

№ 42 научный православный журнал 2025

ТРАДИЦИИ *и* современность



НАУЧНЫЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ ЖУРНАЛ

ИСТОРИЯ
ЭТНОГРАФИЯ
ЭТНОЛОГИЯ
СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ
ЯЗЫКОЗНАНИЕ
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ
ПЕДАГОГИКА
ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ
КУЛЬТУРОЛОГИЯ
ФИЛОСОФИЯ

Содержание

ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ

О. В. КИРИЧЕНКО

СИМВОЛ В ТРАДИЦИИ И МОДЕРНЕ 3

ИССЛЕДОВАНИЯ

К. В. ЦЕХАНСКАЯ

РУССКИЕ ТРАДИЦИИ ПОЧИТАНИЯ ИКОН В ХРАМЕ 15

Н. Т. ЭНЕЕВА

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНО-БОГОСЛОВСКАЯ И НАУЧНАЯ МЫСЛЬ В ПРОТИВОСТОЯНИИ
ФАШИЗМУ (ПО СТРАНИЦАМ РУССКОЙ ЭМИГРАНТСКОЙ ПУБЛИЦИСТИКИ 1930-х – НАЧАЛА
1940-х ГОДОВ) 32

Н. В. ХОХЛОВ, С. ДЗИНИ

НА ПЕРЕПУТЬЕ ДВУХ МИРОВ – КАТОЛИЧЕСКОГО ЗАПАДА И ПРАВОСЛАВНОГО ВОСТОКА 52

Я. О. ГУДЗОВА

ЛИТЕРАТУРНЫЕ АНТРОПОНИМЫ В РОМАНЕ И. С. ШМЕЛЕВА «ПУТИ НЕБЕСНЫЕ» 61

И. А. МАТВЕЕВА

ПЕНЗЕНСКАЯ ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ ИСПОЛНИТЕЛЬСТВА НА ГАРМОНИКЕ ГЛАЗАМИ
СЕЛЬСКИХ МУЗЫКАНТОВ 70

В. Г. МИЗИН

ЧАШЕЧНЫЕ КАМНИ: ЭКСПЕРИМЕНТ, РЕКОНСТРУКЦИЯ РИТУАЛА, МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ 79

РЕЦЕНЗИИ. АННОТАЦИИ. СООБЩЕНИЯ

Н. В. ЛИЦИЦЫН, Б. Б. ГИЛЯРЕВСКИЙ, О. В. КИРИЧЕНКО

ПАМЯТИ ПАВЛА ИВАНОВИЧА НОВОСЕЛЬСКОГО 99

АННОТАЦИЯ МОНОГРАФИИ:

О. В. КИРИЧЕНКО. ИДЕЙНОСТЬ И ИДЕЙНЫЕ ФОРМЫ. ЕВРАЗИЙСТВО И СКИФСТВО.
СОФИАНСТВО И СВЕТСКИЙ ИСИХАЗМ. НИГИЛИЗМ И СОЦИАЛЬНЫЙ ОПТИМИЗМ. СВЕТСКАЯ И
ЦЕРКОВНАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ. СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 2024. – 784 с. 107

Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая

Российская академия наук

Журнал «Традиции и современность» включен в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней кандидата и доктора наук (ВАК) с присвоением 2 категории

Журнал «Традиции и современность» включен в Белый список с присвоением 3 уровня

На 1 стр. обложки: Монах Платон (Павел Иванович Новосельский) в Свято-Покровском Авраамиево-Городецком мужском монастыре. 2024. Фото предоставлено Н. В. Лисицыным

На 4 стр. обложки: «Девушка за прядением кудели». Поделка учащихся Школы Народного Искусства Императрицы Александры Федоровны. 2025. Фото О. В. Кириченко

Издатель	
Коллектив редколлегии, Институт этнологии и антропологии РАН	
Редакционная коллегия	Редакция
О. В. Кириченко, доктор исторических наук главный редактор	Л. Т. Соловьева, кандидат исторических наук научный редактор Н. В. Шляхтина, секретарь, научный редактор
Г. А. Романов, кандидат исторических наук заместитель главного редактора	Макетирование и верстка
П. Н. Базанов, доктор исторических наук	А. К. Беспалов
В. Т. Захарова, доктор филологических наук	Адрес сайта журнала
И. А. Казанцева, доктор филологических наук	http://naukapravoroslavie.ru
В. В. Каширина, доктор филологических наук	Контакты
А. Э. Котов, доктор исторических наук	119334, Москва, Ленинский пр-т, 32а, комн. 1913. Тел.: 8 (495) 954-74-46, (+7) 916-304-46-27. E-mail: tradsivr2019@mail.ru
Ю. А. Лабынцев, доктор филологических наук	Свидетельство о регистрации в Роскомнадзоре: ПИ № 77-17325 от 06.02.2004 г. ISSN печатной версии: 2687-1122 ISSN электронной версии: 2687-119X Лицензионный договор с РИНЦ: № 258-07/2020 от 06.07.2020 г. Префикс DOI: https://doi.org/10.33876/2687-119X
А. М. Любомудров, доктор филологических наук	
О. В. Матвеев, доктор исторических наук	
И. В. Моклецова, доктор филологических наук, кандидат культурологии	
С. С. Савоскул, доктор исторических наук	
И. В. Спасенкова, кандидат исторических наук	
В. В. Степкин, доктор исторических наук	
К. В. Цеханская, доктор исторических наук	
Л. Л. Щавинская, кандидат филологических наук	
Н. Т. Энеева, кандидат искусствоведения	
При перепечатке материалов ссылка на журнал «Традиции и современность» обязательна	

ТЕОРИИ. КОНЦЕПЦИИ. ДИСКУССИИ

© 2025 О. В. Кириченко
Москва, Россия



СИМВОЛ В ТРАДИЦИИ И МОДЕРНЕ

Аннотация. Статья посвящена теории символа в его классическом понимании как «знака», но насыщенного энергиями или безэнергетичного, в случае его самостоятельного модернистского существования. Символ рассматривается автором в контексте существования разных эпох: архаики, античности, христианства, где символ может выполнять роль символической границы между мирами или же символической среды. В эпоху античности появляется дополнительная огласовка символа, он становится самостоятельным. С приходом христианства наблюдается необыкновенная по накалу страстей борьба за символический идеал, символическую аутентичность, явленную в христианском символе. С христианским символизмом борются несколько сил, находящихся в сферах: символической архаики, в пределах античного самостоятельного рационализма, и наконец, постветхозаветного рационализма. Все противники христианского символизма едино действуют в рамках современного постмодернизма.

Ключевые слова: символ, знак, духовная энергия, традиция, модерн, постмодерн, архаика, античность, христианство, зооморфная символика, антропоморфная символика, античная символика, христианская символика.

Ссылка при цитировании: Кириченко О. В. Символ в традиции и модерне // Традиции и современность. 2025. № 42. С. 3–14

Публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Динамика идентичностей и культур населения России: академические и прикладные социально-антропологические исследования»

Кириченко Олег Викторович (Kirichenko Oleg Victorovich) – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: kirichenko.oleg.1961@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0730-7075>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 42. С. 3–14
ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>
УДК – 7.013, 726.5.05; ББК – 85.118; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-42/3-14>

Культурное, историческое время человеческого пребывания на земле – учитывая наши библейские знания, а также знания, накопленные научным способом благодаря археологии, этнографии, истории, географии, филологии и другим дисциплинам – позволяет нам говорить о нескольких эпохах в жизни человечества: 1) архаике; 2) античности; 3) христианстве. Последняя эпоха хотя и привязана к христианской религии, но речь идет, как и в первых двух случаях, об особой форме существования традиции. Христианская традиция как отдельная эпоха, начавшаяся более двух тысячелетий назад, продолжается донныне. Эта эпоха господства монотеистической *религиозной* традиции включает в себя сложносоставной (поликонфессиональный) религиозный мир, где есть и другие монотеистические религии, – но не они создали эпоху, и не они держат ее на своих плечах. Так же, как обычный помощник традиции – модерн – в этот период претерпел множество трансформаций, и сегодня такая его форма, как постмодерн, давно уже претендует на главенство и даже на жизнь вне традиционной действительности. Не понимая того, что традиция является жизненной основой и для него, и если постмодерн потеряет эту почву (что само по себе невозможно), то и он не сможет существовать. Христианский традиционализм порождает *среду* жизненного пространства, где и время, и единство территории являются общими для всех народов земли, независимо от их религиозной принадлежности и этнического происхождения. Обладая возможностями создания глобалистского порядка (хотя и разного по содержанию), христианство делает это через механизмы: а) традиционализма, то есть возможности воспроизводить жизненный уклад естественным порядком; б) символизма – своего рода «ключа», закрывающего и открывающего двери эпохи.

Православно-христианский взгляд на традицию, с точки зрения ее базисной характеристики как «эпохи», был рассмотрен ранее нами в статье, а потом монографии (Кириченко 2007: 3–40; Кириченко 2020: 17–138). Там были выделены пять вариантов традиции: 1) ветхозаветная; 2) архаическая антропоморфная; 3) архаическая зооморфная; 4) античная; 5) христианская. Традиции рассматривались нами только с точки зрения их оригинального содержания; не ставилось вопроса о взаимодействии и переходе традиций от одной к другой. То есть вначале мы довольствовались только статичным взглядом на традицию. Сейчас, в продолжение этой работы, нами рассматривается вопрос о динамических характеристиках традиции, причинах ее столь разного существования. Речь идет о символическом, как особом макроинструменте, формирующем лицо традиции, благодаря которому каждая тра-

диция осуществляет свой путь в истории. Символ понимается нами как знак, который насыщается разными по интенсивности духовными энергиями, придающими форме (знаку) смысловую глубину и ясность.

В понимании символа принципиально важна трактовка энергетической природы символа: где и как он получает энергию и как ее реализует? И каковы в связи с этим истоки рождения символа. Нам нет смысла говорить о безэнергетических теориях понимания символа, в которых он рассматривается лишь как один из продуктов материальной деятельности человека: культурной, научной, идейной, какой угодно – направленной на социализацию среды. Нас интересует символ, живущий по законам энергетического формирования и присутствия в мире. И здесь существуют только два варианта: исихастский взгляд на духовную энергию и софианский, противоположный ему. Упрощая существо вопроса, отметим, что первый видит источником энергии Бога, а второй – внебожественную реальность небытия. Наша задача в данной статье определиться с первой позицией, раскрыть ее особенности в отношении символа как инструмента, необходимого для работы с духовной энергией, как единственного в своем роде инструмента, созданного для этой цели. Этот инструмент был разнообразен, в нем наблюдаются следы разной ограничительной функциональности: он – маркер, инструмент идентификации (эта функция многообразно проявляет себя, но в значительной степени как фактор исторической памяти); он может быть заменой самого человека, его культурным альтер эго; или это орудие наступления, экспансии, демонстрации силы; в других случаях на первый план выходит его дифференцирующая способность, когда выделяются разные роли – государства, общества, религии и т. д. Словом, если не продолжать далее говорить абстрактно, за символом стоит очень многое в деле социализации человека, ее закрепления и ее демонстрации. Но, повторимся, в статье будет рассмотрен символ, как он понимается (как должен пониматься) в рамках исихастской методологии, субъектной по своей природе, где субъектом является Творец мира – Бог.

Архаическая эпоха (ветхозаветная, зооморфная и антропоморфная традиции)

Время архаики – особая эпоха в истории человечества. По нашему мнению, хронология (в рамках библейской хронологии) этого периода укладывается в промежуток с послепотопного времени до зарождения греческой античности, то есть начала I тыс. до Рождества Христова. По «русским Библиям потоп происходил в 2163 году (по римскому исчислению потоп был в 1656 г.)» от сотворения мира

(Келейный летописец 2000: 194), то есть в 2350 г. до Рождества Христова. Таким образом, архаика продолжалась менее полутора тысяч лет, очень немного. Античность продолжалась приблизительно столько же. Христианство разменяло уже третье тысячелетие.

В основу архаики была заложена традиция как механизм функционирования культуры, и именно это является первичным и самым важным для характеристики архаики. Собственно, с этого времени человечество начинает жить традицией, традиция начинает определять порядок функционирования культуры как мировоззренческой реальности. Можно сказать, что в допотопный период человечество не знало культуры, принцип его социального существования был однолинеен, поэтому культура и традиции – это реальности послепотопного времени, как и многоязычие и этническая дифференциация. Сама этничность есть также порождение послепотопных процессов, связанных с появлением традиции.

Традиция здесь максимально разъединяет людей на несколько больших групп, живущих по своим законам, отделяющим людей друг от друга весьма основательно, даже сущностно. Архаическая традиция в целом, если мы абстрагируемся от весьма существенного различия между тремя ее разновидностями, это эпоха погружения человека в другой, отличный от него мир: мир природный; мир человеческого тела, как одной из форм материи; наконец – в мир божественный (у ветхозаветных евреев) как материальную область духа. В каждом из трех вариантов архаической традиции можно наблюдать свою долю искажения реальности, выхода за пределы объективного мира, приведшего к значимым последствиям для человека. В антропоморфной традиции законы бытия диктовала сосредоточенность людей на символической близости к человеческому телу, индивид в максимальной степени был удален от человеческой сущности, понимания себя, своей сотворенной Богом телесности, данной Им бессмертной души и целеполаганий духовной способности мыслить. Божественная программа, связанная с бессмертием, была максимально свернута, человек видел себя лишь в животной телесности, которая, однако, требовала социальной, человеческой маркировки. Символизм впервые появляется, очевидно, в этой группе как средство фиксации последнего рубежа на пути к полному слиянию с нечеловеческим миром. Так, словно человек с помощью антропоморфной символики был остановлен на краю пропасти чьей-то заботливой и всемогущей рукой. Если привязывать происходящее к историческому времени, то речь идет о послепотопном человечестве, потому что допотопные люди, как пове-

ствует нам библейский текст, жили двумя разными группами, отличавшимися друг от друга не столько символикой (чем традиция и запечатлялась), сколько образом жизни, зависящим от живой традиции памяти о Боге как Творце человека.

Допотопный человек еще не познал «время войны» Бога с человеком, время Потопа, он опирался лишь на опыт *относительного* мира с Богом, то есть не полного мира, а мира нарушенного после факта изгнания людей из Рая, но все же продолжавшего существовать как часть прежней эпохи, связанной с жизнью в Раю. То есть допотопное человечество продолжало жить этим единым райским временем, хотя ссоры и нестроения уже сотрясали его, хотя уже произошло разделение на сифитов и каинитов. Но еще не было разделения на иафетитов, семитов и хамитов, в основе которого лежал другой принцип – связанный с судьбой каждой ветви человечества, когда символический язык начинал явно доминировать над языком реалистичных образов, объективной действительности. У допотопных людей, разделенных на сифитов и каинитов, доминировал принцип разной близости к Богу: близости или отдаленности, как бы территориальный принцип, связанный с местом райского пребывания. Одни продолжали помнить и оплакивать эту утрату, другие, напротив, стали воспевать новые реалии. Как повествует Библия, шло постепенное уменьшение численности сифитов, оплакивающих потерю Рая, нравственно возвышенных и духовно чистых людей. Когда число их стало ограничиваться только семьей Ноя, начался Потоп, как истребительная сила, положившая предел распространению болезни беспамятства и безнравственности.

В новой, послепотопной действительности сразу же появляется новый принцип деления людей, своего рода *этнический символизм*. Символ рождается как новая реальность этнического бытия, не знакомого до этого времени, как маркер этой новой реальности. В книге Бытия (Быт. 9: 25–27) она обозначена так: ты из рода патриарха Иафета, значит, тебя ждет судьба государственного строителя; ты из рода Сима, значит, в этом государстве ты будешь жить в покорности Иафету, но в знании подлинного Бога; если же ты из рода Хама, то твой удел быть в покорности у тех и других. Этничность была связана с символической природой, с «запечатанностью» людей с помощью символов, что являлось следствием их принадлежности к одному из трех больших родов послепотопного человечества. Несомненно, что мы не можем говорить о трех группах, как о чем-то радикально отдельном друг от друга, потому что реальная жизнь давала возможности и для взаимодействия, и даже для смешения, но в данном случае нам важно подчер-

кнуть, что только у слепопотопного человечества сложился символический взгляд на мир, что легло в основу этнического деления.

Антропоморфная языческая традиция

Если допотопная форма несимволического деления была ориентирована на сближение двух разных групп, то слепопотопный символизм работал на разъединение и в общем-то на самостоятельное, независимое существование. Особенно этим отличалась та группа людей, которую мы относим к представителям антропоморфной языческой традиции. Здесь символ находился в непосредственной близости к телу человека, на его одежде, вещах и обязательно на самом теле, в виде татуировок, надрезов, раскрашивания и других символических воздействий на телесность (кольца на шее с целью ее вытягивания; обматывание ступней для прекращения их роста; стягивание черепа для его деформации и многое другое, имеющее далеко не эстетическое значение). В данном случае тело было выбрано как наиболее близкая человеку форма материи, от которой надо было *отталкиваться* в движении символической маркировки природной материи. Это была точка отсчета в оформлении символического пространства вокруг. Отталкиваясь от тела человека, символ и получал антропоморфный заряд своей специфики, потому что маркировка природного мира носила уже антропоморфный характер. Человек старался не завоевать его, не защититься от него, а стать его частью, ввести туда человеческий элемент и растворить его там, получив взамен необходимую близость родства. Вот почему здесь низшей формой приспособления к природному миру был тотемизм, система кровнородственных отношений, куда включались и природные существа (Токарев 1990: 68).

Однако антропоморфная языческая традиция не была чем-то застывшим и окостенелым, здесь осуществлялась своего рода эволюция, от самых примитивных, тотемических форм к более сложным – шаманистским, где символ начинал уже играть не только роль простого указателя «свой/чужой» по отношению к природной действительности, но и приобрел динамичный характер участника религиозного ритуала. Здесь очевиден переход от одной формы антропоморфного символа к другой, от статичной к динамичной. Там, где господствовал тотемизм, наблюдалась только маркировка внешнего пространства природного мира, здесь первенствовала внешняя телесность. Но антропоморфное язычество не исчерпывалось вниманием только к внешним формам материи; в более социально сложных антропоморфных обществах, с наличием культа шамана, налицо появление еще одной реаль-

ности – духов, к которым обращено внимание человека, ищущего пути слияния с природой. Теперь природа предстает в более сложном виде, за животными и растениями, за природными стихиями стоят духи, и мир духов является основным предметом внимания. Задача все та же – приспособиться к миру, сделать его себе близким. В отношении духов это было возможно через религиозный ритуал: жертвоприношения и действия специальных людей (шаманов), которые могли «договариваться» с духами. Точка отсчета символического действия продолжает оставаться той же, что была в тотемизме, начало ее в человеке; но человек уже занимается не пассивной маркировкой пространства, а собирает сородичей на «разговор с духами», на единение с ними. Человек и в шаманистской культуре продолжает пребывать в рамках антропоморфной языческой традиции, потому что «разговор с духами» – это разговор с природными духами. То есть продолжает осуществляться идея гомеостаза человека с природным миром, растворения человека в нем, но в другой, более сложной форме. Сюда же можно отнести и все другие примитивные формы проявления религиозности: нагуализм, культ тайных союзов, культ вождей, культ племенного бога, аграрные культы, – во всех этих формах первенствует магия, осуществляется общение с духами, практика договоренности с духовными сущностями через магические действия с целью установления или подтверждения того социального порядка, который мыслится по-разному, но в соответствии с природным равновесием сил.

В антропоморфной традиционности символ выполнял роль *очерченной границы* – символической, «говорящей», информационно насыщенной. В антропоморфном символизме важны два элемента: фактор «границы» и фактор «телесной, человеческой материи». И конечно – только «мир с природой» и ничего другого. Антропоморфный символизм отличался своими мимикрирующими функциями, его приспособляемость к природе и являлась его информационной. Мир соседей, других человеческих сообществ рассматривалась как такая же группа существ природного мира, так же маркирующих себя и природу для единения с ней. В культе тайных союзов, как отмечает С. А. Токарев, была важная особенность – участники союзов создавали лишь видимость того, что за таинственностью, за атмосферой страха стоит нечто необыкновенное. Но ничего подлинного за этим не стояло; не было никаких тайных знаний, необыкновенных явлений, не было ничего такого, чего стоило бы бояться. Шаманизм предполагал уже не просто статичную символизацию, покрытие символами внешнего контура (тела и природных объектов), а погружение в мир, где прячутся духи, для

контакта с ними. И делалось это уже только одним представителем группы, умевшим профессионально воздействовать на духов. Шаман делегировался для общения с духами, в помощь ему давалась сумма динамичных символов, которые он использовал для установления контактов.

К специфическим особенностям антропоморфного символизма следует отнести его однополярность, в нем имелось только образное начало и совсем отсутствовало рациональное. Ввиду однополярности антропоморфный символизм имел застывшую природу, это был, по сути, не символ, а лишь его знак, но знак не рациональный, а образный. Так же однополярность символа порождала беспочвенность, формировала отсутствие укорененности, не давала возможности двигаться в сторону этногенеза, усложнять и укреплять этническую природу символа. Мы сравнили бы такой символизм по своей информационной бедности и невысокой, почти нулевой сакральности с современными знаками, которыми маркируется пространство, например дорожное. Все эти многочисленные знаки на дорогах для водителей и пешеходов имеют ту же самую плоско формализованную функциональную основу, достаточно утилитарную. Таким образом, обозначение символом границы, за которой идет тело человека, в данной традиции имело две формы: а) простую и б) опосредованную, когда символы-знаки, маркирующие тело, выносились в природную среду для совершения религиозных действий. Простая форма была рассчитана на социальный символизм, символизм для своих и чужих; опосредованная, или сложная форма была ориентирована на религиозный символизм, объединяющий многие тела в одно единое тело. «Одно тело» защищало символом самое себя, «общее же тело» защищало данное сообщество. Таким образом, у антропоморфного символа были и статичные, и динамичные характеристики. В статичной ситуации, когда символом-знаком защищалось одно тело, все дело было именно в знаке-символе; в отличие от динамичной ситуации, когда все сосредотачивалось на религиозном ритуале и в нем виделся главный смысл коллективного действия. Значит, ритуал имел то же знаково-символическое значение, но помещенное в динамичный порядок: символ-знак в статике и динамике. Отсюда мы можем сделать интересный вывод, что статичное существование символа-знака также есть своего рода ритуал. Но не религиозный, а социальный, а значит, общение людей было хотя и социальным, но имело характер ритуального общения.

Зооморфный символизм мы относим к более сложной символической модели, существовавшей в архаический период. В качестве главного предмета символического внимания здесь выступает уже не

человек, а природа, как главный источник опасности для человека. Защищаясь от нее, человек уже не просто проводит символическую границу, но начинает устраивать защитную *символическую среду*, в которой существуют уже не только узко защитные функции, но и культурные, апеллирующие как к соотечественникам, так и к врагам, новые реальности, связанные с человеческим языком, речью. Соответственно, появляются два принципиально разных символических ряда: один защищает, информирует, второй обращается к другим, говорит с ними. Во втором случае появляются элементы логового, словесного символизма. А это уже рационализм, инструмент чисто человеческого воздействия на мир, хотя он и находился еще в тесном единстве с информационным, защитным символизмом. То есть словесный символизм в зооморфной традиции еще не свободен. Но даже при его малой свободе мы говорим о первых ростках модерна, в рамках господства традиции. Модерн как проявление рационализма апеллирует к современности, ему важна уже не только аксиологически первичная прошлая реальность, время предков, но и настоящее, с которым модерн связан особым символическим языком.

Новый символический язык – это язык уже не границы, а язык *культурной среды*, язык частичной свободы от господства природного мира. Мы вправе говорить, что в нем, кроме символического обращения к материи, появляется нечто принципиально иное, а именно – внимание к миру небытия – новой реальности для человека. Символическая среда должна защитить человека от опасности природной материи, а также помочь ему в поисках новых сил, для чего он и обращается к небытию. Рационализм, апелляция к современности, модерн – все это следы внимания к небытию как сфере, открытой для символического проникновения в нее. Мир древнего Египта, с его тщательно разработанным культом мертвых – лучшая иллюстрация зооморфной архаической традиции, зооморфного символизма. В зооморфной традиции мы уже видим появление государств, даже крупных империй, как следствие возможностей, предоставляемых символической культурной средой.

Здесь важен еще вопрос о движении в сторону трансформации традиции. Антропоморфная архаика, например, не запрограммирована на движение, у нее отсутствуют для этого возможности, ее символика рассчитана только на одну функцию – защищать. Зооморфная архаика уже оказывается более многообразной функционально, она и защищает, и ищет возможности для человеческого разговора, общения, культурного диалога. И в своем втором качестве зооморфная архаика способна к изме-

нению, к дальнейшей эволюции форм. К этому ее подталкивал культурно-символический интерес к небытию, к которому она приближалась, конечно, не в полноте творческой свободы, прежде всего художественной, а в симбиозе защитного и апеллирующего начал, то есть в противоречивости символического воздействия: внимания и боязни этого.

Если апеллирующее начало в символе мы связываем с рациональностью, с участием слова в символической деятельности, то защитный символ действует вне рамок рациональности, он весь – «священный знак», это символ говорящего знака, а не символ слова. Знак, «пылающий смыслом», становится пылающим лишь потому, что поднесен к телу, и именно оно поджигает знак на теле (татуировку) или знак на одежде, знак на предмете, превращая знак – этим его «поджиганием» – в символ. Как назвать эту максимально актуальную знаковую реальность, если она не рациональна? Наверное, удобнее всего обозначить ее *образным* символизмом.

В период архаики жила и действовала весьма отличная от антропоморфной и зооморфной символической *ветхозаветная символическая реальность*. Тем более, что она распространила время своего существования и на античный период. Нам важно понять в связи с ее существованием две вещи: а) какова была ее символическая природа в архаичный и античный периоды; б) выяснить степень ее влияния на формирование христианского традиционализма и символической реальности.

Архаика имела свое определенное лицо, где главным признаком следует считать несвободное состояние символа. И в антропоморфном, и в зооморфном символизме символ привязан к материи – или к телу-материи, или к природе-материи. Образное символическое начало здесь может быть активным/пассивным или отсутствовать. Рациональный символизм здесь также может быть активным/пассивным или отсутствовать. Образная и рационалистическая формы символизма в период архаики имеют одинаковые характеристики. Ветхозаветное общество тоже владело свободным символом, его символика также была привязана к материальному началу, о чем говорит практика жертвоприношений и другие формы апелляции к Богу через материальную действительность. Но в этом обществе была, в виде исключения из правила, пророческая деятельность, в том числе царская, то есть политическая. Что за этим стояло? Только одно: однополярная природа символа, существующего только в активном состоянии. А также невозможность для него отсутствовать, символ всегда присутствует – залогом чего являлся Ковчег Завета. Итак, ветхозаветный символ несвободен, но всегда активен и всегда есть. Далее надо выяснить, на что он ориен-

тирован? Конечно же, учитывая его всегдашнюю активность и наличность, он ориентирован не на человека и не на природу; его предметный объект – это общество, народ, еврейский этнос. В силу состояния несвободы символа здесь, народ понимается как эквивалент материи, требующий создания символической границы, защищающей его от другой материи, не имеющей тех характеристик, которые имеет этот народ-материя. Защита нужна от воздействия неорганизованной другой материи. Ветхозаветному обществу не надо было заботиться о сохранении символа в активном и неумирающем состоянии, об этом заботился Бог. Предметом общественных забот должны были стать педагогика, устная передача традиции сохранения народного единения, что являлось главной формой приложения человеческих сил, вот почему ветхозаветный символизм – это символизм этнический, но не абстрактно этнический, а конкретно этнический, еврейский. Развивалась целевая культура этнических маркеров, позволяющих в каждом из этих маркеров видеть не просто знак, но символ в его активном выражении, «явления сущности».

Между тем состояние несвободы не давало возможности ветхозаветному символизму действовать на пользу всего человечества; в этом смысле этот символизм был этноцентричен, причем радикально этноцентричен, не допуская даже возможности участия других народов в теогонии, в христианской теогонии. Вот почему, как нам кажется, на этом отрезке истории появляется любопытная и логически необъяснимая развилка на дальнейшем пути традиции. Создается античная традиция, отдельная от архаики и решающая одну только задачу – освобождение символа из плена материи. То есть для ветхозаветной традиции искусственно создаются условия для того, чтобы она могла преодолеть несвободу символа без внутренних катаклизмов. И это для нас еще один аргумент в пользу не совсем обычного появления античной традиции.

Античная традиция

Античная традиция появилась, как мы полагаем, в связи с опосредованным, непрямым влиянием на будущих античных греков тех судьбоносных для человечества явлений, которые происходили на горе Синай в 1759 г. до Рождества Христова, когда Богом передавались скрижали пророку Моисею. Ведь чего не доставало зооморфной традиции, появившейся, думается, в иафетической среде? Ей не доставало свободы от господства защитного (образного) символизма, связывавшего рационалистический символизм условными рамками защиты. Эту свободу можно было получить лишь при сильном внешнем механическом воздействии

на зооморфный символизм. Своего рода удара молнии, которым была бы расщеплена надвое зооморфная символика. Такой молнией и стали для будущих античных греков судьбоносные события. То, что это был точечный удар по будущим античным грекам, а не по всем индоевропейцам, говорит в пользу «удара молнии», а не какого-то открытия или чего-то подобного, эволюционного. В результате «расщепления» зооморфного символизма рождается античность. У греков появляется свободный от всего материального символ: появляется в качестве отдельного явления – чисто рациональный символ, быстро потерявший свою сакральную природу и ставший вместо символа знаком. Знаком, «не пылающим смыслом», а холодным остатком, сохраняющим лишь внешнюю природу символичности. Из чего и родился понятийный мир греческой философии, греческая риторика, греческий умственный утилитаризм и прагматизм. Здесь было налицо появление однополярной реальности символа рационалистического толка, напроць лишенного защитной функциональности. А значит, не работающего на общество и государство, а являющегося лишь предметом абстрактного познания.

Расщепленный зооморфный символ вышиб из прежнего единого защитно-апеллирующего символа его активную, беспокойную часть, хотя она и продолжала сохраняться, но уже в пассивном качестве. Активность же приобрела защитная часть образного символа, ставшая за счет первенства смысла священно актуальной, а не просто актуальной. Таким образом, новая конструкция сложного античного символа, в отличие от простого античного рационального символа, выглядела так: первенствовала защитная функция образного символа, приобретающая священный характер, ее уравновешивал находившийся в пассивном состоянии рациональный символ. Соответственно, рациональная апелляция к небытию в сложном символе была уже не главной, а вторичной, малоактивной, существующей в условиях господства защитной функции. Активность образного символа сделала его первичным для последующей символической эволюции, которая была реализована в следующую – христианскую – эпоху, пришедшую на смену античной.

Итак, античность стала не только обладательницей *свободного символа*, как такового символа в его новом качестве, но и двух его разных модификаций: самостоятельного рационального и самостоятельного рационально-образного. Образный, имеющий свободную и самостоятельную природу модерна, был целиком ориентирован на апелляцию к небытийному миру, полностью оторвавшись от традиции и традиционности. То есть это был уже не греческий, античный продукт, а «всечеловеческий»,

лишенный этнографического лица. Он не нуждался ни в нравственном, ни в духовно-религиозном началах, его не интересовал патриотизм; он весь был сосредоточен на себе самом. Что и стало для Сократа, например, приговором со стороны блюстителей традиции и государственного порядка в Афинах. Для Платона абстрагирование от нравственности и духовности также стало мотивом для создания утопий в духе тоталитарных государств, работающих, как бездушные часы. Сюда же можно, наверное, отнести и философское обоснование специфической сексуальности (осуждаемой Православной Церковью), которую проповедовал Платон. А. Ф. Лосев возмущался и осуждал за это Платона, но не мог отказать ему в признании величайших заслуг перед философией. Для сторонников рационалистического символизма в античной Греции, оторвавшихся от традиционализма, многое в жизни становилось не таким, как у всех, как у большинства, у тех, кто жил в рамках подчинения рационально-образной символике. Самостоятельный, открытый модерн требовал быстрых изменений, поэтому философские школы в античной Греции напоминали капризы моды, меняющейся с каждым сезоном. И этот неудержимый поток ничем не сдерживаемого рационализма должен был в конце концов где-то быть пойманным внешними силами и запертым в одном пространстве. А дальше ему грозила не просто застойность, но разложение, что характерно для такого явления, как постмодерн. Все это мы наблюдаем в поздней античности, когда пришла новая эпоха – христианства – и модерн был «заперт в одном пространстве», продуцируя постмодернистский неоплатонизм. Также следует помнить, что любой однополярный символ (а рациональный символ был таковым) мог претендовать на созидание только «границы» и ни в коем случае символической среды. Поэтому рациональный символ был ограничен в своих пространственных возможностях; хотя он и апеллировал «к другому», но не от лица «среды», а от лица «границы», то есть слабосильно и с нечетко выраженной идентичностью: то ли посылая сигнал защиты, то ли вопрошая о чем-то ином.

Вторая форма античного символизма – *дупольная*, с образно-рациональной природой – была символической практикой большинства античного общества. Благодаря ей античный символизм продолжал сохранять традиционалистские черты, он был «греческим» и «римским», то есть со своим лицом. А также ориентировался не только на вечное настоящее, но и на будущее, которое он искал и к которому стремился. Античность в лице этой формы символизма жаждала появления христианства, готовилась к нему и приняла его, хотя и не так скоро, после трех столетий сосуществования с ним.

Символическая среда здесь была насыщена энергией «горения», позитивности, жизненной силы. Именно здесь скульптура становится главным выразителем античного мировоззрения, скульптура помещалась в символическую среду – с очень активной защитной функцией символа и пассивной рационалистической частью. Скульптура защищала человека от смерти, давая в совершенной форме человеческого тела, приобретшего мраморную основу нетленности, возможность для обретения бессмертия. Шанс на бессмертие имели не только творцы этих скульптур, но и все, кто действовал с тем же посылом в других областях: в риторике, в изготовлении прекрасной расписной керамики, в Олимпийских соревнованиях, в театре, в воинском деле – словом, везде, где была возможна творческая деятельность. Как отмечал А. Ф. Лосев, античное мировоззрение – это «скульптурное мировоззрение», это был своего рода первосимвол для античности или же символ, генерирующий скульптурные идеи. Его защитно-рациональный характер (все-таки это была идея скульптурности, а не просто скульптура) позволял символу действовать в широком, культурном пространстве, отличном, надо сказать, от пространства, где господствовал зооморфный символ. В последнем рационализм (в паре рационального и образного в символе) был ведущим, двигая мысль к небытию и по отношению к нему выстраивая защиту. То есть там символ с той же, казалось бы, парой, но с другой акцентировкой решал другую задачу: не бессмертия, а дозированного, ограниченного нормой погружения в небытийный мир смерти.

Понятие «свободный символ», конечно, требует дополнительной аналитической проработки, поэтому остановимся на его содержании. «Свободный», значит, освобожденный от власти материи, ставший самостоятельным. Последнее означает не что иное как самостоятельное существование сущности, причем не как субъекта, сравнимого с человеком, с личностью, а как чего-то самостоятельно – сущностного, но не субъектного. Что особенного мы видим в «Илиаде» с точки зрения наличия там самостоятельных символических сущностей? Мы видим богов, которые, с одной стороны, являются бессмертными, но с другой – ограничены обстоятельствами жизненного пути, оказывающимися порой более всесильными, чем бессмертие. Этими обстоятельствами оказываются роковые случаи в судьбе, когда бессмертный бог, в силу особого стечения обстоятельств, может погибнуть. Как считал советский филолог Голосовкер, это была система, а не сумма отдельных исключений из правил: для каждого бога в античности была заготовлена подобная участь, некий логический подвох, которого нельзя было избежать (Голосовкер 2012). Даже в судьбе вер-

ховного бога Зевса момент, связанный со смертью, был неизбежен. Из-за этого Громовержец и истязал бессмертного героя Прометея, знавшего об обстоятельствах будущей гибели Зевса, но не желавшего открыть эту тайну. Очевидно, к Мойрам даже Зевсу было нельзя прикоснуться с подобным насилием, выпытывая у них те же знания. Словом, античные греки сознательно ввели этот рационально необходимый элемент в мифологический мир (читай, символический мир) божественных сущностей – для того, чтобы сделать их свободными символами, то есть не почивающими на лаврах бессмертия, а борющимися за свою бессмертную жизнь. Вот почему в Илиаде мы застаем уже античный, а не архаичный мир, с присутствием свободных символов, правда, еще только одного порядка, только образно-рациональных – без наличия отдельных рациональных символов. Но все же свободный символ уже имелся и формировал античный порядок жизни, античную традицию.

В чем был смысл появления отдельных рациональных символов в рамках свободной символики, не совсем ясно. Также пока неясно, когда это произошло, но, очевидно, где-то в промежутке с начала I тыс. до н. э. и до V в. до н. э., скорее всего, в пределах VII–VI вв. до н. э. Как случилась эта философская революция, имевшая тогда всемирное значение, источники нам не говорят, приходится только предполагать. Одно лишь очевидно, что греки, уже в своем античном качестве, еще не имея слова, как понятия, как самостоятельной символической, точнее, знаковой сущности, нашли путь к такому слову, и этот путь был связан каким-то образом с их активной миграционной, точнее, колонизационной деятельностью, конечно, в античном ее понимании. Упрощая ситуацию, можно сказать, что слово было превращено в товар, им научились так же торговать, как торговали художественными произведениями свободного символического труда. Во всяком случае, VII–VI вв. отмечены активным античным воздействием на Восток, в результате чего там повсеместно, вплоть до северных регионов Индии и Китая, появляется своего рода мода на античность как мировоззрение, мода на рациональность как таковую. И дело здесь было не в презентации символично-рациональных достижений античной культуры, а в представлении возможностей слова как рационального инструмента речи, обладающего возможностями понятийных конструкций. Это последнее и стало, на наш взгляд, предметом пристального внимания архаично живущего Востока, что очень быстро привело к появлению там таких мыслителей, как Конфуций, Будда, Заратустра, философски мыслящих и облакающих свою мысль в новые рациональные формы.

