношение к академическому богословию и начинают самостоятельно строить новое богословие.

Русский опыт не уникален

Анализируя процесс духовно-религиозного возрождения в России, автор полагает, что он не уникален и не является исключительно характеристикой российской духовной ситуации. Такое развитие «во многом повторяет сценарий, уже сыгранный к тому времени в рамках немецкой классики» (ч. 1, с. 15).

Тот факт, что русские философы опираются на немецкую философскую классику, широко известен. Антонов добавляет интересный аргумент, объясняющий это влияние: он считает, что представители немецкой классики и немецкого романтизма всего за пару десятилетий до русских мыслителей прошли сходный путь. Гегель, Шеллинг, Шлейермахер были выпускниками богословских факультетов. Все они пережили уход от религиозной традиции и самостоятельное возвращение к вере. Каждый из них

создал собственной вариант светского богословия. Не случайно Чаадаев в переписке с Шеллингом признает Шеллинга главой нового мысленного движения, стремящегося к синтезу философии и религии.

Второй фронт

Одновременно с религиозным обращением происходит то, что У. Джеймс называет анти-обращением или контр-обращением — переход от раздвоенного состояния, от теплохладной веры к убежденному атеизму. Раздвоенное сознание приходит к единству не в вере, а в неверии. Такой опыт переживают В. Г. Белинский, А. И. Герцен, М. А. Бакунин и др. Возникает третья сторона противостояния — интеллектуалы-атеисты. Начинается активная полемика верующих интеллектуалов с секулярным направлением. Образуется своего рода треугольник. Светские мыслители едины в вере с церковными богословами, но принципиально различаются по базисным культурным установкам; с представителями атеистического направления они едины в культурных установках, но принципиально различны по отношению к религии. Как писал Герцен о московских славянофилах, «между… нами была церковная стена» [*Герцен, 459*]. В 30–40-е годы XIX в. окончательно складывается этот треугольник и одновременно возникает новый проект — философского мышления, обращающегося к богословским темам. Вместо старого богословия они предлагают свое, новое. Так П. Я. Чаадаев в письме к княгине С. С. Мещерской (27 мая 1839 г.) объясняет, как Дух Божий воздействует на дух человеческий и почему ошибочна трактовка Священного писания академическими богословами. Можно условно считать это начальной точкой русской философии религии.

Развитие русской философии религии

К. М. Антонов пытается показать, как постепенно развивается то, что в зачаточном состоянии присутствует у Чаадаева и ранних славянофилов; ряд масштабных проектов возникает в конце XIX — начале XX в. в эмиграции и в России после революции. У И. В. Киреевского, Ю. Ф. Самарина, А. С. Хомякова можно найти скорее методологические вопросы; их не устраивает то, *как* богословствуют академические богословы. У Соловьева и его последователей появляются развернутые богословские построе-

ния — не только понимание религии, ее истории, даже не только доказательство бытия Божьего, но и дедукция догмата Троицы.

В. С. Соловьев создает эксплицитно богословскую во многом систему; его лекции в университете являются прецедентом университетской институционализации этого направления и авторитетности ее представителей. Все это подталкивает религиозно-философское возрождение.

Книга является результатом многих лет работы. Значительная часть текста посвящена анализу отдельных учений русских философов. Почти каждая глава написана на основе ранее опубликованной статьи. Поэтому каждый раздел представляет собой законченное структурно проработанное целое, каждый заслуживает отдельного рассмотрения. В книге много интересных идей, автор блещет эрудицией; он переводит русских авторов, писавших 100–150 лет назад, на язык современной философии и часто так виртуозно препарирует хорошо знакомые тексты, что читаешь их как бы заново с новым интересом.

Антонов прослеживает связи, параллели и пересечения концепций русских философов с различными направлениями западной мысли; особое внимание он уделяет проблематике, связанной с феноменологией религии, восприятию русскими мыслителями идей У. Джеймса и психоанализа, анализу размышлений об эпохе модерна у русских и западноевропейских мыслителей. Завершает книгу сопоставление идей русских философов с концепциями секуляризации, десекуляризации и постсекулярного, рождающимися в современных дискуссиях. Русские мыслители шли в общем русле европейской философии, как считает автор, и именно это делает их работу до сих пор актуальной.

Текст книги настолько насыщен и разнообразен, что обсуждать отдельные проблемы, рассматриваемые автором, невозможно. Приведу для примера лишь несколько, на мой взгляд, одновременно интересных и спорных сопоставлений.

Русская философия религии и феноменология религии

Автор хочет исследовать, насколько подходы к религиозной проблематике, используемые русскими мыслителями, близки подходам философской феноменологии. При этом он понимает феноменологию предельно широко, как «науку об опыте сознания». Цель феноменологической редукции и процедуры ἐποχή состоит в том, чтобы вернуться к изначальному, непосредственному

опыту. В отличие от традиционного эмпиризма, который сводит весь опыт к чувственно воспринимаемому, феноменология исходит из допущения множества различных видов изначально данного, непосредственного опыта. Анализ сознания может привести к обнаружению допредикативного опыта. Р. Отто, основатель феноменологии религии, считает опыт священного таким непосредственным опытом.

Антонов находит «предфеноменологический» анализ сознания уже в работах П. Я. Чаадаева и А. С. Хомякова. Первый систематический анализ сознания с точки зрения его религиозного измерения он видит у В. С. Соловьева в «Чтениях о Богочеловечестве» и «Духовных основах жизни». Религиозное сознание Соловьев рассматривает по аналогии с сознанием внешнего мира; Соловьев считает, что они структурно идентичны и различаются, если перевести язык Соловьева на язык феноменологии, только «интенциональностью», т. е. тем, на какой предмет направлено внимание.

> Разумеется, факты внутреннего религиозного опыта без веры в действительность их предмета суть только фантазия и галлюцинация, но ведь такие же фантазии и галлюцинации суть и факты внешнего опыта, если не верить в собственную реальность их предметов. В обоих случаях опыт дает только психические факты, факты сознания, объективное же значение этих фактов определяется творческим актом веры [*Соловьев 1989, 35*].

«Конечно, было бы анахронизмом приписывать Соловьеву идею интенциональности сознания в той форме, в какой она была развита Гуссерлем или даже Брентано», — пишет наш автор (ч. 2, с. 212), но также ошибочно было бы не обратить внимания на то, что идеи Соловьева развивались в направлении, которое вскоре после его смерти определилось как феноменологическое.

У таких мыслителей, как С. Л. Франк, Л. П. Карсавин и Н. А. Бердяев знакомство и внутренний диалог с Э. Гуссерлем, по мнению автора, уже вполне очевидны. Например, основная работа Франка, книга «Непостижимое», обычно рассматриваемая как вариант метафизики всеединства, с не меньшим основанием может быть рассмотрена «как написанный в феноменологическом ключе проект “онтологического введения в философию религии”» (ч. 2, с. 213).