То есть получается, что поначалу свободный символ в античности существовал в рационально-образном виде, без самостоятельности рационального символа. В этой антиномии рационального и образного в символе первенствовал тогда рациональный элемент. Эту ситуацию мы застаем в Илиаде. Здесь уже налицо расщепление символа, который в доантичный период у предков античных греков выглядел как образно-рациональный символ, с первенством образного начала. Если мы соотносим время «расщепления» символа у протогреков с событиями передачи Богом скрижалей Завета на горе Синай в 1759 г., то есть в XVIII в. до н. э., то после этого должно было пройти целое тысячелетие античного этногенеза, в результате чего у античных греков появился отдельный рациональный символ. Таким образом, свободный символ у античных греков появлялся постепенно, сначала в форме рационально-образного символа, и только через тысячелетие к нему прибавляется самостоятельный рациональный символ. Под *свободным символом* мы будем понимать самостоятельную сущность не субъектного характера, освобожденную от власти материи и подчиненную власти человека. Человек распоряжался ею не как пассивная материя, которая лишь пассивно принимала на себя символические формы, которыми человек ограждался от ее тотального господства (телесного и природного), сохраняя за счет этого человеческое начало в себе. То есть свободным символом стал благодаря освободившемуся от власти материи человеку. В архаичном мире человек был частью материи, и символ лишь в той или иной степени делал ее не такой опасной, какой она представлялась без него. Но материей он считал не только природу, но и свое тело, причем материей гораздо более опасной, чем природная. Свободный символ уже не маркировал ни тело, ни природный мир, он сам по себе, как самостоятельный сущностный феномен, становился предметом внимания. Ведь первенствующая рациональная часть символа являлась уже не орудием защиты от власти материи, а апелляцией к небытийному миру, хранящему тайну самостоятельности символа и тайну его сущности. Небытие скрывало то главное, что имел свободный символ. Таким образом, свободный символ в античности перестает защищать человека, но начинает служить ему орудием оцивиличивания, окультуривания мира, лишения его варварских черт. Причем свободный рациональный символ делал это по-своему, глобалистски, централизованно, а рационально-образный – по-гречески, индивидуально, децентрализованно. Но в том и другом свободном символе была заключена общая для них идея окультуривания мира. Только в одном случае – формализованного

окультуривания, глобалистского, общемирового, навязываемого; в другом – мягкого, осуществляемого частным порядком, «по случаю», не идейного, а скорее художественного.

Христианская традиция и христианский символизм

Выявляя отдельные традиции и показывая работу символа, мы не должны забывать, что отдельное существование каждой из них может быть только на бумаге. В реальной жизни приход в мир античности не уничтожил до конца архаику в зооморфном, антропоморфном и ветхозаветном вариантах. Было сильное воздействие, особенно плодотворно сказавшееся на зооморфной традиции, но остатки и осколки архаики продолжали жить и в античное время. Более того, они постоянно подпитывали своей негативной энергией ту часть античного символизма, которая была связана с отдельным существованием рационального символа. «Отравление» миазмами архаики касалось не только античности, но и ветхозаветной традиции, как известно по Евангелию, сильно трансформировавшейся к моменту прихода Спасителя Богочеловека Христа в мир.

Это одна сторона, имеющая отношение к формированию христианской традиции. Она происходит из нескольких источников. Во-первых, из органичной ей ветхозаветной традиции. Здесь символ был однополярным, по характеру образным, маркировавшим еврейский народ, к тому же этот символ всегда находился в активном состоянии. Он пережил две крупные эпохи архаики и античности, соответственно, находясь то в несвободном, то в свободном состоянии. «Материей» его, которая символически маркировалась в эпоху архаики, был сам еврейский народ. Позже, в античную эпоху, когда для символа наступила свобода, для ветхозаветных евреев наступило время относительной свободы символа, то есть только в форме рационально/образной, внелогосовой. Свободный символ мог здесь существовать лишь в виде религиозных, частных, этнических форм. Во-вторых, из жаждущей ее прихода античной традиции, которая ждала, конечно, не конкретно христианство, а такую традицию, которая решит главную проблему – восполнения образно/рациональной природы символа, относящейся к его приспособительным функциям. И в-третьих, снизу ощущалось давление архаики, которая не желала сдаваться. Конечно, архаика пробивала себе дорогу в виде антропоморфного символа, образного, динамичного и статичного.

В связи с этим динамика формирования христианской символичности выглядела так: поначалу на первый план выходит новозаветный символ, идя на

смену ветхозаветному, однополярному. Создается и существует первые три века «замкнутая» символическая среда, почти этноцентричная. Ветхозаветный символизм очень похож на однополярный антропоморфный символизм, здесь также господствует «образность» и отсутствует «рациональность». Задачей такого символизма является установление равновесия в социально-этнической среде, которая призвана жить по понятным правилам в определенных границах существующего порядка. Катакомбная Христианская Церковь в первые три века своего существования хотя и была уже христианской, но несвободный образ существования делал ее очень похожей на ветхозаветную. Надо помнить, что в эти же первые три столетия христианской эры греческий античный символизм в лице образно/рационального символизма уже оторвался от античного же чисто рационального символизма, который себя реализовывал в неоплатонизме, и тяготел к свободному и культурному воплощению образно/рационального символизма. В эти три века происходило все более тесное знакомство последнего с христианской духовностью, с христианским символизмом, а после принятия двумя императорами Миланского эдикта в 313 г. в восточнохристианской части Римской империи начался неудержимый уже процесс срачивания христианского (ветхозаветного) символизма с постантичным образно-рационалистическим. В результате срачивания появился новый православно-христианский символизм, уже освобожденный от опеки ветхозаветного символизма.

Однако активизировался и фактор архаики. Архаичный символ начал оказывать корректирующее воздействие на ветхозаветный символизм, не связанный с христианством (откуда выросла каббалистская символическая традиция), и на христианский символизм, что спровоцировало разного рода ереси и расколы. Таким образом, в основу православного символизма был положен несвободный, но активный ветхозаветный символизм, однополярный, соединившийся со свободным античным образно-рационалистическим символизмом. Православный символизм это: а) однополярный, преобразенный в новозаветный ветхозаветный символизм; б) преобразенный античный символизм, двуполярный по своей природе. Такую конфигурацию мы встречаем лишь в античное время, когда сосуществуют в одном символическом поле самостоятельные рационалистический символ и образно-рационалистический символ.

Специфика современного христианского символизма

Сегодня в мире господствует христианский символизм, и это объективная реальность господ-

ства определенной традиционной системы, хочет этого кто-то или нет. Вместе с тем, учитывая, что постмодерн занял сегодня место первенствующей идейности, мы не можем не понимать, что хотя это глобальное первенство и является узурпацией прав традиции, за этим стоят определенные процессы, открывшие постмодерну дорогу к первенству. Постмодерн пользуется почвой традиции, ее ресурсами, но представляет себя как самостоятельную и ресурсоемкую действительность. Модерн, как было показано выше, впервые себя показывает в эпоху архаики, в зооморфной традиции, проявляясь как рационализм, обеспечивающий создание символической среды. А это возможность для появления государства и отдельно развивающихся культуры и общества. Свободу от срачивания с материей модерн и постмодерн получают лишь в античную эпоху, когда впервые появляется свободный символ и вместе с ним два вида рационализма. Античный модерн вел свое наступление на образно-рационалистическую символическую сферу, сохраняющую связь с традицией, но ему не удалось получить абсолютной власти над ней, даже просто подчинить ее себе. Произошло лишь разделение этих двух областей символизма, что и разрушило античность изнутри.

В христианскую эпоху складывается символическая модель, напоминающая античную, когда соседствуют две формы символизма: однополюсная и двуполюсная. С той существенной разницей, конечно, что однополюсная христианская форма символизма была не рационалистической, не модерновой, а образной. То есть в христианской модели не было заложено конфликта и противоречия, таких же, как в античной модели, но здесь был возможен иной конфликт, связанный с существованием однополюсной образной формы символизма. На античную модель в свое время влиял один негативный фактор в лице отравляющей силы не отступившей до конца архаики, потому что за счет этого влияния происходило то негативное в области самостоятельного рационального символа, что мы связываем с его желанием стать постмодернистским символом. То есть не только отказаться от почвенности в пользу глобальности, но и нравственный фактор сделать относительным. Соответственно, на христианскую традиционность влияли уже два негативных явления: а) все та же архаика в ее самом примитивном антропоморфном виде; б) ветхозаветная традиционность, лишившаяся своей исторической почвы (а значит, и нравственной, и культурной) после преобразования ее в новозаветную. Однако ветхозаветная традиционность в ее трансформированном виде сохранилась и стала важным элементом, оказывающим негативное влияние на христианскую

традицию. Возрожденческие процессы, начавшиеся за Западе в XIV в., затрагивали напрямую область однополярного символа, за него шла основная борьба. К этому времени второй элемент в лице образно-рационального символизма, отвечающий за «национальную самобытность», был уже выведен Западнохристианской Церковью за скобки христианизации, из-за чего ни государство, ни западная культура, ни этнос (каждый в отдельности) не получили светски самостоятельного христианского развития. Все они развивались несколько веков под догматической властью Западной Церкви, что и привело ко многим деструктивным процессам внутри самой Церкви: а это – отделение католиков от Вселенского православия; это раскол внутри католического мира и появление протестантизма; это появление светскости в форме радикального отказа от собственной национальной традиции вплоть до атеизма.

Что касается Восточнохристианской Церкви, то здесь немалую деструктивную роль сыграли два фактора, направленные Западнохристианской Церковью против Православия. Во-первых, прямая военная агрессия, долгосрочная, перманентная, приведшая к гибели Византию и периодически ставящая Россию в критическое положение. И во-вторых, западный богословский модернизм, в значительной степени искаживший христианское учение Церкви, догматику, предание. Если применить эти деструктивные для христианства и традиции процессы к символической сфере, то оказывается, что в христианскую традицию западное Возрождение внесло взятый в античности элемент самостоятельной рациональности, заменивший преображенный ветхозаветный самостоятельный символический элемент. А учитывая, что и преображенный в христианстве античный символический элемент также был в значительной степени искажен в период с IV по X в., то получается, что западнохристианский мир имел символическую модель, отличную от оригинальной христианской. Из этой модели вырос позже, в XX столетии постмодернизм, уже как са-

мостоятельное явление, не нуждающееся ни в чем другом, кроме себя самого. Таким образом, западный постмодернизм – это введение искусственного элемента (античной самостоятельной рациональности) вместо новозаветной символичности, плюс искаженная форма еще одного преображенного христианством античного элемента. Во втором случае искажение происходило за счет влияния постветхозаветного рационализма (каббализма).

В русской форме православной церковной традиции в условиях официального разделения Церквей с 1054 г., а также последующего западноцерковного влияния на восточнохристианский мир постепенно (с XVI в.) стала утверждаться одна из форм искаженного западного символизма. Речь идет о самостоятельной рациональной части возрожденческого античного символизма. Но утверждалась она не вместо новозаветной, а в соседстве с ней, как форма *внецерковного* рационализма, на основе которой возростала значительная часть русской интеллигенции. С конца XIX в. со стороны русской интеллигенции иницируется еще и внимание ко второй форме искаженной западной символичности, что было связано с появлением софианской идейности (Кириченко 2024: 266–423). Последнее направление, активно о себе заявившее в период Серебряного века, как одно из базисных для этого века явлений, стало весьма активно утверждаться и в современной постсоветской России. Таким образом, на сегодняшний день мы имеем в Русском мире и непорухенную подлинную церковную традицию христианского символизма, которую, однако, активно осаждают уже не одно столетие *рядом с ней* действующие искаженные западнические формы символизма. Причем современное софианство действует уже не где-то вовне, в интеллигентской среде, а внутри Русской Православной Церкви, все более набирая там вес и власть. Противоречие двух символических систем все более нарастает, и это главный на сегодня конфликт символических интересов «православно-христианской традиции» и «модерна» внутри Русского мира.

Источники и материалы

Келейный летописец 2000 – Келейный летописец святителя Димитрия Ростовского, с прибавлением его жития, чудес, избранных творений и Киевского синопсиса архимандрита Иннокентия Гизеля. М.: Паломник, 2000.

Научная литература

Голосовкер Я. Имагинативный абсолют. М., 2012.

Кириченко О. В. Идейность и идейные формы: евразийство и скифство, советское славянофильство и западничество, софианство и светский исихазм, нигилизм и социальный оптимизм, светская и церковная эсхатология. СПб.: Алетейя, 2024.

Кириченко О. В. Общие вопросы этнографии русского народа. Традиция. Этнос. Религия. СПб.: Алетейя, 2020.

Кириченко О. В. Традиция с позиции православного мировоззрения // Традиции и современность. 2007. № 7. С. 3–40.

Медникова М. Татуировки. Неизгладимые знаки как исторический источник. М.: АСТ, 2023.

Токарев С. А. Ранние формы религии. М.: Изд-во политической литературы, 1990.

References

Golosovker, Ya. 2012. *Imaginativnyi absolyut* [The Imaginative Absolute]. Moscow.

Kirichenko, O. V. 2024. *Ideinost' i ideinye formy: evraziizstvo i skifstvo, sovetskoe slavyanofil'stvo i zapadnichestvo, sofianstvo i svetskii isikhazm, nigilizm i sotsial'nyi optimizm, svetskaya i tserkovnaya eskhatologiya* [Ideology and Ideological Forms: Eurasianism and Scythianism, Soviet Slavophilism and Westernism, Sophianism and Secular Hesychnasm, Nihilism and Social Optimism, Secular and Church Eschatology]. Saint Petersburg: Aleteiya.

Kirichenko, O. V. 2020. *Obshchie voprosy etnografii russkogo naroda. Traditsiya. Etnos. Religiya* [General Issues in the Ethnography of the Russian People. Tradition. Ethnicity. Religion]. Saint Petersburg: Aleteiya.

Kirichenko, O. V. 2007. *Traditsiya s pozitsii pravoslavnogo mirovozzreniya* [Tradition from the Perspective of the Orthodox Worldview]. *Traditsii i sovremennost'* 7: 3–40.

Mednikova, M. 2023. *Tatuirovki. Neizgladimye znaki kak istoricheskii istochnik* [Tattoos. Indelible Marks as a Historical Source]. Moscow: AST.

Tokarev, S. A. 1990. *Rannie formy religii* [Early Forms of Religion]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury.

THE SYMBOL IN TRADITION AND MODERNITY

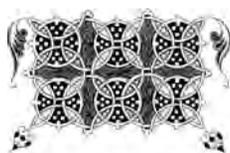
Abstract. This article is devoted to the theory of the symbol in its classical sense as a «sign», either imbued with energy or energyless, in the event of its independent modernist existence. The author examines the symbol in the context of various eras: archaism, antiquity, and Christianity, where it can serve as a symbolic boundary between worlds or as a symbolic environment. In antiquity, additional vocalization of the symbol appears, and it becomes independent. With the advent of Christianity, an unusually intense struggle for the symbolic ideal, symbolic authenticity, manifested in the Christian symbol, is observed. Several forces contend with Christian symbolism, located within the spheres of symbolic archaism, within the independent rationalism of antiquity, and finally, post-Old Testament rationalism. All opponents of Christian symbolism operate unanimously within the framework of contemporary postmodernism.

Keywords: symbol, sign, spiritual energy, tradition, modernism, postmodernism, archaism, antiquity, Christianity, zoomorphic symbolism, anthropomorphic symbolism, ancient symbolism, Christian symbolism.

Authors Info: Kirichenko, Oleg V. – Dr. of History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation), E-mail: kirichenko.oleg.1961@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0730-7075>

For citation: Kirichenko, O. V. 2025. Symbol in Tradition and Modernity. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost')* 42: 3–14

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.



ИССЛЕДОВАНИЯ

© 2025 К. В. Цеханская
Москва, Россия



РУССКИЕ ТРАДИЦИИ ПОЧИТАНИЯ ИКОН В ХРАМЕ

Аннотация. В статье на основе источников – летописей, чиновников, требников, архивов, других исторических свидетельств, а также современных наблюдений описываются традиции почитания икон в стенах русского православного храма. Автор исследует укрепление и развитие традиций почитания икон, утраченные формы религиозной традиции, «писанные» и «неписанные» особенности поведения молящихся.

Ключевые слова: иконопочитание, русский храм, традиции, обряды.

Ссылка при цитировании: Цеханская К. В. Русские традиции почитания икон в храме // Традиции и современность. 2025. № 42. С. 15–31

Статья выполнена в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Динамика идентичностей и культур населения России: академические и прикладные социально-антропологические исследования»

Цеханская Кира Владимировна (Tzekhanskaja Kira Vladimirovna) – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: kirilla2011@gmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9719-4304>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 42. С. 15–31
ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>
УДК – 82.941 980; ББК – 86.372; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-42/15-31>

В традиции русского православного благочестия почитание икон выражается в молитве перед ними, в молебнах и акафистных службах, поклонении, прикладывании (целовании), каждении, возжжении свечей, принесении обетных привесок, а также в украшении святых образов. Основное почитание икон – это молитвенное предстояние перед ними верующих. Ведь назначение икон – содействовать молитве, помогать ближе ощущать Бога и святых. Содержание икон служит как бы руководством в молитве на пути христианской жизни и призвано постоянно напоминать: «кто верует, что его Тело воскреснет в день суда, тот должен хранить его непорочным и чистым от всякой скверны и порока» (Авва Исаия 1992: 33). Хотя бы в молитве человек должен стремиться держать себя в таком же порядке, как изображенный святой: чтобы глаза «смотрели с чистотою», уши «слушали в мире», «сердце не помышляло лукаво». Все это показывает икона, направляя чувства на путь преображения, помогая воссоздать искаженную грехом природу человека. Таким образом, предстояние перед иконой – и путь, и средство, и сама молитва, которая, по словам Аввы Дорофея, учит «поститься глазами» (Душеполезные поучения 1895: 186).

Благодатное воздействие через икону происходит именно во время молитвы, когда мистический опыт переживания иной реальности связывает человека с Первообразом. О характере «внутреннего видения» и его результатах дает представление фрагмент Ипатьевской летописи (1175 г.), где описывается молитва святого князя Андрея Боголюбского. «Ночами входил он в церковь и свечи запаливал сам, и, видя образ Божий, на иконах написанный, взирал, как на Самого Творца; и всех святых, написанных на иконах, видя, смиряя образ свой, сокрушенным сердцем покаянье Давидово принимая, плакал о грехах своих, возлюбив нетленное паче тленного и небесное паче временного» (Повесть об убиении 1980: 326). Другой опыт высокого духовного созерцания упоминается в жизнеописании св. Иоанна Златоуста (IV в.), когда икона настолько глубоко соединилась с молитвой, что даже мистическое откровение у великого святого имело подобие общения с ожившим иконописным изображением. «Очень же возлюбил блаженный Иоанн послания мудрейшего Павла... Имел же он и изображение этого Апостола на иконе... И когда он прочитывал его послания, то, не сводя глаз, смотрел на изображение и с таким вниманием взирал на него, как если бы Апостол был живой; прославляя его и представляя себе, к нему направлял все свое размышление и чрез созерцание (изображения) беседовал с ним» (Свидетельства древних 1993: 123). Но подобные высоты духовного созерцания присущи лишь не-

многим гигантам духа. Поэтому многие святые Отцы Церкви предупреждали об опасности элемента прелести и духовной гордости. В основание молитвы должно быть положено смирение и покаяние, которые являются душой молитвы. «Жертва Богу дух сокрушен: сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит» (Пс. 50: 19).

Особенно сильна молитва перед иконами в стенах храма, который есть дом и жилище Божие (Мф. 18: 20; 21: 13). Спаситель указывал на необходимость общественной молитвы, Сам молился среди народа (Ин. 11: 41), среди Своих учеников (Ин. 17) и в храме (Ин. 12: 27). Он обещал духовно присутствовать на общественной молитве (Мф. 18: 20), и святые апостолы, а затем первые христиане, следуя наставлению своего Господа, часто молились вместе (Деян. 1: 14; 2: 1), пребывая «во общении, в преломлении хлеба и в молитвах» (Деян. 2: 42). После окончательной победы над иконоборцами и догматическим установлением иконопочитания на VII Вселенском соборе (787 г.) христианские храмы наполнились иконами. Верующим стало легче сосредоточиться в молитве, взирая на иконы, которые отражали живую человеческую личность, преображенную Святым Духом.

Спаситель указывал на особенную удобность общественной молитвы (Мф. 18: 19). Примером такой молитвы перед иконами из жизни древних может быть описание иерусалимского патриарха св. Софрония (VII в.) о чудесах святых мучеников Кира и Иоанна, где рассказывалось об исцелении иподиакона Феодора, страдавшего подагрой. В тонком сне Феодору явились святые мученики, которые приказали следовать за ними¹. Они вошли в греческий храм, где было много икон: посредине он увидел «великое и удивительное изображение» Господа, нарисованное красками, с левой стороны – Госпожу Богородицу и с правой – Иоанна Крестителя, а также сонм апостолов и пророков. Святые Кир и Иоанн вместе со страждущим юношей, «стоя перед иконой, умоляли Господа, преклоня колена и ударяя головами о землю, и прося об исцелении». Однако сразу не получили просимое: «И в третий раз придя к иконам, они стали употреблять прежние способы и слова. И когда они в течение долгого времени неотступно просили и, лежа ниц, одно только взывали: повели, Господи! Тогда Христос, как сострадательный, умилосердившись, сказал с иконы: окажите ему (милость) и вы. И, встав с земли, мученики, прежде всего, конечно, стали благодарить Христа-Бога нашего, как услышавшего их молитву» (Свидетельства древних 1993: 163–164).

Верующие знают, что именно в храме, который есть прообраз Царствия Небесного, человек из мира временного вступает в мир вечный, в цар-

ство будущего века, где «времени больше не будет» (Откр. 10, 6). Поэтому, молясь, православные проникаются идеей инобытия, наглядно отраженной в иконах. Этот молчаливый призыв ко спасению каждой человеческой души можно назвать первой духовной ступенью к постижению Божественного Откровения.

В обиходе богослужений русской церкви широко бытует почитание икон молебными и акафистными службами. «Когда все тело Церкви единодушно и единогласно воссылает прошение в присутствии священников, возносящих молитвы всего народа» (Цит. по: Дьяченко 1894: 155).

Всякий православный, с верой обратившийся к Первообразу, изображенному на иконе, уверен, что по горячей молитве могут исполниться многие его просьбы: «...если будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: “перейди отсюда туда”, и она перейдет, и ничего не будет невозможного для вас» (Мф.17:20).

Люди русского Средневековья трепетно относились к православным святыням, хранили их и твердо верили в божественную помощь через них. Ранние письменные источники упоминают почитание икон молебным и акафистным чтением. В середине XV в. в Благовещенском соборе Московского Кремля находилась древняя чудотворная икона Смоленской Богородицы, которую «взял пленом» полководец Юрга. В Повести «О Пречистой Смоленской» (включена в Московский летописный свод XV в.) рассказывается, как в Москву прибыл смоленский владыка Мисаил с просьбой отпустить чудотворную икону Богородицы (ПСРЛ 1949: 273–274; Щенникова 1997: 49–54). Великий князь Василий Дмитриевич решил возвратить святыню, но прежде почтил ее праздничным богослужением: перед образом отслужили молебен, а затем литургию. После митрополит Иона и вся княжеская семья «знаменовались» у чудотворного образа и со слезами проводили его. Следуя устоявшейся традиции, взамен возвращенной в Смоленск иконы вскоре был написан список (точная копия) древней святыни «в тот же образ», что и оригинал. Кроме иконы Смоленской Божией Матери великий князь отдал и другие иконы «того же плена», украшенные драгоценными окладами, но одну из них – икону «Владычица с Младенцем» – митрополит Иона попросил оставить великому князю и его семье «на благословение и на воспоминание» об этом памятном дне. Ее также стали почитать как чудотворную, и великий князь повелел ежедневно петь перед образом молебен с акафистом.

Замечательный писатель Борис Константинович Зайцев, побывав на Афоне в Русском Свято-Пантелеимоновом монастыре, описал в 1928 г. службу-акафист Пресвятой Богородице перед иконой, напи-

санной на особом плате, где Богородица изображена на небесах с длинным и узким омофором на простертых руках, как бы покрывающим святыню Афонскую гору Своей защитой и милостью. Б. К. Зайцев пишет: «Эта служба дневная. В заключительной, главнейшей части игумен и два иеромонаха в белых праздничных ризах, стоя полукругом на амвоне против Царских врат, по очереди читают акафист. Над вратами же находится образ Пречистой, но особенный, написанный на тонком, золотеющем “плате”. Низ его убран нежной работы кружевом. Во время чтения образ тихо и медленно спускается все ниже, ниже, развевая легкую ткань своего омофора. Голоса чтецов становятся проникновеннее, легкий трепет, светлое воодушевление пробегают по церкви: Богородица, “с честным Своим омофором” в облике полувоздушном, золотисто-облегченном Сама является среди Своих верных. Образ останавливается на высоте человеческого роста. Поет хор, все один за другим прикладываются, вечерние лучи слева легко ложатся на кружева и золотистые отливы колеблющейся иконы. И так же медленно, приняв поклонение, образ уходит в свою небесную высь – кажется, недостает только облаков, где бы почил он» (Зайцев 1998: 155).

Можно сказать, что в каждой русской церкви, где есть чтимая икона, в определенные дни читают акафист святым, чаще Богородице, которые изображены на данном образе.

Почитание икон акафистным пением ведет свое начало с 626 г., когда по молитвам жителей Царьграда (Константинополя) перед Филермской иконой Божией Матери город был спасен от нашествия персов (Васильев 1999: 65). За избавление от опасности была составлена благодарственная песнь Богородице, которую молящиеся должны были выслушивать стоя. Это песенное последование назвали «акафистом», что в переводе с греческого означает «неседальное пение». Заступничеству Божией Матери за род человеческий посвящена суббота в пятую неделю Великого поста, которая так и называется: суббота Акафиста.

В годы служения в Великих Луках схиигумен Савва (1898–1980) установил за правило по воскресным дням выносить на середину храма икону Божией Матери «Всех скорбящих Радость», и во время вечернего богослужения нараспев пели акафист, обратив взоры к любимому образу. Про чтение акафистов старец говорил: «Акафист – это наш восторг перед величием Божиим, его Пречистой Матери и всех святых». По его же инициативе с 1954 г. в Псково-Печерском монастыре ежедневно после вечернего богослужения читали акафисты перед чтимыми иконами храмовых и местных святых (С любовью 1998: 64, 46).

Такое же правило установил митрополит Мануил (Лемешевский), когда с 1928 по 1930 г. нес свое епископское служение в г. Серпухове. Там в постоянный обиход церковной жизни владыка ввел параклисы², то есть пение с акафистом и молебном (Свете тихий 1997: 10–11). Им же в Никольском соборе лично совершались акафистные службы иконам Божией Матери «Отрада и утешение», «Неупиваемая чаша», а также перед многими другими иконами Божией Матери в церквях и часовнях города. Особый вид почитания иконы «Взыскание погибших», введенный владыкой, состоял в том, что после торжественной службы в Никольском соборе икону с молебным пением переносили из зимнего храма в летний. Кроме того, ее почитали молебными и акафистными службами поочередно во всех храмах города. Последняя, прощальная служба была с перенесением иконы из летнего снова в зимний храм. Почитание продолжалось с 10 июля (ст. ст.) до первого воскресенья перед Успенским постом. Во все то время, когда «гостила» икона, храмы украшались, петь старались более благолепно, создавая молитвенное настроение.

И в наше время, в начале XXI в., во многих церквях в определенные дни читаются акафисты перед чтимыми иконами. Так, в пос. Ильинское (Казанской ж/д), в церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы каждый четверг читают акафист перед иконой «Неупиваемая чаша». Образ славится тем, что молитва перед ним помогает людям избавиться от недуга пьянства, наркомании и курения. Многие, часто отчаявшиеся, родители и родственники страдающих приходят в церковь и горячо молятся перед образом. Во время чтения все стоят на коленях, затем прикладываются к иконе (ПМА).

Один из святых отцов говорил: «Делайте, делайте внешнее, ибо внешнее принадлежит нам, а внутреннее Богу. А за внешнее Господь даст нам и внутреннее» (Пестов 2000: 542). Такие внешние формы в почитании икон выражаются, как уже упоминалось, в поклонении перед ними, прикладывании (целовании), каждении, возжжении свечей, а также в украшении святых образов. Все эти знаки почитания имеют предваряющие молитву действия, которые задают особый молитвенный настрой.

Обычай коленопреклонения в молитве установлен Самим Господом, Который в Гефсиманском саду «пал на землю и молился» (Мф. 14: 35). Поэтому еще в период раннего христианства, когда литургия произносилась на память и первые три века передавалась из поколения в поколение в устной форме, верующие уже поклонялись иконам. О существовании в катакомбах, кроме фресок, «моленных» икон писал Л. А. Успенский, отмечая наличие там станковых икон-портретов. Н. П. Кондаков также при-

знавал, что иконы существовали уже и во II–III вв. (Успенский 1958: 60). После прекращения гонений в IV в. – времени расцвета богословской мысли – святой Василий Великий записал и упорядочил единый чин литургии, в котором «преклонение колен» обозначает падение ниц, с преклонением главы и колен (Книга правил 1993). В наше время, как в далекие первохристианские времена, перед началом литургии священнослужители кланяются перед Царскими вратами. После входных молитв, прикладывания к иконам Спасителя и Божией Матери поклоняются ликам всех святых и предстоящим людям, испрашивая себе прощение поклоном, только затем входят в алтарь.

В письменных и иконографических источниках раннего периода истории Византии (VI–VII вв.) описываются поклонения иконам. Церковное, обрядовое поклонение укрепилось уже в постиконоборческое время. Догматическим основанием для этого были постановления VII Вселенского Собора (787 г.), где говорилось, что «честь, воздаваемая иконе, относится к ее первообразу, и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси изображенного на ней»³. Собор особенно подчеркивал, что мы воздаем иконам почитание, а не поклонение, подобающее одному только Богу. В качестве ритуального образца была принята церемония торжественного возглашения и поклонения в Софии Константинопольской 11 марта 843 г., которая символизировала окончательную победу над иконоборцами⁴.

На Руси поклонялись иконам с самого их появления. И поскольку Византия была примером в религиозной жизни русского народа, все догматические основы веры и обрядов строго выполнялись⁵. Святой подвижник благочестия XIX в. Игнатий Брянчанинов, говоря о важности правильного поведения в храме, отмечал, что «от небрежения к малому легко и скоро переходим к небрежению о важнейшем и о всем» (Брянчанинов 1905: 16). Сказанное в полной мере относится к участию верующих в общественной молитве, внешне проявляющемуся, в частности, и в поклонах.

Павел Алеппский, сирийский церковный деятель и писатель, в середине XVII в. не переставал восхищаться ревностью в живой вере русских. Описывая храмовую молитву, он замечал, что поклон «они делают с большим усердием, с начала службы до конца отбивая их один за другим». Удивление вызывали дети, которые повторяли поведение взрослых. Объяснение было одно – «вскормлены молоком веры и благочестия» (Павел Алеппский 1897: 109). По православной традиции, входя в храм, христианин кланяется перед иконами (два поклона перед целованием и один после прикладывания к образу), но прежде перед каждым поклоном

осеняет себя крестным знаменем в знак того, что он верует в Христа, что ходатайство святых, избранных на иконах, и самого верующего так же сильно перед Богом по крестным заслугам Иисуса Христа. Икона создается ради молитвы, поэтому предстояние перед святыней всегда выражалось в благочестивых поклонах с произнесением молитвы. Поклоняясь иконам Спасителя, православный произносит про себя Иисусову молитву или «Без числа согреших, Господи, помилуй мя», святым: «Молите Бога о нас». К Богородице по необычайной силе Ее ходатайственных молитв перед Сыном молящийся взывает: «Пресвятая Богородице, спаси нас»⁶.

Вспоминая предание о Нерукотворном образе, Иосиф Волоцкий писал, что после смерти Христа апостолы повели евангелисту Луке «написать на иконе пречистый Его образ» и поклоняться ему. Апостолы, Отцы и учителя Церкви, продолжал Иосиф, «предаша оставили нам обычай живописать всечестные образы Бога и Владыки и святых Его и на северной и на западной и на всех стенах храмов поклоняясь им и почитая их» (*Преподобный Иосиф* 1994: 77–78). Поклонное почитание икон Иосиф ставил на первый план и различал два вида поклонений: «телесное» и «мысленное», считая, что истинное поклонение должно включать оба уровня, когда чувственное зрение направлено на икону, а духовное – на ее прообраз: «...тогда всем сердцем твоим, умом и помышлением возведи очи ума твоего в чистоте сердца» к святыне «...очи же чувственные возведи ко всечестной иконе... и поклоняйся им (иконам. – К. Ц.) мысленно – в душе, и чувственно – телом» (*Преподобный Иосиф* 1994: 93–94).

Чтобы более приблизиться к Богу, древние источники прежде всего называют молитву перед иконами, а также «землежание» и «коленипреклонение» (*Вениамин* 1992: 64). В описании исповеди в Нило-Сорской пустыни (XVII в.) говорилось, что монах «...первые творит поклон ко святым иконам со смирением. Таж обратитца ко отцу и братии творит стих. И падает на лица своем посреди, исповедуя злая своя, имиже есть удержан, и прося прощения и молитв отца и братии...» (*Романенко* 1999: 107). Поклонный обычай «падать на лица своем», или падение ниц отмечали иностранные дипломаты и путешественники XVII–XVIII вв. Так, А. Олсариус писал, что «русские совершали молитву и на коленях, и в простертом положении, и что таким же образом часто молился царь Алексей Михайлович» (*Олсариус* 1870: 158). В традициях русского благочестия были простые и земные поклоны перед иконами даже тогда, когда по уставу это было не положено. Те же, кто проявлял особое усердие, пользовались большим уважением и любовью простых людей, тем паче, если это были люди знатные

и, конечно, цари, соблюдавшие принятые народной традицией формы благочестия. Говоря о необходимости почитания икон поклонами, св. Феофан Затворник писал: «Поклоны надо класть. Ими подогреть надо сердце, когда оно станет охладевать. Поклоны – телесная работа. С ними надо соединять мысль о Боге и чувство к Нему». Он замечал также, что «можно свободно класть, когда в пояс, когда до земли. Поклоны поклонами, а главное – жизнь исправная», со страхом Божиим. Но прежде всего – «ревность о спасении сильная и безжалостная» (*Феофан Затворник* 1889: 183–184).

Об усиленной молитве перед иконами в простертом положении говорил и подвижник XX в. – старец Захария (1850–1936). В наставлениях духовным чадам в минуты уныния (греха, убивающего волю, чувства и разум) он советовал, молясь, распинаться крестом, как это делали в древности многие из подвижников, которые боролись со страстями (*Старец Захария* 1998: 78). При этом старец рекомендовал читать молитву «Да воскреснет Бог и расточатся врази Его» или канон честному и животворящему кресту Христову, где говорится: «Крестобразно, пречистая отроковице Богородице, длани Твои распростерши ко иже на кресте Воздвиженному, и молитвы, Дево, ныне принеси, за всех верно молящихся Тебе». Отец Захария имел чудесный дар изгонять из одержимых нечистых духов, но прежде того он молился, распявшись (лежа ниц с распростертыми руками) крестом.

Описывая богослужение в 1970-х годах в с. Ракитном Белгородской обл., очевидец отмечал, что архимандрит Серафим (Тяпочкин), войдя в храм, «шел прямо к центральному аналою. В этот момент было принято петь “Воскресение Христово видевше”. Под это исполнение отец Серафим обычно прикладывался ко всем иконам коленипреклоненно, падал ниц, и весь храм вместе с ним» (*Белгородский старец* 1998: 3).

Коленипреклонение перед иконами – знак благодарности за блага и скорби, внешний способ выражения своей греховности и смирения. В молитвенной позе перед иконами закончили свою жизнь такие русские светочи, как преподобные Сергей Радонежский, Нил Столобенский, Серафим Саровский, Варнава Гефсиманский, святитель Дмитрий Ростовский.

Среди утраченных форм почитания икон – омовение. Обычай этот был описан византийским историком IX в. «На средней седмице святых постов, на четвертый день архиерей раскрывал киот иконы и особой “неприкосновенной” губкой, смоченной водой, омывал икону. Выжатая из губки влага раздавалась народу и считалась целительной, особенно при болезни глаз». Традиция омовения чтимых икон про-

должилась и на Руси. Из «Сказания о чудесах Владимирской иконы Божией Матери», текст которого сложился в 1163–1164 гг., известно, что после омовения воду с чудотворных икон посылали страждущим в разные концы страны. Возможно, в XII в. существовал особый богослужебный чин омовения иконы по аналогии с более поздним, отраженным в требниках «Чином омыти мощи святых или крест мочити или воду с креста пити» (Никольский 1885: 257–276).

Распространение этого обычая, по крайней мере до XVII в., подтверждает и текст Домостроя, произведения, написанного современником святителя Макария – священником Сильвестром⁷. Он писал, что в случае болезни или какого-либо страдания «врачевать ему Божьею милостью», слезами, молитвой и покаянием. «И отцов духовных подвигнуть на моление Богу: петь молитвы, воду святить с честных крестов, и со святых мощей, и с чудотворных образов» (Домострой 1991: 41).

Не обозначая точного времени, но, очевидно, не позднее середины XIX в., источники указывают, что в Псковских землях омовение икон помнили как особый обряд, издревле установленный в Тихвинском монастыре (Описание чтимых икон 1994: 37). Омывание чудотворного образа Тихвинской иконы Божией Матери совершалось в четверг Страстной седмицы. По окончании Литургии архимандрит с монашествующей братией совершали молебен с водосвятием перед иконой. После троекратного погружения в воду креста блюститель иконы в епитрахили открывал золотую ризу образа, настоятель же, три раза поклонившись, омывал икону святой водой, затем прикладывал к святыне платки, принесенные богомольцами (предварительно окропленные святой водой) для отирания иконы и для их освящения. Настоятель, братия, а после народ прикладывались к чудотворной иконе, освященная же вода раздавалась собравшимся людям. Во время Великой Отечественной войны икону увезли в Америку, однако во многих обителях и приходских храмах России хранятся прославленные списки с чудотворного образа.

Целование святых икон также имело византийские истоки. Еще Максим Исповедник (582–662) писал, что в особых случаях целовали иконы Христа и Богородицы (Евсеева 1994: 68). Из древних свидетельств сохранились немногие упоминания об этой традиции. Святые отцы в VII в. после принятия важного решения прикладывались к святыням и, подтверждая правильность принятого, получали так благословение: «...И после этого все встали с места и со слезами, павши раскаялись и вознесли молитвы, и каждый из них поцеловал святыя Евангелия и честный крест, и изображение Спасителя нашего Иисуса Христа и родившей Его святой Бо-

городицы, положивши (на все это) и свои руки для подтверждения того, что сказано» (Свидетельства древних 1993: 163).