Автор ищет феноменологический подход у русских мыслителей и находит его. Например, С. Н. Трубецкой привносит принцип ἐποχή в конкретные историко-философские исследования,

предлагая ограничиваться дескрипцией фактов религиозного сознания и не делать никаких суждений о существовании или несуществовании Бога, Христа, чудес. Эти вопросы могут быть решены только верой[1]. Но, читая С. Н. Трубецкого, не нужно забывать, что он близкий друг и последователь В. С. Соловьева. Как мы только что видели в связи с интенциональностью, для В. С. Соловьева факты сознания (факты внутреннего опыта) не менее достоверны, чем эмпирические факты (факты внешнего опыта). И те, и другие обретают статус объективных в творческом акте веры.

Идеи С. Н. Трубецкого развивает свящ. Павел Флоренский, который в годы учебы в Московском университете был участником семинара Трубецкого по истории философии. В одной из ранних статей «О суеверии и чуде» (1903) он пишет, что ученого

> совершенно не касается вопрос о реальности спиритических и т. п. явлений; существенен лишь бесспорный *психический факт* — тот именно, что существуют спириты, существуют люди, верующие в чудеса, существуют оккультисты и поклонники демонолатрии [*Флоренский 1994, 44*].

Спустя несколько лет в лекции «Общечеловеческие корни идеализма» (1908) Флоренский продолжает развивать те же идеи. Говоря об истоках платонизма, он отказывается прослеживать филиацию идей. Он задается вопросом: из каких данных сознания возникает платонизм? И неожиданно отвечает: из магии и оккультизма. Казалось бы, совершенно невероятно. Но Флоренский поясняет:

> Не думайте, что я хочу говорить вам о чертях и ведьмах. Меня как историка вопрос об их реальности нисколько не касается. Пусть нет леших и русалок; — но есть восприятие их. Пусть нет власти заклятий и заговоров; — но есть вера в нее. Как мне, так и вам дан факт — миро-ощущение и миро-воззрение мага [*Флоренский 2000, 147*].

Иными словами, основополагающим в каждом историко-религиозном исследовании должен быть не эмпирический факт, а факт сознания. Эту мысль разделяли В. И. Иванов, Л. П. Карсавин, Г. П. Федотов. К. М. Антонов видит ее выражение в стихах поэта-символиста Николая Минского: *«И жажда жгучая святынь,*

1. См. подробнее: [*Трубецкой, 46*].

которых нет»[2]. Эта жажда того, чего нет, конституирует религиозное сознание, порождает мифы и религиозные культы.

Мне кажется, что автор, пытаясь в феноменологическом ключе интерпретировать русских философов, производит неоправданное сближение радикально различных позиций. Например, С. Н. Трубецкой пишет: «Приняв веру Христову за несомненный факт, научная мысль может стремиться к тому, чтобы выяснить ее содержание» [*Трубецкой, 407*]. К. М. Антонов дает весьма вольную интерпретацию этой мысли, заявляя, что понять содержание веры — значит понять «структуру переживаний и соответствующих им объектов, *без вынесения суждения о реальности последних*» (курсив мой. — *Т. П.*) (ч. 2, с. 215). Мне трудно согласиться с тем, что это адекватная интерпретация С. Н. Трубецкого. Более того, это не адекватно даже по отношению к вышеупомянутому поэту. Минский не воздерживается от суждения, он выносит суждение о реальности «религиозных объектов», заявляя, что таких объектов нет. «Святыни, которых нет», «конституируют религиозное сознание» и «порождают миф (легенду) и культ» (ч. 2, с. 217). Это утверждение похоже на какой-то вариант постметафизического мышления; но трудно найти серьезного русского мыслителя, который бы с ним согласился. Думаю, лучше было бы сказать, что некоторые поэты, редкие мыслители и многие обыватели считают несуществующими святыни, которых они жаждут, и не уверены в существовании реальности, выходящей за пределы того, что можно понюхать или пощупать.

Автор сопоставляет идеи Р. Отто, основателя феноменологии религии, и идеи, представленные в «Философии культа» о. Павла Флоренского, и находит в них «поразительное сходство». Интересно, что основная книга Р. Отто «Священное» была опубликована в 1917 г., а «Философия культа» Флоренского возникла из курса лекций, прочитанных в 1918 г. Как справедливо отмечает автор, «заимствование или прямое влияние Отто на Флоренского, по условиям военного и революционного времени, практически исключается» (ч. 2, с. 218).

Немецкий феноменолог и русский богослов похожи, заявляет автор, поскольку оба принадлежат «довольно широкому интеллектуальному движению, характерному для первой половины XX века» (ч. 2, с. 219). Их объединяет критика рационализма

2. Из стихотворения Н. М. Минского «Как сон, пройдут дела и помыслы людей» (1887).

и морализации в богословии. Оба они вину за смешение «священного» и «доброго» возлагают на Канта. Рационализацию религии оба рассматривают как ее ослабление и вытеснение, религия становится плоской, теряет смысл сама по себе; смысл религии объективируется в мифе (ч. 2, с. 220). Из критики рационализма в богословии оба мыслителя приходят к заключению, что необходимым условием понимания культа является «опыт культа» (П. Флоренский) или опыт «вчувствования», сильной «религиозной возбужденности» (Р. Отто).

Желание автора увидеть «поразительное сходство» для меня очевидно, но гораздо менее очевидно, что «опыт культа» у свящ. Павла Флоренского исчерпывается «опытом вчувствования» или «религиозной возбужденности» Р. Отто.

Антонов описывает множество пунктов совпадения и пересечения интересов отечественных мыслителей и их зарубежных коллег. Независимо от того, готов ли ты согласиться с предлагаемой интерпретацией или возникает желание ее оспорить, собранные факты интересны и открывают новый ракурс рассмотрения особенностей развития русской философии.

Книга интересна проблемами, которые она поднимает. В ней дан блестящий анализ условий, в которых шел процесс становления русской философии, изначально возникающее противостояние светского и духовного образования, языка литературы и философии, с одной стороны, и церковных проповедей и богословских трактатов, с другой. Эта часть работы К. М. Антонова так убедительна, что, думаю, она войдет во все последующие курсы истории русской философии.

Однако должна признать, что у меня возник сложный комплекс принятия и непринятия идей автора. Заканчивая краткий обзор содержания книги, хочу выделить некоторые исходные установки, определяющие его подход к предмету рассмотрения, которые вызывают у меня сомнения.

Интерпретация русской философии как части европейской традиции

К. М. Антонов исходит из того, что русская философия «представляет собой одну из национальных философских традиций в рамках европейской философской традиции как целого» (ч. 2, с. 203). Русская философия типологически ничем от европейской не отличается. Русская философия, конечно, оригинальна; но это «ори-

гинальность вида в рамках рода» (ч. 1, с. 40), а в качестве рода выступает в данном случае европейская философская традиция.

Автор выделяет в концепциях русских мыслителей один аспект — философию религии в том понимании, которое она приобрела, став академической дисциплиной. Чтобы опознать зачатки этой дисциплины в работах русских авторов XIX в., нужно заранее иметь в виду то целое, в которое она сейчас превратилась. Антонов смотрит на русскую философию с позиций западной философии религии и, естественно, сам конструирует объект исследования. Он ищет в русской философии концепцию философии религии и находит ее. На мой взгляд, при этом происходит значительная вестернизация и модернизация концепций русских мыслителей.