Объясняя обычай целования икон, защитник иконопочитания святой Герман писал: «Мы изображаем Сына Божия в доказательство, что Он принял естество наше не мнимым образом. С этою мыслию лобызаем икону Его, вспоминая воплощение Его» (Таинственный смысл 1906: 15). Таким образом, прикладываясь к иконам, человек как бы подтверждает, свидетельствует свою причастность к православию.

На русской почве эта традиция укрепилась и развилась. При входе в храм каждый верующий целует икону праздника, затем прикладывается к наиболее чтимым образам и к тем, перед которыми будет молиться. За многие столетия русской религиозной традиции почитание икон в виде целования не изменилось. Установленные правила действуют и сегодня⁸. Так, в Патриаршем чиновнике середины XVII в. указывалось, что прикладываясь к иконам Спасителя, следует целовать ножку (при поясном изображении – ручку), к иконам Божией Матери и святых – ручку; к иконе Нерукотворного образа Спасителя и к иконе Усекновения главы Иоанна Крестителя – «косу волос» (Что должен 1995: 42). Правило целования икон старались соблюдать. Это отмечали некоторые иностранцы, обращавшие внимание на особенности поведения молящихся в церкви. Например, в начале XVIII в. датский посланник Ю. Юль писал, что русские целуют иконы по-разному: святых – прямо в лики, «тогда как на образах Богородицы и Спасителя целуют только руки и ноги» (Юль 1900: 227).

Обряд целования перед входом в алтарь относится к ранним формам вовлечения икон в повседневное богослужение⁹. Литургия Иоанна Златоуста, которая совершается наиболее часто, включает молитвы, после произнесения которых священник и дьякон целуют иконы Христа и Богородицы возле Царских врат. Во время Малого входа священник целует малую икону Спасителя сбоку от царских врат. Объясняя это целование, Симеон Солунский писал: «Когда архиерей целует врата, этим означает, что Христос открыл нам вход во святая через завесу плоти Своей» (Вениамин 1992: 170). Затем священник обращается лицом к западу, благословляет священосца, целует такую же икону Богородицы у Царских врат и, войдя в алтарь, целует престол. После диакон спрашивает у священника благословение на время Трисвятого, становится в Царских вратах лицом к молящимся и, показывая орарем на икону Спасителя, обращаясь к иконе Богородицы и к престолу, завершает возглас священника «и во веки веков».

Целование икон традиционно происходило и во все религиозные праздники. Интересно в этом отношении последование праздника Торжества Православия, который празднуется в воскресенье на первой неделе Великого поста. Праздник был установлен в честь победы иконопочитания. Само название праздника говорит о значимости икон в Православии. В Чиновнике Московского Успенского собора XVII в. есть описание праздничного действия, которое совершалось с церемониальной торжественностью в богослужениях от вечерни до окончания литургии и проводов многочисленных икон из московских церквей под непрерывный звон колоколов (Чиновники 1908). Во время службы царь прикладывался к чудотворным иконам и становился на свое царское место. Затем на аналой против Царских врат возлагали книгу «Сенаник» (Синодик), и архиерей начинал «кликать памяти» сначала Троице или Спасу, Богородице, потом святым апостолам, всем другим святым. Патриарх по чину восседал в алтаре на горнем месте, сослужащее духовенство – напротив него. Праздник Торжества Православия отмечается и в наши дни, однако многое в его последовании сокращено. Так, в XVII в., когда архиерей «кликал» имя поминаемого, ключари вынимали икону с изображением соименного святого (небольшую минейную икону-таблетку) и диакон подносил ее патриарху на целование под пение «вечной памяти». Царь же целовал эти иконы у Царских врат.

Целование на Пасху имеет свои особенности соборного бытования главного православного праздника. Обычай целования в ночь Воскресения Христа сохранился только в православной традиции. «Христос Воскресе!» – говорят на Пасху. «Воистину Воскресе!» – слышится в ответ, и троекратным целованием друг друга верующие выражают не только пасхальную радость, но и отдают честь образу Божию, прикровенно запечатленному в каждом человеке. В таинстве Святой ночи, когда искупительная жертва Спасителя обретает надмирное торжество, мистически соединяются Творение и Творец, и все прославляющее Воскресшего Бога человечество обретает истинно соборное бытие, становясь на миг живой иконой обоженного мира. Целование икон и христосование во время пасхальной службы среди священнослужителей всегда происходило особенно торжественно. Г. Георгиевский отмечал, что в XVII в. на Пасху во время христосования в алтаре Успенского собора в Москве одному митрополиту ключари подносили Евангелие, другому – образ Воскресения Христова, а сослужившему священству раздавали разные иконы. Когда же в алтаре все становилось в ряд – начиналось христосование. Патриарх прикладывался к Евангелию

и иконам в руках священников, их же самих приветствовал словами «Христос Воскресе!» и целовал. После христосования происходило в середине собора (Георгиевский 1995: 124–127).

С темой целования, благословения от иконы связан особый праздник в Горненском женском монастыре Иерусалима, которого нет ни в одной другой русской обители (Ильинская 2002: 262). С 1883 г. там был установлен праздник в честь посещения Богородицей матери Иоанна Предтечи – «Целование Божией Матери и праведной Елисаветы». В память об этом событии написан тропарь.

На пятый день после Благовещения – 30 марта (ст. ст.) – из Троицкого храма Русской Духовной Миссии в Горненский монастырь несут икону «Благовещение», навстречу из обители выносят образ «Целование». Соединившийся крестный ход двигается в Казанскую церковь по дороге, где две тысячи лет назад ступала Божия Матерь. Икону «Благовещение» водружают на игуменское место, облачают в голубое одеяние до пола, похожее на монашескую мантию. Рядом ставится игуменский жезл. Место земной настоятельницы позади иконы. В память трехмесячного пребывания Богородицы у Своей родственницы этот же срок икона находится в обители, как бы становясь ее Игуменьей. Прикладываясь к образу, сестры берут благословение сначала у иконы и лишь после – у настоятельницы и священника. В Миссии, куда икона возвращается после праздника Рождества Иоанна Предтечи, в течение года каждую среду образ почитают акафистным пением в честь Благовещения и поется горненский тропарь празднику.

Во все века на Руси целовали иконы с трепетным чувством, «вспоминая воплощение Его». И в XX в. есть множество свидетельств этого сложного чувства страха и надежды. Благоговейное отношение верующих к святым изображениям подтверждает рассказ нашей современницы Евгении Васильевны Тихоновой, которая 40 лет прослужила в Успенском храме на Городке в Звенигороде. В 1970-х годах Евгения Васильевна участвовала в ремонте храма. Рассказывая о состоянии живописи, она говорила: «Вот там – архангелов, в куполе, не разрешили переписывать. Потому что там семь архангелов – семь окон – между каждым окном – архангел... Там художники не писали – только грязь сняли. Вот это вот старое. Господь Саваоф – на потолке, нисколько не обвалился. И я сама прикладывалась – с лесов. Окна мыла там в куполе... А когда тянулась туда – они все вот как-то нагибаются. Ой, страшно было!» (Рассказ 2002: 168–169).

Другое почитание икон, исполняемое священнослужителем, – каждение фимиамом (ладаном) во время богослужения, а также крестного хода;

во время молебнов дома, когда священник и певчие поют праздничные песнопения, воздавая честь Первообразу, изображенному на иконе. Кадила и вкладываемый в них фимиам символизируют «дары от волхвов принесенные: золото, ливан, смирну» (Новая Скрижаль 1992: 10).

По церковному Преданию, когда в Едемском саду жили первые люди, Адам и Ева, они ходили по саду и славилы Бога и созданную Им красоту. Храм в православном представлении – это Едемский сад, и когда во время богослужения открываются Царские врата, алтарь и весь храм как бы становятся раем. Священник символизирует Адама, а диакон со свечой – Еву. Обходя храм, они каждением прославляют Всевышнего в то время, как хор поет: «Дивны дела Твоя, Господи, вся премудростию сотворил еси...» (Новая 1992: 79). На боковых вратах иконостаса, через которые выходят для каждения, наиболее распространены изображения святых диаконов Стефана и Лаврентия. Икона диакона символизирует литургическое предстояние ангелов во время богослужения¹⁰. Кадильницы в руках диаконов имеют особое значение, напоминая как о ветхозаветном служении Скинии, так и о вознесении благовоний у стены Небесного Иерусалима¹¹. Кадильница употреблялась для возжигания фимиама на золотом жертвеннике перед «святая святых» (Исх. 40: 27). Новозаветная церковь унаследовала это священнодействие в значении жертвоприношения, так как при каждом каждении священник читает молитву: «кадило Тебе приносим, Христе, в воню благоухания духовнаго еже прием в пренебесный свой жертвенник...» (Муретов 1895: 258). И. А. Шалина пишет, что на боковых вратах иконостасов XVI–XVII вв. изображали также ветхозаветных священников Захарию, Аарона, Авеля и Мелхиседека с кадилом в руках. Такие парные фигуры были на дверях церкви Воскресения в Твери, новгородских храмов Иоанна Предтечи на Опоках и придела Иоанна Богослова в одной из церквей Антоньева монастыря (Шалина 2000: 570). Ветхозаветные священники представляли как бы прообразы иереев, а кадило скинии – кадильницу алтаря. «И пришел иной Ангел и стал пред жертвенником, держа золотую кадильницу; и дано было ему множество фимиама, чтобы он с молитвами всех святых возложил его на золотой жертвенник, который пред престолом. И вознес дым фимиама с молитвами святых от руки Ангела пред Бога» (Откр. 8: 3–4).

Известно, что раз в год первосвященник входил в «святая святых» и для очистительной жертвы использовал золотую кадильницу. Это действие напоминает о молитве «Кадила», которая читается иереем во время каждения им северной части алтаря: «Боже, принявший дары Авеля, жертву Ноя

и Авраама, Захарии, приими и от рук нас, грешных фимиам... во оставление грехов» (Муретов 1895: 19, 259). В. В. Болотов отмечал, что в древнехристианской церкви миряне почитали иконы воскурением фимиама. Сохранились изображения христиан VI–IX вв., входящих в храм Воскресения Христова в Иерусалиме и воскуривающих в большом количестве фимиам (Болотов 1994: 506).

В церквях кадят не только иконы, но и вообще – всех христиан, потому что воздается поклонение и почитание Самого Бога, который проявляется в Своих образах: и в иконах, и в людях. Обряд каждения символизирует благодарение, возношение молитвы в наиболее торжественных частях богослужения, требующих, с одной стороны, особенного молитвенного расположения духа, с другой – христиане должны смиренно склонять голову перед кадящим их священнослужителем, выражая этим готовность к принятию освящающей Божией благодати. Л. А. Успенский писал, что «иконы служат посредниками между изображенными и молящимися в силу благодатного общения, ибо благодать, стяжанная при жизни святым, пребывает в его иконах». Так происходит молитвенный контакт между святыми и молящимися. Во время богослужения в храме, «когда священнослужитель кадит, он заключает в этом жесте и изображенных святых, и собрании молящихся в храме, показывая этим единство Церкви небесной и земной» (Успенский 1997: 106–107). Такое единство «живых существ» людей с умершими представлено на известной «Четырехчастной»¹² иконе XVI в. из местного ряда иконостаса Благовещенского собора Московского Кремля. Ее сложную образную композицию в разное время ученые связывали с содержанием текстов молитв и песнопений суточного и годового богослужебного круга (Подобедова 1972: 16–17, 40–58). В частности, один из уровней «прочтения» «Четырехчастной» иконы, по мнению Н. Ю. Маркиной, представлен в ее четырех составных частях, которые соответствуют сторонам света (Маркина 1994: 280). Подобная географическая ориентация соотносится с литургическим каждением жертвенника с четырех сторон.

Святые отцы не раз подчеркивали богоугодность и значимость каждения. Блаженный Симеон Солунский, объясняя каждение, писал, что «фимиам очищает и освящает воздух и вместе с тем наше обоняние и дыхание», он символизирует Святой Дух, через который снисходит благодать (Симеон Солунский 1987: 30). В Евангелии от Луки рассказывалось, как глубока была молитва праведных Захарии и Елисаветы, когда Захарии явился Ангел в храме во время каждения. Так же и у праведных Иоакима и Анны. И в обоих случаях перед зачатием (Лук. 1). Об очистительных свойствах фимиама зна-

ли и в крестьянской среде, поэтому придавали особое значение каждению за его силу прогонять злых духов¹³. Таким образом, каждение на всем жизненном пространстве, где могут быть иконы и человек, означает их освящение. Священник кадит людей, потому что люди как бы тоже иконы, образ Божий, которому оказывают честь, равную иконам.

Для православного христианина возжженная перед иконой свеча – символ любви к Богу, знак веры и надежды на благодатную помощь Господа, всегда получаемую теми, кто с верой и молитвой обращается к Нему. Поэтому каждый верующий, прежде чем приступить к молитве, зажигает свечи или лампы перед образами¹⁴. Традиция возжжения свечей ведет свои истоки со времени пророческого служения Моисея, когда, как сказано в Ветхом Завете, ему было дано повеление устроить светильник из чистого золота с семью лампадами (Исх. 25: 31–37). С тех пор в ветхозаветной скинии совершались службы со светильниками (Исх. 30: 8; 40: 4, 25). Горящие лампы и свечи всегда служили символом Божиего водительства. «Ты, Господи, светильник мой», – восклицает царь Давид (2 Цар. 22: 29). «Слово Твое – светильник ног моей», – говорит он в другом месте (Пс. 118; 105). Святые апостолы, первые последователи Христа, также зажигали свечи, когда собирались вместе для молитвы: «В горнице, где мы собрались, было довольно светильников» (Деян. 20: 8).

В древнехристианской Церкви был обряд – на вечерне вносить в храм свечи, когда исполнялось вечернее песнопение «Свете тихий», где говорится о духовном свете, просвещающем всякого человека, то есть о Христе, который просветил мир Светом Своего благодатного учения. Во время дневных богослужений в церкви также возжигаются свечи и лампы. О духовном значении свечей свидетельствовал и блаженный Иероним: «Во всех Восточных Церквях, когда следует читать Евангелие, возжигаются свечи и при солнечном сиянии, воистину, не для прогнания мрака, но в знак радости, чтобы под образом чувственного света показать Свет оный...» (Бахчанов [б.г.]: 61). VII Вселенский Собор закрепил древнюю традицию, определив, что в Церкви святым иконам и мощам, Кресту Христову, св. Евангелию воздается честь фимиамом и возжжением свечей (Карташев 1999: 50).

В храме горящая свеча перед иконами – также обычай почитания святыни. В новоосвященном храме, по древнему чину, первую свечу зажигает и ставит за престолом собственными руками сам священнодействующий архиерей (Никанор б/г: 15). В храмах Древней Руси бытовал обычай возжигания больших свечей. Неизвестный англичанин, посетивший Россию в XVI в., побывал в Троицком монастыре (каком именно, не указано). Он писал, что

ему «показывали там церковь, в которой столько образов, сколько можно повесить на стенах», многие из них были богато украшены. «Посреди церкви стояло 13 восковых свечей, в два аршина длины или около сажени в толщину; тут же стоит котел с воском, около 100 кг весу, в котором постоянно горит светильня, как бы лампада, не погасимая, ни днем, ни ночью» (Россия 1999: 41).

Павел Алеппский, наблюдавший религиозную жизнь русских людей в XVII в., отмечал, что всякий, кто направлялся в церковь, нес с собой одну или несколько свечей, которые зажигали перед иконами. При этом существовал обычай затепливать в эти свечи деньги, которые шли в пользу церкви. Он упоминал также о том, что в то время совсем мало использовались лампы, так как масло было очень дорого, да и зимой замерзало, поэтому свечи нередко ставили в лампы (Павел Алеппский 1897). Россия издавна славилась изобилием воска, поэтому свечи во все времена горели в храмах и как своего рода бескровная жертва Господу.

В XIX в., отвечая на вопросы Этнографического бюро князя Тенишева, корреспондент С. Миронов из Хвалынского у. Саратовской губ. писал, что каждый домохозяин покупал свечи и ставил к любимой иконе. За здравие мужики ставили свечи чаще к иконе Спасителя, а женщины – Божией Матери. Особым почетом пользовалась икона Николая Чудотворца, к которой также ставили много свечей. «В особенности боятся Николая Чудотворца солдаты, девицы и вдовы, за которыми есть любовные грешки. Желая подать потаенную милостыню, деньги на свечу передают издалека: из рук в руки с указанием поставить свечу определенной иконе. Так деньги доходят до свечного ящика. Затем староста, получив их, ставит свечу сам или передает ближайшему богомольцу». Некоторые, наоборот, купив свечку и не доверяя лицам, стоящим ближе к иконам, протискиваются сквозь толпу, крестятся перед образом и сами ставят свечу. Потом крестятся еще три раза и отходят, но не назад, а становятся впереди всех (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1502. Л. 13–14; Д. 938. Л. 9). В Череповецком у. Новгородской губ. придерживались другого порядка: не дойдя до иконы двух-трех шагов, делали три поясных поклона и, поставив свечку, отходили на такое же расстояние, пятясь задом, не поворачиваясь спиной к иконе. Затем клали три земных поклона и степенно шли на место. В д. Щуклина самым богомольным считался Дмитрий Григорьев. Он за каждой службой ставил какой-нибудь иконе свечу: «За чужой свечкой грех молиться, когда говеешь», – говорил он (АРЭМ. Д. 841. Л. 17, 21).

В Нижнеомовском у. Пензенской губ. принято было, передавая свечку через ряды молящихся, до-

трагиваться до плеча впереди стоящего богомольца, причем оба кланялись друг другу (АРЭМ. Д. 1369. Л. 2–3). Подобная традиция бытует до сих пор.

В дореволюционное время многие перед началом большого дела давали зарок, обещание поставить свечку, например, запрестольному образу, образу перед Царскими вратами или образу какого-нибудь святого. Точно так же ставили свечи после успешного окончания дела.

И сегодня в церквях можно наблюдать несколько категорий приходящих: одни из них – постоянные прихожане, знающие «писанные» и «неписанные» правила поведения. Они с молитвой ставят свечи к «празднику», то есть к иконе, которая лежит на аналое посреди храма, кланяются, молятся просто или коленапреклоненно, идут к иконам почитаемых святых, а также к своим личным покровителям. Есть случайные люди, которые приходят, чтобы только «поставить свечку», надеясь, что этого вполне достаточно для исполнения своих надежд: «У меня ведь грехов нет, – говорят они, – живу тихо, зла никому не делаю». Появилась и особая категория приходящих в церковь «новых русских». Они приходят ненадолго с большими пучками свечей, которые ставят ко всем иконам подряд, а к наиболее почитаемым могут поставить очень высокую и толстую свечу. Есть люди, которые, переживая жизненные невзгоды, приходят в церковь с последней надеждой. Возможно, это их первое или единственное посещение. Не зная, как правильно себя вести, интуитивно понимают, что, поставив свечу к иконе, они сделают первый шаг в церкви – принесут свою малую жертву Богу, и часто уходят с облегчением, чтобы снова прийти в храм (ПМА).

Особыми знаками почитания икон были обетные привески. В некоторых церквях у чтимых икон делали «пруты» – приспособления для привесок (Сибирцев 1894: 55). В Вологодской губ., в частности в устюжских церквях, их называли «гайтанами». Они были в виде легких цепочек чеканной работы (АРГО). Обетные привески являлись свидетельствами чудесных исцелений по вере молящихся. Излечившись от болезней рук, ног, глаз, верующие привешивали к образу их изображения, сделанные из золота или серебра.

Очевидно, истоки этого обычая идут от чуда, случившегося с поборником иконопочитания преподобным Иоанном Дамаскином (VIII в.). Ему, ревнителю веры и благочестия, враги отрубили кисть правой руки, которая так много послужила писаниям Православия. Он велел привязать отрубленную кисть к руке убрисом от образа Божией Матери, горячо молился перед иконой Богоматери, и рука чудесно срослась¹⁵. В память этого чуда он сделал из серебра руку и привесил ее к святой иконе, ко-

торая с тех пор и именуется Троручицей (Буслаев 1861: 123). Первые списки с этой иконы известны на Руси с середины XVII в.¹⁶ Еще в 1722 г. в Петровском указе порицалось дарение иконам привесок. Церковные власти усматривали в народном обычае отголоски языческих традиций. Но все осталось по-прежнему. Люди не видели противоречий с православными убеждениями в стенах церкви, где они молились об исцелении.

В 90-х годах XIX в. в Ярославской губ. еще существовал обычай украшать такими привесками наиболее почитаемые в церкви иконы. В благодарность выздоровевший заказывал миниатюрные изображения исцеленной руки, ноги или сердца из серебра или другого металла и привешивал изображение на шелковой ленточке к иконе. Этот обычай был довольно распространен в губернии. Привески бытовали в Даниловском, Любимском уездах, в церквях г. Романово-Борисоглебска, а также в храмах Углича и в соборной церкви г. Пошехонье (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1752).

Во Пскове до революции около храма преподобного Варлаама Хутынского была часовня, также называвшаяся Варлаамской. В часовне находилась икона Богоматери «Всех скорбящих Радость», на ней была золотая привеска в виде двух глаз. Этот дар был сделан псковским архипастырем Мефодием II, который получил от этой иконы исцеление глазной болезни (Чудотворные иконы 1993: 693). До революции в музее при Киевской Духовной Академии хранилась привеска к иконе в виде ключика с надписью на нем: «От запрещения блуда и пьянства раба Божия С. М.». Известно, что эта привеска была сделана к редкой иконе Божией Матери «Прибавление ума». На полях иконы были изображены святые Моисей Мурин, которому молились «от блуда», и Бонифатий, к которому обращались за избавлением «от пьянства» (Титов 1990: 4).

Но не только в провинции сохранялся обычай делать привески в благодарность за исцеление. В начале нашего века многочисленные привески к знаменитой московской Иверской иконе также свидетельствовали о благодарности исцеленных (Чудотворные иконы 1993: 691). В благодарность вешали на икону и нательные крестики. Множество таких шейных крестиков было (и сейчас есть) на иконе Божией Матери «Взыскание погибших» в московской церкви Воскресения Словущего на Успенском Вражке на ул. Неждановой. Иногда подаренные крестики расплавляли и использовали для поновления ризы.

В с. Сухая Калигорка Звенигородского у. Киевской губ. в приходской церкви Иоанна Богослова хранилась чудотворная икона Богоматери – Калигорская, которая прославилась в XVIII в. Среди

многочисленных привесок к иконе была и серебряная пуля. О ней в церковной записи говорилось, что во время Русско-турецкой войны в 1828 г. полковник С. З. стоял со своим полком в этой местности и посещал храм, где молился перед чудотворной иконой. Вскоре на войне он был ранен осколком пули около сердца так, что, по признанию врачей, надежды на излечение не оставалось. Между тем ухаживающий за раненым денщик видел во сне старца (как следовало из описания, святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова), который, угрожая наказанием за умолчание, приказывал сказать барину, чтобы тот обратился за помощью к Пресвятой Богородице. Раненый полковник стал усердно молиться Божией Матерью о выздоровлении, причем вспоминая чудотворный Калигорский образ. Затем в первый раз после долгих, тяжких страданий и бессонницы он уснул. Во сне он видел Женщину, похожую на образ Калигорской иконы, которая вынула рукой осколок, засевший вблизи сердца, и сказала: «Встань!». Пробудившись, он действительно увидел около себя на постели выпавший из груди осколок. После окончательного выздоровления полковник велел сделать серебряную пулю, вложил в нее осколок и вычеканил на пуле изображение сердца со своими инициалами: «С. З.» и словами: «Чем ранен, близ чего – то в жертву приношу» (Чудотворные иконы 1993: 781).

В 20-х годах XX в. в Тиглинской церкви бывшего Кирилловского у. Вологодской губ. можно было увидеть множество серебряных и оловянных привесок в виде рук, ног и других частей тела к чтимой иконе святой Варвары. Сюда 6 декабря, в храмовый праздник великомученицы Варвары, стекалось много богомольцев. Привесок скапливалось столько, что перед иконой ставили стол с ящичком, который был заполнен привесками от людей, получивших исцеление. Во время обедни страдающий каким-либо недугом надевал на себя привеску и, стоя на коленях, молился Богу. Несмотря на большой запас привесок, их все же не хватало, поэтому соблюдалась очередность: «один помолится с полчаса с этим предметом, потом передает другому» (ГАВО).

Иногда привески бывали в виде вышивки больной части тела – «заветное шитье». Такой вариант обета после исцеления или с надеждой на помощь обнаружил исследователь Русского Севера Г. П. Дурасов в Каргопольском р-не Архангельской обл. Желающие поправить здоровье вышивали больные части тела, часто с просительной надписью, и подвешивали шитье у чудотворной иконы (Дурасов 1977: 113).

В Великом Устюге в Успенском соборе до революции хранилась икона Одигитрия Устюжская, известная своими чудесами, на ней была привеска

другого характера. 13 июня 1813 г. местный полицмейстер, много лет страдавший тяжелой болезнью, после молебна перед образом получил совершенное исцеление. В благодарность за явленную милость он привесил к иконе серебряную дощечку с описанием чуда (Чудотворные иконы 1993: 485).

В крестьянской среде материальные возможности были скромнее, однако почитание икон не было меньше. Так, в Каргополье особо любили и чтители память нижегородского святого преподобного Макария Унженского (7 авг.). Духовным центром округа был Макарьевский Хергозерский монастырь, известный еще с 1764 г. Сюда в день памяти святого сходил народ со всех ближних и дальних деревень. По рассказам наших современников, еще помнивших эти праздники, святой Макарий почитался в Лекшмозерье как самый скорый и надежный заступник и избавитель от всех болезней и напастей. «Ходили на Макарье целыми деревнями», верили, что, если дать обет (завет) святому – и больной поправится, и ребенок окрепнет. Обеты давали по-разному: если голова болит – вешали на икону св. Макария платок, если тело – отрез, если ноги – чулки вешали.

Рассказывая о целительной силе святого, Прасковья Федоровна Басова, уроженка описываемых мест, говорила о своей знакомой, которая так болела, что врачи не помогали: «А у нее завет был кладен. Она должна была к Макарию сходить, и две вещи у нее были на завет. Она их на икону повесила, три тонкие свечи зажгла в трех местах – она знала, где поставить, – на колени стала, молилась. А тут я ее встретила: совсем другая, не болеет, поправилась – то все худая была. Така хорошенька стала» (ПИМА).

Украшали иконы и просто в память о прошедших жизненных событиях. Во многих церквях Ярославской губ. на любимые иконы вешали ленты и нательные крестики. Если умирала юная девушка, родители приносили к иконе ее любимую ленту. Ленты эти использовали потом в церкви в качестве закладок для богослужебных книг (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1752).

В наше время, когда возрождаются православные традиции, во многих церквях у почитаемых икон можно видеть ювелирные украшения, принесенные благодарными верующими. Это, в основном, нательные крестики, бусы и кольца. Так украшены чудотворная икона Казанской Божией Матери в Московском Богоявленском соборе, чудотворная икона «Нечаянная радость» в московском храме имени этой иконы (Марьяна Роца), «Всецарица» в Благовещенском храме у метро «Динамо», «Иверская» в Сокольниках, «Неупиваемая чаша» в г. Серпухове, а также многие другие чтимые иконы Богородицы. Кроме того, на металлическую оградку

таких икон прихожане часто вешают вышитые полотенца, иногда с именами верующих-дарительниц (ПМА).

Почитание икон в форме дарения разного рода привесок, шитья выполняло функцию материализованной молитвы об исцелении и благодарности за выздоровление. Подобные приношения – одна из черт, отражающих религиозность народа.

В русской традиции всегда чтили и любили своих местночтимых святых. Корреспондент Тенишевского бюро И. Шадрин из Кадниковского у. Вологодской губ. сообщал, что там крестьяне почитали святого великомученика Власия и считали своим долгом три раза в год «отпеть ему молебен», помимо тех случаев, когда заказывали ему молебны во время собственных удач или несчастий. Служили молебны и ставили свечи также «своему ангелу», то есть святому, имя которого носили (АРЭМ. Оп. 1. Д. 214. Л. 22).

Идя в церковь, православный христианин всегда стремился получить благодать, которая сообщается через Таинства Церкви. Два из них – исповедь и причастие. Корреспондент А. Балов из Борисоглебского у. Ярославской губ. сообщал, что каждый исповедник считал своим долгом в день причастия обязательно поставить свечи перед иконами Спасителя, Божией Матери, святого или праздника (АРЭМ. Д. 1826. Л. 18).

Прежде чем подойти к священнику для исповеди, человек делал земной поклон перед иконами и три поясных поклона молящимся, как бы спрашивая у них прощения за свои грехи. На следующий день шли к заутрене, а в промежутке между окончанием утреннего правила и обедней говеющий прикладывался к местным иконам Спасителя, Божией Матери и ставил перед ними свечи (АРЭМ. Д. 1789. Л. 9).

Согласно Олеарию, в XVII в. при исповеди человек должен был смотреть на особо назначенную для этой цели икону. После, в зависимости от тяжести греха, священник назначал епитимью, например, сделать несколько сотен поклонов перед иконой своего святого (Олеарий 1906: 335).

Сходный пример известен и из самой ранней описи храмов Нило-Сорского скита XVII в. Там в местном ряду храма Ефрема Сирина находилась икона преподобного Ефрема (Романенко 1999: 128). Православная традиция называла святого «учителем покаяния». «Непрестанно плакать для Ефрема было то же, что для других дышать воздухом», – писал о нем святой Григорий Нисский (Жизнь святого 1848: 94). На иконе был изображен преподобный Ефрем Сирин с хартией со словами против нерадивых иноков, не соблюдавших монашеских обетов. Интересно, что в храме Софии Константинопольской была икона, называемая «Спас Исповедник».

По свидетельству русских паломников конца XIV – начала XV в., перед ней калялись грешники, которым было стыдно исповедоваться духовнику (Лидов 1996: 46). Возможно, традиция исповедоваться перед иконой, которая бытовала на Руси, – далекий отголосок византийского обряда.

Русский народный идеал всегда включал в себя деятельное милосердие, следуя древнему наставлению: «Сын мой! По состоянию твоему делай добро себе и приношения Господу достойно приноси» (Сир. 4: 11). Каждый считал проявлением благочестия пожертвовать на храм. Поэтому в летописях, церковных книгах, других исторических свидетельствах всегда отмечались имена жертвователей и описания вкладов, иногда очень богатых. В крестьянской среде по мере возможности достаточно много отдавали в церковь на помин души, в дни радости как благодарность Богу и просто о здравии близких. В уже упоминавшемся Нижнеломовском у. Пензенской губ. крестьяне особенно любили жертвовать на приобретение колоколов – «из ада вызвонить» грешную душу, а также на занавес для Царских врат – «в аду от пламени закроет». Особымикладами здесь были воздухи с написанными на них именами умерших родственников жертвователя. Женщины часто приносили платки, холст и даже принадлежности своего костюма, которые церковный староста тут же продавал, а деньги шли в кассу храма (АРЭМ. Д. 369. Л. 5; Д. 1827. Л. 13). В Краснослободском у. этой же губернии крестьяне чаще жертвовали деньги. Так, один крестьянин пожертвовал на лампаду к иконе Спасителя 20 руб., что по тем временам было едва ли не целым состоянием; другой же отдал в церковную кассу 5 руб. по случаю спасения на охоте от разъяренного медведя. Кроме того, корреспондент А. Промптов отмечал, что пожертвования делаются обычно, когда жители соседних сел ходят с иконами. В этом случае крестьяне считали обязанностью вынести сколько-нибудь денег или муки: «Сама Божа Матирь просит!» (АРЭМ. Д. 1353. Л. 50). Более богатые крестьяне, бывавшие в городах, жертвовали церкви иконы, каддила, люстры и подсвечники. На каждом приношении писалось имя жертвователя; иконы часто дарили с изображением святых, соименных живым или умершим родителям жертвователя или ему самому.

Вообще прихожане заботились о благолепии своего храма. Корреспондент И. Суворов сообщал, что в Тотемском у. Вологодской губ. при проведении каких-либо строительных работ в церковной ограде крестьяне безвозмездно возили кирпич, песок, камень, выполняли другие работы. Крупных пожертвований здесь не делали, но приносили в церковь полотенца, холсты, яйца, зерно (от 5 до 15 пудов) и деньги (от 1 до 10 руб.) (АРЭМ. Д. 368. Л. 27; Д. 376. Л. 4).

Кроме частных пожертвований, довольно распространены были и коллективные вклады. Так, о списке с чудотворной иконы Федоровской, который находился в Костромском Успенском кафедральном соборе, известно из надписи на золотом окладе с драгоценными камнями. На нем значилось, что «риза устроена в 1805 г. тщанием костромских граждан». В 1886 г. в с. Акшенас Инсарского у. прихожанами была пожертвована в храм икона святого князя Александра Невского во весь рост с надписью наверху: «В память Царя Освободителя и освобождения крестьян 19 февраля 1861 г.». Икона вместе с лампадой стоила свыше 200 руб. А в 1896 г. по общему согласию прихожан произвели хлебный сбор со всех крестьянских дворов и на вырученные от продажи деньги купили и пожертвовали в церковь запрестольные иконы, крест и икону Божией

Матери. В Никольском у. Вологодской губ. в одном из приходов сделали складчину в 100 руб. и заказали икону святого целителя Пантелеимона со святого Афона.

Жертвовали и с дальним прицелом, как, например, крестьянин Тютелькин из того же села Акшенас, отдавший в церковь на украшение 300 руб., да еще 200 руб. на храм, с просьбой, чтобы его похоронили внутри церковной ограды (АРЭМ. Д. 287. Л. 34; Д. 1326. Л. 42).

«Взглянув же, Он увидел богатых, клавших дары свои в сокровищницу; увидел также и бедную вдову, положившую туда две лепты, и сказал: истинно говорю вам, что эта бедная вдова больше всех положила; ибо все те от избытка своего положили в дар Богу, а она от скудости своей положила все пропитание свое, какое имела» (Лк. 21, 1–4).

Примечания

¹ Представляется, что происшедшее во сне может быть примером, так как, на наш взгляд, в полной мере отражает обстановку реального храма и горячую молитву страждущих.

² Параклис (греч. – утешение, усердная молитва, покорное прошение) – молебный канон, посвященный Богородице, который поется и читается в случае душевной скорби.

³ Деяния Вселенских Соборов. Т. 7. Казань, 1891. Деяние седьмое. С. 285.

⁴ Один из анонимных византийских текстов X в. описывает обычай торжественного поклонения иконе Спаса Нерукотворного в Эдессе, происходивший в Неделю Торжества Православия, когда празднуется восстановление почитания святых икон (842 г.). («О святой и нерукотворной иконе Иисуса Христа Бога нашего, как чтилось в городе Эдессе жителями его» – текст помещен в статье И. А. Стерлиговой «О значении драгоценного убора в почитании святых икон» // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 123–131). Описанный обычай и другие процессии с образами приняли на русской почве форму крестных ходов.

⁵ О поклонении, как одном из видов почитания святыни, известно из ветхозаветной истории, когда, входя в Скинию, Иисус Навин пал лицом своим на землю пред ковчегом Господним (Нв. 7: 6). Святой царь Давид говорил о ней также: «Войду в дом Твой, поклонюсь святому храму Твоему в страхе Твоем» (Исх. 5: 8). Из новозаветной истории известно, что Сам Иисус Христос при молитве Отцу Небесному преклонял колена и падал ниц (Лк. 22: 41; Мф. 26: 39), пал ниц к ногам Господа, благодаря Его, исцеленный самарянин (Лк. 17: 16). Преклоняли колена святые апостолы (Деян. 9: 40; 20: 36; Еф. 3: 14; 1 Кор. 14: 25) и святые отцы (Иоанн Златоуст 1897).

⁶ О видах молитв и их значении в духовном совершенствовании христианина см.: Скурат К. Е. Христианское учение о молитве и ее значении в деле нравственного совершенствования. Клин, 1999.

⁷ Интересно, что утраченный обряд омовения икон иногда употреблялся в народной практике, однако, очевидно за давностью, не всегда встречал должное понимание. Т. А. Листова описала подобный случай: в конце XIX в. было возбуждено дело дьячка из Великоустюжского у., в обвинение которого входило «суеверие» употребления в лечебных целях воды, «спущенной» с икон (Листова Т. А. Религиозно-общественная жизнь: представления и практика // Русский Север. М., 2001. С. 721).

⁸ Согласно общепринятой норме поведения, в церкви полагается при прикладывании к иконам делать два поклона перед целованием и один после с крестным знаменем (ПМА).

⁹ В «Книге церемоний» Константина Багрянородного (X в.), а позднее в литургическом чинопоследовании, известном по рукописи XII в., говорилось, что император, как и архиерей, при входе в алтарь Софии Константинопольской целовали «святую икону» слева от них на Царских вратах. См.: Лидов 2000: 166.

¹⁰ На завесе в ветхозаветной Скинии были вышиты образы херувимов. В русской богослужебной традиции известна шитая пелена XV в. с изображением «охраняющего» архангела Михаила, которая использовалась в Александро-Свирском монастыре в XVII–XVIII вв. в качестве двери в жертвенник. См.: Шалина 2000: 568.

¹¹ Композиция тройного входа в алтарь, по мнению И. А. Шалиной, восходит к иконе Небесного Иерусалима, спущенной Богом на землю и увиденной Иоанном Богословом в Откровении: «Он имеет большую

и высокую стену... (у которой) с востока трое ворот, с севера трое ворот, с юга трое ворот, с запада трое ворот» (Откр. 21: 13).

¹² История этой иконы связана с периодом восстановительных работ в Кремле после пожара 1547 г. и с церковным собором 1553–1554 гг., когда рассматривалось «дело дьяка Висковатого» – о правомочности создания иконописных образов усложненного богословского содержания, в том числе и иконы «Четырехчастная».

¹³ В русской православной традиции существует чин освящения иконы через молитву благословения; тот же смысл имеет кропление святой водой.

¹⁴ До XVII в., особенно по небольшим селам и отдаленным монастырям, богослужение нередко совершали, как в первые времена христианства, пользуясь деревянными сосудами и зажигая лучину вместо свеч (Полонская Н. Д. Историко-культурный атлас по русской истории. Вып. 3. Киев, 1914. С. 50).