Взгляд исследователя ориентирован на фиксацию сходств, и потому различия философских традиций остаются в тени. Наличие «национальных особенностей», конечно, признается, но не они находятся в центре внимания. Это не упрек автору. Он аргументированно и интересно отстаивает свои позиции. Книга — филигранная работа мастера. Я просто хочу напомнить о том, что каждая позиция, открывая одну перспективу, закрывает другую. При чтении книги встает наш «вечный» вопрос: Европа ли Россия? Есть ли Россия только окраина западной цивилизации, поздно к ней присоединившаяся и пытающаяся наверстать упущенные этапы развития? Или все-таки есть (или по меньшей мере была) некая Евразия, которая большую часть своей истории развивалась на собственных основаниях и в той или иной мере сформировала особый культурно-исторический тип? В начале XX в. В. В. Розанов называл почвенников «кучкой гонимых». За прошедшее столетие произошли многие изменения. Наш глобализирующийся мир порождает глобализованное самосознание. Сейчас быть почвенниками стало еще труднее, почва наша выветривается и засыхает; ее покрывает асфальт всеобщего и универсального.

Секуляризация, десекуляризация и постсекулярное

Вся история возникновения и развития русской философии рассматривается К. М. Антоновым как результат сложного взаимодействия секуляризационных и контр-секуляризационных процессов. Русская философия — «дитя секуляризации» (ч. 2, с. 316). Она возникает как реакция на секулярность, и ее можно рассматривать как ранний постсекулярный проект. Чтобы адекватно

понять эти утверждения, надо иметь в виду, что К. М. Антонов предлагает весьма своеобразную интерпретацию этих понятий.

В последней главе он дает краткий обзор основных вариантов понимания секулярного, как они сформировались в ходе дискуссии о секулярном и постсекулярном, длящейся уже более полувека. Он признает, что «все они эксплицитно или имплицитно предлагают некоторый новый метанарратив, в рамках которого сакральный порядок Средних веков сменяется секулярным порядком Нового времени, а тот в свою очередь приходящим ему на смену постсекулярным» (ч. 2, с. 328). При таком понимании и секулярное и постсекулярное выступают как особые исторические эпохи. «Было время, когда… секулярного не существовало», — так звучит знаменитый тезис Дж. Милбанка [*Милбанк, 33*], определяющий историчность секуляризационных процессов. По мнению Ю. Хабермаса, секуляризация имеет не только временные, но и географические пределы; процессы секуляризации характерны только для стран европейской традиции (если она понимается не географически, а культурно-исторически). Были страны, в которых никогда не было секуляризации и, по всей вероятности, уже не будет.

Антонов значительно расширяет понятие секуляризации. Он считает, что нет однозначного соответствия между секуляризацией и культурой Нового времени. Утверждение Милбанка является «ложной идеализацией» (ч. 2, с. 349), секуляризация была всегда, и в Средние века тоже. Ссылаясь на В. С. Соловьева, он утверждает, что в работе «О законе общеисторического развития» Соловьев представляет общечеловеческую историю в целом на большей части своего протяжения как процесс секуляризации (ч. 2, с. 331). С этим трудно согласиться. Насколько я знаю, Соловьев называет секулярной только новоевропейскую цивилизацию. В упомянутой работе он не только не использует термин секуляризация, но и вообще пишет о другом; он пишет об этапах развития общечеловеческого организма, о том, как первоначальная целостность, нерасчлененность, характеризующая начальную фазу, сменяется постепенным обособлением и выделением различных видов деятельности и соответствующих им социальных институтов. Это всеобщее разделение и противоборство понимается как необходимый этап развития, предполагающий последующее возвращение к единству на новом уровне. Первое общественное разделение, которое описывает Соловьев, — отделение христианской церкви от государства. Можно ли назвать этот процесс секуля-

ризацией? В обычном словоупотреблении секуляризация — это освобождение различных социальных институтов и жизненных практик из-под власти церкви. Можно ли один и тот же термин использовать для обозначения двух разнонаправленных процессов? В одном случае речь идет об освобождении от власти церкви; в другом — об освобождении церкви от власти государства. С некоторым даже пафосом Антонов говорит о том, что именно христианская церковь начала процесс секуляризации, радикально отделив «сакральное» от «мирского». Может быть, это первое разделение еще можно как-то назвать «секуляризацией», скорее «секуляризацией наоборот», но второе разделение, которое описывает Соловьев, было выделением земства из государства, т. е. произошло внутри «мира».

Если вторую фазу описанного В. С. Соловьевым процесса развития всю целиком назвать секуляризацией, то секуляризация окажется универсальным явлением, встречающимся везде и всегда. Любое самоопределение — человека, институции, вида деятельности, отдельной науки — может быть названо секуляризацией. Вопреки определению Дж. Милбанка, придется сказать, что не было времени, когда не было секулярного. Для описания какой реальности нужно это понятие, если считать, что секулярное было везде и всегда? И что такое «постсекулярное»? Оба эти понятия должны приобрести совершенно новое значение. Большинство исследователей считают «секулярное» и «постсекулярное» характеристиками исторических эпох или социо-культурных тенденций. Антонов с этим не согласен.

Судя по употреблению, понятие секулярного у него приближается по значению к мирскому; а процесс десекуляризации выступает как переход от мирской культуры, от религиозной индифферентности, из сферы *“man”* (Хайдеггер), «пыли» (Розанов) — к вере.

Если бы предложенный анализ ситуации религиозного обращения ограничивался уровнем индивидуального опыта, можно было бы сказать, что речь идет об истории каждого неофита. Человек, переживший религиозный опыт, начинает воспринимать мир как обмирщенный. До религиозного опыта он принимал мир как нормальный, привычный, обжитой, единственно возможный, а после религиозного опыта мир воспринимается как не-истинный, не-должный, как мир, из которого нужно выйти. С другой стороны, мы все хорошо знаем, что каждый неофит, едва войдя в церковь, остро воспринимает ее недостатки и готов к решительным преобразованиям. Каждый неофит решительно

борется на два фронта — против секулярного, обмирщенного мира и против церкви, не соответствующей уровню, представляющемуся ему должным.

Понятно, что К. М. Антонов имеет в виду не индивидуальный уровень, а общекультурный, скорее всего то, что Р. О. Сафронов описывает как макроуровень или уровень государственных образований (ч. 2, с. 322). Приходится предположить, что он исходит из некой типичной ситуации, когда существует господствующая церковь, постепенно теряющая авторитет и доверие.

Религиозная философия, не только русская, но и всякая другая, по мнению нашего автора, «снова и снова рождается из столкновения религиозного переживания и ощущения обмирщенности, обмирщенности не только мира, но и самой религии» (ч. 2, с. 316); философам приходится искать «сакральное в мирском и мирское в сакральном» (ч. 2, с. 316).

Почти каждое слово здесь вызывает у меня сомнение. Что значит «снова и снова рождается»? Идет ли речь о цивилизационном цикле, в котором раньше или позже происходит крушение кумиров? Или о том, что «столкновение религиозного переживания» с ощущением «обмирщенности мира и религии» — постоянно длящийся процесс, совершающийся внутри цивилизационного цикла, а не только в его заключительной фазе? Тождественна ли секуляризация обмирщению?