¹⁵ Тогда же, по преданию, благодарность Иоанна к чудной Исцелительнице вылилась в дивной песне «О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь». Интересно почитание иконы «Троеручицы» в сербском Хилендарском монастыре на святой горе Афон, где в настоящее время находится подлинный чудотворный образ. Однажды в обители умер игумен, и при избрании нового среди братии произошло разделение мнений, распря. Вскоре одному затворнику явилась Богоматерь и объявила, что сама желает быть игуменьей обители, и в знак этого икона Троеручицы, стоявшая в алтаре, чудесно перенеслась на середину храма на игуменское место. До сегодняшнего дня монастырем управляет «наместник» – иеромонах, который во время службы стоит у игуменского места, где помещается икона Троеручицы. Служащие прикладываются к ней, принимая от образа благословение, как бы от самого игумена.

¹⁶ В устной народной традиции существует сказание о происхождении образа Божией Матери Троеручицы. В конце XIX в. корреспондент Ф. Казанский из Шуйского у. Владимирской губ. так записал это сказание: «Один раз гнались за Богородицей разбойники, а Она была с Младенцем на руках – бежала Она, бежала, глядь – река. Она и бросилась вплавь через реку – одной рукой Младенца держит, а другой гребет, а трудно плыть-то, вот и взмолилась Она Младенцу своему: “Сын мой, милый! Дай мне третью руку, а то плыть мне не вмоготу!” И появилась у Нее третья рученька, и тогда легонько переплыли они реку и спаслись от разбойников» (АРЭМ. Д. 63. Л. 7). Этим рассказом местные жители объясняли праздник Преполовения или, по их названию, «Преплавления», связывая как бы приплавленную руку Богородицы на иконе с историей из жизни Богоматери. Однако древний христианский праздник Преполовения имеет совсем другие истоки. Преполовение – половина Пятидесятницы, между Пасхой и Сошествием Святого Духа. Название восходит к Евангелию (Ин. 7: 14–36), где сказано, что Иисус Христос в «преполовение» ветхозаветного праздника Кушцей «взыде в церковь, и учаше». В службе в день Преполовения прославляется учение о таинственной воде, под которой разумеется учение Христово и дары Святого Духа.

Источники и материалы

Авва Исаия 1992 – Авва Исаия. Слово 15-е // Добротолюбие. Т. 1. М., 1992.

АРГО – Архив Русского географического общества. Ф. VII. Д. 18.

АРЭМ – Архив Русского этнографического музея.

Бахчанов [б.г.] – Бахчанов Ф. Беседы о молитвенном правиле в христианском богослужении // Златоструй. Вып. 2. Рига, [б.г.].

Белгородский старец 1998 – Белгородский старец архимандрит Серафим (Тяпочкин) / сост. иеродиакон Софроний (Макрицкий). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998.

Брянчанинов 1905 – Брянчанинов Игнатий, епископ. Собр. соч. Т. V. СПб., 1905.

Вениамин 1992 – Вениамин, архиепископ Нижегородский и Арзамасский. Новая Скрижаль или объяснения о церкви, о литургии и о всех службах и уставах церковных. Т. 1. М., 1992 [СПб., 1899].

ГАВО – Государственный архив Вологодской области. Ф. 4389. Оп. 1. Д. 146. Л. 15.

Домострой 1991 – Домострой. Ярославль, 1991.

Душеполезные поучения 1895 – Душеполезные поучения и послания / Изд. 7-е. Оптиная Пустынь, 1895.

Дьяченко 1894 – Дьяченко Г., священник. Уроки и примеры христианской надежды. М., 1894.

Жизнь святого 1848 – Жизнь святого Ефрема Сирина / Прибавление к изданию святых отцов в русском переводе. М., 1848.

Зайцев 1998 – Зайцев Б. К. Избранное. М., 1998.

Иоанн Златоуст 1897 – Иоанн Златоуст, святитель. Творения. Т. 3. Беседы о том, что не должно разглашать грехов братий. СПб., 1897. С. 272.

Книга правил – Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец. М.;

СПб., 1993 [1893].

Муретов 1895 – *Муретов С. И.* Исторический обзор чинопоследования проскомидии до «Устава литургии» Константинопольского патриарха Филофея: Опыт историко-литургического исследования. М., 1895.

Никанор [б.г.] – *Никанор, архиеп. Херсонский.* Поучение о церковной свече // Екатеринбургский епархиальный вестник, [б.г.]

Никольский 1885 – *Никольский К.* О службах русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885.

Олеарий 1870 – *Олеарий А.* Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах / составленное секретарем Посольства Адамом Олеарием; пер. с нем. П. Барсова; изд-е Императорского Общества истории и древностей российских при Московском университете. М.: в Университетской типографии (Катков и К), 1870.

Олеарий 1906 – *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию. СПб., 1906.

Описание чтимых икон 1994 – Описание чтимых икон и жития святых Псковской епархии или имевших отношение к псковскому краю. Июнь. Псков, 1994.

Павел Алептский 1897 – *Павел Алептский.* Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в. Вып. 1–3. М., 1897.

Пестов 2000 – *Пестов Н. Е.* Современная практика православного благочестия. Т. 2. СПб., 2000.

ПМА – Полевые материалы автора. 1990–2012 гг.

Повесть об убиении 1980 – Повесть об убиении Андрея Боголюбского // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980.

Преподобный Иосиф 1994 – *Преподобный Иосиф Волоцкий.* Послание иконописцу. М., 1994.

ПСРЛ 1949 – Полное собрание русских летописей. Т. 25. М.; Л., 1949.

Рассказ 2002 – Рассказ о Евгении Васильевне Тихоновой (духовные истоки, жизнь, воспоминания ее и о ней) / сост. А. Е. Федоров. М., 2002.

Россия 1999 – Россия – это сама жизнь. Свидетельства иностранных путешественников, дипломатов, политиков, мыслителей о нашей Родине. М.: СканРус, 1999.

С любовью 1998 – С любовью о Господе, ваш Д.О.С. (Жизнеописание старца схиигумена Саввы). М., 1998.

Свете тихий 1997 – Свете тихий. 1997. Февраль. С. 10–11.

Свидетельства древних 1993 – Свидетельства древних и славных святых Отцов об иконах // *Преподобный Иоанн Дамаскин.* Три защитительных слова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.

Сибирцев 1894 – *Сибирцев И.* Исторические сведения из церковно-религиозного быта г. Архангельска в XVI и первую половину XVII вв. Архангельск, 1894.

Симеон Солунский 1987 – *Симеон Солунский.* Разговор о священнодействиях. Гл. 101 // Церковь. 1987. № 25.

Старец Захария 1998 – Старец Захария (1850–1936 гг.). Схиархимандрит Троице-Сергиевой Лавры. Житие: подвиги и чудеса. М., 1998.

Таинственный смысл 1906 – Таинственный смысл символических священнодействий. М., 1906.

Феофан Затворник 1889 – Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Вып. V–VI. М., 1889. С. 183–184.

Чиновники 1908 – Чиновники Московского Успенского собора и выходы патриарха Никона. М., 1908. С. 6–9, 52–54, 57–59, 77–80.

Что должен 1995 – Что должен знать каждый приходящий в православный храм. М., 1995.

Чудотворные иконы 1993 – Чудотворные иконы Матери Божией. Коломна, 1993.

Юль 1900 – *Юль Ю.* Записки датского посланника при Петре Великом (1709–1711). М., 1900.

Научная литература

Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. Т. IV. М., 1994.

Буслаев Ф. Исторические очерки русской народной словесности. Т. II. СПб., 1861.

Васильев В. Судьбы и тайны великих святых. СПб., 1999.

Георгиевский Г. С. Праздничные службы и церковные торжества в старой Москве. М., 1995.

Дурасов Г. П. Каргопольское «заветное шитье» // Советская этнография. 1977. № 1. С. 110–113.

Евсеева Л. М. Византийские иконы proskynesis в богослужебном обиходе // Восточно-христианский храм. Литургия и искусство. СПб., 1994.

Ильинская А. Духовное наследие преподобного Серафима Вырицкого. Блаженная Любушка. Исповедница Анна. М., 2002.

Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 1999.

- Лидов А. М. Византийский антепендиум. О символическом прототипе высокого иконостаса // Иконостас: Происхождение – Развитие – Символика. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- Лидов А. М. Чудотворные иконы в храмовой декорации. О символической программе императорских врат Софии Константинопольской // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М.: Мартис, 1996. С. 44–75.
- Маркина Н. Ю. «Четырехчастная» икона в контексте богослужебного чина // Восточно-христианский храм. Литургия и искусство. СПб.: Дмитрий Буланин, 1994. С. 270–292.
- Подобедова О. И. Московская школа живописи при Иване IV. Работы в Московском Кремле 40-х – 70-х годов XVI века. М.: Наука, 1972.
- Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества // Исторический вестник. 1999. № 3–4.
- Титов А. Образ Пресвятой Богородицы «Прибавление ума». М., 1990.
- Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. М., 1997.
- Успенский Л. А. Первохристианское искусство // Журнал Московской Патриархии. М., 1958. № 18. С. 18–25.
- Шалина И. А. Боковые врата иконостаса: символический замысел и иконография // Иконостас: Происхождение – Развитие – Символика. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 570, сн. 66.
- Щенникова Л. А. Смоленские иконы Благовещенского собора Московского Кремля и их чтимые списки // История и культура ростовской земли. 1996. Ростов, 1997. С. 49–54.

References

- Bolotov, V. V. 1994. *Lektsii po istorii drevnei tserkvi* [Lectures on the History of the Ancient Church]. Vol. IV. Moscow. Buslaev, F. 1861. *Istoricheskie ocherki russkoi narodnoi slovesnosti* [Historical Essays on Russian Folk Literature]. Vol. II. Saint Petersburg.
- Vasil'ev, V. 1999. *Sud'by i tainy velikikh svyatykh* [The Fates and Secrets of Great Relics]. Saint Petersburg.
- Georgievskii, G. S. 1995. *Prazdnichnye sluzhby i tserkovnye torzhestva v staroi Moskve* [Festive Services and Church Celebrations in Old Moscow]. Moscow.
- Durasov, G. P. 1977. Kargopol'skoe «zavetnoe shite» [Kargopol «Treasured Embroidery»]. *Sovetskaya etnografiya 1*: 110–113.
- Evseeva, L. M. 1994. Vizantiiskie ikony proskynesis v bogoslužebnom obikhode [Byzantine Proskynesis Icons in Liturgical Use]. In *Vostochno-khristianskii khram. Liturgiia i iskusstvo* [Eastern Christian Church. Liturgy and Art]. Saint Petersburg.
- I'inskaya, A. 2002. *Dukhovnoe nasledie prepodobnogo Serafima Vyritskogo. Blazhennaya Lyubushka. Ispovednitsa Anna* [The Spiritual Heritage of St. Seraphim of Vyritsa. Blessed Lyubushka. Confessor Anna]. Moscow.
- Kartashev, A. V. 1999. *Vselenskie sobory* [Ecumenical Councils]. Moscow.
- Lidov, A. M. 2000. Vizantiiskii antependium. O simvolicheskom prototipe vysokogo ikonostasa [Byzantine Antependium. On the Symbolic Prototype of the High Iconostasis]. In *Ikonostas: Proiskhozhdenie – Razvitie – Simvolika* [Iconostasis: Origin – Development – Symbolism]. Moscow: Progress-Traditsiya.
- Lidov, A. M. 1996. Chudotvornye ikony v khramovoi dekoratsii. O simvolicheskoi programme imperatorskikh vrat Sofii Konstantinopolskoi [Miraculous Icons in Church Decorations. On the Symbolic Program of the Imperial Gates of Hagia Sophia in Constantinople]. In *Chudotvornaya ikona v Vizantii i Drevnei Rusi* [Miraculous Icons in Byzantium and Ancient Rus'], 44–75. Moscow: Martis.
- Markina, N. Yu. 1994. «Chetyrekhchastnaya» ikona v kontekste bogoslužebnogo china [The «Four-Part» Icon in the Context of the Liturgy]. In *Vostochno-khristianskii khram. Liturgiia i iskusstvo* [Eastern Christian Church. Liturgy and Art], 270–292. Saint Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Podobedova, O. I. 1972. *Moskovskaya shkola zhivopisi pri Ivane IV: Raboty v Moskovskom Kremle 40 kh – 70 kh godov XVI veka* [The Moscow School of Painting under Ivan IV: Works in the Moscow Kremlin from the 1540s–1570s]. Moscow: Nauka.
- Romanenko, E. V. 1999. Nil Sorskii i traditsii russkogo monashestva [Nil Sorsky and the Traditions of Russian Monasticism]. *Istoricheskii vestnik 3–4*.
- Titov, A. 1990. *Obraz Presvyatoi Bogoroditsy «Pribavlenie uma»* [The Icon of the Most Holy Theotokos «Addition of Wit»]. Moscow.
- Uspenskii, L. A. 1997. *Bogoslovie ikony Pravoslavnoi Tserkvi* [The Theology of the Icon of the Orthodox Church]. Moscow.
- Uspenskii, L. A. 1958. Pervokhristianskoe iskusstvo [Early Christian Art]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii 18*: 18–25.
- Shalina, I. A. 2000. Bokovye vrata ikonostasa: simvolicheskii zamysel i ikonografiya [Side Doors of the Iconostasis: Symbolic Design and Iconography]. In *Ikonostas: Proiskhozhdenie – Razvitie – Simvolika* [Iconostasis: Origin – Development – Symbolism], 570. Moscow: Progress-Traditsiya.

Shchennikova, L. A. 1997. Smolenskie ikony Blagoveshchenskogo sobora Moskovskogo Kremlya i ikh chtimye spiski [Smolensk Icons of the Annunciation Cathedral of the Moscow Kremlin and Their Venerated Copies]. In *Istoriya i kul'tura rostovskoi zemli*. 1996 [History and Culture of the Rostov Region. 1996], 49–54. Rostov.

RUSSIAN TRADITIONS OF VENERATION OF ICONS IN THE TEMPLE

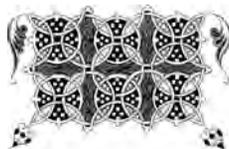
Annotation. Based on sources such as chronicles, officials, breviaries, archives, other historical evidence, as well as modern observations, the article describes the traditions of venerating icons within the walls of a Russian Orthodox church. The author explores the strengthening and development of traditions of veneration of icons, lost forms of religious tradition, «written» and «unwritten» features of behavior of worshippers.

Keywords: icon worship, Russian temple, traditions, rituals.

Authors Info: Tzekhanskaja, Kira V. – Dr. of History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation), E-mail: kirilla2011@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9719-4304>

For citation: Tzekhanskaja, K. V. 2025. Russian traditions of venerating icons in the temple. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 42: 15–31

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.



© 2025 Н. Т. Энеева
Москва, Россия



РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНО-БОГОСЛОВСКАЯ И НАУЧНАЯ МЫСЛЬ В ПРОТИВОСТОЯНИИ ФАШИЗМУ (ПО СТРАНИЦАМ РУССКОЙ ЭМИГРАНТСКОЙ ПУБЛИЦИСТИКИ 1930-Х – НАЧАЛА 1940-Х ГОДОВ)

Аннотация. В статье анализируется реакция русской эмигрантской религиозно-философской публицистики 1930-х годов на происходившую в те годы экспансию нацистской идеологии в политическую жизнь и общественный менталитет западноевропейских стран. Отмечается категорическая непримиримость отношения русских религиозных мыслителей-эмигрантов к фашизму, а также единодушное указание ими на процессы дехристианизации и дегуманизации западноевропейской культуры Нового и Новейшего времени как на глубинную причину возникновения этого страшного явления. Подчеркивается единство христианского мира в лице представителей всех его конфессий в противостоянии нацизму и фашизму, которое акцентируется русской эмигрантской прессой. Делается вывод о вкладе русских зарубежных религиозных мыслителей в послевоенное христианское возрождение и о непреходящей значимости их духовного опыта как для современности, так и для будущей истории человечества¹.

Ключевые слова: русское зарубежье, религиозно-философская публицистика, расизм, нацизм, фашизм, дегуманизация, дехристианизация, христианская антропология.

Ссылка при цитировании: Энеева Н. Т. Русская религиозно-богословская и научная мысль в противостоянии фашизму (по страницам русской эмигрантской публицистики 1930-х – начала 1940-х годов) // Традиции и современность. 2025. № 42. С. 32–51

Энеева Наталья Тимуровна (Eneeva Natalia Timurovna) – кандидат искусствоведения, научный сотрудник Центра по изучению истории религии и Церкви Института всеобщей истории Российской академии наук, эл. почта: eneeva-nt@yandex.ru

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 42. С. 32– 51

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК – 271.2+821.054.7; ББК – 86.372.246.8+83.3(2=411.2)6; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-42/32-51>

¹ Статья печатается в авторской редакции.

*Я считаю поэтому, что о политическом движении
никогда не надо судить по тем целям, которые оно
во всеуслышание провозглашает и к которым,
возможно, даже и действительно стремится,
но всегда – только по тем средствам,
которые оно для их достижения применяет.*
Вернер Гейзенберг¹

*Христианам прежде всего подобает защищать правду,
а не силу, дающую возможность процветать в мире.*
Н. А. Бердяев²

Лучше сдохнуть на дороге, чем стать фрицем.
В. Н. Лосский³

The question is which is to be master – that's all.
Lewis Carroll⁴

Одной из сквозных тем русского эмигрантского журнала «Путь», издававшегося Религиозно-философской академией в Париже в 1925–1940-х годах под редакцией Николая Александровича Бердяева, является осмысление нового тогда и становящегося феномена фашизма, вернее его идеологических составляющих. Тема прослеживается с конца 1920-х годов в последовательном ряде статей смежной тематики и, глядя из уже состоявшегося будущего, вполне очевидно, почему поднятые в них вопросы обсуждаются. Первоначально внимание русских эмигрантов было сосредоточено, естественно, на оставленной поневоле Родине, на ностальгии по утраченному и только теперь в полной мере оцененному духовному ее сокровищу, на причинах революционной катастрофы и на осмыслении собственного положения – долга по отношению к России и роли в окружающем мире. Но постепенно, как бы пунктиром, все более сосредотачиваясь, начинает обрисовываться новая реальность, требующая осмысления: «О свободе воли» (М. Артемьев, 1928), «Духовное состояние современного мира» (Н. А. Бердяев, 1932), «Проблема власти» (Б. П. Вышеславцев, 1934), «Кризис протестантизма в Германии» (прот. Василий Зеньковский, 1934), «Многобожие и национализм» (Н. А. Бердяев, 1934), «Церковь и национальность» (А. В. Карташев, 1934), «О мировом зле и спасающей Церкви» (прот. Сергей Четвериков, 1935), «Христианство и антисемитизм» (Н. А. Бердяев, 1938), «Расизм и западное христианство» (К. В. Мочульский, 1938–1939), «Решительный час исторической судьбы» (от Редакции журнала, сентябрь 1939), «Демонократия» (Н. Н. Алексеев, март 1940) и др. Показательно при этом, что авторы в большинстве своем начинают разговор как бы издалека, иногда очень неопределенно,

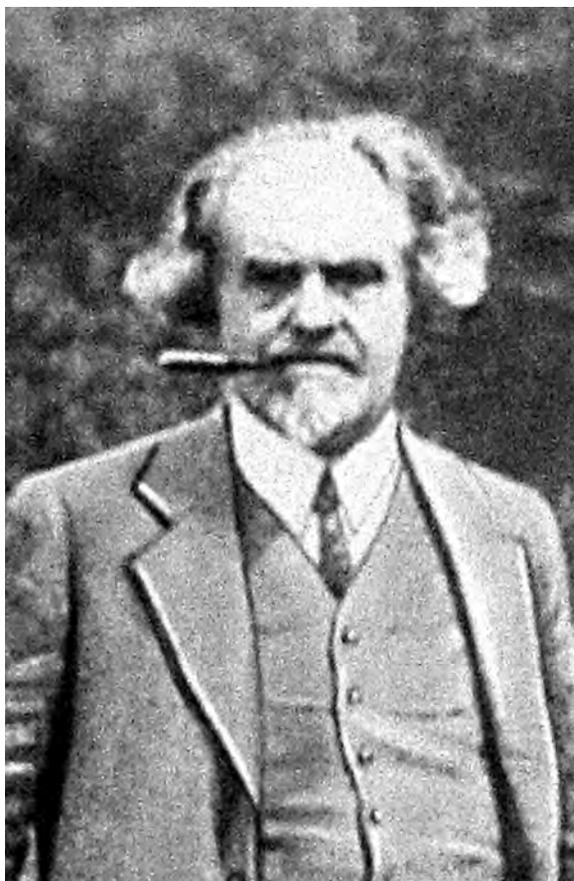


Обложка журнала «Путь»

пытаясь поставить себя и читателя перед необходимостью, что называется, вступить в диалог со временем, по возможности позитивно осмыслить его реалии, найти консенсус, укоряют себя (особенно Бердяев) в эгоистическом нежелании видеть окружающий мир и его насущные проблемы и т. п. Перед нами, далее, разворачивается живой процесс мышления, мы погружаемся в живой исторический поток не внешних, но внутренних событий: перед лицом совести и правды здесь и сейчас, на наших глазах рождаются четкие определения, которые, на самом деле, предрешают уже будущие события мировой истории, вынося приговор задолго до того, как это сделают международные военные трибуналы. Подчеркнем еще раз, это не история, написанная постфактум, с безопасной временной позиции, это живая история – последние статьи написаны уже в начале Второй мировой войны, перед лицом надвигающейся оккупации Франции нацистской Германией, то есть со смертельным риском для авторов.

Прежде всего обращает на себя внимание отмечаемая авторами «небывалость» современной им мировой обстановки и, главное, ее духовной атмосферы – такого еще не было, отмечают они. Прочерчена некая демаркационная линия, произошел

исторический слом: «Мы как бы вступили в другое измерение исторического существования», – говорится в редакционной статье журнала за 1939 г. (Редакционная статья 1939: 3)⁵. По мнению Н. А. Бердяева, высказанному им в работе 1934 г. «Судьба человека в современном мире (к пониманию нашей эпохи)»: «Мы живем в эпоху апокалиптическую... не в смысле скорого наступления конца мира. Существует внутренний апокалипсис истории... откровение о событиях внутри истории, о внутреннем суде над историей... Мир переживает сейчас агонию, напоминающую конец мира античного.



Николай Александрович Бердяев

Но положение теперь еще более тяжелое, ибо тогда христианство вошло в мир как новая молодая сила, теперь же... христиане много нагрешили... Тень легла на мир, начался цикл исторических и космических катастроф и обвалов... Внутренний Апокалипсис истории есть изобличение того, что в истории не осуществляется Царство Божие, т. е. Смысл... Если человек не хочет преступления, то он должен осуществлять Царство Божие» (Бердяев 1994: 318–324). «Суд не есть кара Божия – суд есть изживание последствий ухода от Бога» (Бердяев 1935: 32).

Вот именно в этом ракурсе – религиозном изменении смысла исторического процесса – оценивают авторы «Пути» явление фашизма и нацистской идеологии как таковой.

Глядя с этой точки зрения, первое, что становится очевидным и что русская публицистика выводит на первый план, говоря о фашизме, – это страшное явление: зло, ненависть, нелюбовь как движущий фактор политики, как ее психологическая подоснова, скрываемая за искусственно сочиненной «позитивной» идеологической программой в виде так называемого национализма или нацизма.

Проблема отношения церковного сознания к вопросу о значении национального начала в контексте духовной жизни обсуждалась в русской эмигрантской публицистике все 1930-е годы в связи с востребованностью национальной тематики в общественно-политической жизни того времени. Основные формулировки сходны и в изложении А. В. Карташева звучат так: «Национальное начало, как и начало индивидуальное и частное, святое начало разнообразия и Божьей красоты в этом мире⁶, как разнообразна красота цветов на поле. Церковь имела правильный инстинкт, культивируя гениальное и творческое начало национальной дифференциации» (Карташев 1934: 11). «Национальность есть одна из ступеней индивидуализации бытия и имеет бесспорную и положительную ценность. Культура всегда имеет национальный характер и национальные корни» (Бердяев 1994: 347). Однако, углубляясь в сущность феномена нацизма, русские мыслители приходят к выводу, что самая расистская, националистическая аргументация, выставляемая фашизмом в качестве идейного фундамента проводимой им политики, представляет собой, в сущности, «приисканный повод» или ширму, маску подлинной мотивации данного явления общественной жизни, а именно – **человеконенавистничества**: церковь «имеет достаточный критерий и для отмежевания себя от национализма извращенного, не вступая в союз с духовной пошлостью и тайным человеконенавистничеством...» (Карташев 1934: 11).

По словам Н. А. Бердяева, «процесс, происходящий в мире, есть... страшная опасность для самого существования человеческой личности» (Бердяев 1994: 342); «совершается великое предательство в отношении человека» (Бердяев 1994: 337); «мы присутствуем при процессе дегуманизации во всех областях культуры и общественной жизни... человек перестал быть не только высшей ценностью, но и вообще перестал быть ценностью» (Бердяев 1994: 324). Н. Н. Алексеев, ссылаясь на книгу Раушнинга «Революция нигилизма», отмечает, что «в основе национал-социализма лежит... некое предель-



Антон Владимирович Карташев

ное презрение к человеческой личности. Человека этот режим берет всегда с самой худшей стороны, со стороны его слабостей, его животной природы» (Алексеев 1940: 28). Нацистская идеология, обесценившая понятие человеческой личности как субъекта истории и объявившая главной исторической ценностью род и нацию, лишила, в рамках своей теории, исторический процесс духовной составляющей, духовного наполнения и тем самым – духовного смысла, сведя смысл истории к биологическим, видовым, родовым категориям. А. В. Карташев называет такое умозрение «зоологически антирелигиозным национализмом» (Карташев 1934: 10). «Духовно-персоналистическое понимание человека, – пишет Бердяев, – заменяется пониманием натуралистически-зоологическим. И к устройению человеческой жизни устанавливается такое же отношение, как к скотоводству» (Бердяев 1994: 346).

О том, что это так, свидетельствуют факты истории: первым объектом применения этих новых тогда для традиционно христианской Европы взглядов был в нацистской Германии собственный народ, который провозглашался целью и главной ценностью режима. Так, одним из характерных и, так сказать, знаковых и наиболее одиозных проявлений не столько идеологии, сколько «психологии» фашизма является, по определению Владимира Николаевича Лосского, «закон устранения слабых» (Лосский 1940: 15). По словам К. В. Мочульского, «за-

расизмом идет его неизбежный спутник... – эвтаназия, то есть убийство тех, чья жизнь стала бесполезной или опасной, коротко говоря, все те меры так называемой социальной гигиены, которые больше напоминают питомник для разведения скота, чем человеческое сообщество» (Мочульский 1939: 30–31)⁷. Как известно, именно эта «деятельность» фашизма легла в основу отдельной статьи Нюрнбергского трибунала «Преступления против человечности» и являлась одним из главных аргументов безоговорочного и безоправдательного вычеркивания мировым сообществом самого явления фашизма из своей истории как наиболее позорного ее пятна. «Мы вступаем в бесчеловечное царство, – писал Бердяев, – царство бесчеловечности... не фактической только, которая всегда была велика, а принципиальной. Бесчеловечность стала представляться возвышенной, окруженной ореолом героизма»⁸ (Бердяев 1994: 325). «Современный национализм... требует от человека отречения от человечности» (Бердяев 1994: 248). «Нужно быть человечными, мы ведь не звери» (Лосский 1940: 15).

Причиной этого умаления понятия о человеке как таковом является, по мнению русской историософской предвоенной мысли, кризис процесса христианизации Европы, зашедшего к началу XX в. в тупик вследствие возобладания к этому времени в европейском ментальном и культурном пространстве параллельно шедшего процесса секуляризации, ведущего свое начало с так называемой эпохи Возрождения (в ареале преобладания классической античной традиции Южной Европы) и «Реформации» (в странах Северной Европы). «Национализм не имеет никаких христианских корней, истоки его совершенно иные, и он всегда сталкивается с христианством» (Бердяев 1994: 347). «Происходит процесс, обратный христианизации и гуманизации человеческих обществ» (Бердяев 1938: 6). «Происходит острая дегуманизация» (Бердяев 1934: 11). «Дехристианизация привела к дегуманизации, дегуманизация привела к безумию, ибо внесла повреждение в самый образ человека» (Бердяев 1994: 361).

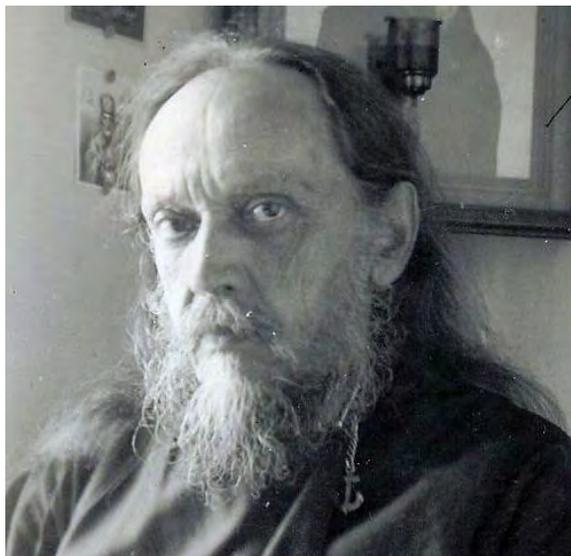
Иначе говоря, секуляризация сознания, то есть кризис веры в лежащее в основе всего сущего Личное Абсолютное Благое Бытие, имеет своим прямым следствием антропологический кризис, так как нивелирует представление о человеческой личности как об образе Божием, являющееся неотъемлемой частью христианского вероучения. «Только изнутри христианства можно понять происходящее, – пишет Н. А. Бердяев. – В современной цивилизации пошатнулась христианская идея человека... Произошло отступничество не только от идеи Бога, но и от идеи человека»; «Человек есть существо творческое, или образ Творца. Но активность,

которую требует от человека современная цивилизация, есть, в сущности, отрицание его творческой природы, ибо она есть отрицание самого человека. Творчество человека предполагает сочетание созерцания и действия. Самое различие созерцания и действия относительно. Дух существенно активен, и в созерцании есть динамический элемент. Мы приходим к последней проблеме, связанной с духовным состоянием современного мира, к *проблеме человека, как проблеме религиозной*⁹. Ибо в мире происходит кризис человека, не только кризис в человеке, но кризис самого человека. Дальнейшее существование человека становится проблематическим... Высшей ценностью является уже не человек, а социальный коллектив... Происходит отречение от ценности человека, последней ценности, уцелевшей от христианства. Мы видим это в таких социальных явлениях, как расизм, фашизм, коммунизм... Мы вступаем в эпоху цивилизации, которая отказывается от ценности человека. От верховной ценности [веры в] Бога уже отказались. В этом сущность современного кризиса» (Бердяев 1932: 67–68). Иначе говоря, главным объектом агрессии фашистской идеологии оказывается христианское понятие личности как образа Божия в человеке.

При этом, по словам Бердяева, «расовая идеология представляет собой большую степень дегуманизации, чем классовая пролетарская идеология» (Бердяев 1938: 7). «Не за каждым человеком признается человеческое достоинство, а лишь за человеком, принадлежащим к избранной расе или избранному классу. Но... детерминизм класса не абсолютный... Детерминизм же расы абсолютный, это – фатум крови...» (Бердяев 1934: 11); «С христианской точки зрения, гитлеризм более опасен, чем коммунизм, потому что коммунизм прямо и открыто борется против христианства, как враг всякой религии, гитлеризм же насильственно требует деформации христианства, изменяя самые христианские верования в угоду расовой теории и диктатуре третьего царства» (Бердяев 1994: 352)¹⁰.

Христианская антропология полагает каждого человека – вне зависимости от его социального или материального положения, интеллектуальных или физических достоинств и недостатков – потенциально святым; то есть «опорой», фундаментом устройства человеческой личности, с христианской точки зрения, является «небо», «верхняя планка» – бесконечное духовное совершенство, к которому человек призван и ради которого создан. В этом смысле христианский взгляд на сущность человеческого бытия принципиально оптимистичен, и на фоне этого, сияющего сквозь временные напластования небесного света личности частные несовершенства представляются чем-то вроде «ак-

циденций», вторичных качеств, не имеющих принципиального влияния на образ человека в целом. В нехристианской же картине бытия «фундаментом» оказывается «нижняя планка» – то есть, в конечном счете, «земной прах», как некая безусловная константа всех личностных существ и конечный финал всякого человеческого существования на земле. Маниакальное истребление людей, сопровождавшееся постоянной фотофиксацией совершенных злодеяний в неисчислимых человеческих останках, совершавшееся нацистскими режимами, представляется в этом контексте болезненной попыткой подтверждения этого безбожного «символа веры» в прах и смерть как в основу и финал всего. С психологической точки зрения это явление, вероятно, можно было бы описать как феномен «коллективного метафизического отчаяния»: «Все, что происходит сейчас в мире, – пишет уже в 1934 г. Бердяев, – родилось не из радостного творческого избытка, а из глубокого несчастья человека, из чувства безнадежного отчаяния» (Бердяев 1994: 322). Но причиной этого болезненного состояния массового сознания эпохи нацизма и этой «кризисной антропологии» являлась именно потеря Бога, веры в Него и, так сказать, «вымывания» самого образа Божия и, следовательно, «позитивной метафизики» из менталитета европейского человека, породившего феномен нацизма.



Протоиерей Сергей Четвериков

Очевидное интеллектуальное убожество и патологическая жестокость в практическом применении этой концепции прочно закрепило за ее носителями термин «новое варварство»¹¹, сугубая опасность которого в том, что теперь оно не только вооружено орудиями цивилизации, но и возникло

в период высочайшего, казалось бы, ее развития; Н. А. Бердяев поэтому дает ему определение «бестиальное»: «Современный национализм несет в себе черты бестиальной бесчеловечности»; «бестиальная жестокость к человеку... паразитична тем, что она обнаруживается на вершинах рафинированной человечности, когда новая сострадательность, казалось бы, сделала невозможными старые формы варварской жестокости... Тут атавизм варварских инстинктов преломлен в цивилизации и потому имеет патологический характер»; «современный антигуманизм принимает форму бестиализма»; «движение к сверхчеловечеству и сверхчеловеку, к сверхчеловеческим силам... означает не что иное как бестиализацию» (Бердяев 1994: 324–325).

Следует заметить при этом, что термин «варварство» по отношению к культурно-политическим и ментальным процессам, происходившим в Германии, еще в начале Первой мировой войны употребил Г. К. Честертон в своей работе 1914 г. «Варварство Берлина», написанной в качестве полемики с немецкой националистической пропагандой того времени. «Я уверен, – писал Честертон, – что под всей грудой фактов скрыта правда, причем ужасная правда – правда о душе... Она слишком всеобъемлюща, чтобы нуждаться в доказательствах, слишком неоспорима, чтобы подробности могли что-то изменить. Она... указала на источник современного европейского зла, на фонтан, яд из которого течет ко всем нациям Земли... Смысл сокрыт в двух или трех словах, являющихся по сути дела ключевыми для этой войны. Одно из них – “варвар”... Мы имеем в виду нечто, враждебное цивилизации по своей конструкции. Мы имеем в виду нечто, желающее войны с принципами, которые сделали возможным существование человеческого общества... Эти лощенные варвары имеют абсолютно серьезную цель – разрушение определенных идей, которые, как они считают, мир перерос, но без которых, как мы считаем, мир погибнет... Мы говорим о новой и бесчеловечной нравственности... Вы можете найти это во всем, что они делают – как и во всем, что делают дикари... В прокламациях императора [Германского] утверждается, что определенные “пугающие” действия допустимы... то есть была военная необходимость в устрашении мирного населения чем-нибудь нецивилизованным, чем-то бесчеловечным» (Честертон 2017: 23–33).

Русская публицистика неизменно подчеркивает чуждость феномена нацизма русскому менталитету: «Национализм чужд подлинно русской традиции, но мессианизм характерен для этой традиции. Весь русский XIX век полон вселенского сознания, и это вселенское сознание было характерно русским» (Бердяев 1934: 15). Под «мессианизмом» и «вселен-

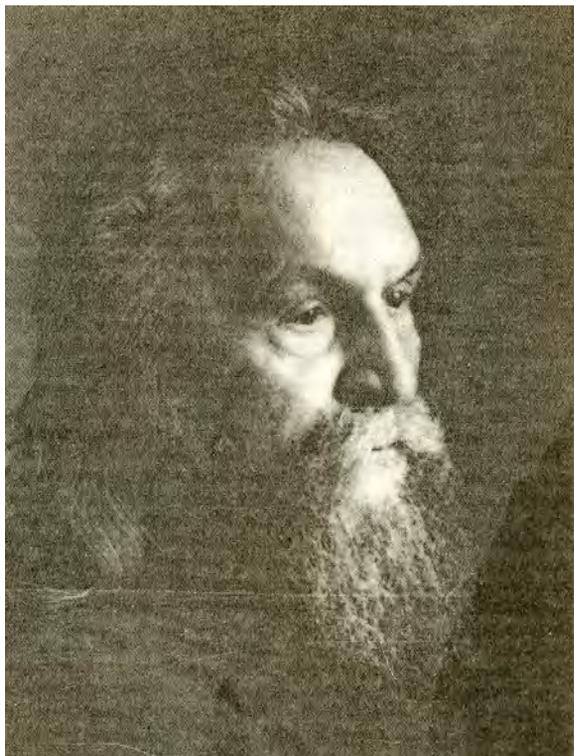
ским сознанием» русская религиозная философия понимает определение особенностей русского самосознания, сформулированное Ф. М. Достоевским и подразумевающее не только не агрессивное распространение своей «самости», но напротив – «всемирную отзывчивость» и жертвенное служение делу всеобщего спасения¹².

При этом русские мыслители указывают на неестественность и чуждость идеологии нацизма любой нормальной культуре, в том числе и культурному облику христианской Германии¹³. Так, Н. Н. Алексеев, ссылаясь на книгу Раушнинга «Революция нигилизма», пишет: «Немецкий народ в изображении Раушнинга пребывает ныне в состоянии некоторой коллективной одержимости... в котором все изменилось... все основные черты немецкого характера. В современной немецкой массе подмечаешь черты какой-то... экзатичности... маниакальности... И все это в народе, который был тяжеловат и в манерах, тих, сосредоточен, обращен во внутрь» (Алексеев 1940: 27). Бердяев пишет, что «Германия, в которой раньше был настоящий культ ученых, философов, профессоров, университетов... теперь совершенно перестала уважать ученых, философов, профессоров, университеты и готова их разгромить» (Бердяев 1994: 341). По словам Н. Н. Алексеева, нацизм породил ненависть «ко всему интеллигентному... презрение правящих сфер современной Германии ко всем духовным и интеллектуальным ценностям... Общественные группы старой Германии... были для партии теми “ничтожествами”, теми “карликаами”, о которых любил говорить начальник нацистской пропаганды... Элита состоит из наиболее успешных... Элита выше доктрины...» (Алексеев 1940: 29). «Свобода науки, уважение к самостоятельности знания – традиция немецкой культуры, – пишет Н. А. Бердяев. – Эту традицию низвергает национализм современного стиля» (Бердяев 1994: 353).