Мне здесь видится какая-то странная недоговоренность. Говорить о секуляризации как обмирщении мира можно только в том случае, если когда-либо мир воспринимался как сакральный. Как соединить два утверждения: 1) не было времени, когда секуляризации не было, и 2) было время, когда секулярный мир был пропитан сакральными смыслами?

И как в этой связи понимать постсекулярное? Как возможно «после» по отношению в тому, что было и есть всегда? Описывая самые известные концепции постсекулярного, Антонов не оспаривает, но и не принимает ни одну из них. По его мнению, постсекулярное — не столько эпоха или историческая тенденция, сколько состояние сознания, «прежде всего христианского, — сознания, уяснившего одновременную абсолютную ценность… религиозного отношения, рациональности и свободы» (ч. 2, с. 352).

Книга посвящена русской религиозной философии, но в ней проступают контуры того, что можно назвать «новой картиной религиозной истории» (ч. 2, с. 316). Опорными столпами ее являются понятия секуляризации, десекуляризации и постсекулярно-

го. Однако судить об этой «новой картине» невозможно без более четкого определения этих исходных понятий.

Термин «богословие мирян» и задачи современного богословия

Правомерно ли выражение «богословие мирян»? Яркое и, кажется, бросающее свет на многие проблемы русской мысли, не вводит ли оно в заблуждение?[3] Впервые этот термин употребил прот. Павел Хондзинский в книге «Церковь не академия». В книге Антонова это понятие стало одним из ключевых для объяснения особенностей возникновения и развития русской философии.

Стремились ли русские философы к созданию нового богословия и претендовали ли они на это? Почти у каждого от Чаадаева до Бердяева можно найти утверждение, что он не богослов, а свободный философ. Имеем ли мы право пренебрегать их четко выраженной позицией? Можем ли считать, что они отказываются отождествлять себя лишь со «школьным богословием» и желают создать свое, новое? Неужели все наши философы не понимали различия между философским и богословским типом мышления, не понимали, что философия и богословие обладают «различными источниками, критериями рациональности, истинности и обоснованности» (ч. 1, с. 39), т. е. не понимали всего того, что хорошо известно нашему автору?

Может быть, к кругу русских мыслителей принадлежали и такие, в богословской компетентности которых можно усомниться. Но если не доверять им всем, то стоит ли из-за них копья ломать? Например, в отношении С. Л. Франка такое сомнение едва ли уместно. Франк много писал о различии путей философии и богословия, религиозного опыта и мистического опыта абсолюта. Он утверждал, что «философия, которая была бы одновременно догматическим богословием (философия в рамках катехизиса), есть дело *абсолютно невозможное*» [*Франк, 162*].

Русские философы, несомненно, занимались богословскими вопросами, но с позиций философии, используя философские методы. Придание их трудам статуса богословия влечет за собой серьезные последствия.

3. Автор не рассматривает специально богословские работы русских мыслителей; так, напр., богословские статьи А. С. Хомякова и книги о. Сергия Булгакова, написанные после «Света Невечернего», намеренно остаются вне поля внимания. Его интересует только богословие, рождающееся в лоне философии.

«Богословие мирян» встраивается автором в ряд различных «горизонтов» богословствования. Он выделяет святоотеческое, монашеское, академическое и светское богословие. На каком основании? Ведь не по одежде же и не по социальному статусу его создателей. Он считает, что необходим «интеллектуально честный синтез» этих различных «горизонтов» (ч. 1, с. 10), и открыт к «весьма нетривиальным богословским следствиям» размышлений светских философов (ч. 1, с. 8). Синтез должен проходить при постоянном соотнесении идей отечественных мыслителей «с достижениями инославных богословских традиций» и современными философскими концепциями (ч. 1, с. 10).

Возникновение «богословия мирян» через противостояние профессиональному богословию духовных академий характерно, по мнению Антонова, не только для русской религиозной философии; в конце XVIII — начале XIX в. аналогичная ситуация имела место в рамках немецкой классической философии; в XX в. подобные процессы происходили также внутри католического модернизма, неотомизма и ряда течений протестантской теологии (ч. 1, с. 35). Это «заставляет предположить стоящую за этим сценарием общую логику развития культуры и мысли» (ч. 1, с. 15). Как мы видели, «описание этой ситуации составляет один из стержневых сюжетов книги» (ч. 1, с. 15).

Однако автор считает, что не нужно считать такую ситуацию нормативной. «Скорее логика, стоящая за ней, — это *логика кризиса культуры*, возникающая из сложного взаимодействия секуляризационных и контрсекуляризационных тенденций» (ч. 1, с. 15, прим. 3). Резкое противостояние богословия мирян и духовно-академического богословия часто может стимулировать появление новых идей и концепций; но, если это противостояние не преодолевается, оно приводит «к разрушительным последствиям с точки зрения церковной жизни и культуры в целом» (ч. 1, с. 9). Противостояния различных способов богословствования «в нормально развивающейся культуре… *должны сниматься*» (ч. 1, с. 9). Конфликт между богословием мирян и богословием академий бывает полезен для рождения новых идей и подходов, но, закрепляясь, он негативно влияет на церковную жизнь и культуру в целом (см. ч. 1, с. 9, 15, 21).

Ситуацию XIX–XX вв. Антонов описывает как кризисную; конфликт между светским и «профессиональным» богословием должен был быть преодолен. Попробуем с позиций, описанных Антоновым, посмотреть на современную ситуацию.

За прошедшие 100–150 лет многое изменилось. Как того желал Пушкин, священники «сбрили бороды» (не всегда буквально, но, несомненно, фигурально) и стали вхожи в «хорошее общество» [*Пушкин 1836, 309*]. Нет былого напряжения между университетом и духовной академией. В университетах появляются богословские факультеты; богословие (теология) признано академической дисциплиной. Духовные академии смогли воспринять критику их «цехового» богословия, развитую светскими учеными. Под влиянием «светского богословия» происходит модернизация богословского языка и пересмотр таких понятий как вера, догмат, молитва; по-новому ставятся вопросы об отношениях между верой и разумом, между религией и культурой, между церковью и обществом. Возникла новая институциональная форма — богословский университет, где, как и в столичных духовных академиях, «новое» богословие побеждает, «старое» объявляется фундаментализмом.

Насколько это хорошо для богословия? Не вызовет ли дальнейшее развитие этой тенденции подмену богословия философией религии? Как в целом это может повлиять на духовное состояние Русской православной церкви? Вот вопросы, выходящие за рамки книги, но возникающие после ее прочтения.