У большинства авторов идеология нацизма вызывает ассоциацию с феноменом древнего **язычества** и идолопоклонства («идолатрии»): «Национальность есть культурно-исторический факт. Национализм же есть отношение к факту, есть превращение натурального факта в идола»; «Современный национализм есть одна из форм идолатрии»; «Национализм идолопоклоннически превращает национальность в верховную и абсолютную ценность, которой подчиняется вся жизнь. Народ заменяет Бога» (Бердяев 1994: 346–347). «И личный, натуральный эгоизм и национальное самоутверждение могут из относительного блага превращаться, благодаря обратной ориентации в сторону от христианства, в злое язычество... Опасно церквям поддаться этой иллюзии и связаться в чем-либо с

этими чуждыми попутчиками» (*Карташев* 1934: 9–10); «Мы живем в эпоху звериного национализма, культа грубой силы, настоящего возврата к язычеству» (*Бердяев* 1938: 6); «абсолютный детерминизм и фатализм несоединимы с христианством, как религией свободы духа. Фатум крови принадлежит язычеству... это есть языческий натурализм» (*Бердяев* 1934: 11). Другой сходный термин, постоянно мелькающий в статьях русских мыслителей, посвященных данной теме, это «паганизм»: «В потрясающих формах происходит эта паганизация Германии» (*Бердяев* 1994: 346); «Современный национализм... означает дехристианизацию общества... паганизацию, возврат к язычеству» (*Бердяев* 1934: 4).

Позднее эта же аналогия прозвучит и в первом, вводном докладе Нюрнбергского процесса: «...Эти люди создали в Германии национал-социалистический деспотизм, который можно сравнить только с династиями древнего Востока... Нацисты проводили такую кампанию унижения, насилия и уничтожения, какой мир не видел с дохристианских времен» (Нюрнбергский процесс 1987: 391).



Протоиерей Сергей Булгаков

Однако налицо и отличие от «доисторических», дохристианских времен: в древнем языческом мире деспотизм, рабство и угнетение были естественным результатом доминирования материального плотского мирочувствия как «рабов», так и «господ», ре-

зультатом их духовной непросвещенности, отсутствия представления о духовной жизни личности, о ее внутреннем пространстве; тогда как тирания фашизма в XX в. носила, в сущности, ярко выраженный «истерический», «взвинченный», неестественный характер и состоялась в результате «массового психоза», искусственно смоделированного на фоне описанного крупнейшими европейскими мыслителями рубежа XIX–XX вв. (Освальд Шпенглер, Хосе Ортега-и-Гассет, Мигель де Унамуно и др.) упадка христианской духовной жизни Европы, постепенной утраты ею своей христианской идентичности и, как следствие, духовной растерянности и уныния. То есть фашизм явился результатом не отсутствия духовного просвещения, а утраты его; при всем сходстве и даже сознательных попытках возрождения фашистами германских языческих культов, он по генезису своему стал свидетельством не только не вполне изжитых в северо-восточной Европе языческих культов (хотя и это имело место быть) (см.: *Бердяев* 1938: 16), сколько прямым отступничеством, предательством и бунтом против христианства¹⁴. По словам С. Н. Булгакова, «после-христианское воинствующее язычество неизбежно является и антихристианским, т. е. в этом отталкивании от христианства получает особую религиозную квалификацию актуального антихристианства» (*Булгаков* 1991: 21). «Налицо все основные элементы антихристианства: безбожие, вытекающее из натурализма, мифа расы и крови с полной посюсторонностью религиозного сознания, демонизм национальной гордости (“чести”), отвержение христианской любви... Поэтому расизм в религиозном своем самоопределении представляет собой острейшую форму антихристианства, злее которой вообще не бывало в истории христианского мира» (*Карташев* 1934: 10).

Иначе говоря, русская эмигрантская публицистика указывает на некое новое качество в явлении «не-христианства» в европейской истории XX в. – его агрессивно, целенаправленно антихристианский характер и даже как бы соперничество с ним. В этом контексте и о. Сергей Булгаков, и Н. А. Бердяев одинаково оценивают то исключительное значение, которое в нацистской идеологии XX в. играл антисемитизм: это есть, писал о. Сергей в декабре 1941 г., «бессознательное соперничество с избранным народом в желании его собою заменить... Немецкий антисемитизм есть патологическая зависть к еврейству, пародия на народ Божий, расизм же есть расовая претензия» (*Булгаков* 1991: 23, 67). «Германский антисемитизм превращается в антихристианство» (*Бердяев* 1938: 4), констатирует Н. А. Бердяев летом 1938 г. в 56 выпуске журнала «Путь», а в начале 1939 г. в 58 выпуске К. В. Мочульский приводит документальное подтверждение этому: «Последнее и самое

страшное свидетельство. В журнале “Гитлеровская молодежь” мы читаем: “Немецкий народ понял, что не только юдаизм, но и христианство чужды германской расе”» (Мочульский 1939: 28).

Нарочитый биологизм и даже зоологизм в определении идеологией нацизма понятий «расы» и «нации» вызывает апокалиптические ассоциации с «образом зверя», требующего себе поклонения: «Идол расизма, – пишет о. Сергей Булгаков, – ... древнего, языческого происхождения, о котором можно найти немало и в Ветхом Завете, особенно в ветхозаветном апокалипсисе – книге пророка Даниила (а также, конечно, и в новозаветном в образе Зверя, выходящего из бездны и всех покоряющего: “кто подобен зверю сему”» (Булгаков 1991: 21).

Мысль о том, что наступающее на Европу новое тогда явление фашистской идеологии и психологии есть в сущности своей «антихристово учение», – проходит красной линией через все очерки русской зарубежной публицистики этого периода. Феномен нацизма XX в. представляет собой как бы «первую редакцию» «духа антихриста» и его первую коллективную «инкарнацию». Тот факт, что нацизм высшей ценностью и своим «символом веры» провозглашает конкретную национальную самоидентичность¹⁵, позволяет говорить, что «идеологически... мы имеем... “антихриста”, приходящего “во имя свое” (Ин. 5: 43), антихристианство более законченное и действенное, нежели даже экзотика Ницше и варварское гонение большевиков... “Настоящий сын погибельный”, по апостолу Павлу, приходит “во имя свое”, он себя противопоставляет Христу и церкви Его. Это есть... соперничающее антихристианство, “лжецерковь” (получающая кличку “немецкой национальной церкви”¹⁶)» (Булгаков 1991: 22–23).

С. Н. Булгаков пишет здесь о национализме как о «пока» своего рода «коллективном антихристе». Однако в эту же линию тревожных размышлений русских публицистов вписываются, безусловно, и ставшие сверхактуальными в 1933 г. в связи с политическими событиями в Германии проблемы «фюрерства» и этатизма, тотальной власти государства, претендующего на вмешательство в личную жизнь гражданского населения страны. Журнал «Путь» откликнулся на этот новый этап сгущения тревожной политической атмосферы в Европе статьей Б. П. Вышеславцева «Проблема власти», в которой он пишет: «Власть от Бога тогда, когда начальник защищает добрых от злых, тогда он “Божий слуга”. Это нормальный и здоровый случай власти. Но существует извращение власти, когда она становится демонической и когда начальник страшен для добрых, а не для злых... Сатанизм власти, признание себя богом, отрицание служения чему-то высшему и



Борис Петрович Вышеславцев

требование всеобщего поклонения и служения себе: “падши, поклонись мне”. Вечное искушение власти состоит в абсолютизме власти, в нарушении иерархии ценностей, Божественной иерархии. И Христос восстанавливает эту иерархию Своим ответом дьяволу земной власти: “Господу Богу поклоняйся и Ему Одному служи”. Только тогда власть от Бога, когда она преобразуется в сторону сверхвластного Царства Божия. Только такие цари и такие народы “принесут туда славу свою и честь свою” (Ап. 21: 24, 26) – однако не власть свою, ибо ей там нет места» (Вышеславцев 1934: 21). Национализм же, по формулировке Бердяева, «вдохновляется не волей к истине, а волей к могуществу» (Бердяев 1994: 353) – то есть, фактически, национализм поддается на второе искушение, предложенное Христу в пустыне дьяволом – искушение земной властью ради земного могущества, что означает, как искуситель и формулирует, измену Богу и «переподчинение» ему, то есть «демонизм».

Понятие «демонизм», означающее богоборческий характер нацизма, одно из ключевых в русской антифашистской публицистике с начала 1930-х годов. «Современный мир снова терзает полидемонизм, от которого когда-то христианство освободило мир античный» (Бердяев 1934: 11). «В мире начало прорываться действие каких-то потусторонних сил» (Алексеев 1940: 32). «Мы видим довольно неожиданное сгущение этого антихристианского лаического¹⁷ духа в некий род язычества религи-



Николай Николаевич Алексеев

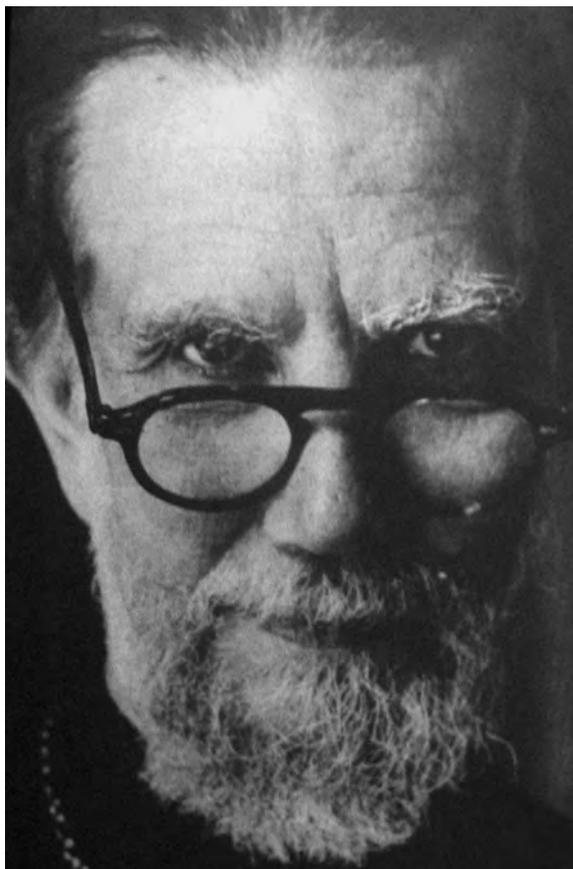
озного, – пишет А. В. Карташев, – со своего рода мистикой, полярной в отношении к христианству. Таков германский расизм с его воскрешением религии Тора, Одина и Вотана, и итальянский фашизм с его истерически искусственным идолопоклонством пред государством и Римом физическим... С этим демоническим и извращенным национализмом она [Церковь] вынуждена вести напряженную, по меньшей мере, оборонительную войну» (*Карташев* 1934: 9–10). «Германия... подпала власти... темных иррациональных сил. Она обозначила окончательный разрыв с евангельской моралью и возврат к язычеству», – говорится в редакционной статье 1939 г. (Редакционная статья 1939: 3).

Таким образом, русская религиозно-философская мысль приходит к выводу, что фашизм есть следствие дехристианизации – процесса, обратного создавшему европейскую культурно-национальную историческую идентичность, – приведшей к мировоззренческому антропологическому кризису, имевшему своим следствием возникновение психологии человеконенавистничества, предстающей в своих практических проявлениях как варварство, прикрывающейся идеологией национализма (нацизма), превращенного в род идолопоклонства (идолатрии), то есть язычества, и демонической по своему духовному содержанию.

«Демонизм» означал последовательную анти-тезу всем основным духовным критериям христианства, проявившуюся нагляднейшим образом в конечных результатах фашистской деятельности на европейском пространстве. Более того, даже те ценности, которые заявлялись как таковые и становились целью нацистской пропаганды, в результате в реальности превращались в свою противоположность. Провозглашая национальное величие, фашизм привел к варваризации и убожеству жизни нации; говоря о ценности земной жизни, он именно земную жизнь и своего, и других народов Европы превратил в небывалый еще тотальный ад. Провозглашая культ земной силы, привел к предельному материальному истощению сил человечества. Демонстрируя человеческую гордыню как движущий инструмент исторического развития, он привел к небывалому еще в европейской истории уничтожению человека как такового.

Чрезвычайно показательна в этой связи метаморфоза, произошедшая в рамках нацистской идеологии с ключевыми ее понятиями – национальное единство и национальное величие расы. Характерной особенностью фашизма на этапе захвата им власти в стране, проводившейся, как известно, внешне вполне демократическими процедурами, являлось акцентирование его пропагандой якобы «народного» характера этого движения, обращенности его к «массам» (популярным тогда понятиям); отсюда, в частности, проводившаяся на определенном этапе политического становления фашизма его внешняя солидаризация с рабочим движением и даже само название, включающее термин «социализм» («национал-социализм»)¹⁸. В статье Н. Н. Алексеева, в последнем, 61-м, выпуске журнала «Путь», говорится, что приход фашизма к власти поначалу сопровождался «профессиональными празднествами, пивопийством с танцами, деревенскими балами, провинциальными торжествами. Национал-социалистический режим культивирует трогательную патриархальность, сзади которой стоит сыщик из гестапо» (*Алексеев* 1940: 28). Таким образом, по историческому контексту своего возникновения фашизм принадлежал к народническим направлениям социально-политической европейской мысли, ведущей начало от новых историософско-теологических концепций первой трети XIX в., однако на практике он стал самым разрушительным и самым антинародным политическим явлением, наверное, за всю историю христианского летоисчисления.

Интересно в этой связи противопоставление, которое русская философская публицистика проводит между еkkлезиологией и секулярными социальными доктринами XX в., в частности, между церковным понятием «соборности» и его зер-



Протоиерей Георгий Флоровский

кальным отражением-антитезой в секулярном сознании, содержащейся в терминах «коммунизм», «социализм», «фашизм». Соборность определяется свойством жертвенности, жертвенной любви, секулярные же понятия означают формализацию, внешнюю организацию эгоистических индивидуальных разрозненных начал.

Конечной и ключевой ценностью церковного сознания является личность: собор слагается из личностей, без которых он не мыслим. По словам Н. А. Бердяева, «Христианство дорожит прежде всего личностью, индивидуальной человеческой душой и ее вечной судьбой, оно не допускает отношения к личности как к средству для целей общества, оно признает безусловную ценность всякой личности» (Бердяев 1932: 64). «Для христианства... всякая человеческая душа более значит и более стоит, чем вся история со своими империями, войнами, расцветами цивилизаций...» (Бердяев 1994: 320).

В секулярной же модели ключевой ценностью является «социум», в отношении которого «индивиду» суть «рабочие единицы», «наполнители» и даже, возможно, «расходный материал». По словам Бердяева, «национализм... отрицает **верховную ценность человеческой личности**»; «В коллективах

угасает личное сознание и заменяется коллективным. Мышление становится групповым, полковым. Личная совесть парализуется, заменяется совестью коллектива... меняется отношение к правде и лжи. То, что с точки зрения личного сознания и личной совести есть ложь, с точки зрения коллективного сознания... вменяется в обязанность. Требуют и от мышления... маршировать в ногу», что, по мнению философа, есть не что иное, как возрожденная склонность «к стадности», свойственная «первобытным сообществам» (Бердяев 1994: 342).

В то же время, следует отметить, что эти кризисные процессы косвенным образом способствовали новому осознанию европейским культурным сообществом ключевого значения понятия и самого феномена человеческой личности как в историческом процессе, так и в зримом нами бытии: «Именно христианам подобает защищать достоинство человека, ценность человеческого лица, всякого человеческого лица, независимо от расы, национальности, класса, положения в обществе. Именно на человека, на человеческое лицо, на свободу человеческого духа посягает со всех сторон мир» (Бердяев 1938: 17). Христианская духовность, по словам Н. А. Бердяева, «за человека и человечность, за ценность и достоинство личности, за свободу, за социальную справедливость, за братство людей и народов, за просвещение, за просветление, за творчество новой жизни, и только христианство за это» (Бердяев 1994: 362).

Другой важнейшей темой, звучащей на страницах предвоенных выпусков журнала «Путь», является тема христианского сопротивления нацизму в Европе. В 1934 г. в безымянной статье «Голоса христианской совести в Германии» отмечаются активные выступления против фашистской идеологии немецких богословов – представителей всех христианских конфессий Германии: католического кардинала Фаульхабера, кальвиниста Карла Барта, представителя «высокой церкви» (то есть «оцерковления протестантизма») Фридриха Гейлера. В дальнейшем все отчетливее звучит тема общехристианской солидарности, ярко проявившей себя перед лицом нарастания фашизма в Европе: «Со всех концов мира доходят до нас сведения о мужественных выступлениях епископов и священников, – пишет К. В. Мочульский в статье конца 1938 – начала 1939 г., – издаются многочисленные доктринальные разборы расистской теории, публикуются статьи, брошюры, листовки... Представители всех западных церквей – и католической, и англиканской, и протестантской – единодушно обличают “новое язычество”» (Мочульский 1939: 30–31).

Особое внимание К. В. Мочульский уделяет знаменитой антинацистской энциклике 1937 г.

Папы Пия XI¹⁹, «в которой он с вдохновенной силой и громадным мужеством заклеил “религию” национал-социализма. Это послание есть величайшее событие христианской истории нового времени. Без преувеличения можно сказать, что твердое, суровое и скорбное слово дряхлого старца прозвучало на весь мир и образовало тот духовный центр, вокруг которого стали объединяться христиане... Христианство вступило в борьбу – и отступление отныне невозможно... Совсем недавно (в ноябре 1938 г.) кардинал Вердье выступил в Париже против расизма и антисемитизма. В этих явлениях он усматривает прежде всего невероятное понижение культурного уровня людей... Пусть Господь сохранит нас от таких теорий и их применения!.. Останемся более чем когда-либо верны идее всеобщего братства, разумной свободы, уважения ко всему человечеству и любви к страждущим членам большой человеческой семьи. Это – истинная цивилизация, христианская цивилизация, наша цивилизация... 14 ноября 1938 г. архиепископ Кентерберийский обратился к верующим со следующими словами: Помолитесь Господу, да пошлет Он нам дух силы Своей, чтобы победить духа зла, царящего ныне среди людей. И покаемся пред Ним, ибо и наша страна несет свою долю вины в этом торжестве зла на земле. Помолитесь, чтобы Господь обновил веру, ревность и мужество людей Своих, чтобы Церковь Его восстала в этот час испытаний... С чувством полной ответственности отдадим всю нашу жизнь на служение Христу Богу и Царствию Его» (Мочульский 1939: 27–31).

Наконец, в работах русских философов-публицистов звучит мысль о том, что разлившееся по миру демоническое зло есть призыв к возрождению христианской миссии. «Для христианства в мире наступает новый день, – пишет Н. А. Бердяев еще в разгар грозных мировых событий. – Прорвался час, когда после страшной борьбы, после небывалой дехристианизации мира и изживания последствий этого процесса христианство предстанет в чистом виде... Современному коллективному безумию и одержимости, современному полидемонизму и идолатрии можно противопоставить лишь мобилизацию сил духа... В мире должна раскрыться... христианская духовность... Она призвет человека к царственному положению... Но для христианина этот процесс гуманизации есть не исключительно человеческий, а богочеловеческий процесс. Лишь в Богочеловечестве, лишь во Христе и в теле Христовом может быть спасен человек... Может обнаружиться новая и более сильная манифестация Духа Святого в мире» (Бердяев 1994: 362), – так завершает Николай Александрович Бердяев свою работу «Судьба человека в современном мире». «История,

как апокалипсис нашего времени, ставит нас перед лицом новых свершений, – пишет о. Сергей Булгаков, – и в чаянии новых сил, в этом смысле исторических чудес и становлений Божиих» (Булгаков 1991: 106).



Владимир Николаевич Лосский

Призыв к новому христианскому апостолату является сквозной мыслью в замечательном очерке Владимира Николаевича Лосского «Семь дней по дорогам Франции», написанном в первые дни фашистской оккупации этой страны. Отступая вместе с потоком французских беженцев из занятого немцами Парижа, как бы гонимый вместе со всеми «цунами дегуманизации», он в своем сознании, опираясь на реальность французских дорог, по которым сейчас шли беженцы, а когда-то – преемники апостолов, христианские просветители Галлии, – мысленно воспроизводит обратный процесс, – процесс гуманизации, то есть христианизации Франции: «Века правления первых франкских королей... были временем великой духовной битвы, начатой святыми во имя души Франции. Духовное пространство – благодать – росло, проникало в историческое пространство, в материальное пространство страны и преображало его изнутри... Рождалась новая Франция, та, что позже, в “песне о Роланде”, была названа “Франция, Святая”» (Лосский 1940: 16). Подобно Гомеру, рисующему битву за Троию как

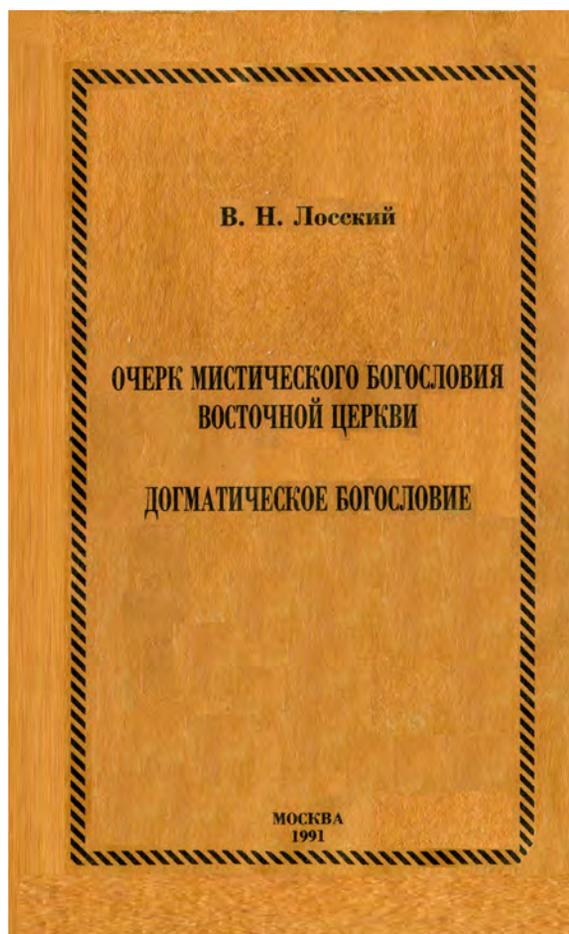
сражение невидимых простым человеческим глазом «божественных сил», В. Н. Лосский говорит, что, несмотря на видимое поражение Франции, сдавшей Париж и отказавшейся на тот момент от военного сопротивления фашизму, духовная война за Францию еще только начинается: «Война Франции не проиграна... человеческая война еще только начинается» (Лосский 1940: 6), – это война за душу Франции, «наиболее совершенным образом которой явилась Жанна д'Арк» (Лосский 1940: 7). «Только найдем ли мы этот тайный клад, это сокровище нетварных сил?.. Способны ли французские христиане найти пути духовного возрождения, совершить всеобъемлющее преобразование, которое заставило бы заново забить источник живой воды для иссушенной земли ее Церкви? Этот источник не иссяк; но он течет в глубине, являясь лишь глазам простых и смиренных. Христианский народ Франции признал божественную миссию Жанны д'Арк, от которой отреклись прелаты и доктора Сорбонны... Двум детям из Ла Салет Прекрасная Дама, Та, Которая плачет²⁰, поведала о гневе своего Сына, лежащем на землях Запада, об упадке христианской веры и о миссии "Апостолов последних времен", теми же руками Святой Дух заново воздвигнет Церковь, возродившуюся в страданиях... Сумеет ли мы очистить эти источники, проложить пути для новых источников, встать рядом с Апостолами последних дней?» (Лосский 1940: 16–17).

Вскоре после написания этих строк сам Владимир Николаевич Лосский начал читать в Париже цикл лекций по мистическому, а затем и догматическому богословию Православной Церкви, ставших после их издания (первое – в 1944 г.) подлинно новым апостольским посланием, апостольским свидетельством западнохристианскому миру о неповрежденном христианском предании.

Таким образом, подытоживая, мы можем констатировать, что в период возникновения и распространения фашизма в Европе русские религиозные мыслители-эмигранты и эмигрантский журнал «Путь» проделали колоссальную работу по духовному анализу этого явления, так сказать, «в режиме реального времени» и пришли к абсолютно бескомпромиссным, безапелляционным, не допускающим какого бы то ни было «коллорационизма» выводам, несмотря на быстро сгущавшуюся внешнюю обстановку и реальную смертельную опасность для авторов. По существу, все 1930-е годы журнал «подавал сигнал "SOS"». Эта выработанная и интеллектуально выстраданная позиция в дальнейшем естественно переросла в «Движение Сопротивления» на территориях европейских стран, оккупированных фашизмом. Второе, что следует подчеркнуть, «Путь» рассматривал фашизм

не с точки зрения социологии, экономики и даже политики, но именно с духовной точки зрения и определил его как явление принципиально антихристианское и «пред-антихристово». И третьей важнейшей темой журнала в предвоенные годы была общехристианская солидарность в противостоянии этому мировому злу как залог будущей победы над силившимся подчинить себе Европу «новым демонизмом» в форме фашизма.

Это интеллектуальное движение и европейцев, и русских эмигрантов, казалось бы, было вскоре подавлено силой немецкого оружия и репрессий, и сам журнал «Путь» был закрыт сразу после оккупации Германией Франции летом 1940 г. Но внутренняя победа, внутреннее непримиримое отторжение уже совершалось духом европейской цивилизации, и оно уже несло в себе саму возможность будущей военной победы над фашизмом. Вторая мировая война, вне зависимости от приводившихся ее участниками конкретных мотиваций, была в глуби-



Обложка книги В. Н. Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие» (М., 1991)

не своей войной не наций и государств, но войной духовной. Сформировавшемся на территории все более секуляризовавшейся Европы и сфокусировавшемся в среде, как писали русские эмигранты, «кризиса протестантизма в Германии» антихристианскому и бесчеловечному духу должна была быть противопоставлена сродная ему по природе и как минимум равновеликая контрсила – христианства и человечности. И история показала, что этой силой, несмотря на изуродовавшую ее внешне и чуждую ей атеистическую революционную власть, обладала только Россия. Не случайно в самой России, вопреки всем политическим реалиям, эта война сразу была осознана и на официальном уровне признана «Священной войной», которой был положен конец тотальным антицерковным репрессиям и которая в конце концов привела к восстановлению церковных институтов и самого Патриаршества. История переговоров об открытии второго фронта в Европе с искренним намерением его открыть и длительным откладыванием, с обидами и постоянно возникавшим напряжением в отношениях союзников по этому поводу, показывает на самом деле, что страны, желавшие это сделать, просто не могли его открыть, не имели духовных сил это сделать до того момента, пока Россия не «сломала рог зверю», не переломила ситуацию бесспорно.

Интересное свидетельство в этой связи оставил в вышеприведенном дневнике отступления из Парижа в июне 1940 г. В. Н. Лосский. Будучи русским по крови и по духовному воспитанию в православной эмигрантской среде, он, по собственному его свидетельству в цитированном нами очерке, чувствовал себя и французом, и патриотом Франции, и шел он вместе с парижскими беженцами для того, чтобы найти действующую французскую армейскую часть, которая, как он считал, должна же оказать вооруженное сопротивление немецким нацистам. Часть эту найти ему не удалось – Франция, богатая, процветающая, вооруженная, с почти равным немцам по численности войском, сдалась оккупантам почти без сопротивления, единственно потому, очевидно, что не нашла в себе духовных сил. Однако «ярость» и «отчаянная решительность», которые, как пишет Лосский, «светились» как в глазах отступавших французских военных, так и героически, стремительно бежавших из Парижа мирных жителей, многие из которых погибли в пути (и чье бегство от фашизма было, кстати, совершенно тождественно бегству русских из их столицы, Москвы, от наступавшего Наполеона в 1812 г.), позволили Лосскому увидеть, что внутренне Франция не сдалась.

Это знал и создавший за пределами оккупированной страны движение «Свободная Франция» подлинный француз генерал де Голль, который в

первые же дни нападения нацистской Германии на Россию понял, что Россия, внешне терпящая поражение и несущая страшные потери – уже побеждает, потому что имеет, несмотря на тяжелейший период своей истории, духовные силы к победе над абсолютным злом. Уже 9 августа представители де Голя поздравляли советского посла в Лондоне с «блестящим сопротивлением советских войск» (это еще в момент тотального отступления), а после победы русских под Москвой, в январе 1942 г., генерал Шарль де Голль обратился к европейцам по лондонскому радио с такими словами:

«Нет ни одного честного француза, который не приветствовал бы победу России... Конечно, не следует думать, что с военной мощью врага уже покончено. Однако нет никакого сомнения в том, что он потерпел одно из самых страшных поражений, какие когда-либо знала история... Солнце русской славы восходит к зениту. Весь мир убеждается в том, что этот 175-миллионный народ достоин называться великим... Французский народ восторженно приветствует успехи и рост сил русского народа. Ибо эти успехи приближают Францию к ее желанной цели – к свободе и отмщению... дают Франции дополнительную возможность подняться и победить...»

В политическом отношении тот факт, что завтра Россия, несомненно, будет фигурировать в первом ряду победителей, дает Европе и всему миру гарантию равновесия...

Сражающаяся Франция... является естественным союзником новой России... Страдающая Франция вместе со страдающей Россией. Сражающаяся Франция вместе со сражающейся Россией. Повергнутая в отчаяние Франция вместе с Россией, сумевшей подняться из мрака бездны к солнцу величия» (Шарль де Голль 1957: 657–658).

Силу и дух сопротивления российских армии и народа фашизму оценили в первые же дни и месяцы вторжения нацистских армий на советскую территорию не только генерал де Голль, но и весь антифашистски настроенный мир – как главы правительств, так и, в особенности, народы. Свидетельства тому во множестве мы находим во всех мемуарах, написанных по свежим следам войны. Так, Уинстон Черчилль в своих воспоминаниях пишет, что Президент США Рузвельт уже «в сентябре 1941 года заявил, что русские удержат фронт и что Москва не будет взята. Замечательное мужество, – продолжает далее Черчилль, – и патриотизм русского народа подтвердили правильность этого мнения» (Черчилль 1991: 184). Здесь же он пишет, что неоспорим вывод, подтвержденный историей, что именно «сопротивление русских сломало хребет германских армий» (Черчилль 1991: 185). Всю мемуарную лите-

ратуру пронизывает мысль, что больше всего в первые два с половиной года войны на русском фронте как союзники по антигитлеровской коалиции, так и все антифашистские силы мира боялись, что Россия не выдержит и заключит сепаратный мир с Германией; пока битва «лоб в лоб» русских с фашизмом продолжалась, остальные страны могли заниматься своими колониями, войной на Средиземном море и в Тихом океане, но за Сталинградской битвой весь мир следил как за решающей общей судьбу.

Об этом общенародном, можно сказать, всемирном тогда сочувствии и сопереживании сражающейся России, с чем должны были считаться и правительства, неоднократно пишет Черчилль: «Невозможность оказания нами военной помощи России все более и более беспокоила и огорчала народ» (Черчилль 1991: 219). Ярко описывает всплеск пророссийских симпатий и сочувствия советский посол в Лондоне Иван Михайлович Майский: «Уже спустя несколько дней после нападения Германии на СССР на мое имя пришел перевод в 60 тыс. фунтов от Федерации британских горняков... в котором руководители этого знаменитого профсоюза от имени сотен тысяч своих членов выражали свое возмущение германским фашизмом и свое сочувствие советскому народу... За ним пошли другие, пошли непрерывной и все ширящейся волной от профсоюзов, от самых разнообразных организаций, учреждений, групп, отдельных лиц... Рабочие, фермеры, мелкие лавочники, интеллигенты, шоферы, грузчики, трамвайные служащие, домашние хозяйки, матросы, полисмены, школьники – все, все слали в посольство свою лепту, кто сколько мог, желая выразить тем самым свою симпатию к советскому народу и хоть немного облегчить бремя выпавших на его долю бедствий... Они не могли стоять в стороне... когда волна массовой симпатии к СССР и к страданиям его народа стояла так высоко...» (Майский 1965: 289–305). «В заключение, – писал И. М. Майский, – ...мне хочется сказать слово благодарности тем тысячам и тысячам иностранных, главным образом английских и американских, моряков, которые приняли участие в северных конвоях»; «за 15 месяцев (конвои начались после 1 октября 1941 г.) в СССР было направлено всего 283 транспорта (124 английских и 159 американских), из которых благополучно прибыли к месту назначения 219. Погибло в пути 64 судна... Надо было обладать большим мужеством, решительностью, выносливостью, чтобы пускаться в такой путь... они оказали немалую помощь нашей стране в годину бедствий и страданий, а стало быть, и делу великой исторической борьбы свободолюбивых народов против фашистских захватчиков» (Майский 1965: 288–289).

Это единение христианского мира – русского и западноевропейского в страшный момент мировой истории и дало возможность на данном историческом этапе победить мировое зло и продлить существование человечества...

Встает, однако, все-таки вопрос о том, почему именно и только Россия смогла выдержать лобовое столкновение с фашизмом²¹. И. М. Майский в документальной повести «Близко-далеко»²² цитирует слова одного из его собеседников летом 1942 г.: «Самое важное то, что русский народ не “потерял сердца”, как говорим мы, шотландцы. Это фактор огромного значения! Раз вы не “потеряли сердца” – вы выиграете» (Майский 1958: 39). Здесь, безусловно, собеседник российского посла указывал на духовный аспект победы, причем, парадоксально, залогом ее оказывается укорененное в народе чувство любви, тогда как война по природе своей есть порождение и проявление ненависти. Гилберт Кит Честертон в выше цитированной работе так определяет свое видение России: «Русские, у которых нет ничего, кроме их веры, их полей, их огромной отваги и их самоуправляющихся общин...» (Честертон 2017: 26). Под «самоуправляющимися общинами» английский писатель понимал, очевидно, ту самую русскую «общинность», на которую уповали русские славянофилы. Однако надо понимать, что в основе феномена русской «соборности», как иначе определяли славянофилы суть русской духовности, – лежит не «общинно-родовой строй», что есть как раз уровень «варварского самоощущения» (и на что, кстати, по невежеству пытались опереться и нацистские идеологи), но духовное церковное единение, которое воспитано было в русском народе тысячелетием пребывания в лоне Православной Церкви. Русская народная община XIX в. есть, в сущности, местный церковный приход, то есть «элементарная» структура Поместной Церкви. Погруженный в живое церковное Предание, в прямо идущий, без перерыва, от апостольских времен живой духовный поток, передаваемый прежде всего не из книг, а «из рук в руки», русский народ имел, несмотря и даже вопреки всем внешним и внутренним политическим перипетиям, «духовный метафизический оптимизм» – не только уверенность, веру, но и погруженность в, так сказать, «метафизику Любви», сотворившей мироздание.

При этом надо заметить, что именно метафизический кризис западноевропейской культуры, совершившийся на изломе XVIII–XIX вв. и проявивший себя уже в ужасах так называемой Великой французской революции, и привел в конце концов к общемировоззренческому кризису, о котором писали крупнейшие умы Западной Европы начала XX в., к кризису, породившему фашизм. Русская

интеллигенция, со времен Петровской культурной реформы в России пошедшая путями западноевропейской культуры, занесла «бацилл дегуманизации» в свое отечество, что привело, так же, как и в Европе, к революционному потрясению. Однако на рубеже XIX–XX вв. в русской интеллигенции наметился и совершился в конце концов поворот обратно к «метафизическому мировоззрению», о чем многократно писал Н. А. Бердяев, в частности в одной из статей, опубликованных в журнале «Путь», посвященной 10-летию юбилею этого издания: «В то время, как в Западной Европе еще господствовали позитивизм и неокантианство, в России обнаружился поворот к метафизике, к онтологическому направлению... Русская философская мысль осознала себя существенно онтологической... Была создана религиозная философия, как оригинальное порождение русского духа» (Бердяев 1935а: 14). Многие из русских религиозных философов XX в. пришли к вере от увлечения социалистическими идеями и даже прямо марксизмом, в том числе сам Бердяев, будущий отец Сергей Булгаков, Л. А. Тихомиров и др.

Одним из представителей так называемого рус-

ского религиозного ренессанса начала XX в., вплотную занимавшимся проблемой восстановления в европейском сознании единой христианской картины мира, «христианской метафизики», был о. Павел Флоренский. Для достижения поставленной им цели требовалось свести в непротиворечивое целое христианский макрокосм с новейшей естественнонаучной картиной мира. Этой задаче была посвящена, в частности, одна из его работ, выполненная в годы обучения на физико-математическом факультете Московского университета, опубликованная о. Павлом позже, в 1922 г., под названием «Мнимости геометрии», в которой он доказывает соответствие картины мира, выведенной Данте в его «Божественной комедии», новейшим естественнонаучным представлениям о структуре мирового пространства. По парадигме Дантовой картины мира о. Павел в 1910-е годы построил защищенную им в Московской духовной академии диссертацию «Столп и утверждение истины»²³.