Т. Н. Панченко,
канд. филос. наук

Литература

1. *Герцен* = Герцен А. Былое и думы. М. : Художественная литература, 1969. 926 с.
2. *Карамзин* = Карамзин Н. М. О любви к отечеству и народной гордости // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 2. М.; Л. : Художественная литература, 1964. С. 280–287.
3. *Милбанк* = Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики // Логос. 2008. № 4. С. 33–54.
4. *Пушкин 1831* = Пушкин А. С. Письмо П. Я. Чаадаеву, 6 июля 1831 г. // Он же. Собрание сочинений : В 10 т. Т. 10 : Письма 1831–1837. М. : ГИХЛ, 1962. С. 47–49.
5. *Пушкин 1836* = Пушкин А. С. Письмо П. Я. Чаадаеву, 19 октября 1836 г. // Он же. Собрание сочинений : В 10 т. Т. 10 : Письма 1831–1837. М. : ГИХЛ, 1962. С. 307–310.
6. *Соловьев 1988* = Соловьев В. С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1988. С. 3–138.

7. *Соловьев 1989* = Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 2. М. : Правда, 1989. С. 3–172.
8. *Трубецкой* = Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории // Он же. Сочинения. М. : Мысль, 1994. С. 43–480.
9. *Филарет* = Филарет (Дроздов), свт. Собрание мнений и отзывов : В 4 т. Т. 4. М. : Синод. тип., 1886. 629 с.
10. *Флоренский 1994* = Флоренский Павел, прот. О суеверии и чуде // Он же. Сочинения : В 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1994. С. 44–69.
11. *Флоренский 2000* = Флоренский Павел, свящ. Общечеловеческие корни идеализма (Философия народов) // Он же. Сочинения : В 4 т. Т. 3. Ч. 2. М. : Мысль, 2000. С. 145–168.
12. *Франк* = Франк С. Л. О невозможности философии. Письмо к другу. 13–14 августа 1944 г. // Вестник РХД. 1977. № 121. С. 162–170.
13. *Хондзинский* = Хондзинский Павел, прот. «Церковь не есть академия» : Русское внеакадемическое богословие XIX века. М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. 480 с.

References

1. Florensky Pavel, archpriest (1994). “About superstition and miracle”, in Ibid. *Sochineniia* [Works] : In 4 v., v. 1, Moscow : Mysl’, pp. 44–69 (in Russian).
2. Florensky Pavel, archpriest (2000). “Universal Human Roots of Idealism”, in Idem. *Sochineniia* [Works] : In 4 v., v. 3, pt. 2., Moscow : Mysl’, pp. 145–168 (in Russian).
3. Frank S. L. (1977). “About the impossibility of philosophy. Letter to a friend. August 13–14, 1944”. *Vestnik RKhD*, 1977, n. 121, pp. 162–170 (in Russian).
4. Gertsen A. (1969). *Byloe i dumy* [My past and thoughts]. Moscow : Khudozhestvennaia literature (in Russian).
5. Karamzin N. M. (1964). “About love for homeland and national pride”, in Idem. *Izbrannye sochineniya* [Selected works] : In 2 v., v. 2, Moscow; Leningrad : Khudozhestvennaia literatura, pp. 280–287 (in Russian).
6. Khondzinskii Pavel, archpriest (2016). *«Tserkov’ ne est’ akademiia» : Russkoe vneakademicheskoe bogoslovie XIX veka* [“Church is not an Akademy”: Russian non-academic theology of the 19th century]. Moscow : PSTGU Publ. (in Russian).
7. Milbank D. (2008). “Political theology and the new science of politics”. *Logos*, 2008, n. 4, pp. 33–54 (in Russian).
8. Philaret (Drozdov), metropolitan (1886). *Sobranie mnenii i otzyvov* [Collection of opinions and feedback] : In 4 v., v. 4. Moscow : Sinodal’naia tip. (in Russian).

9. Pushkin A. S. (1962). “Letter to P. Ya. Chaadaev, July 6, 1831”, Idem. *Sobranie sochinenii* [Collected Works] : In 10 v., v. 10 : Letters 1831–1837, Moscow : GIKhL, pp. 47–49 (in Russian).
10. Pushkin A. S. (1962). “Letter to P. Ya. Chaadaev, October 19, 1836”, Idem. *Sobranie sochinenii* [Collected Works] : In 10 v., v. 10 : Letters 1831–1837, Moscow : GIKhL, pp. 307–310 (in Russian).
11. Solov’ev V. S. (1988). “The Crisis of Western Philosophy”, in Idem. *Sochineniia* [Works] : In 2 v., v. 2, Moscow : Mysl’, pp. 31–138 (in Russian).
12. Solov’ev V. S. (1989). “Readings about God-manhood”, in Idem. *Sochineniia* [Works] : In 2 v., v. 2, Moscow : Pravda, pp. 3–172 (in Russian).
13. Trubetskoi S. N. (1994). “The doctrine of the Logos in its history”, in Idem. *Sochineniia* [Works], Moscow : Mysl’, pp. 43–480 (in Russian).

Панченко Т. Н. Богословие духовных академий и богословие мирян? : Рецензия на книгу: Антонов К. М. Как возможна религия? Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX – XX веков : В 2 ч. М. : Изд-во ПСТГУ, 2020. Ч. 1. 606 с. Ч. 2. 368 с. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 249–270.

Рецензия на книгу: Вера и личность в меняющемся обществе : Автобиографика и православие в России конца XVII — начала XX века : [сборник статей] / Под редакцией Л. Манчестер, Д. А. Сдвижкова

М. : Новое литературное обозрение, 2019. 408 с. (Studia europaea)

В такого рода изданиях, как сборник статей «Вера и личность в меняющемся обществе: Автобиографика и православие в России конца XVII — начала XX века» (2019 г.) самое важное — это фокус, позволяющий увидеть общее в разных эпохах и текстах. Как говорит само название, сборник посвящен важной и интересной проблеме — исследованию автобиографических текстов с точки зрения православной религиозности и понятия *личности*.

Конкретизируя свой замысел, составители в самом начале подчеркивают: «Поскольку нас интересует личность в религии, подзаголовок <книги> поясняет, что речь идет о “вере” в смысле культивирования внутреннего человека, а не размытой веры во что-нибудь, от коммунистических идей до денег» (с. 6). Формулировка несколько странная, поскольку вера в первую очередь связана с верой в Бога, а не в свое внутреннее «я», но из дальнейшего следует, что речь идет о сложном синтезе или симбиозе религиозного и светского, определившего понятие нововременной личности, о взаимодействии тех форм, при помощи которых «внутренний человек» обретал зримость, чтобы в секуляризованном мире самому стать объектом поклонения.

Наши фоновые знания подсказывают нам, что вера и личность находятся, если говорить о русской культуре, в известном антагонизме: православная культура отрицала всякие формы индивидуализма и личностное начало как в силу исконной русской соборности (выявленной и описанной, впрочем, славянофилами в XIX в.), так и отсутствия различных «индивидуализирующих» характерных для Западной Европы практик. Речь идет в первую очередь о фактическом отсутствии богословия, университетов, риторики и развитой светской литературы в целом. Но в то же самое

время религиозная сфера стала источником «личностного самосознания» в России при том, что пути ее формирования существенно отличались от европейских.