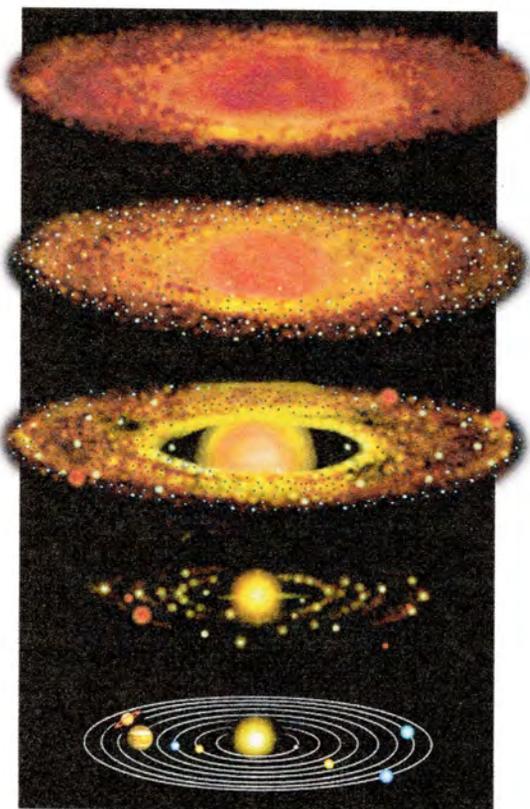
Тема живого, актуального присутствия Высшего Судии в мировом универсуме и реальном историческом процессе является еще одной сквозной темой антифашистской религиозно-богословской публи-



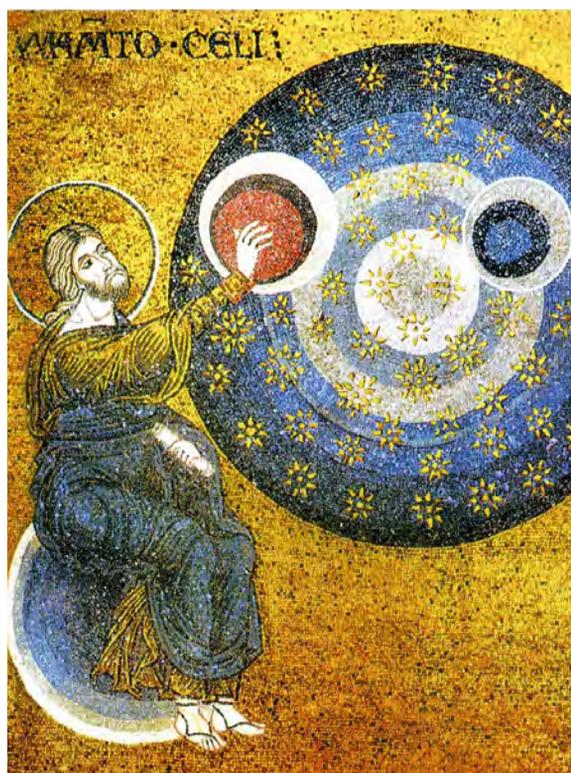
Иллюстрация из книги: Данте Алигьери. Божественная комедия / пер. М. Лозинского; изд. подгот. И. Н. Голенищев-Кутузов; примеч.

И. Н. Голенищева-Кутузова и М. Л. Лозинского.

М.: Наука, 1967. Вклейка, с. 432



Модель эволюции протопланетного диска с образованием планет Солнечной системы из гигантского межзвездного молекулярного облака.
Источник: *Инатов* 2024: 63



«Дни творения». Мозаика. XII в. Собор в Монреале (Сицилия). Источник: *Иларион (Алфеев), митрополит. Православие. В 2 т. Т. 1. – 4-е изд. М.: Издательский дом «Познание», 2021. С. 476*

цистики русского зарубежья 1930-х годов. Протоиерей Сергей Четвериков в отзыве на труд Бердяева «Судьба человека в современном мире» пишет: «не умаляя и не скрывая от себя той ужасной правды, которую Вы показали и которая, может быть, действительно, уже предупреждает нас о грядущем царстве антихриста, мы не смутимся от этого духом, ибо мы верим, что среди нас еще жив Бог, существует Его Святая Церковь, а в Ней имеется Его Святой Животворящий Крест и совершаются святые и спасительные Тайны Тела и Крови Христовых, этот источник Жизни и Радости» (*Четвериков С., прот. 1935: 30*). «Мы верим, что мы не одни, – писал Н. А. Бердяев, – что в мире действуют не только природные человеческие силы, добрые и злые, но и сверхприродные, сверхчеловеческие, благодатные силы, помогающие тем, которые делают дело Христово в мире; действует Бог. Когда мы говорим “христианство”, мы говорим не только о человеке и о его вере, но и о Боге, и о Христе» (*Бердяев 1932: 65*).

Возвращая в европейскую культуру христианскую картину мироздания в ее обновленной, скоррелированной с новейшими научными данными

форме²⁴, русская религиозная и научная мысль тем самым напоминает о том, что в мире есть Хозяин, о котором многократно говорится в Евангельских притчах об отлучившемся Хозяине дома²⁵, Который, вернувшись, рассудит своих слуг в том, следовали ли они Его воле (то есть заповедям Декалога и Нагорной проповеди) в Его отсутствие: того, кто, оставшись без присмотра, «начнет бить слуг и служанок», – «рассечет и подвергнет одной участи с неверными» (Лк. 12: 45–46). Следует заметить также, что окончание процитированной притчи служит некоторым объяснением трагедии многих «жертв фашистской идеологии» XX в., не из ее идеологов и исполнителей, но народных масс, подпавших под ее влияние: «Раб же тот, который знал волю господина своего и не был готов и не делал по воле его, бит будет много. А который не знал и сделал достойное наказания, бит будет меньше» (Лк. 12: 47–48). Народы Европы в начале XX в. находились под таким давлением процесса секуляризации и настолько были подвержены кризису мировоззренческих процессов, начавшихся еще в эпоху «Ренессанса» (то есть по сути возрождения древнего язычества)

и Реформации (то есть отступления от чистоты веры), что многие уже, действительно, «не знали» и не имели веры. Однако показательно, что великий своим «нравственным императивом» Иммануил Кант, чьи остроумные «Прологомены ко всякой будущей метафизике» оказали столь роковое влияние на весь последующий ход развития европейской философской мысли, свидетельствовал о себе, что

верить в Бога его побуждает не только «нравственный закон в себе», но и «звездное небо над головой»²⁶ – следовательно – все-таки христианская метафизика. Иначе говоря, и Кант продолжал видеть небо глазами Данте, завершающего свою духовную эпопею указанием на Державу всего: «Любовь, что движет солнце и светила»²⁷ (Данте 1968: 464).

Примечания

¹ Гейзенберг 1990: 265.

² Бердяев 1938: 17.

³ Лосский 1940: 2.

⁴ «Главное, кто здесь хозяин – в этом все дело»» (Lewis Carroll «Through the Looking Glass»).

⁵ Сходные мотивы звучали еще в начале Первой мировой войны, например, у Г. К. Честертона: «Если мы еще не сошли с ума, то мы присутствуем при самой умопомрачительной главе истории» (Честертон 2017: 17).

⁶ Здесь и далее разбивка источника.

⁷ «Индустрия» истребления слабых фашистами описана, в частности, в последнем академическом издании «Всемирной истории»: «Нацисты приступили к осуществлению планов эвтаназии – умерщвления людей по медицинским показаниям. Круг жертв составляли тяжелые инвалиды, психически больные, слабоумные, а также люди с наследственными заболеваниями... Через два месяца всем ответственным сотрудникам секретно “сообщили”, что акция... будет “продолжаться в измененной форме”. Под “изменениями” подразумевалось... вернуться к практике “нормальных убийств”, т. е. к умерщвлению уколами и голодом, которые стали применять и к другим социальным группам, нежелательным с расовой или политической точки зрения... И каждый раз фашисты оправдывали эти чудовищные меры высокими целями “очищения расы” или “гуманной заботой” о жертвах, чтобы они “не испытывали лишних мучений”. Историки подсчитали, что “терапевтическим убийствам” подверглось около 150 тыс. человек» (Всемирная история 2019: 30–42).

⁸ В действительности за этим явлением стояла «истерия безверия» – страх слабости и болезни как намек на неминуемую смертность и желание спрятаться от нее в «культе физической силы» как в мнимом спасении от нее – мнимой ее антитезе. О феномене героизации морально недопустимого как новом явлении в европейском пространстве начала XX в. писал Честертон: «Невозможно защитить... обнажение меча на человека, мечом не обладающего... Нигде, кроме опруссаченной Германии, нет представления, по которому подобное может сочетаться с честью» (Честертон 2017: 35).

⁹ Курсив наш.

¹⁰ Наглядное осознание этого факта (в поддержку естественному патриотизму), несомненно, способствовало тому, что русская белая эмиграция в большинстве своем, отодвинув на второй план политические разногласия, не поддержала (начиная с А. И. Деникина) власовское движение и переживала за победы своей Родины во Второй мировой войне; более того, непосредственно в послевоенные годы в русской эмигрантской среде, пережившей реальный фашизм, возникло стремление вернуться домой, многими осуществленное.

¹¹ Ср., например: «Блокада одного из крупнейших городов СССР не являлась “побочным продуктом” боевых действий. Это была часть целенаправленной политики по приданию войне “варварского характера”»; «Постоянно призывая к беспощадности в “большой войне рас”, берлинские лидеры прекрасно понимали, что нарушают все моральные нормы. Судя по их личным дневникам, они делали это осознанно... Бывший посол Германии в Италии У. фон Хассель писал в те дни: “Война на Востоке ужасна, всеобщее одичание”». (Всемирная история 2019: 32, 36).

¹² См., например: «Дневник писателя» за 1873 г. // Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений. Т. 10. СПб., 1895. С. 226.

¹³ Эту точку зрения разделяло большинство сражавшегося против фашизма русского народа. По словам маршала В. И. Чуйкова: «Народ не мог отвечать за злодеяния своих правителей. Это народ и нация, сделавшие значительный вклад в человеческую цивилизацию» (Чуйков 1973: 49–50).

¹⁴ Несмотря на внешне проводившуюся в довоенное время фашистской Германией политику «конкордата» с официальными церковными структурами, существовали откровенно антицерковные и антихристианские секретные декреты «по вопросу отношений между христианством и национал-социализмом» (См.: Нюрнбергский процесс 1987: 409–411).

¹⁵ Вот, например, формулировка этого «символа»: «Сила нашего германского солдата и всего нашего не-

мецкого народа зиждется на вере, она – в его сердце и убеждении, что мы как раса и народная общность – ценнее всех других. Это, господа, фундаментальная предпосылка нашего исторического существования» (цит. по: Бровко 2009: 258).

¹⁶ Имеется в виду организация «Немецкие христиане», возникшая в Германии в 1932 г. с целью подчинения немецких верующих политике и идеологии фашистского государства (см: Бровко 2009: 261).

¹⁷ То есть народного, профанного.

¹⁸ Ср.: «Весьма существенная черта фаш. идеологии – стремление выступать под чужим флагом с целью маскировки своего истинного содержания. Этой цели служила, в частности, спекуляция фашизма на популярности идей социализма в массах» (Историческая энциклопедия 1973: 972–974).

¹⁹ Энциклика «Mit brennender Sorge» от 14 марта 1937 г.

²⁰ Имеется в виду явление Богородицы в Ла-Салетт в 1846 г.

²¹ Отец Сергей Булгаков писал в конце 1941 – начале 1942 г.: «Провидению было угодно, чтобы судьбы мира и нашей родины были связаны с этим столкновением большевизма, под звериным ликом которого скрыта Россия, с германским империализмом... Допустить же победу этого последнего означало бы... внутреннюю победу антихристианства в Германии, а далее и вне ее» (Булгаков 1991: 65).

²² Интересно, что И. М. Майский, описывая в этой книге свое посещение Иерусалима по пути из Лондона в Москву в 1943 г., в завуалированной соответственно тогдашним советским цензурным условиям форме фактически дает совет политикам опираться на христианство как на государствообразующую силу – опыт, вынесенный им за годы одиннадцатилетней дипломатической службы. Он пишет: «У Константина имелись соправители, двадцать лет он вел войну за власть. Почему он победил? Конечно, известную роль тут сыграли личные таланты Константина, но главное все-таки было не в этом. Главное было в христианах! Константин очень скоро заметил, что в тогдашней Римской империи есть только одна сила, которая способна вдохновлять людей на подвиг и служить цементом, связывающим воедино разрозненные части империи – христианство. И он решил опереться на христиан... Константин приказал нарисовать на своих знаменах крест. Это так вдохновило христиан – в войсках Константина их было очень много – что в тот же день Максенций был наголову разбит... Именно покровительство христианству принесло Константину торжество... Константину нужно было укрепить завоеванную власть и как-то объединить расплывшиеся части империи... Перенеся столицу из Рима в Византию, он основал Константинополь и возложил свои главные надежды на восточную половину империи, где христиане были особенно сильны» (Майский 1958: 81–82), и где, добавим, оправдывая надежды св. Константина Великого, Римская христианизированная империя просуществовала тысячу лет. Особенно примечателен этот практический вывод опытного дипломата, если учесть, что сам Майский принадлежал к еще дореволюционной (то есть «революционной») российской эмиграции и был одним из старейших партийных деятелей.

²³ См.: Энеева 2008.

²⁴ См., например, диссертацию священника, академика РАН Сергея Владимировича Кривовичева «Теологические институты в естественных науках: история и современность» (СПб., 2021).

²⁵ Мф. 10: 25; 20: 11; 13: 52; 20: 1; 21: 33–40; 24: 43. Мк. 12: 9; 13: 35; 14: 14. Лк. 12: 39; 13: 25; 14: 21; 22: 11.

²⁶ «...звездное небо над головой и моральный закон во мне...» (Кант 1965: 499).

²⁷ И поэтому, «хотя война продолжается, а народы проходят чистилище чудовищной бойни, история мира все равно должна завершиться добром» (Честертон 2017: 131).

Источники и материалы

Алексеев 1940 – Алексеев Н. Н. Демонократия // Путь. № 61, октябрь 1939 – март 1940. С. 26–32.

Бердяев 1932 – Бердяев Н. А. Духовное состояние современного мира // Путь. № 35, сентябрь 1932 г. С. 56–68.

Бердяев 1934 – Бердяев Н. А. Многобожие и национализм // Путь. № 43, апрель–июнь 1934 г. С. 3–16.

Бердяев 1935 – Бердяев Н. А. О христианском пессимизме и оптимизме (По поводу письма протоиерея Сергея Четверикова) // Путь. № 46, январь–март 1935 г. С. 31–36.

Бердяев 1935а – Бердяев Н. А. Русский духовный ренессанс начала XX века и журнал «Путь» (К десятилетию «Пути») // Путь. № 49, октябрь–декабрь 1935 г. С. 3–22.

Бердяев 1938 – Бердяев Н. А. Христианство и антисемитизм (религиозная судьба еврейства) // Путь. № 56, май–июль 1938 г. С. 3–18.

Бердяев 1994 – Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире (к пониманию нашей эпохи) // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994.

Булгаков 1991 – Булгаков С. Н. Расизм и христианство // Протоиерей Сергей Булгаков. Христианство и еврейский вопрос. Paris: YMCA-Press, 1991 // Портал «Азбука веры». Раздел «Православная библиотека». <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/30868-Христианство-и-еврейский-вопрос.pdf>

- Вьшеславцев* 1934 – *Вьшеславцев Б. П.* Проблема власти и ее религиозный смысл // *Путь*. № 42, январь–март 1934 г. С. 3–21.
- Гейзенберг* 1990 – *Гейзенберг Вернер*. Часть и целое // *Вернер Гейзенберг. Физика и философия. Часть и целое*. М., 1990.
- Данте* 1967 – *Данте Алигьери*. Божественная комедия / пер. М. Лозинского; изд. подгот. И. Н. Голенищев-Кутузов; примеч. И. Н. Голенищева-Кутузова и М. Л. Лозинского. М.: Наука, 1967. (Литературные памятники / АН СССР)
- Кант* 1965 – *Кант И.* Критика практического разума // *Иммануил Кант. Сочинения*. Т. 4. Ч. 1. М., 1965.
- Карташев* 1934 – *Карташев А. В.* Церковь и национальность // *Путь*. № 44, июль–сентябрь 1934 г. С. 3–14.
- Лосский* 1940 – *Профессор Владимир Николаевич Лосский*. Семь дней на дорогах Франции. СПб.: Духовное наследие, 2014 // Портал «Азбука веры». Раздел «Православная библиотека». https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/sem-dnej-na-dorogah-frantsii/#source
- Майский* 1958 – *Майский И. М.* Близко-далеко. М., 1958.
- Майский* 1965 – *Майский И. М.* Воспоминания советского посла. Война. М., 1965.
- Мочульский* 1939 – *Мочульский К. В.* Расизм и западное христианство // *Путь*. № 58, ноябрь 1938 – январь 1939 г. С. 26–35.
- Нюрнбергский процесс* 1987 – *Нюрнбергский процесс*. Сборник материалов в 8 т. Т. I. М., 1987.
- Редакционная статья 1939 – *Решительный час исторической судьбы* // *Путь*. № 60, май – сентябрь 1939 г. С. 3.
- Флоровский Г., прот.* 1934 – *Флоровский Г., прот.* О границах Церкви // *Путь*. № 44, июль–сентябрь 1934 г. С. 15–26.
- Черчилль* 1991 – *Черчилль Уинстон*. Вторая мировая война. Т. 2. М., 1991.
- Честертон* 2017 – *Честертон Г. К.* Варварство Берлина // *Честертон Г. К. Краткая история Англии и др. произведения 1914–1917: эссе*. М., 2017.
- Четвериков С., прот.* 1935 – *Четвериков С., прот.* Открытое письмо Н. А. Бердяеву по поводу его книги «Судьба человека в современном мире» // *Путь*. № 46, январь–март 1935 г. С. 28–30.
- Чуйков* 1973 – *Чуйков В. И.* Конец третьего рейха. М., 1973.
- Шарль де Голль* 1957 – *Шарль де Голль*. Военные мемуары. М., 1957.

Научная литература

- Бровко Л. Н.* Церковь и Третий Рейх. СПб., 2009.
- Всемирная история. В 6 т. Т. 6. Кн. 2. М., 2019.
- Гейзенберг Вернер*. Физика и философия. Часть и целое. М., 1990.
- Ипатов С. И.* Вклад Т. М. Энеева в планетную космогонию // *Земля и Вселенная*. 2024. № 5. С. 60-66.
- Историческая энциклопедия. Т. IX. М., 1973.
- Кривовичев С. В., прот.* Теологические институты в естественных науках: история и современность. СПб., 2021.
- Энеева Н. Т.* Топология духовного пространства личности в концепции отца Павла Флоренского // *К концепции человеческой личности в богословии и религиозном сознании Нового и Новейшего времени*. М.: ИВИ РАН, 2008.

References

- Brovko, L. N. 2009. *Tserkov' i Tretii Reikh* [The Church and the Third Reich]. Saint Petersburg.
- Vsemirnaya istoriya. V shesti tomakh* [World History. In Six Volumes]. 2019. Vol. 6. Bk. 2. Moscow.
- Geizenberg, Verner. 1990. *Fizika i filosofiya. Chast' i tseloe* [Physics and Philosophy. Part and Whole]. Moscow.
- Ipatov, S. I. 2024. Vklad T. M. Eneeva v planetnyuyu kosmogoniyu [T. M. Eneev's Contribution to Planetary Cosmogony]. *Zemlya i Vselennaya* 5.
- Istoricheskaya entsiklopediya* [Historical Encyclopedia]. 1973. Vol. IX. Moscow.
- Krivovichev, S. V., archpriest. 2021. *Teologicheskie institutsii v estestvennykh naukakh: istoriya i sovremennost'* [Theological Institutions in the Natural Sciences: History and Modernity]. Saint Petersburg.
- Eneeva, N. T. 2008. Topologiya dukhovnogo prostranstva lichnosti v kontseptsii ottsa Pavla Florenskogo [Topology of the Spiritual Space of the Individual in the Concept of Father Pavel Florensky]. In *K kontseptsii chelovecheskoi lichnosti v bogoslovii i religioznom soznanii Novogo i Noveishego vremeni* [Towards the Concept of the Human Individual in the Theology and Religious Consciousness of the Modern and Contemporary Times]. Moscow: IVI RAN.

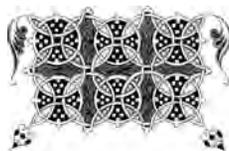
RUSSIAN RELIGIOUS-THEOLOGICAL AND SCIENTIFIC THOUGHT
IN THE CONFRONTATION WITH FASCISM (BASED ON THE PAGES OF RUSSIAN EMIGRANTS'
JOURNALISTICS OF THE 1930s – EARLY 1940s)

Abstract. The article analyzes the reaction of Russian emigre religious-philosophical journalism of the 1930s to the expansion of Nazi ideology into the political life and social mentality of Western European countries that took place in those years. It notes the categorical irreconcilability of the attitude of Russian religious emigre thinkers to fascism, as well as their unanimous indication of the processes of de-Christianization and dehumanization of Western European culture of the New and Modern Times as the underlying cause of this terrible phenomenon. The unity of the Christian world represented by representatives of all its confessions in the confrontation with Nazism and fascism, which is emphasized by the Russian émigré press, is emphasized. A conclusion is made about the contribution of Russian foreign religious thinkers to the post-war Christian revival and the enduring significance of their spiritual experience, both for the present and for the future history of mankind.

Keywords: Russian émigré world, religious and philosophical journalism, racism, Nazism, fascism, dehumanization, de-Christianization, Christian anthropology.

Authors Info: Eneeva, Natalia T. – Ph. D. in History of Arts, Researcher, Center for the Study of the History of Religion and the Church of the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation), E-mail: eneeva-nt@yandex.ru

For citation: Eneeva, N. T. 2025. Russian religious-theological and scientific thought in the confrontation with fascism (based on the pages of Russian emigrants' journalistics of the 1930s – early 1940s). *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 42: 32–51



© 2025 Н. В. Хохлов

Москва, Россия

© 2025 С. Дзини

Москва, Россия



НА ПЕРЕПУТЬЕ ДВУХ МИРОВ – КАТОЛИЧЕСКОГО ЗАПАДА И ПРАВОСЛАВНОГО ВОСТОКА

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о религиозной принадлежности Софьи Палеолог, которая вызывает в среде историков множество дискуссий. Софья Палеолог родилась в византийской православной семье. Ее отец, Фома Палеолог, был братом последнего византийского императора Константина XI Палеолога. После завоевания Константинополя османами в 1453 г. Фома бежал с семьей в Рим, где принял католическую веру. Софья выросла в католической среде под покровительством папы римского, который видел в ней инструмент для распространения католицизма на Восток. Папские надежды мог бы оправдать запланированный брак Софьи с великим князем Московским Иваном III. Однако после прибытия в Московское княжество Софья обратилась в православие. Среди ученых бытует мнение, что всю жизнь она исповедовала православную веру. Однако некоторые считают, что она была католичкой. Ее религиозные взгляды сформировались в Риме; связи семьи Софьи с католическим миром имели глубокие исторические корни. Среди предков Софьи Палеолог есть представители влиятельных итальянских династий, которые были убежденными приверженцами Католической Церкви.

Ключевые слова: Софья Палеолог, католическое вероисповедание, православное вероисповедание, кардинал Виссарион Никейский.

Ссылка при цитировании: Хохлов Н. В., Дзини С. На перепутье двух миров – католического Запада и православного Востока // Традиции и современность. 2025. № 42. С. 52–60

Публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Визуальная, цифровая и медиа-антропология в сохранении и презентации историко-культурного наследия»

Хохлов Никита Викторович (Khokhlov Nikita Viktorovich) – научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: ethno@yandex.ru

Дзини Стефания (Zini Stefania) – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: stefania.zini@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7288-9422>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 42. С. 52–60

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК – 271; 272; ББК – Э375-15; Э372.24-12; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-42/52-60>

Католические предки Софьи Палеолог

Последствия Нимфейского договора 1261 г., подписанного византийским императором Михаилом VIII Палеологом и Генуэзской республикой, ощущались веками, проявляясь в политических союзах и семейных связях между Палеологами и аристократическими итальянскими, а также другими европейскими семействами.

Договор представлял собой стратегическое соглашение, где Генуя, мощнейшая морская республика того времени, обещала Византии неограниченную военную помощь в отвоевании Константинополя и гарантировала защиту возрождающейся империи на море. Взамен Палеологи брали на себя обязательство устранить всех врагов и конкурентов Генуи, предоставляя генуэзцам полный контроль над морскими путями Черного и Азовского морей (Scorza 2009).

Возникшая в то время сложная сеть взаимосвязей между Палеологами и влиятельными итальянскими и другими европейскими династиями сохранялась в течение столетий и прослеживается, в том числе, и в родословной Софьи Палеолог.

Среди предков Софьи Палеолог были представители Савойской династии, владевшей с конца X в. Бургундским королевством, государствами крестоносцев на Кипре и в Иерусалиме, а также частью территории Итальянского (Апеннинского) полуострова.

В роду Софьи значились Дзаккария – влиятельная генуэзская дворянская семья, чье происхождение восходит к Каstellо Дзаккарии (или Де Кастро), сыну Фульконе, консула Генуи в 1202 г. (Dizionario biografico 2020: 319–321). В ее генеалогическом древе прослеживаются также связи с семьей Токко – древним знатным итальянским родом из Беневенто, имевшим ломбардские корни и прославившимся в Тоскане и Неаполе. Династия Токко представляет собой пример итальянской знати, которая распространила свое влияние за пределы Апеннинского полуострова. Их история тесно переплетена с событиями, происходившими в Византийской империи, с османской экспансией и борьбой за власть в Балканском регионе (Shamà 2013: 73). В родословном древе Софьи Палеолог имеются также представители семейства Алерамичи – франкского феодального рода, оставившего свой след в Пьемонте и Лигурии.

Прабабушкой по отцовской линии Фомы Палеолога (родного отца Софьи) была Джованна Савойская, дочь Амедео V Савойского. Она стала супругой византийского императора Андроника III Палеолога и приняла имя Анна Палеолог. Бабушкой самого Андроника III была Иоланда Монферратская, принадлежавшая к роду Алерамичей. Она была известна также как Виоланта Алерамичи; после замужества с

византийским императором Андроником II Палеологом она стала византийской императрицей, взяв имя Ирина Палеолог.

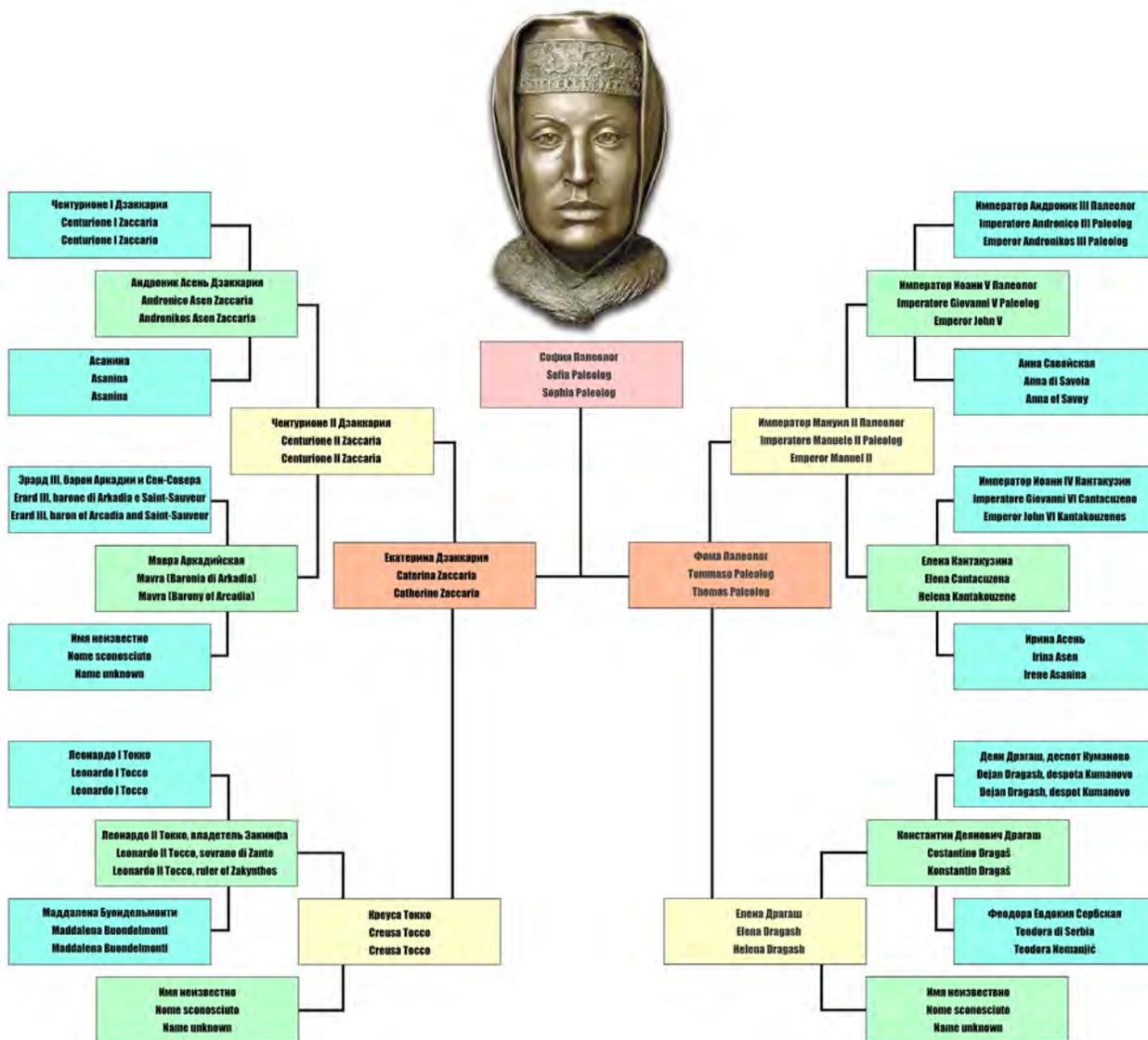
Мать Софьи, Катерина Дзаккария (Палеолог) происходила из влиятельного рода генуэзских дворян Дзаккария; ее отцом был Чентурионе II Дзаккария, являвшийся последним правителем Ахейского княжества на юге Греции (Dizionario biografico 2020: 319–321). Отцом Чентурионе II Дзаккария, то есть дедом Катерины Дзаккария (Палеолог) по отцовской линии был Андроник Асен (Асан) Дзаккария, генуэзский правитель Ахейского княжества.

Матерью Катерины Дзаккарии, бабушкой Софьи по материнской линии, была Круеза Токко из дворянского рода Токко. Сестра Круезы, Маддалена Токко, была женой Константина XI Палеолога, последнего византийского императора и брата Фомы Палеолога.

Источники не всегда позволяют достоверно определить вероисповедание каждого представителя этих больших семейств. Вопрос о том, был ли, например, Чентурионе II Дзаккария католиком в общепринятом смысле этого слова, остается открытым. Ведь Ахейское княжество, которым он правил, находилось на территории современной Греции и имело сложную религиозную картину, включая как католическое, так и православное население. В то время было распространено смешение религиозных традиций, и конфессиональная принадлежность отдельных аристократов могла быть не столь четко определена, как в более поздние периоды.

Тем не менее, учитывая, что в Италии католицизм был не просто религией, а неотъемлемой частью социальной и политической жизни, высока вероятность того, что большинство представителей знатных итальянских семей исповедовало католическую веру. В качестве примера приведем семейства Савои и Алерамичи.

В истории «возлюбленного» Савойского дома (*La diletta Casa di Savoia*), как называли его некоторые папы на протяжении многих веков, чередовались периоды глубокой связи с католицизмом с моментами напряженности и разрыва с папством. Однако возникавшие разногласия носили временный характер и никогда не ставили под угрозу духовную приверженность династии католической вере. Основатель династии граф Бьянкамано (980 г.) был благодетелем церквей и монастырей, находившихся на ее территории. Представители Савойской династии участвовали в крестовых походах. Среди них выделяется фигура графа Амедео III, известного под именем «Крестоносец». Призванный к оружию своим дядей папой Каллистом II, он принял участие во втором крестовом походе, возглавив христианский авангард в Анатолии и найдя смерть в 1148 г. на Кипре. В



Родословное древо Софии Палеолог (четыре поколения).
Составлено авторами по архивным и литературным источникам

Савойском крестовом походе (1366 г.) Амедео VI шел на венецианской галере с синим знаменем, установленным в честь мантии Девы Марии в дополнение к флагу с савойскими знаками отличия.

Кроме того, Савойская династия является династией с наибольшим количеством святых, благословенных и слуг Божьих в истории. Их всего тридцать семь, двое святых: святая Иоанна и святой Иероним Кармель (Geronimo Carmelo). Иоанна Савойская (*Giovanna di Savoia*), родившаяся в 1307 г., была женой Андроника III и императрицей Византии. Будучи изначально католического вероисповедания, она приняла православную веру во время замужества. По сей день церковь чтит ее под именем императрицы Анны Палеолог (Siccardi 2020).

Семейство Алерамичи принадлежит к тому ограниченному кругу древнейших представителей аристократических фамилий Италии, история которых насчитывает более тысячелетия.

Алерамичи не являлись ревностными приверженцами пап. Наоборот, в политике они были решительными сторонниками императоров, часто находились в открытой оппозиции к папству на международном, национальном и местном уровнях. Тем не менее они основали целый ряд аббатств (*Paleologo Oriundi* 2019).

Их привилегированные отношения с бургундским реформированным христианством и появившимся в результате реформ цистерцианским монашеским орденом хорошо известны. Маркиз

Ансельмо дель Боско, обратившись к французским монахам цистерцианского аббатства Ла-Ферте, спонсировал первое цистерцианское учреждение в Италии в Тильето суль'Орба.

Кроме того, некоторые кадеты в семейных ветвях Ансельмианской ветви отмечены в сохранившихся документах прозвищем «клирик» (*chierico*). В частности, Уго Кьерико, авторитетная фигура, брат маркизов Оберто ди Сецце и Ансельмо II; также младший брат Бонифацио дель Васто – Оттоне Кьерико. Нелегко определить, каково было точное значение термина *chierico* в XI–XII вв., но без сомнения он имел определенную связь с церковной средой.

Алерамичи также сыграли значительную роль в крестовых походах, как в качестве воинов, так и в качестве правителей государств крестоносцев (*Martinotti Doria* 2019).

Софья Палеолог и католический мир – краткая история

После падения Константинополя в 1453 г. представители византийской аристократии, включая семью Палеологов, были вынуждены покинуть этот город. Многие из них нашли убежище в Италии. Среди них было немало сторонников идеи объединения Католической и Православной Церквей. Некоторые из них, прибыв в Италию, приняли католицизм. Среди них была семья Фомы Палеолога, отца Софьи.

Фома Палеолог вместе с женой и детьми сначала отправился на остров Корфу, который в то время находился под контролем Венеции, а затем – в Рим. С собой он взял ценные реликвии, включая нетленную главу святого апостола Андрея Первозванного, которая до этого хранилась в греческом городе Патры. Эта реликвия имела огромное значение для христианского мира.

В марте 1461 г. Фома лично передал главу святого и другие реликвии папе римскому. Этот жест был не просто актом дарения, но и политическим шагом, направленным на укрепление связей с Католической Церковью. Обратившись в католическую веру, Фома просил у Папы защиты и помощи.

Дети Фомы Палеолога, среди которых была и юная Софья, воссоединились с отцом в Риме в 1465 г., но вскоре после их приезда Фома скончался, достигнув 56-летнего возраста. Его жена, Катерина Дзаккария, вскоре последовала за мужем, оставив детей сиротами. После смерти родителей судьба детей оказалась в руках кардинала Виссариона Никейского, который взял на себя заботу о них. Он предоставил им кров, содержание и обеспечил достойным образованием.

Получив разрешение от папы римского, Виссарион финансировал небольшой двор юных Палео-



Софья Палеолог

Фото скульптурной реконструкции С. А. Никитина.
Центр физической антропологии Института
этнологии и антропологии РАН

логов, который включал в себя священников, прислугу, врача, преподавателей латинского и греческого языков, переводчиков.

Виссарион оказал значительное влияние на жизнь Софьи Палеолог, поэтому стоит уделить внимание его биографии. Кардинал Виссарион Никейский родился в 1403 г. в Трапезунде в семье ремесленника. По некоторым данным, среди его предков по материнской линии прослеживается связь с династией Комнинов, одной из самых известных византийских семей, правившей империей в 1057–1059 и 1081–1185 гг. С ранних лет он проявлял интерес к религии, и родители поручили его обучение митрополиту Трапезундскому. Получил образование в Константинополе, а затем в Мистре, в возрасте 20 лет Виссарион стал монахом ордена Сан-Базилио. Позже он был назначен игуменом монастыря Сан-Базилио, а в 1437 г. император Иоанн VIII Палеолог назначил Виссариона митрополитом Никейским.

В 1438–1439 гг. он посетил Ферраро-Флорентийский собор, целью которого были в том числе переговоры об унии с Православной Церковью. Он был искренним сторонником идеи объединения церквей и верил, что это единственный способ сохранить православие и защитить Византию от угрозы со стороны Османской империи.

Его убежденность в необходимости союза была настолько сильной, что он подвергался критике со стороны некоторых своих соотечественников, которые считали его взгляды слишком радикальными. С другой стороны, его красноречие и преданность делу произвели впечатление на папу Евгения IV, который в 1439 г. назначил его кардиналом. С этого момента Виссарион проживал в Италии, посвятив себя научным занятиям и церковным обязанностям.

После завершения миссии в рамках Ферраро-Флорентийского собора жизнь Виссариона в латинском западном мире, с декабря 1440 г. и до его кончины в 1472 г., была тесно связана с его ролью кардинала Римской Церкви.

С исторической точки зрения выполнение обязанностей кардинала является центральным элементом биографии Виссариона. Именно этот статус обеспечил ему не только высокий авторитет и общественное признание, но и необходимые материальные ресурсы, которые он активно использовал для реализации своих культурных и политических инициатив. Кардинальский титул позволял ему влиять на многие процессы как в Риме, так и за его пределами (Coluccia 2009).

Одной из ключевых социальных структур, в которых Виссарион проявил себя, была куриальная среда¹. Это строго регламентированное сообщество имело свои правила, нормы и ценности, которые определяли многие аспекты жизни его членов.

В рамках деятельности Римской курии он чаще всего подписывался как *Cardinalis Nicenus*. Этот титул отсылает к его первой митрополии — Никее, что символически объединяет два ключевых аспекта его личности: греческие корни и высокий статус кардинала. Таким образом, в его имени находили отражение его происхождение и положение в церковной иерархии (Monfasani 2021: 5–22).

Тот факт, что его биография разделена между греческим Востоком и латинским Западом, не остался без внимания современников. Известное высказывание о Виссарионе итальянского гуманиста, писателя, философа Лоренцо Валла (1407–1457): «*inter Graecos Latinissimus, inter Latinos Graecissimus*» (лат. – самый греческий из латинян, самый латинский из греков) (Henderson 2013: 79–122), – четко характеризует особое положение кардинала. Его греческое восточное происхождение стало камнем преткновения для его избрания в качестве преемника папского престола.

После смерти папы Николая V в 1455 г. коллегия кардиналов собралась, чтобы избрать нового папу. Конклав был отмечен разногласиями между влиятельными фракциями Орсини и Колонны. Чтобы выйти из тупиковой ситуации, внимание было переключено на Виссариона как на потенциального компромиссного кандидата. Однако это вызвало явное сопротивление многих кардиналов из-за сохранявшихся предрассудков против его восточного происхождения. Он так и не был избран. Примечательно то, что его приверженность восточноправославной традиции ношения бороды стала центральным пунктом разногласий. В Западной Церкви бороды не поощрялись с XI в., символизируя отклонение от римских норм (Peters-Custot 2017).



Виссарион Никейский.
Гравюра из каталога Исторической галереи
Версальского дворца.
Франция, Париж, 1840-е годы.
«GALERIE HISTORIQUE DE VERSAILLES».
Фото из открытых источников:
<https://oldgravura.ru/prod/oldgravura--i7725/>

Несмотря на неудачу 1455 г., Виссарион оставался уважаемой фигурой в Церкви и вновь рассматривался в качестве кандидата на папский престол на конклаве 1464 г. (Hankins 1997: 95–97).

Он продолжал служить на различных должностях, в том числе как архиепископ Болоньи и латинский патриарх Константинополя. Виссарион скончался 18 ноября 1472 г. в г. Равенна и был похоронен в часовне, построенной по его заказу, в базилике Двенадцати апостолов (Basilica dei Santi Dodici Apostoli) в Риме, где он был кардиналом-пресвитером. Часовня украшена фресками живописцев Антониаццо Романо и Мелощо да Форли, а также надписями на латинском и греческом языках, и это еще одно свидетельство его двойного наследия.

Учитывая особенности биографии кардинала Виссариона, его тесные связи с Католической Церковью, можно предположить, что он воспитал свою подопечную, Софью Палеолог, в духе католической веры и соответствующих жизненных принципов. Неслучайно в официальных документах её называли «любимой дочерью Римской Церкви и воспитанницей апостольского престола». Кроме того, по словам Виссариона, как упоминается в различных источниках, отец Софьи, Фома Палеолог просил воспитать детей в традициях западной Церкви. Итак, Виссарион продолжал заботиться о судьбе Софьи Палеолог всю жизнь. Именно его усилия и дипломатические маневры привели к заключению брака Софьи Палеолог с великим князем Московским Иваном III.

Изначально в качестве мужа для Софьи рассматривалась другая кандидатура в лице короля Иоанна (Жана) II Кипрского де Лузиньяна.

В данном контексте стоит отметить, что Иоанн (Жан) II Кипрский, король Кипра с 1432 по 1458 г., был католиком. Иоанн II принадлежал к династии Лузиньянов, которая правила Кипром в 1192–1489 гг. Эта династия французского происхождения основала латинское (католическое) королевство на Кипре, хотя большинство населения острова исповедовало греческую, православную веру. Таким образом, несмотря на наличие сильного православного компонента, королевство Кипр считалось католическим, и его короли, включая Иоанна II, следовали римско-католической вере.

Брак Софьи Палеолог с Иоанном II Кипрским так и не состоялся. Король Кипра отказался от этого союза, опасаясь возможного конфликта с Османской империей. В то время османы активно расширяли свои территории и могли воспринять такой брак как вызов. В 1467 г. кардинал Виссарион, выполняя распоряжение папы Павла II, предложил руку Софьи Палеолог итальянскому князю и вельможе Караччоло.

Как и в предыдущем случае, новый потенциальный супруг был католиком. Он принадлежал итальянскому дворянскому роду Караччоло из Неаполя, представители которого были традиционно католического вероисповедания и поддерживали тесную связь с церковью. Караччоло были известны своей благотворительной деятельностью. В их роду было много священнослужителей, включая основателя Ордена меньших регулярных клириков (Ordo Clericorum Regularium Minorum) пресвитера Франциска Караччоло.

С одной стороны, можно предположить, что Софья Палеолог должна была быть или стать католичкой, чтобы выйти замуж за католика. С другой стороны, этот вопрос не так прост, как может казаться. В то время существовали разные подходы к бракам между представителями разных христианских конфессий. Они не были принципиально запрещены, хотя церковные правила и традиции могли ставить определенные ограничения или требовать, чтобы брак между католиком и православным был освящен в рамках одной из Церквей. Однако династические браки часто заключались ради политических союзов, и религиозные различия могли быть менее значимыми, чем политические выгоды от таких союзов. Следовательно, брак Софьи Палеолог с кандидатом католического вероисповедания мог быть заключен как с соблюдением церковных правил одной из сторон, так и без строгих религиозных формальностей. Впрочем, попытка выдать замуж Софью Палеолог за князя Караччоло, как и в случае с Иоанном II Кипрским, не увенчалась успехом. Торжественное обручение состоялось, но по неизвестным причинам брак так и не был заключён.

В том же году произошли изменения и в судьбе великого князя Московского Ивана III: его первая жена, Мария Борисовна Тверская, скончалась.

Именно тогда Виссарион предложил новый план. По его совету папа Павел II решил использовать возможность заключения брака между Софьей Палеолог и Иваном III. Этот союз сулил значительные выгоды для Католической Церкви, так как позволял укрепить ее влияние в Великом княжестве Московском. Более того, папа надеялся, что брак станет шагом к объединению двух христианских Церквей – Католической и Православной, которые находились в состоянии раскола после Великой схизмы 1054 г.

Переговоры о браке начались в 1469 г. В Рим был отправлен русский посол Джан Батиста делла Вольпе, известный в Московии как Иван Фрязин. Он представлял интересы великого князя и вел переговоры с папой Павлом II. Переговоры длились долго, в основном из-за возражений митрополита

Филиппа, опасавшегося распространения католического влияния на Руси: ведь Софья была воспитанницей папского престола. Только в 1472 г., после получения согласия митрополита, брак был заключен (Zenkovsky 1957: 37–58).

Церемония бракосочетания прошла в два этапа. Первый этап – обручение – состоялся в Риме, в величественной базилике Святого Петра. На тот момент папский престол занимал Сикст IV, в миру Франческо Делла Ровере, уроженец города Целле-Лигуре, входившего в состав Генуэзской республики. Церемония в Риме была пышной и торжественной, на ней присутствовали многие именитые гости. Среди них можно выделить Клариче Орсини, супругу Лоренцо Медичи, известного как Лоренцо Великолепный, а также Екатерину Боснийскую, которую Католическая Церковь почитает как блаженную.

Примечательно, что сам Иван III на церемонию в Рим не отправился. В качестве доверенного лица великого князя на этом важном мероприятии присутствовал Джан Батиста делла Вольпе.

В июне Софья отправилась в Москву в сопровождении кардинала Виссариона, с почетной свитой и папским легатом Антониом. Прибыв на псковскую землю, Софья, в отличие от ожиданий Рима, сразу посетила православный храм, показав тем самым свою приверженность православной вере. Папский легат был вынужден подчиниться местным обычаям. 12 ноября 1472 г. в Успенском соборе состоялось венчание Софьи и Ивана III.

Примечание

¹ Римская курия, или Папская курия (лат. *Curia Romana*) – главный административный орган Святого Престола и Ватикана и один из основных в Католической Церкви.

Научная литература

Винтер Э. Папство и царизм. М.: Прогресс, 1964.

Coluccia G. L. Basilio Bessarione: Lo spirito greco e l'occidente. Firenze: Casa Editrice Leo S. Olschki, 2009.

Dizionario biografico degli italiani / Istituto della enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma. Trofarello (Torino): Stamperia Artistica Nazionale S.p.A., 2020. P. 319–321.

Henderson D. Bessarion, Cardinalis Nicenus. A cardinalial vita between ideal conceptions and institutional structures // *Inter graecos latinissimus, inter latinos graecissimus: Bessarion zwischen den Kulturen* / ed. by Claudia Märtil, Christian Kaiser, Thomas Ricklin. Berlin; Boston: De Gruyter Brill, 2013. P. 79–122. <https://doi.org/10.1515/9783110316216.79>

Hankins J. Review of Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés. Selected Essays, by John Monfasani // *The Catholic Historical Review*. 1997. № 83(1). P. 95–97. <https://dx.doi.org/10.1353/cat.1997.0078>

Martinotti Doria C. Le Crociate e gli Aleramici di Monferrato secondo gli storici francesi. 03.02.2019. Casalenews <https://www.casalenews.it/patri-259-montisferrati-storie-aleramiche-e-dintorni/le-crociate-e-gli-aleramici-di-monferrato-secondo-gli-storici-francesi-36104.html>

Monfasani J. Cardinal Bessarion and the Latins. Bessarion's Treasure: Editing, Translating and Interpreting Bessarion's Literary Heritage / ed. Sergei Mariev. Berlin; Boston: De Gruyter Brill, 2021. P. 5–22. <https://doi.org/10.1515/9783110683035-001>

Paleologo Oriundi A. Storia degli Aleramici. Bologna: Editore Odoya, 2019.

Заключение

Вопрос о вероисповедании Софьи Палеолог сложный и многогранный и все еще остается предметом споров историков.

В роду Софьи Палеолог было много представителей католических династий, она была воспитана и выросла в Италии в католической среде, была выбрана папой и прелатами Ватикана в качестве связующего звена между Католической Церковью и православной Россией, для укрепления влияния Католической Церкви на новых территориях.

Эти жизненные обстоятельства, как нам кажется, дают основание предполагать, что Софья Палеолог должна была придерживаться католической веры. Однако речь идет не просто и не только о ее личной вере, истинная природа которой не поддается анализу историков и останется, вероятно, неизвестной. Речь идет об естественном или вынужденном религиозном выборе, который сделала Софья Палеолог, оказавшись на Русской земле.

В условиях византийско-османских войн и политической нестабильности того времени вопрос о вероисповедании мог иметь решающее значение как для ее личной судьбы, так и особенно для общей политической ситуации.

Находясь на перепутье двух миров – католического Запада и православного Востока, Софья Палеолог не позволила плану папы римского осуществиться, сыграв таким образом важнейшую роль в укреплении православной традиции на Руси.

Peters-Custot A. Bessarion et le monachisme italo-grec: l'Orient en Italie du Sud? Le cardinal Bessarion, la regula Sancti Basilii et la réforme des monastères italo-grecs au milieu du XVe siècle // *Cahiers d'études italiennes / Orientaux et Italiens. Italiens et Orientaux*. 2017. № (25).

<https://doi.org/10.4000/cei.3616>

Scorza A. M. G. *Le famiglie nobili genovesi*. Genova: Fratelli Frilli Editori, 2009.

Shamà D. I di Tocco, sovrani dell'Epiro e di Leucade. *Studio storico-genealogico / Notiziario dell'Associazione Nobiliare Regionale Veneta*. Anno V. № 5. Venezia, 2013. P. 45–118.

Siccardi C. *Casa Savoia e la Chiesa. Una grande millennaria storia europea*. Milano: Sugarco Edizioni, 2020.

Zenkovsky S. A. The Russian Church Schism: Its Background and Repercussions // *The Russian Review*. 1957. № 16 (4). P. 37–58. <https://doi.org/10.2307/125748>

References

Coluccia, G. L. 2009. *Basilio Bessarione: Lo spirito greco e l'occidente* [Basilio Bessarione: The Greek Spirit and the West]. Firenze: Casa Editrice Leo S. Olschki

Dizionario biografico degli italiani / Istituto della enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma [Biographical Dictionary of Italians / Institute of the Italian Encyclopedia founded by Giovanni Treccani, Rome]. 2020, 319–321. Trofarello (Torino): Stamperia Artistica Nazionale S.p.A., R.

Hankins, J. 1997. Review of Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés. Selected Essays, by John Monfasani. *The Catholic Historical Review* 83 (1): 95–97. <https://dx.doi.org/10.1353/cat.1997.0078>

Henderson, D. 2013. Bessarion, Cardinalis Nicenus. A cardinalial vita between ideal conceptions and institutional structures [Bessarion, Cardinalis Nicenus. A cardinalial vita between ideal conceptions and institutional structures]. In *Inter graecos latinissimus, inter latinos graecissimus: Bessarion zwischen den Kulturen* [Inter graecos latinissimus, inter latinos graecissimus: Bessarion between cultures], ed. by Claudia Märkl, Christian Kaiser, Thomas Ricklin, 79–122. Berlin; Boston: De Gruyter Brill. <https://doi.org/10.1515/9783110316216.79>

Martinotti, Doria C. 2019. Le Crociate e gli Aleramici di Monferrato secondo gli storici francesi [The Crusades and the Aleramici of Monferrato according to French historians]. *Casalenews* 03.02.2019. <https://www.casalenews.it/patri-259-montisferrati-storie-aleramiche-e-dintorni/le-crociate-e-gli-aleramici-di-monferrato-secondo-gli-storici-francesi-36104.html>

Monfasani, J. 2021. *Cardinal Bessarion and the Latins. Bessarion's Treasure: Editing, Translating and Interpreting Bessarion's Literary Heritage*, ed. by Sergei Mariev, 5–22. Berlin; Boston: De Gruyter Brill. <https://doi.org/10.1515/9783110683035-001>

Paleologo, Oriundi A. 2019. *Storia degli Aleramici* [History of the Aleramici]. Bologna: Editore Odoya.

Peters-Custot, A. 2017. Bessarion et le monachisme italo-grec: l'Orient en Italie du Sud? Le cardinal Bessarion, la regula Sancti Basilii et la réforme des monastères italo-grecs au milieu du XVe siècle [Bessarion and Italo-Greek Monasticism: The Orient in Southern Italy? Cardinal Bessarion, the Regula Sancti Basilii and the Reform of Italo-Greek Monasteries in the Mid-15th Century]. *Cahiers d'études italiennes / Orientaux et Italiens. Italiens et Orientaux* [Cahiers d'études italiennes / Orientals and Italians. Italians and Orientals] 25. <https://doi.org/10.4000/cei.3616>

Scorza, A. M. G. 2009. *Le famiglie nobili Genovesi* [The noble Genoese families]. Genova: Fratelli Frilli Editori.

Shamà, D. 2013. I di Tocco, sovrani dell'Epiro e di Leucade. *Studio storico-genealogico* [The House of Tocco, rulers of Epirus and Leucas. Historical-genealogical study]. *Notiziario dell'Associazione Nobiliare Regionale Veneta* [Newsletter of the Venetian Regional Noble Association]. Anno V. № 5: 45–118.

Siccardi, C. 2020. *Casa Savoia e la Chiesa. Una grande millennaria storia europea* [The House of Savoy and the Church: A Great Millennial European History]. Milano: Sugarco Edizioni.

Vinter, E. 1964. *Papstvo i tsarizm* [Papacy and Tsarism]. Moscow: Progress.

Zenkovsky, S. A. 1957. The Russian Church Schism: Its Background and Repercussions. *The Russian Review* 16 (4): 37–58. <https://doi.org/10.2307/125748>

AT THE CROSSROADS OF TWO WORLDS – THE CATHOLIC WEST AND THE ORTHODOX EAST

Abstract. This article examines the religious affiliation of Sophia Palaiologina, a topic that has sparked much debate among historians. Sophia Palaiologina was born into a Byzantine Orthodox family. Her father, Thomas Palaiologos, was the brother of the last Byzantine emperor, Constantine XI Palaiologos. After the Ottoman conquest of Constantinople in 1453, Thomas fled with his family to Rome, where he converted to Catholicism. Sophia grew up in a Catholic environment under the patronage of the Pope, who saw her as an instrument for spreading Catholicism to the East. Papal hopes could have been fulfilled by Sophia's planned marriage to Ivan III, Grand Prince of Moscow.

However, after arriving in the Moscow Principality, Sophia converted to Orthodoxy. Scholars generally believe that she professed the Orthodox faith throughout her life. However, some believe that she was a Catholic. Her religious views were formed in Rome; Sophia's family's ties to the Catholic world had deep historical roots. Among Sophia Palaiologina's ancestors were members of influential Italian dynasties who were staunch adherents of the Catholic Church.

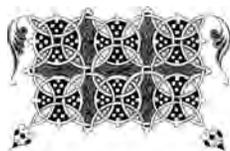
Keywords: Sophia Palaiologina, Catholic religion, Orthodox religion, Cardinal Bessarion of Nicaea.

Authors Info: Khokhlov, Nikita V. – Researcher fellow at the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation), E-mail: ethno@yandex.ru

Authors Info: Zini, Stefania – Ph. D. in History, Researcher fellow at the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation), E-mail: stefania.zini@yandex.ru , ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7288-9422>

For citation: Khokhlov, N. V., and S. Zini. 2025. At the crossroads of two worlds – the Catholic West and the Orthodox East. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 42: 52–60

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.





ЛИТЕРАТУРНЫЕ АНТРОПОНИМЫ В РОМАНЕ И. С. ШМЕЛЕВА «ПУТИ НЕБЕСНЫЕ»

Аннотация. Проведенное исследование позволяет сделать вывод о формально-функциональном разнообразии антропонимов романа «Пути небесные», отличительными особенностями которых является наличие прототипов и подчиненность стремлению Шмелева к новой эстетике и его желанию «обожить» литературу. Концептуальная для писателя идея духовного роста и борьбы со страстями реализуется в семантике этимологически значимых имен Виктора Вейденгаммера и Дарьи Королевой. Именник последней неравномерно распределяется по полюсам греха и святости с доминированием положительных коннотаций в именовании героини, которая остается незапятнанной в самых двусмысленных романских ситуациях. Шмелев пользуется всеми возможностями называния главных и второстепенных персонажей, включая разнообразные формы имени, обращение по отчеству, прозвища, апеллятивную лексику, прием безымянности, уподобление героям русской и мировой литературы. Имена собственные также позволяют писателю воссоздать атмосферу Москвы второй половины XIX в. В целом литературные антропонимы отражают авторский замысел, сопрягают сюжетные линии произведения, характеризуют героев и отношения между ними, а также актуализируют интертекстуальные связи произведения.

Ключевые слова: И. С. Шмелев, «Пути небесные», литературный антропоним, имя, духовный роман, интертекстуальность.

Ссылка при цитировании: Гудзова Я. О. Литературные антропонимы в романе И. С. Шмелева «Пути небесные» // Традиции и современность. 2025. № 42. С. 61–69

Гудзова Ярослава Олеговна (Gudzova Yaroslava Olegovna) – доктор филологических наук, профессор кафедры гуманитарных наук Московского международного университета, эл. почта: disava@yandex.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6441-8156>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 42. С. 61–69

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК – 821.161.1; ББК – 83.3 (2Рос = Рус)6; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-42/61-69>

Незаконченный роман И. С. Шмелева «Пути небесные», задуманный как книга итогов, долгое время оставался на периферии внимания как зарубежных, так и отечественных исследователей. После первых, по большей части неодобрительных откликов на роман, который критики расценивали как слабое произведение большого таланта, в его изучении наступил длительный перерыв. Интерес к «Пути небесным» возобновился только в последние десятилетия, когда была по достоинству оценена уникальность шмелевского опыта, где сочетаются документальная основа и вымысел, художественное взаимодействует с агиографическим, а новаторство является следствием глубочайшей традиционности.

Дерзновенный замысел «духовного романа» во многом реализуется через систему литературных антропонимов как важнейших элементов образной и сюжетно-мотивной организации художественного пространства, обладающих возможностями для выявления подтекстовых связей и концептуальной основы произведения. Исследование имен собственных «Путей небесных» позволит расширить представление об особенностях поэтики позднего Шмелева, что послужит важным звеном в формировании целостной концепции его творчества.

Антропонимическое пространство романа «Пути небесные» включает большое количество именованных, поражающих богатством и разнообразием. Это имена главных, второстепенных, эпизодических и внесценических персонажей, упоминания исторических личностей, литературных, библейских и фольклорных героев.

Отличительной особенностью именника «Путей небесных» является наличие прототипов у главных героев романа. Так, указанием на подлинность фамилии Виктора Алексеевича Вейденгаммера начинается повествование: «Фамилия Вейденгаммер упоминается в истории русской словесности: в 30–40-х годах прошлого века в Москве был “благородный пансион” Вейденгаммера, где подготовлялись к университету дети именитых семей, между прочим – И. С. Тургенев» (Шмелев 2008: 5).

Предположение о подлинности основных событий романа впервые было высказано А. В. Амфиатовым, сообщившим о реальном факте похищения белицы из Страстного монастыря: «Скандал вышел громкий: похитителем был знаменитый присяжный поверенный Федор Никифорович Плевако. Не это ли приключение взял И. С. Шмелев в основу своего романа?» (Любомудров 2023: 496). Критик также высказал суждение о возможном прототипе князя Вагаева: «Не знаю, простым ли совпадением прозвища родился в “Путях небесных” игрушечный гусарик, или И. С. Шмелев использовал для

этой фигуры действительное лицо со схожими приметами – “карманного гусарика” Сумского полка, тоже родственника знаменитого “хозяина Москвы”, князя Владимира Андреевича Долгорукова, и тоже удалого повесы...» (Любомудров 2023: 496).

Факты, приведенные в статьях Ю. А. Кутыриной, подтверждают биографические данные о Викторе Вейденгаммере, дяде Ольги Александровны Шмелевой, и его невенчанной жене Дарье Королевой (Кутырина 1957). История жизни прототипов шмелевского романа была детально изучена А. М. Любомудровым, доказавшим, что «Шмелев воссоздал судьбу, некоторые детали биографии и характеры реальных людей, которых вывел под своими собственными именами» (Любомудров 2025). Писателю было важно подчеркнуть жизненность и правдивость истории «...человеческой души, руководимой Божественным Промыслом и ведущей духовную борьбу с силами зла» (Любомудров 2025).

Своеобразие антропонимического комплекса «Путей небесных» и закономерности его функционирования в полном соответствии с авторским замыслом отражают особенности «духовного романа»: «...В художественном произведении имена личные – неотъемлемый элемент стиля, без соотношения с которым нельзя ими пользоваться» (Никонов 1974: 235). Связь имен главных героев с идеей духовного возрастания подчеркнута приемом обнажения замысла. Писатель акцентирует этимологическое значение римского по происхождению имени Виктор, «победитель» (Бек 2014: 245), и греческого Дарья, «побеждающая» (Бек 2014: 259), со- и противопоставляя героев. Так, Даринька одерживает победу над собой с духовной помощью отца Варнавы, тогда как для Вейденгаммера она сама выступает в роли водительницы. Начавшая свой путь в монастыре, героиня Шмелева становится «единым светом жизни» для интеллигента-скептика, при этом оказывается, что один из ее предков – прославленный Церковью святой.

В этой связи уместно вспомнить высказывание П. Флоренского, который утверждал, что имя выражает определенный тип личности, «духовное строение» которой проявляется как реализация потенциала имени в пространстве художественного произведения через «отношение духовной сущности – к другому» (Флоренский 2000: 182).

Будучи сильным выразительным средством, этимологически значимые имена имеют свои слабые стороны. По мнению В. А. Никонова, нарочитость таких имен, «...играющая роль там, где художественной основой служит гипербола, в ином стиле нарушает жизненность» (Никонов 1974: 239–240). Этой опасности не избежал и Шмелев. Первые критики романа небезосновательно усматривали в

сюжете и образах «Путей небесных» черты заданности, преднамеренности и программы, сказывающиеся тенденциозностью и неправдоподобием. Г. П. Струве, например, считал, что «ни самое Дариньку, ни ее отношения к Вейденгаммеру нельзя признать убедительными» (*Любомудров* 2023: 643).

Смысловая доминанта имени победительной героини сочетается в романе со значением понятия «дар». Именно так оценивает Вейденгаммер роль монастырской послушницы в своей судьбе: «Он сказал на звезды: “когда-то искал я, там...” Она спросила: “что искал, кого?.. Бога, да?..” Он не ответил. – Она опять спросила, робко: “что же, нашел?..” Он притянул ее к себе, нашел ее дыхание и поцелуями шептал ей: “нашел... тебя, пресветлую... в ту ночь... когда искал я Бога... и – дар нашел, Его”» (*Шмелев* 2008: 56).

Эта идея отражена в уменьшительной форме имени героини с учетом различных фонетических вариантов и соответствующих апеллятивов: Дара, Дари, Дариня, Дариночка, Даренок, дар, дареная. Показательно, что именем Дари называл героиню и Вагаев, оказавшийся более Вейденгаммера восприимчивым к преобразующему действию светоносной послушницы. В романе она также Даша, Дашенька, Дайнька, Даринька. Разнообразие форм имени иллюстрирует отношения персонажей и служит средством характеристики.

Последний вариант именованной героини самый частотный в романе, тогда как в случае с Вейденгаммером наиболее востребованной формой оказывается Виктор Алексеевич. Примечательно, что уменьшительная форма имени Вейденгаммера в «Путях небесных» используется единственный раз, в финальной сцене второго тома, когда героиня одаривает возлюбленного Евангелием: «Вот, Витя... от меня, тебе. Витя... Это слышал он в первый раз: другую ласку, ближе. <...> Лучше не могу тебе. Тут – все» (*Шмелев* 2008: 604). Указанный антропоним означает не только новый уровень отношения героев, но и особый этап жизни как «путь восхождения» и духовного преображения.

Есть в романе уменьшительные формы имени и даже фамилии Вагаева: Дима, Дима Вагаев, Димочка, Вагайчик. Грубо-фамильярные Викторка и Димка малочастотны и являются не столько характеристиками именуемых, сколько именующих лиц: таким образом героев называют тетя Паня и барон Ритлингер. В обоих случаях речь идет об уничижительно-презрительном отношении к персонажам.

Имена героев шмелевского романа представлены также традиционной трехчленной формулой (фамилия, имя, отчество) и вариантами имени в сочетании с апеллятивами, указывающими на социальный статус, пол, род занятий: инженер-механик

Виктор Алексеевич Вейденгаммер, Виктор Алексеевич, Виктор; золотошвейка Дарья Ивановна Королева, Дарья Ивановна, Дарья, девица Королева, девица Дарья Королева; Димитрий Павлович Вагаев, князь Д. П. Вагаев, князь Вагаев, Вагаев, гусарчик князь Вагаев, лейб-гвардии гусарский ротмистр Вагаев, ротмистр лейб-гвардии гусарского Его Величества полка князь Вагаев Димитрий, гусар Вагаев; барон Александр Адольфович Ритлингер, почетный опекун, барон Ритлингер; Павел Кириллович Кузюмов, барин Кузюмов; Владимир Андреевич Долгоруков, генерал-губернатор, хозяин Москвы и другие.

Показательно, что неверная супруга Вейденгаммера не удостоивается традиционного трехчленного наименования. В «Путях небесных» героиня названа Анной Васильевной, госпожой Вейденгаммер, бывшей госпожой Вейденгаммер. Это единственный случай в романе, когда эквивалентом имени оказывается местоимение «она». Неудивительно, что автором неодобрительно-неуважительной формы именованной оказывается обманутый муж: «И вот когда то случилось, – рассказывал Виктор Алексеевич, – она... – он никогда не говорил “жена”, – она мне с усмешкой бросила: “Никакого разврата, а... физиологический закон отбора... и зависит от наших настроений!”» (*Шмелев* 2008: 7–8). Лицемерным «Аничка» героиню награждает сводня тетя Паня, поучающая Дариньку: «Про Аничку его (Вейденгаммера. – Я. Г.) неизвестно, все шито-крыто, а перед людьми свята... вот и бери пример» (*Шмелев* 2008: 207).

Реже трехкомпонентными антропонимами называют эпизодических и внесценических персонажей. К примеру, степенный ямщик так представляется Виктору Алексеевичу: «Донцовы мы, нас все знают. А я, сталоть, Арефа Костинкиныч Донцов» (*Шмелев* 2008: 366). Он же называет и несостоявшегося жениха Настеньки, сына фабриканта, Ивана Петровича Клушкина. Антропонимические и апеллятивные способы именованья в романе органично взаимодействуют, создавая целостное представление о персонажах.

Именослов героев «Путей небесных», в первую очередь это касается Дариньки, включает нарицательные существительные с определениями или без них, существительные с оценочными суффиксами или субстантивированные части речи в роли имен собственных. Такие именованья героини содержат значимы, особенно в сочетании с оценочными словами: сиротка, золотошвейка, от Канителева, монастырка, черничка светлая, чудесный, святой ребенок, девочка, бедная девочка, милая девочка, ласточка-девонька, девчонка, живая канареечка, живая куколка, простая девушка, девушка-масте-

рица, юница чистая, ангел, богиня, цеховая, барыня, сероглазая, светлая, чистая, бесценная, явленная, иконная, святая, несравненная, неземная, целомудренная, смиренная, пречистая, смиренница, монашка, а также грешница, кокотка, блудница, любовница, содержанка, распутница, прелестница и др.

В большинстве случаев определения возлюбленной принадлежат Вейденгаммеру: «Не девушка, не юница, а... иная, преображенная, новая» (Шмелев 2008: 38). И далее: «Виктор Алексеевич... повторял, вкладывая в слова всю нежность: “Бедная моя... глупенькая моя, Даринька”. Называл ее “дареная моя, дар мой”, приводил ей все доводы, что нет ничего греховного, и если все разобрать, то тут, может быть, “рука ведущая”... что, если бы не встретила она, не осияла его душу, он погиб бы... это через нее он делается лучше, самое она святое, и такой он больше и не найдет, и нет такой, такой чистоты, ребенка, такой пречистой!» (Шмелев 2008: 53–54).

Виктору Алексеевичу вторит влюбленный гусар. По дороге в оперу «Вагаев взял Даринькину руку и говорил, волнуясь, что это самый счастливый день, что она – “мечта”, влекущая, недостижимая, вечная, воплотившаяся чудесно, неуловимая. Если бы он не знал всей чистоты и святости, которые воплотились в ней, он обманулся бы и сказал, что она самая опасная кокетка. Говорил что-то непонятное, называл “тициановской женщиной”... “Но не та вы, не та, которую видели с вами у Аванцо. «Лаура де Дианти»... – только овал вашего лица. Ваши глаза неповторимы... ни у одной Мадонны...” Говорил возбужденно, страстно и называл – графиня. <...> “Земного имени нет у вас, небесная вы, пречистая... Святая Дева!...” – воскликнул он, совершенно безумству» (Шмелев 2008: 282).

Исследователь И. М. Лисенкова обращает внимание на то, что в художественной системе романа «Пути небесные» «...образно-смысловое развертывание имени и фамилии (Дарья Королева) происходит благодаря семантике слов, в структуре лексического значения которых присутствуют компоненты “побеждающая”, “мудрая”, а также слов, ассоциативно связанных с фамилией – Королева, Царица: Царевна, Графиня, Княгиня, Пречистая, Жемчужина...» (Лисенкова 2013: 241).

На протяжении всего повествования в образе Дариньки последовательно реализуется концептуальная для «духовного романа» семантика детскости и святости. Сложный именник героини является неотъемлемой частью ее романной судьбы, во многом predetermined значением имени. Связь многочисленных именовании духовной водительницы Вейденгаммера последовательно формирует образ верующей героини.

По наблюдениям исследователей, имена таких персонажей в «Пути небесных» соответствуют православным нормам имянаречения в новозаветном и ветхозаветном вариантах традиции: либо в память ближайшего ко дню крещения святого, либо в честь предков, чаще всего отца или матери (Ефремов, Ефремова 2017: 23–24).

Богатая и разнообразная система имен Дарьи Королевой более других демонстрирует тексто- и смыслообразующие возможности литературных антропонимов и служит ключом к решению вопроса о художественном своеобразии произведения. На ее фоне апеллятивные именовании Вейденгаммера и Вагаева, тоже достаточно многочисленные и разнообразные, выглядят скромнее и являются, главным образом, указаниями на статус и род занятий персонажа.

Вейденгаммер в романе – инженер, инженер В., образованный инженер, инженер-механик, инженер-бессребреник, коллежский советник, барин, серьезный барин, добрый барин, милый барин, господин инженер, особенный господин, святой господин, тридцатитрехлетний господин, философ-астроном и др. Соответственно, Вагаев – офицер, офицер лейб-гвардии, господин офицер, богатый офицер, хороший офицер, господин ротмистр, богач, князь, гусар, гусарчик, игрушечный гусарчик, лейб-гусар, петербургский лейб-гусар, племянник, крестничек, черномазый, сорвиголова, романтик, великий грешник и обольститель, повеса-полувер XIX века. О герое известно, что «...сам государь сказал про него – “безумная голова...”» (Шмелев 2008: 101).

Для дяди-барона, пытающегося соблазнить Дариньку, племянник – пустельга, мальчишка и ветер. Виктор Алексеевич называет Вагаева обольстителем и пустоватым малым. Офицер не остается в долгу и, возмущенный «петербургской историей», награждает Вейденгаммера «шпаком» и «трусом».

Шмелев пользуется всеми возможностями именовании героев как важнейшего изобразительно-выразительного средства. Так, он активно обращается к антропонимам русской и мировой литературы как именам с «готовой литературной репутацией» (Никонов 1974: 237). Шмелев при этом не стремится заменить именованием образ, напротив, подчеркивает его полноту и сложность, даже полемическую ориентацию на традицию. Так, судьба Дарьи Королевой должна была стать развитием и продолжением русской классики в плане изображения идеального женского образа. Такой прием именовании расширяет читательское представление о герое и его бытовании в меняющихся романских обстоятельствах, служит средством характеристики образа и актуализации интертекстуальных связей произведения.

К Дариньке применимы сразу несколько разнородных имен, которые могут быть авторской характеристикой, принадлежать другому персонажу или служить примером самоаттестации.

Первая литературная параллель возникла у Вейденгаммера: «Он перечитал – что-то его толкнуло – “Дворянское гнездо”, и вот Лиза Калитина чем-то напомнила ему Дариньку...» (Шмелев 2008: 37). Сравнение шмелевской героини с характеристикой ее литературной предшественницы, представленной в «Словаре литературных типов», во многом оправдывает подобное сближение.

Кротость, цельность, женственность и одновременно внутренняя сила роднят «святых» героинь Тургенева и Шмелева. Даринька, как и Лиза, – «...одна, чистая, беспримесная любовь, без вражды и ненависти, – любовь, являющаяся выражением того наивысшего этического начала, которое дано в Нагорной проповеди» (Носков 1907: 93). Но если героиню Тургенева нельзя представить «загипнотизированной» страстью, «...хотя бы эта страсть и не вела к необходимости поступиться излюбленными идеями» (Носков 1907: 93), то шмелевская Даринька наделена врожденной страстностью и подвержена влиянию обольщающей прелести, как в метельном эпизоде с влюбленным в нее офицером: «...Ей казалось, что она с Димой – Дария и Христанф, супруги-девственники, презревшие “вся мира сего сласти”, и Бог посылает им венец нетленный, – “погребстися под снежной пеленою”, как мученики-супруги были погребены “каменiem и перстью”» (Шмелев 2008: 269). Для восторженной героини «...игрушечный гусарчик и крылатый Архистратиг соединились в Вагаеве, и в метели открылось Дариньке, что назначено ей судьбой “повенчаться духовно” с Димой!» (Шмелев 2008: 270). Несмотря на глубокое и искреннее чувство к Лаврецкому, Лиза свободна от власти земной любви. Однако именно это чувство помогает Дариньке бороться с грехом и вдохновляет на путь духовного водительства.

В истории с Вагаевым героиня уподобляет себя Татьяне Лариной: «Татьяна была она сама, тайно влюбленная, отданная судьбой другому: а он был Дима, “гусарчик” – так называла в мечтах его, – великий грешник и обольститель, но добрый, милый, чудесный Дима...» (Шмелев 2008: 198). Зимний наряд героини наводит Вейденгаммера на мысль об «ожившей Снегурке», а на представлении «Конька-Горбунка» в Большом театре Вагаев примеряет на Дариньку образ Царь-Девы.

На маскараде потерявший голову барон называл Дариньку «сбежавшей монашкой», «морганатической графиней Д.», «праправнучкой... святителя». Светские дамы сплетничали, что «...это “новая кокетка”, стиль-нуво под Гретхен» (Шмелев 2008: 289).

Именования, называющие «женщин дурной славы», достаточно многочисленны в романе. При посещении монастыря бывшую послушницу гневно честит полуродивая мать Иустина: «Блудница, распутница, в Пречистую плюнула, променяла на сладенькое, шлюха, франтиха, трепиховка...» (Шмелев 2008: 230).

Но строже всех судит себя сама героиня, для которой распутство – не только увлечение Вагаевым, но и двусмысленное положение в невенчанном союзе с Вейденгаммером. В романе именно Виктор Алексеевич впервые сравнивает героиню с «прелестницей» из Четьи-Миней. Это в шутку сказанное слово Даринька поняла по-своему: «Да, я была блудница, прелестница. <...> Знаю, не обидеть меня – сказал, а дано было ему сказать так, чтобы я образумилась» (Шмелев 2008: 113). Потом сравнение с «такой» женщиной возникает у героини на бегах, когда вызывающий вид заставил ее устыдиться собственного отражения в зеркале: «“Да и в самом деле... – подумала она с горечью, – а кто же я?” – и вспомнила про св. Таисию-блудницу...» (Шмелев 2008: 117). Воскрешая в памяти историю с Вагаевым, Даринька не щадит себя: «Блудница, грешница... – все равно. Я себя разжигала мыслями, – писала она в “записке к близким”, – припоминала самое искушающее, что читала в Четьи-Миней о Марии Египетской, о преподобной Таисии-блуднице, о мученице Евдокии, “яже презельною своею красотою многия прельщающи, аки сетию улови”, о волшебной отроковице-прелестнице Мелетинии на винограднике, о преподобном Иакове-Постнике, о престрашном грехе его. В грехах их искала оправдания страстям своим и искушала Господа» (Шмелев 2008: 273–274).

Обидные слова, которыми обзывает героиню неверная жена Вейденгаммера, так и не решается повторить богобоязненный Карп: «Даринька поняла, какое слово не сказал Карп. Конечно, “любовница”, “блудница”, как сказала тогда монахиня-сборщица на Тверской. Такая и есть, и все за глаза так и называют» (Шмелев 2008: 272).

За пределами литературных антропонимов круг женских типов, с которыми на сюжетно-мотивном и жанровом уровне переключается образ шмелевской героини, гораздо более широк (Дзыга 2013: 37–51).

Различные имена Дариньки, их формы и варианты распределяются по голосам персонажей, выражая отношения привязанности, страсти, любви, поклонения, уважения или осуждения и неприязни, которые в совокупности служат характеристике образа и раскрытию авторского замысла. В целом именник героини неравномерно распределяется по полюсам греха и святости, земного и небесного, телесного и духовного со значительным перевесом в сторону положительных коннотаций в именован-

нии светоносной героини, которая вопреки художественной правде остается нравственно чистой в самых двусмысленных романских ситуациях.