Здесь и возникает, собственно, основной вопрос: как происходило взаимодействие разных полей (религиозного и светского), каким образом складывался язык персональности в мире, где действуют противонаправленные силы? Эта проблема уже ставилась на русском материале, что хорошо видно по библиографии, которая довольно репрезентативна (вызывает, правда, некоторое удивление, что оказалась обойденной вниманием хрестоматийная статья по этой теме В. М. Живова «Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века»[1]), так что читатели вправе надеяться, что сборник, вышедший в 2019 г., предложит новый язык описания старых сюжетов и новый взгляд на вещи вообще.

Рассуждая о языке описания, стоит отметить некоторую неотрефлексированность концептуального аппарата, которым пользуются авторы. Не очень понятно, как вообще понимается что такое личность, как она устроена и как эволюционировала, начиная с XVII в., — ведь понятие «нововременная личность» на самом деле мало что объясняет, а является скорее методологической абстракцией. Свои смысловые коннотации, связанные с «рождением свыше» *[1], динамикой движения от «образа» к «подобию» *[2], понятие «личность» получило и собственно в религиозном дискурсе, что тоже могло бы стать предметом рефлексии составителей сборника.

*[1] Ин 3:7

*[2] Быт 1:26

Вызывает сомнения и термин «религиозная автобиографика» («духовная автобиографика»). В русской традиции к этой разновидности текстов можно однозначно отнести лишь автобиографии, которые создаются внутри церковной среды и содержат в себе «автобиографическую интенцию», тексты, которые можно рассматривать как своеобразные «жития, написанные от первого лица» (Аввакум), или протодневники духовенства (Дмитрий Ростовский и т. д.). Совершенно непонятно, можно ли его распространить на все автобиографические тексты или, например, только на автобиографические тексты с сильным религиозным компонентом? Следует ли рассматривать «Исповедь» Л. Н. Толстого как «религиозную автобиографику» или уместнее видеть в ней специфический вид автобиографизма, центрированного

1. В кн.: Из истории русской культуры. Т. III. (XVII — начало XVIII века) / Сост. А. Д. Кошелева. М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 466–482.

на идее религиозного (в ее неортодоксальном варианте) обновления жизни, противопоставленного в секулярную эпоху всем остальным формам осмысления собственного *Self*? И куда правильно было бы отнести «Своеручные записки» Н. Б. Долгоруковой, которые, с одной стороны — дневник, записки, т. е., новая форма мемуарописания, а с другой стороны — автожитие?

Эта сложность открывает две магистральные линии анализа: необходимо либо описывать то, как в недрах религиозной литературы рождаются черты, которые соответствуют тому, что мы связываем с понятием «нововременной личности», либо искать формы синтеза между миром религии и социума.

Первый вид анализа будет вскрывать «персоналистические мотивы» в религиозных текстах — путь, который, без отрефлексированного понимания личности, ведет, скорее, к констатации фактов, чем к их концептуализации. Так, например, Татьяна Сочива в статье «Становление индивидуального самосознания в русской литературе» (с. 20–27) анализирует «Книгу толкований» протопопа Аввакума с точки зрения нового самоощущения человека второй половины XVII в., оставаясь в рамках уже существующих интерпретаций (самосакрализация и т. д.). К этому же направлению относится статья Гари Маркера «Из глубины молчания: в поисках контуров монашеского я “долгой” петровской эпохи (1680–1720-е)», в которой автор предпринимает попытку выявить черты секулярной личности в текстах духовенства (в «Пелгринации» Ипполита Вишенского и письмах Феофана Прокоповича). Статья Александра Феофанова «Вера и Церковь в автобиографических текстах князя И. М. Долгорукова» (1764–1823 гг.) посвящена восприятию религиозных обрядов в текстах нерелигиозного характера (травелог), без глубокого прояснения того типа религиозности и понимания личности, которая приводит именно к такому «сложному отношению просвещенного дворянина к Церкви и вере» (с. 139).

Второй путь — поиск синтеза между религиозной и светской традицией — представлен статьей Дениса Сдвижкова, в которой постулируется «переосмысление связи между религией и личностью» (с. 29) и которая пытается ответить на вопросы о природе «духовной автобиографики», прояснив, по словам автора, «значение союза И в названии книги» (Вера и личность).

Этот вопрос не является схоластическим, а схватывает самую суть специфики русской автобиографической традиции, представляющей собой трансформации этой самой религиозности, растворяющейся в текстах заведомо «нерелигиозного характера».

Модель, которая предлагается в статье Дениса Сдвижкова, связана по сути дела с «переносом мотивов» (жизнь как житие, жизнь как книга, чудо, преображение, исповедальные мотивы и т. д.) и встраиванием их в рамки новых нарративных построений.

В результате, констатирует автор, «процессы осознания уникальности своего «я» и «включения» разума и чувств прослеживаются в религиозной рефлексии параллельно светской. Они не просто пересекаются, а взаимно обуславливают друг друга» (с. 55–56). С этим можно согласиться, но для того, чтобы объяснить место религиозного в построении новой идентичности (в ситуации, когда «вера перестает быть данностью и становится предметом рефлексии» (с. 33)), необходимо в первую очередь заново уяснить самое понятие *религиозного*, которое оказывается шире, чем понятие церковной ортодоксии. По этому поводу Клиффорд Гирц, характеризуя функционирование религии, пишет: «Религиозные представления выходят за границы их особого метафизического контекста и вырисовывают контуры общих понятий, которые могут придавать значимую форму широкому спектру опыта — интеллектуального, эмоционального и нравственного»[2]. С другой стороны, внутри христианского богословия в XX в. формируется идея, что «в глубочайшем смысле, христианство означает конец религии» (протопр. Александр Шмеман) в смысле конца культа, опосредующего отношения человека и Бога, что становится логическим следствием тех «значительных изменений» (с. 33), которые претерпевает вера в эпоху Нового времени, в постконстантиновскую эпоху и в эпоху нарастающей секуляризации[3].

Таким образом, можно сказать, что в автобиографии происходят поиски нового языка персональности и форм выражения индивидуальности, оперирующей разными языковыми ресурсами, в том числе и теми, которые связаны с религиозным полем. В этом контексте возникает вопрос об эвристической ценности понятия «духовная автобиографика» и границах его применимости, о чем уже говорилось выше.

Структура сборника сочетает хронологический и сословный принципы расположения материала. Попытки проанализировать, как религиозное сознание проявляет себя в купеческих, крестьян-

2. Гирц К. Религия как культурная система // Он же. Интерпретация культур / Пер. с англ. О. В. Барсукова и др. М. : РОССПЭН, 2004. С. 143.

3. Ср. идею «безрелигиозного христианства» протестантского богослова Д. Бонхёффера. Подробнее: Штонда Ю. А. Концепция «безрелигиозного христианства» Дитриха Бонхёффера как ответ на вызовы времени // Вестник СФИ. 2020. Вып. 35. С. 205–224.

ских, дворянско-монашеских автобиографиях, вполне обоснованы с точки зрения структуры традиционного российского общества, хотя нельзя не заметить, что для раскрытия главной темы сборника — формирования традиции *modern self* в контексте православного мировоззрения — большее значение имеют тексты, посвященные анализу автобиографических практик конкретных личностей.

При этом в сборнике не раз упоминаются труды протопопа Аввакума как зачинателя традиции новоевропейского самоописания в русском духовном сословии, но лишь вскользь упомянут пространный дневник св. прав. Иоанна Кронштадтского, который является эпохальной точкой в развитии того же процесса уже потому, что становится нормативной моделью для многих последующих священнических дневников. Хронологические рамки сборника не позволили составителям включить в него такие явления духовной атобиографики, как дневники протопр. Александра Шмемана или мемуарные тексты прот. Сергия Булгакова, но описание сложного процесса выстраивания своего «я» на пересечении культуры эпохи модерна и традиционной православной религиозности неизбежно должно привести исследователей к этим явлениям.

Авторы сборника по преимуществу историки, привыкшие рассматривать дневники и мемуары в первую очередь как исторические источники, а не как акты самосознания или практики самоописания, ориентирующиеся на определенные литературные жанры и каноны. Поэтому в конкретных статьях сборника общие методологические принципы и подходы его составителей не всегда сохраняются. Это, однако, не умаляет ценности предпринятой попытки на русском материале оспорить обязательность конфликта модерности и религиозности, показать фундаментальную взаимосвязанность и взаимообусловленность религиозного и культурного, личностного и соборного в человеке и обществе.

Калугин Д. Я., канд. филол. наук,
Балакшина Ю. В., д-р филол. наук

Калугин Д. Я., Балакшина Ю. В. Рецензия на книгу: Вера и личность в меняющемся обществе : Автобиографика и православие в России конца XVII — начала XX века / Сборник статей под редакцией Л. Манчестер, Д. А. Сдвижкова. М. : Новое литературное обозрение, 2019. 408 с. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2020. Вып. 36. С. 271–275.

Сведения об авторах

Балакшина Юлия Валентиновна
д-р филол. наук
ученый секретарь СФИ; доцент РГПУ им. А. П. Герцена
(Москва; Санкт-Петербург)
jbalaksh9@gmail.com

Васильева Светлана Владимировна
начальник отдела документационного обеспечения,
ГОУ ВО МО «Государственный социально-гуманитарный университет»
(Москва)
atevs.v68@gmail.com

Велковска Елена
д-р восточных церковных наук
профессор факультета филологии и критики классических и новых
литератур Университета Сиены (Сиена; Рим)
elevelko@gmail.com

Василиадис Петрос
д-р богословия
руководитель аспирантуры фак-та православно-экуменического
богословия Международного греческого университета, почетный
президент Центра экуменических, миссиологических и экологических
исследований (CEMES) (Салоники)
pv@theo.auth.gr

Глибетич Нина
PhD в области восточно-христианских исследований
доцент кафедры литургики, Нотрдамский университет (США)
ninaglibetic@gmail.com

Гроен Базилиус Якобус
д-р богословия
почетный профессор литургики и сакраментального богословия,
Грацский университет им. Карла и Франца (Грац, Австрия)
bert.groen@uni-graz.at

Дашевская Зоя Михайловна
зам. декана богословского факультета, старший преподаватель СФИ (Москва)
dean@sfi.ru

Епископ Николай Дубинин
вспомогательный епископ архиепархии Матери Божией (Римско-Католическая церковь) (Москва)
franicolai@yandex.ru

Игнатович Наталия Дмитриевна
специалист по учебно-методической работе СФИ (Москва)
nignatovich@yandex.ru

Калугин Дмитрий Яковлевич
канд. филол. наук
профессор, старший научный сотрудник НИУ ВШЭ (Санкт-Петербург)
m.kalugin@gmail.com

Кончаревич Ксения
профессор, д-р филол. наук
профессор кафедры славистики филологического факультета Белградского университета (Белград)
kkoncar@mts.rs

Священник Георгий Кочетков
канд. богословия
гл. редактор «Вестника СФИ» (Москва)
info@sfi.ru

Кравецкий Александр Геннадьевич
канд. филол. наук
ведущий научный сотрудник Института русского языка им В. В. Виноградова РАН (Москва)
krav62@mail.ru

Мозгов Кирилл Анатольевич
старший преподаватель, руководитель издательства СФИ (Москва)
mka@sfi.ru

Панченко Татьяна Николаевна
канд. филос. наук
независимый исследователь (Амстердам)
tatiana.tatpan@gmail.com

Паренти Стефано
д-р восточных церковных наук
профессор Регенсбургского университета (Регенсбург; Рим)
parenti.stef@gmail.com

Священник Максим Плякин
клирик храма в честь Рождества Христова, секретарь комиссии по канонизации подвижников благочестия Саратовской епархии (Саратов)
mplyakin@mail.ru

Сомов Алексей Борисович
канд. теологии
доцент кафедры Священного писания и библейских дисциплин СФИ; консультант переводческих проектов Института перевода Библии; старший научн. сотрудник Лаборатории востоковедения и компаративистики ШАГИ ИОН РАНХ и ГС при Президенте РФ (Москва)
absomov@yandex.ru

Субочев Алексей Викторович
миссионер-катехизатор, публицист, создатель и координатор портала «НаследиеСвятых.рф» (Москва)
3400543@gmail.com

Протоиерей Джон Эриксон
д-р канонич. права
почетный профессор церковной истории Петра Н. Грамовича, Свято-Владимирская семинария (Крествуд, Нью-Йорк)
jhe@svots.edu

About the Authors

Balakshina Yulia Valentinovna
Doctor of Philology
Academic Secretary, St. Philaret's Institute; Associate Professor, Herzen State Pedagogical University (Moscow; St. Petersburg)
jbalaksh9@gmail.com

Glibetić Nina
Ph.D. in Eastern Christian Studies
Assistant Professor of Liturgical Studies, University of Notre Dame (USA)
ninaglibetic@gmail.com

Groen Basilius Jacobus (Bert)
Doctor of Theology
professor emeritus of liturgical studies and sacramental theology, University of Graz (Graz, Austria)
bert.groen@uni-graz.at

Dashevskaya Zoya Mikhailovna
Deputy Dean of the Faculty of Theology, senior lecturer SPhI (Moscow)
dean@sfi.ru

Bishop Nikolay Dubinin
Auxiliary Bishop of the Archdiocese of the Mother of God (Roman Catholic Church) (Moscow)
franicolai@yandex.ru

Archpriest John Erickson
Doctor of Canon Law
Peter N. Gramowich Professor of Church History Emeritus, St. Vladimir's Seminary (Crestwood, NY)
jhe@svots.edu

Ignatovich Natalia Dmitriyevna
Learning support assistant, SPhI (Moscow)
nignatovich@yandex.ru

Kalugin Dmitry Yakovlevich
Ph.D. in Philology
Professor, Senior Research Fellow, HSE Campus in St. Petersburg (St. Petersburg)
dkalugin@hse.ru

Priest Georgy Kochetkov
Ph.D. in Theology
Editor in Chief, SPhI Journal, Saint Philaret's Institute (Moscow)
info@sfi.ru

Koncharevich Xenia
Ph.D. in Philology
Professor, Department of Slavic Studies, Faculty of Philology, University of Belgrade (Belgrade)
kkoncar@mts.rs

Kravetsky Alexander Gennadyevich
Ph.D. in Philology
Leading Research Associate, V. V. Vinogradov Russian Language Institute, Russian Academy of Sciences (Moscow)
krav62@mail.ru

Mozgov Kirill Anatoliyevich
Senior Lecturer, Chief Publisher, SPhI (Moscow)
mka@sfi.ru

Pantchenko Tatiana Nikolayevna
Ph.D. in Philosophy
independent researcher (Amsterdam)
tatiana.tatpan@gmail.com

Parenti Stefano
Doctor of Eastern Christian Studies
Professor, University of Regensburg (Regensburg; Rome)
parenti.stef@gmail.com

Priest Maxim Plyakin
Cleric of the Church in honor of the Nativity of Christ, secretary of the Commission for the Canonization of Saints of the Saratov diocese (Saratov)
mplyakin@mail.ru

Somov Alexey Borisovich
Ph.D. in Theology
Associate Professor, Department of Holy Scripture and Biblical Studies, St. Philaret's Institute; Translation Projects Consultant, Institute for Bible Translation; Senior Research Fellow, Research Laboratory for Oriental and Comparative Literature Studies, School of Public Policy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow)
absomov@yandex.ru

Subochev Alexey Viktorovich
missionary catechist, publicist, creator and coordinator of the «НаследиеСвятых.рф» portal (Moscow)
3400543@gmail.com

Vasilyeva Svetlana Vladimirovna
Head of the Documentation Support Department, State Social and Humanitarian University (Moscow)
atevs.v68@gmail.com

Vassiliadis Petros
Doctor of Theology
Emeritus Professor, Director of the Master Program in Orthodox Ecumenical Theology of the International Hellenic University, Honorary President of CEMES (Thessaloniki)
pv@theo.auth.gr

Velkova Velkovska Elena
Doctor of Eastern Christian Studies
Professor, Department of Philology and literary criticism, University of Siena (Siena; Rome)
elena.velkova@unisi.it

Свято-Филаретовский
православно-христианский
институт

КНИГИ СФИ

Интернет-магазин
качественной христианской
литературы

BOOKS.SFI.RU

Миссия и катехизация

Православное богослужение
и переводы на русский язык

Церковная проповедь

Труды известных богословов
и пастырей

История церкви

Наследие новомучеников
и исповедников Русской
церкви

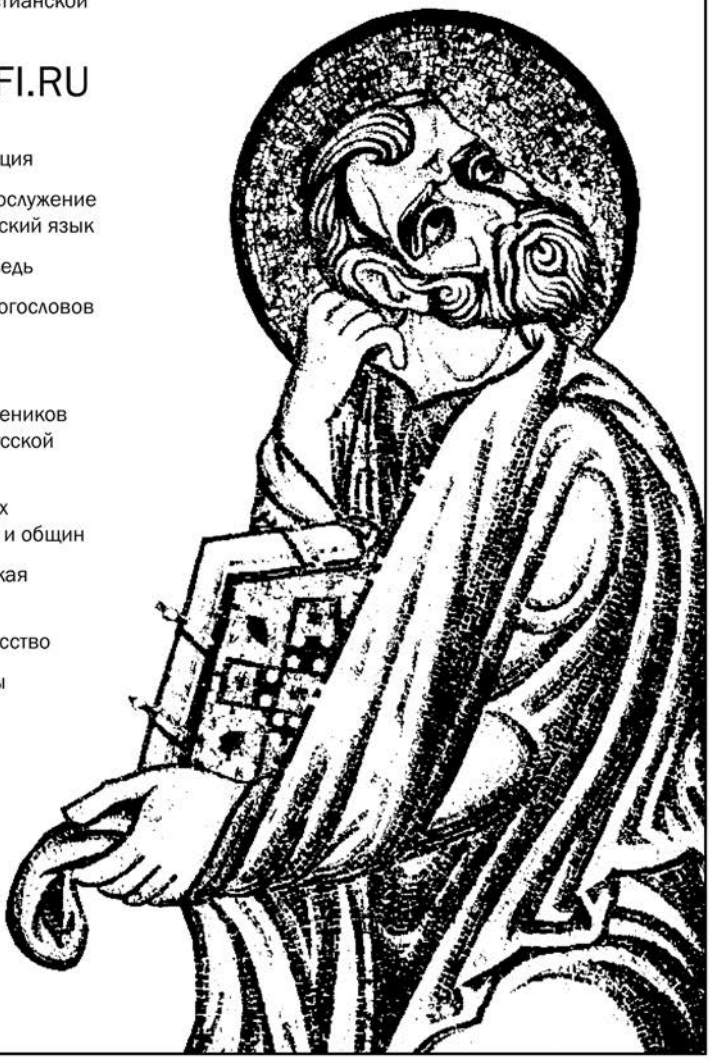
История церковных
движений, братств и общин

Учебно-методическая
литература

Христианское искусство

Письма и мемуары

Философия
и религиоведение



ПРИГЛАШЕНИЕ К ПУБЛИКАЦИИ

Научный журнал СФИ «Вестник Свято-Филаретовского института» (ранее — «Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института») издается с 2007 г. С 2014 г. журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. С 2017 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по научной специальности «Теология» (26.00.01).

Для издателей журнала принципиально важен высокий научный уровень «Вестника СФИ», возможность сочетания на его страницах лучших достижений теологии и светской науки.

В журнале публикуются научные статьи, материалы круглых столов, семинаров, научных дискуссий, отдельные архивные материалы.

Выход в свет каждого номера осуществляется в последний месяц сезона (зимний в феврале, весенний в мае и т. д.). Материалы для публикации надо предоставлять в начале предыдущего сезона (для осеннего — до 1 июня, для зимнего — до 1 сентября и т. д.).

Публикация бесплатная

Минимальный объем статьи 20 тыс. знаков;
максимальный — 45 тыс. знаков.

Памятку для авторов
и правила оформления библиографии
можно найти на сайте журнала
https://sfi.ru/science/nauchnyj-zhurnal.html

Материалы для публикации
просим присылать на адрес редакции:
sfi_journal@sfi.ru

ВЕСТНИК
Свято-Филаретовского института
Выпуск 36 · Осень 2020

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий
Высшей аттестационной комиссии
при Министерстве образования и науки Российской Федерации
по научной специальности «Теология» (26.00.01)

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог «Пресса России»

105062, Москва, ул. Покровка, 29, нежилое помещение 2
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86
e-mail: sfi_journal@sfi.ru
http://www.sfi.ru

Издание подготовили

ответственный редактор Ю. Балакшина
редакторы О. Сидорова, И. Скоробогатова, Ю. Штонда
корректор М. Писаревская
макет М. Патрушева

Благодарим за помощь М. Воронцову

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 30.11.2020
Формат 70×100/16. Объем 17¾ печ. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная
Гарнитура ITC Charter (ParaType, 2001)
Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии
издательско-полиграфической фирмы «Реноме»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40
Тел./факс: (812) 766-05-66
http://www.renomespb.ru

ISSN 2658–7599

© Свято-Филаретовский
православно-христианский институт, 2020