Связь земного и небесного в романе Шмелева обнаруживается также в церковных формах имен Дария, Димитрий, Алексей. О значении немирского варианта имени возлюбленной Вейденгаммер серьезно задумывается в Ютово, когда благотворное действие Дариньки на окружающих становится особенно заметным: «В действительности это было началом ее господства, оправданием имени – Дария, во исполнение слова отца Варнавы: “победишь”. <...> Тут не гётевское “извечно женственное”, а глубже. Барон Ритлингер кощунственно называл ее “пречистой”, вольничал поэтически Вагаев. И я не раз ужасал ее, именуя... <...> Мог ли я думать, что скромница окажется сильней насильников, слабая будет ломать крепьшей!...» (Шмелев 2008: 401).

Ономастиконы Вейденгаммера и Вагаева тоже сопричастны потенциалу известных литературных типов, которые подсвечивают их образы. Так, встреча с Даринькой на Страстной площади кажется Вейденгаммеру приключением в духе романтических героев Марлинского или Карамзина. Мысли о самоубийстве и посмертных «перспективах» сближают Вейденгаммера с Базаровым, а одержимость страстью роднит с лермонтовским Демоном. В то же время в Левине Толстого Виктора Алексеевича более других привлекает идея жизни для «общих целей». Слухи о причинах резкого поворота в карьере талантливого инженера окружающие увязывают с историей в духе французской литературы: «Рассказывали, что... фантазер Вейденгаммер... разошелся с женой, женился без огласки на романтической красавице, ради нее выбрал такое захолустье... – во вкусе Руссо и какой-то героини Жорж-Занд, – и только из любви к путевой работе не бросает службу, хоть и миллионер» (Шмелев 2008: 357–358).

Вагаев в истории с Даринькой уподобляется Онегину, Вейденгаммер считает его «беспутным Дон-Жуаном», а на представлении «Фауста» к героям «Путей небесных» приложимы литературные маски Фауста, Мефистофеля и Маргариты.

Образ помещика Кузюмова тоже связан сразу с несколькими литературными именами. В романе он и «полный нигиль», и «мрачный демон», и отчасти «бедный рыцарь». Кстати, в судьбе барышни «очень хорошего семейства», которую Кузюмов на пару с Вагаевым сначала похитили, а потом поклонялись ей как «прекрасной даме», просвечивают история Лизы Калитиной и предыстория Дариньки: «Пели гимны, воскурjali духи и называли богиней. <...> Кончилось хорошо, но Аничка без ума влюбилась в того гусара. А тот сказал, что недостойн ее любви. <...> И что же... она ушла в монастырь» (Шмелев

2008: 434). Дядя ямщика Арефы прямо предопределяет романную судьбу Вейденгаммера: «Дядя мой в Оптину в монахи ушел...» (Шмелев 2008: 366).

Интертекстуальные возможности имен собственных в романе Шмелева расширяются за счет внесценических персонажей. К примеру, старик Вейденгаммер, по рассказам Виктора Алексеевича, напоминал Карла Ивановича из «Детства» и «Отрочества» Толстого.

Шмелевские герои помещены в широкий историко-культурный и житейски-обиходный контекст столичной жизни, воссоздающий посредством имен узнаваемую общественную, бытовую и духовную атмосферу Москвы второй половины XIX в. Нередко в описании реалий столичной жизни возникают знаковые имена и названия. Это упоминание фамилий графа Шереметьева, князя Долгорукова, магазинов гастрономщика Андреева, кондитера Абрикосова, часовщика Мозера, ювелира Хлебникова, купца-меховщика Михайлова, шляпного магазина мадам Анет, банкирской конторы Юнкера, Голицынской и Мариинской больниц, а также других примет столичной жизни того времени.

Показателен в этом смысле круг интересов Вейденгаммера. В юности это Вольтер и Руссо, потом Шеллинг, Гегель и Кант. В разгар романа с Даринькой «...Виктор Алексеевич интересовался Толстым, его народничеством и опрощением, и с увлечением читал “Анну Каренину”, печатавшуюся в “Русском вестнике”» (Шмелев 2008: 140). Его привлекали «Чтения о богочеловечестве» Вл. Соловьева, идеи которого оказали влияние и на Вагаева. Об этом можно судить по его письмам к Дариньке, которые, помимо идей молодого философа, содержали выдержки из Пушкина, Лермонтова, Гете, Розенгейма. И это неудивительно. Поэт, фантазер, романтик и просто «красивый малый», по мнению Кузюмова, был порядочно образованным: «При своем “донжуанстве” как-то ухитрялся находить время почитать» (Шмелев 2008: 472).

Упоминание Шмелевым имен Тургенева, Толстого, Ушинского, Чайковского, Амвросия Оптинского, Варнавы и других исторических личностей создавало видимость документальности и правдоподобия. Например, об Аграфене Матвеевне известно, что она была дворовой Варвары Петровны Тургеневой, матери Ивана Сергеевича, а также знала Лукерью с хутора «Алексеевки», героиню рассказа «Живые мощи». Оказывается, муж Аграфены Матвеевны, Василий Поляков, когда-то был женихом Лукерьи.

Исполнение Даринькой романса Чайковского на стихи А. К. Толстого «Благословляю вас, леса...» вдохновляет Виктора Алексеевича на письмо композитору: «Если бы слышал Чайковский, как она

пела их!.. Я послал ему благодарственное письмо, и он был добр любезно ответить мне. Прислал даже Дарье Ивановне свой портрет, в обмен на ее, тайно посланный ему мною, и надписал на нем: “Душе, постигшей Высшую Гармонию, не мою, конечно”» (Шмелев 2008: 399). С образом Вейденгаммера Шмелев связывал большие планы: «Он у меня и с Толстым будет переписываться, и Пушкина открывать, и <...> “Бога искать”» (Ильин 2000: 75–76).

Многочисленные в «Пути небесных» имена исторических личностей, представителей мировой науки и культуры обладают большим ассоциативным потенциалом, служат созданию атмосферы эпохи и демонстрации творческой индивидуальности автора. Помимо уже упомянутых, значимой лингвокультурной коннотацией обладают имена Ньютона, Лапласа, Сеченова, Ивана Грозного, императрицы Екатерины, Рафаэля, Жуковского, Пушкина, Достоевского, Льва Николаевича и Алексея Константиновича Толстых, Шопена и др.

В «Пути небесных» Шмелев попытался совместить не только документ и вымысел, но и традиции религиозной и светской литературы; неудивительно поэтому, что духовную поддержку верующая героиня ищет в сочинениях Святых Отцов и примерах из житийной литературы. «Пути небесные» изобилуют именами просиявших в истории Церкви святых: это пророк Иоанн Креститель; апостолы Петр и Павел; преподобные Иоанн Дамаскин, Исаак Сирин, Димитрий Прилуцкий, Макарий Великий, Сергей Радонежский, Евфросиния, Мария, Иаков-постник, Пафнутий, Амвросий Оптинский; святители Николай, Иоанн Златоуст, Василий Великий, Феофан Затворник; мученики Гурий, Самон, Авив, Никита, Евдокия, Варвара, Татьяна, Анастасия и др.

На страницах романа представлены иноческие имена героинь-монахинь как носительниц высшей религиозной истины и примеров нравственной чистоты: Агния, Ираида, Руфина, Виринея, Раиса, Анфиса, Иустина. В такой же роли в произведении выступают служители церкви и некоторые герои из народа. Это отец Никифор, богобоязненный дворник Карп, пономарь Акинфьч, «пчеляк» Егорыч, бывшая дворовая Аграфена Матвеевна, просвирня Марфа Никитишна, старушка-богаделка Прасковеюшка.

Многочисленные варианты уменьшительной формы имени в романе – не только свидетельства приятного отношения к персонажу. Иногда это еще и знак возраста или социального статуса. Так, ласковых именований удостоиваются дети Вейденгаммера – Витя, Витенька, Аничка, юродивая Настенька, девочка Анюта, деревенские девушки Поля и Танюша, дочка попадьи Надя, Костя и Алеша Ютовы, горничная Груша, певцы цыганского хора из «Яра» – Вася Орлов, Глаша, Глашенька, Любаша.

В романе Шмелева есть повторяющиеся имена, например, Алеша, Анна, Павел, Дмитрий, Виктор.

Важным семантико-стилистическим приемом Шмелева является характерное для русского обычая именование героев по отчеству: Листратыч, Егорыч, Акинфьч, Савельич, Матвеевна, Пимыч, Касьяныч, Тихоныч. После встречи с Пимычем в романе об этом размышляет Даринька: «В церкви не было никого; только за свечным ящиком возился со свечками и просвирками тощий старичок. <...> Чистенький такой был, говорил говорком, с ухмылочкой, как говорят с детьми. Такие встречались ей на богомолье, в монастырях... Она знала, что такие уже не зовутся по имени, а ласковыми именками – Асеич, Митрич. Она спросила, как его звать. Он засветился лучиками: “А Пимыч я, милая барышня... Пимыч я, ктитором двадцать пятый годок у Покрова”» (Шмелев 2008: 384).

Разнообразно в «Пути небесных» реализуется принцип безымянности. В романе есть персонажи, названные через упоминание рода занятий, должности, характера родственных связей или указание на иного рода отношения между героями, характерные приметы внешности или одежды: сослуживцы, половые, посыльный, попугайчик, прелестница, бывший начальник Вейденгаммера, лицеист, племянник Виктора Алексеевича, купец в лисьей шубе, тетка, дьяконица-вдова, внучки Савельича и др.

Наименования обслуживающих порок лакеев сумрачного и безжизненного дома тети Пани содержат элементы описания и характеристики. В каждом налицо искажение человеческой природы: «Открыл парадное угрюмый человек в поддевке, оглядел мышьями глазками»; «...другой человек в поддевке, косою и лысым, молча запер за ними дверь» (Шмелев 2008: 208, 209).

Во власти греха сама сводня, содержательница дома свиданий и бывшая любовница барона Ритлингера. Героиня просит называть ее тетей Паней, своих девушек именуется племянницами, спекулирует на родственных чувствах, уговаривая Дариньку принять дорогой подарок барона: «Нет-нет, это же его обидит... он же почти родной, твой Виктор зовет его дядюшкой, а тебя, милочка, он за родную деточку считает, как эти куколочки... и не думай отказываться, разве можно!..» (Шмелев 2008: 209).

Зло, которому служит барон Ритлингер, отражается не только во внешности, но и в имени, которое в романе несколько раз переименовывается (Рихлингер, Рихлиндер), что служит косвенным доказательством неподлинности и многоликости героя.

Важным оценочно-смысловым инструментом называния являются прозвища. В романе Шмелева их удостоиваются немногие персонажи. В большинстве своем антропонимические моди-

фикации подобного рода связаны с отношением говорящих к носителям имени. Так, Мухомор – второе имя садовника Дормидонта Каморова, данное герою Аграфеной Матвеевной. В прозвище – двойная мотивация: болезненная боязнь мух и неизменная «шляпа под мухомор», которой якобы страшатся насекомые. В сочетании ассоциативных рядов, связанных с прозвищем героя и созвучной со словом «комар» фамилией, – знак авторской иронии.

Еще одно прозвище ученого садовода интертекстуального характера. «Может стоять часами и думать. На Сократа очень похож», – говорит о нем младший Ютов (Шмелев 2008: 403). Второе имя «темного» помещика Кузюмова – «господин Вольтер», в старшем Кузюмове – «что-то от Достоевского» (Шмелев 2008: 383).

Девяностолетний слуга отца Дариньки в свое время получил прозвище от хозяина. Оно созвучно

имени Макарий Силуанч и одновременно указывает на особенность внешности. «Они меня Слонычем именовать изволили в приятную минуту... я крупный, а тогда каким я был... кавалергарда выше!...» – охотно рассказывал герой (Шмелев 2008: 507).

Таким образом, богатая и разнообразная система литературных антропонимов романа «Пути небесные» как важнейший элемент идейно-эстетической составляющей произведения проливает свет на особенности поэтики позднего Шмелева и является ключом к пониманию художественного своеобразия последней книги писателя. Исследование показывает, что именник произведения напрямую связан с авторским замыслом создания «духовного романа», подчинен стремлению писателя к новой эстетике и его желанию «обожить» литературу. Изучение антропонимов «Путей небесных» позволяет реконструировать уникальную картину мира православного писателя и оценить дерзновенность замысла его итоговой книги.

Источники и материалы

Ильин 2000 – Ильин И. А. Собрание сочинений: Переписка двух Иванов (1935–1946) / сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М.: Русская книга, 2000.

Носков 1907 – Носков Н. Д. (сост.). Словарь литературных типов. В 7 т. Т. 1: Литературные типы Тургенева. Петербург: Вскходы, 1907.

Флоренский 2000 – Флоренский П. А. Сочинения. В 4 т. Т. 3 (2) / сост. игумен Андроник (А. С. Трубачев), П. В. Флоренский, М. С. Трубачева; ред. игумен Андроник (А. С. Трубачев). М.: Мысль, 2000.

Шмелев 2008 – Шмелев И. С. Собрание сочинений. В 12 т. Т. 12. М.: Сибирская Благовонница, 2008.

Научная литература

Бек А. Ф. (сост.). Святые угодники Божии в русских фамилиях: Этимологический словарь. Самара: Ас Гард, 2014.

Дзыга Я. О. Творчество И. С. Шмелева в контексте традиций русской литературы. М.: БУКИ ВЕДИ, 2013.

Ефремов С. А., Ефремова И. Л. Православные традиции имянаречения в творчестве И. С. Шмелева // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Филология». 2017. № 3. С. 19–28.

Кутырина Ю. А. «Пути небесные». Заметки к третьему ненапечатанному тому // Возрождение. 1957. № 66. С. 16–33; № 70. С. 59–72.

Лисенкова И. М. Актуализация содержания имени собственного в произведениях И. Шмелева и М. Палей (на материале романа «Пути небесные» и повести «Кабирия с Обводного канала») // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2013. № 6. С. 239–244.

Любомудров А. М. (сост.). И. С. Шмелев: pro et contra, антология. Т. 1. СПб.: РХГА, 2023.

Любомудров А. М. Оптинский монах Виктор Вейденгаммер – персонаж романа И. С. Шмелева «Пути небесные» // Оптина Пустынь. Официальный сайт ставропигиального мужского монастыря <https://www.optina.ru/pub/p15/?ysclid=mdsrzkow3a420546399> (дата обращения: 1.08.25).

Никонов В. А. Имя и общество. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1974.

References

Bek, A. F. (ed.). 2014. *Svyatye ugodniki Bozhii v russkikh familiyakh: Etimologicheskii slovar'* [Saints of God in Russian Surnames: Etymological Dictionary]. Samara: As Gard.

Dzyga, Ya. O. 2013. *Tvorchestvo I. S. Shmeleva v kontekste traditsii russkoi literatury* [The Works of I. S. Shmelev in the Context of Russian Literary Traditions]. Moscow: BUKI VEDI.

Efremov, S. A., and I. L. Efremova. 2017. *Pravoslavnye traditsii imyanarecheniya v tvorchestve I. S. Shmeleva* [Orthodox Naming Traditions in the Works of I. S. Shmelev]. *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya «Filologiya»* [Bulletin of Tver State University. Philology Series] 3: 19–28.

- Kutyryna, Yu. A. 1957. «Puti nebesnye». Zаметki k tret'emu nenapechatannomu tomu [«The Ways of Heaven». Notes for the Third Unpublished Volume]. *Vozrozhdenie* 66: 16–33; *Vozrozhdenie* 70: 59–72.
- Lisenkova, I. M. 2013. Aktualizatsiya sodержaniya imeni sobstvennogo v proizvedeniyakh I. Shmeleva i M. Palei (na materiale romana «Puti nebesnye» i povesti «Kabiriya s Obvodnogo kanala») [Updating the Content of Proper Names in the Works of I. Shmelev and M. Paley (Based on the Novel «The Ways of Heaven» and the Story «Cabiria from the Obvodny Canal»)]. *Aktual'nye problemy gumanitarnykh i estestvennykh nauk* 6: 239–244.
- Lyubomudrov, A. M. (ed.). 2023. *I. S. Shmelev: pro et contra, antologiya* [I. S. Shmelev: Pro et Contra, Anthology]. Vol. 1. Saint Petersburg.
- Lyubomudrov, A. M. *Optinskii monakh Viktor Veidengammer – personazh romana I. S. Shmeleva «Puti nebesnye»* [Optina monk Victor Weidenhammer – a character in I. S. Shmelev's novel «The Ways of Heaven»]. Optina Pustyn': Ofitsial'nyi sait stavropigial'nogo muzhskogo monastyrya [Optina Pustyn: Official website of the stavropegic monastery] <https://www.optina.ru/pub/p15/?ysclid=mdsrzkow3a420546399> (accessed: August 1, 2025)
- Nikonov, V. A. 1974. *Imya i obshchestvo* [Name and Society]. Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury izdatel'stva «Nauka».

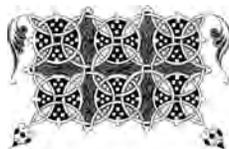
LITERARY ANTHROPONYMS IN THE NOVEL BY I. S. SHMELEV
«THE WAYS OF HEAVEN»

Abstract. The conducted research allows us to conclude the formal and functional diversity of the anthroponyms in the novel «The Ways of Heaven», the distinctive feature of which is the presence of prototypes and subordination to Shmelev's endeavour to a new aesthetics, his desire to «divinize» literature. The writer's conceptual idea of spiritual growth and the struggle with passions is determined by the semantics of the etymologically significant names of Daria Koroleva and Viktor Veidenhammer. The onomasticon of the main character's name represents an uneven gap between the poles of sin and holiness, with a greater predominance of positive connotations in the naming of the heroine, who maintains dignity and integrity in the most ambiguous novel situations. Addressing the main and secondary characters, Shmelev uses all possible names, including their various forms, resorting to the use of patronymics, nicknames, appellative vocabulary, the technique of anonymity and assimilation to characters of Russian and world literature. The use of real names also allows Shmelev to recreate the atmosphere of Moscow in the second half of the 19th century. As a general principle the anthroponyms of the novel reflect the author's intention, tie the narrative strands of his work, describe the characters and their relationships, and also support the intertextual connections of the novel.

Keywords: I. S. Shmelev, «The Ways of Heaven», literary anthroponym, naming, spiritual novel, intertextuality.

Authors Info: Gudzova, Yaroslava O. – Dr. of Philology, Chair professor of the Department of Humanities Moscow International University (Moscow, Russian Federation), E-mail: disava@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6441-8156>

For citation: Gudzova, Y. O. 2025. Literary anthroponyms in the novel by I. S. Shmelev «The Ways of Heaven». *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 42: 61–69



© 2025 И. А. Матвеева
Пенза, Россия



ПЕНЗЕНСКАЯ ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ ИСПОЛНИТЕЛЬСТВА НА ГАРМОНИКЕ ГЛАЗАМИ СЕЛЬСКИХ МУЗЫКАНТОВ

Аннотация. Статья посвящена особенностям бытования пензенской фольклорной традиции инструментального исполнительства на гармонике различных разновидностей наигрышей глазами сельских музыкантов. В центре внимания – хроматическая гармоника, выступающая в качестве наиболее распространенного на территории пензенского края инструмента. В статье впервые приводятся сведения, касающиеся гармонии русского строя и наигрышей, исполняемых на ней в одном из поселений Пензенской обл. Полевые материалы автора, собиравшиеся с 2012 г. по настоящее время, позволяют рассматривать пензенскую гармонную игру и гармонистов как часть общерусской фольклорной исполнительской традиции. Благодаря развернутым и обстоятельным комментариям сельских музыкантов уточняются некоторые моменты, касающиеся среды, в которой происходило формирование начинающего гармониста, подбора репертуара и проблем его обновления, осознания гармонистом своих исполнительских навыков и стиля игры.

Ключевые слова: гармонь-хромка, хроматическая гармоника, русская гармошка, Пензенская обл., музыкальные инструменты Пензенской обл.

Ссылка при цитировании: Матвеева И. А. Пензенская фольклорная традиция исполнительства на гармонике глазами сельских музыкантов // Традиции и современность. 2025. № 42. С. 70–78

Матвеева Ирина Александровна (Matveeva Irina Aleksandrovna) – кандидат искусствоведения, старший преподаватель кафедры «Музыка и методика преподавания музыки» Пензенского государственного университета, эл. почта: redkina1983@rambler.ru ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-5351-3561>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 42. С. 70–78

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>
УДК – 78.03; ББК – 85.312; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-42/70-78>

Современные исследования традиции фолклорного исполнительства на гармонике в большинстве своем посвящены типологической характеристике наигрышей, анализу их формы, выявлению логики аккордово-гармонических последовательностей, изучению координации вокальной и инструментальной партий. Работы подобной направленности охватывают самые разные региональные и локальные фолклорные традиции и нередко имеют дискуссионный характер (например, о превалировании вокального начала над инструментальным применительно к различным частушечным жанрам) (Богина 2004; Бойко 1996, 2013; Иванова 2023; Никешичева 2016; Семьянинов 2016; Христова 2019).

При этом за рамками исследования, как правило, остается мнение самих гармонистов о среде бытования инструментальной музыки, процессе обучения, проблемах формирования репертуара и его пополнения новыми жанрами. Также не принимаются во внимание и рассуждения сельских жителей о своей игре и осознании себя в качестве музыкантов-исполнителей, обладающих собственным стилем игры. Можно отметить лишь нескольких авторов, в чьих работах отражены социально-бытовые условия функционирования инструментальной музыки, содержатся прямые высказывания гармонистов о наигрышах, которые они исполняют, и приводится их оценка эстетической и прагматической значимости инструментальной музыки (Богина 2020; Иванова 2024; Петрова 2014; Щепанская 2022).

Пензенские гармонисты и гармонные наигрыши в наши дни нечасто становятся объектом научного исследования (Матвеева 2022, 2023). Несмотря на фундаментальную собирательскую работу, выполненную А. А. Михайловой и затронувшую помимо Саратовской обл. также и села пензенского края, внимание исследователя сконцентрировано на саратовской гармонике и наигрышах на этом инструменте, актуально присутствующих в жизни сельских жителей саратовской провинции (Михайлова 2014). До сих пор в научных изданиях нет рефлексии относительно разновидностей гармоник, распространенных на территории Пензенской обл., не изучаются средовые факторы и связанные с ними закономерности функционирования исполнительской традиции. Так же за рамками научных изысканий остаются и личные размышления пензенских гармонистов о различных аспектах их деятельности. Как формируется погруженность в фолклорную исполнительскую традицию, насколько важны возраст начала обучения и влияние семьи на становление и развитие сельского музыканта, как реализуется осознание индивидуальности собственной гармонной игры и местной (локальной) исполнительской традиции в целом? На

эти вопросы помогут ответить недавние экспедиционные материалы автора настоящей статьи (с 2012 г. по настоящее время), среди которых преобладают записи исполнителей на гармони-хромке, но также зафиксирована игра на русской и саратовской гармониках. При этом из всех сведений, полученных от сельских музыкантов как старшего возраста (от 60 лет), так и молодых (25–30 лет), были выбраны несколько интервью, содержащих наиболее полные и обстоятельные ответы информантов относительно их личного становления в качестве музыкантов-исполнителей, процесса обучения и индивидуальных исполнительских качеств, а также общих вопросов функционирования гармонной традиции в Пензенской обл.

Обобщая имеющиеся в нашем распоряжении материалы, с уверенностью можно сказать, что сегодня подавляющее большинство гармонистов – мужчины. До настоящего времени удалось познакомиться только с тремя женщинами, играющими на гармонии. Это Александра Васильевна Малышева (1947 г. р.), проживающая в г. Никольск, Нина Викторовна Лентовская (1960 г. р.), являющаяся жительницей с. Пашково Земетчинского р-на, и Анна Викторовна Скосарева (1931 г. р.), уроженка с. Лапшово Камешкирского р-на. Подобное гендерное соотношение представляется типичным для пензенской традиции инструментального исполнительства и коррелирует с аналогичными данными из других регионов, где на гармони-хромке также играют почти исключительно мужчины (Щепанская 2022).

Возраст начала обучения игре на гармонике (вне зависимости от разновидности инструмента) у многих пензенских музыкантов сходный: это раннее детство. При этом почти всегда в роли педагога-музыканта выступают собственные родители или старшие родственники-мужчины. Так, Анатолий Федорович Стрельников (с. Малая Сердоба) играет с пяти лет и его первым учителем был отец. С 12 лет играет и Александра Васильевна Малышева, при этом ее брат начал играть на гармонии гораздо раньше – в возрасте пяти лет, и к семи годам он уже мог аккомпанировать взрослым женщинам: «Лет с 12 я играть начала. Потому что у меня играли отец и брат. Отец ушел на фронт, а брат остался лет пять-семь, и он уже играл на гармошке женщинам, которые плясали, пели. Гармонь была русская – эта гармонь сейчас у меня живая» (ПМА 4: Малышева). В 9 лет появилась первая гармоника у Владимира Николаевича Чувашова: «Играть я выучился от отца. От отца у меня и гармошка есть, она ещё живая, кое-какие голоса ей подправили. Он мне купил ее в 1969 году. Моя первая гармошка» (ПМА 3: Чувашов).

Большое значение для вовлечения в сферу сельского фольклорного исполнительства играли не только возраст начинающего музыканта, но и средовые факторы. Наличие родственников, владеющих тем или иным инструментом, их заинтересованность в музыке, в совокупности с востребованностью музыкального сопровождения на свадьбах и сельских мероприятиях, формировали (а нередко и продолжают формировать) в каждой отдельно взятой семье музыкально обогащенную среду: «У меня правнучка – ей четыре года. И она когда приходит: “Дед, давай гармонь”. И вы знаете, ей бы надо бы учиться – у нее очень хороший слух. Баушка ей какие песни покажет [споёт], она всё повторяет. А я ей давай играть. Она еще нарядитца: юбку как у



Пример 1. Подгорная, с. Малая Сердоба
Малосердобинского р-на. Исполнитель
А. Ф. Стрельников (1947 г. р.). Запись 2018 г.

цыганки [наденет] и вот пляшет и поёт» (ПМА 1: Шаблюк).

При этом даже серьезные травмы сельских музыкантов не нарушали преемственность и не ограничивали вовлеченность в исполнительскую традицию: «Как я научился играть, от кого? Можно сказать, что ни от кого. Отец у меня на балалайке играл. Он пришёл с фронта без правой руки. А балалайка была. Он аккорды какие-то зажимал. А балалайка у него через плечо, и он как мог – по струнам бил. И мы – дети – маленько приобщились. А потом гармонь купили, но тоже никто не умел. Так вот я начал подбирать, подбирал-подбирал и научился. Когда я учился в восьмом классе, меня по свадьбам уже приглашали играть» (ПМА 2: Рымцев).

В качестве еще одного примера гармониста с ограниченными возможностями, вызванными необратимой травмой правой руки, можно привести А. Ф. Стрельникова. Отсутствие фаланг нескольких пальцев не наложило существенного отпечатка на его исполнительскую деятельность: он с удоволь-

ствием играет по просьбам односельчан-малосердобинцев. Техника игры остается на очень высоком уровне: движение параллельными терциями чередуется с гаммообразными пассажами и при постепенно ускоряющемся темпе (от 96 до 122 ударов метронома в минуту) усложняется синкопированным ритмом и задержаниями (см.: пример 1).

Поиск индивидуального стиля и характерных черт игры гармониста осуществлялся практически с самого начала обучения, и немалую роль в этом процессе играла опора на слуховое восприятие. Именно умение играть на слух считается у пензенских сельских музыкантов необходимым качеством, определяющим саму возможность обучения независимо от возраста начинающего исполнителя: «Одну женщину я встретила – ей уж под 80 лет было. Она с Чемодановки, на балалайке играла. Она на меня посмотрела [как я играю] и говорит: “Хочу научиться играть на гармонии”. Я ей: “Ну если слух есть, что ж не научиться?”. И на следующий год ее встречаю, а она на гармонии играет и частушки поёт. Научилась» (ПМА 4: Мальшева).

Почти все гармонисты, с которыми довелось пообщаться, отмечают, что они не только и не столько смотрят на руки играющего, сколько запоминают мелодию и сопутствующее ей звучание, тембральную краску аккорда. И сами себя народные музыканты характеризуют именно в этом ключе: «Я – слухач. Хоть и закончил культпросвет [училище] в 1979 году. Но мы тогда были молодые, глупые, учились плохо. Мне до сих пор проще разучить песню на слух, чем по нотам» (ПМА 3: Чувашов). До настоящего времени специфические приемы обучения, описанные в литературе (например, привязывание пальцев ученика к пальцам опытного исполнителя), среди пензенских гармонистов не зафиксированы и, по всей видимости, отсутствовали и прежде (Щепанская 2022).

Подчеркивает индивидуальность сельских музыкантов также владение иными пневматическими инструментами, среди которых наиболее популярными являются баян и полубаян, аккордеон. Реже в качестве второго инструмента гармонисты осваивают балалайку, домру и гитару или гармоники более ранних моделей (русскую или саратовскую). Нужно отметить, что из почти трех десятков гармонистов, с которыми нам удалось познакомиться, около трети владеют каким-либо дополнительным инструментом: «А у нас [в семье] были балалайки, гитара была. Пальцы совсем истёрты были – невозможно болели! А я играла! У меня и балалайка есть, и гитара есть, и гармошка есть, и я на всём умею играть» (ПМА 5: Скосарева).

Несмотря на владение несколькими инструментами, сами сельские музыканты считают себя в

первую очередь именно гармонистами и основным инструментом выбирают именно гармонию: «Я лет десять гармошку в руки не брал – дела другие были, заботы. А потом здесь [в музыкальной школе] начал работать и сначала, вроде, на баяне. Но потом гармошку взял – она лучше. На ней играть проще. У неё окрас [тембр] совсем другой [чем у баяна], и смотрится она по-другому, более естественно» (ПМА 3: Чувашов). Как можно заметить из репортажа, помимо удобства игры, выбор инструмента осуществляется с учетом его тембральных качеств, а также естественности взаимодействия с телом играющего. Подобные критерии характерны и для других локальных традиций, где гармоника подбиралась как продолжение и дополнение тела и должна была обладать мощным и колористически богатым звучанием (Богина 2020: 157; Щепанская 2022: 260).

Навыки игры на другом инструменте позволяют не только подчеркнуть уровень и статус сельского музыканта, но и выделяют его из общего круга гармонистов. Так, Александра Васильевна Малышева превосходно владеет хромкой, а также играет на гармонии русского строя, и именно этот инструмент обладает особым значением в глазах исполнительницы. Приведём развернутый фрагмент репортажа, где А. В. Малышева рассказывает о том, как редкая разновидность гармоники вызвала конкуренцию среди молодежи и послужила причиной конфликта, и дает свою оценку имеющимся навыкам игры на русской гармошке: «Мне русская гармонь досталась от отца и брата. Раньше делал у нас на Ленинской мужчина – мастер был, который делал такие гармошки. Но когда мне было лет 12, отец поехал к нему: у нас русскую гармонь разбили. Брат ходил на ульцу уже, эт он был парень [18-20 лет], за три километра на ульцу ходил, и его встретили и гармошку разбили. И отец поехал эту гармонь чинить. А приехал когда к мастеру, тот сказал: “Нет, я уже не делаю, у меня гармошек нет”. И отец пошел и купил уже такую гармошку, привёз мне “Тульскую” [гармонь-хромку]. И я обрадовалась, что на русской гармошке никто не играет, только отец мой и брат. А на “Тульской” все ребята играли на улице» (ПМА 4: Малышева). Впоследствии мастер все же был найден, и русская гармонь была восстановлена.

Специальные навыки и способ музыкального мышления, продиктованные конструктивной сложностью инструмента, также являются предметом гордости: «На этой русской гармонии даже баянисты не могут играть – здесь думать надо. Она так [разжим – показывает, как звучит], так [сжим], а с ней очень трудно. Надо работать двумя полушариями [мозга]: на сход и расход [сжим и разжим]» (ПМА 4: Малышева). И действительно, кустарно изготовленная почти столетие назад гармоника русского

строения имеет присущие для инструментов данного типа конструктивные особенности. Так, при различном движении мехом одна и та же кнопка на левом грифе издает два аккорда, находящихся в квартно-квинтовом соотношении. В правой руке звуки, приходящиеся на одну и ту же кнопку, находятся в секундовом соотношении и воспроизводят соответственно две диатонические гаммы.

Несмотря на объективную сложность конструкции и ограниченность звукоряда диатоникой, на данном инструменте «всё можно играть. Можно так играть, что столбы пляшут. Про моего брата так говорили. А когда я играла, то отец уже старый был, играть сам не мог, он только сидел и плакал. Ему нравилось, что я играю. Он сидел и плакал» (ПМА 4: Малышева). И действительно, на русской гармошке исполняются различные танцевальные наигрыши и аккомпанемент к песням. В качестве примера приведем плясовую наигрыш, основу которого составляют аккорды первого (минорного) ряда левой клавиатуры, и вальс, опирающийся на второй (мажорный) ряд (см.: примеры 2 и 3).

Пример 2. Плясовая, г. Никольск Пензенской обл. Исполнитель А. В. Малышева (1947 г. р.). Запись 2019 г.

Показательно, что на просьбу исполнить какие-либо частушки Александра Васильевна сыграла «Проходную», или «Проходные частушки», которые в Пензенской обл. чаще известны под названием «Золотой», или «Золотистый припев» и являются своеобразной визитной карточкой местной частушечной традиции (Матвеева 2023) (см.: пример 4).

Индивидуальность гармониста проявляется также и на уровне репертуара. Так, несмотря на обязательный и довольно обширный корпус наигрышей, включающий в себя общерусские частушки («Барыня», «Подгорная», «Цыганочка» и др.), европейские современные танцы (фокстроты и танго)

♩ = 240

♩ = 160

Пример 3. Вальс, г. Никольск Пензенской обл.
Исполнитель А. В. Малышева (1947 г. р.).
Запись 2019 г.

и старинные и современные застольные песни, каждый сельский музыкант старается найти именно те мелодии, которые позволят выделить его из общей массы инструменталистов. Так, В. Т. Шаблюк является единственным в Козловке Лопатинского р-на исполнителем частушечного наигрыша «Разливного», А. А. Котельников из Старой Каменки Пензенского р-на играет несколько популярных произведений из репертуара оркестра Поля Мориа, а визитной карточкой Б. Н. Акимова из Маровки является нижегородский наигрыш «Сормача».

Музыка более раннего стилистового пласта, а именно танцы «Краковяк», «Подэспань», «Полька», частушки «Золотого», «Елецкого», «Самарка», «Астраханка», а также песни под танец «Светит месяц», «Златые горы», «Коробочка» еще сохраняются в памяти сельских музыкантов и формируют своеобразную коллекцию наигрышей. Исполняемые по случаю (для себя или членов семьи), они сохраняют свои структурные особенности (например, стабильную смену тактового размера в «Самарке» и «Золотом»), характерное изменение мелодического и фактурного развития (с аккордового сопровождения в первой части музыкального периода на гаммообразное во второй) и переход с крупной пульсации четвертями на «перебор» шестнадцатыми длительностями в инструментальном проигрыше между частушками (в «Астраханке», «Елецком»). Отметим, что трактовка термина «перебор» в пензенской традиции фольклорного исполнительства является многозначной и соответствует известному на сегодня спектру значений (Мехнецов 2005: 132–133). В данном контексте термин используется в значении: мелодическое и ритмическое варьирование с использованием мелкой исполнительской техники.

Пример 4. Проходная, г. Никольск Пензенской обл.
Исполнитель А. В. Малышева (1947 г. р.).
Запись 2019 г.

Пополнение репертуара осуществлялось гармонистами всеми доступными способами. Справедливым представляется мнение А. А. Мехнецова о том, что «у настоящих мастеров гармонной игры усвоение и переработка музыкального материала происходит на протяжении всей жизни, практически каждодневно» (Мехнецов 2005: 69). При этом мотивацией для разучивания нового музыкального материала могла служить не только его эстетическая ценность в глазах сельского музыканта, но и сугубо прагматическая цель – получить вознаграж-

дение за свою игру. Критерии для отбора могли быть довольно различными, да и сами ситуации, в которых происходило перенимание наигрыша, не всегда оказывались стандартными: «Мой брат был в плену [в Германии], а он тоже играл на гармошке. Его немцы зовут: “Ванько, иди сюда, играй Казачок”. И он научился играть, рассказывал нам потом: “Я им играю, а они пляшут, а потом мне картошек дадут”. Брат, когда вернулся из плена – и я от него выучился играть этот “Казачок”» (ПМА 6: Умывалкин) (см.: пример 5).

Если в первой половине XX в. для расширения репертуара гармонистами использовались пла-



Пример 5. Казачок, с. Каменка Тамалинского р-на. Исполнитель Н. С. Умывалкин (1952 г. р.). Запись 2022 г.

Пример 6. Наигрыш под частушки (из репертуара трио «Ярославские ребята»), с. Мещерское Сердобского р-на. Исполнитель В. А. Рымцев (1959 г. р.). Запись 2017 г.

стинки с записями популярных мелодий, то с начала 1950-х годов большую роль стало играть радио, транслировавшее самую разнообразную инструментальную музыку, в том числе и музыку фольклорной традиции. В этом случае основным критерием для отбора песенных и танцевальных мелодий служил личный эмоциональный отклик: «Это [из репертуара трио] “Ярославские ребята”. Помню – с детства ещё: по радио пели. Я услышал и разучил. Мне страдалось [хорошо] под них» (ПМА 2: Рымцев) (см.: пример 6).

Как и раньше, сегодня песни всё так же «снимаются» на слух, но своеобразной информационной средой для расширения слухового опыта и обмена творческими планами становятся современные средства массовой коммуникации, прежде всего интернет и его многочисленные ресурсы. Но эмоции сельского музыканта, а также соответствие стиля музыки и поэтического содержания текста его возрасту являются определяющими при выборе нового произведения: «А теперь я в компьютере немножко роюсь, и которая понравится песенка и которая подходит по моему возрасту, по содержанию – я разучиваю и потом пою на концертах. Меня часто приглашают» (ПМА 4: Малышева).

С распространением разнообразных технических средств и появлением возможности создавать аудиозапись и снимать видео многие гармонисты стали фиксировать свою игру и игру членов своей семьи. Несмотря на то, что чаще все же выполняется запись пения «на голоса» без аккомпанемента, инструментальная музыка также попадает в фокус самозаписывающего музыканта: «Я тогда [в 1980-х годах] магнитофон ребятишкам купил и записал голоса баушки и дедушки, которых сейчас уж нет. Мы наши голоса на кассету записали – там мама поёт и мы с сестрой подпеваем. И на гармошке я как играю – тоже запись есть» (ПМА 1: Шаблюк). Эти записи подчас являются предметом особой гордости и с большим желанием демонстрируются участникам фольклорно-этнографических экспедиций. Можно предположить, что подобным образом выражается осознание сельскими музыкантами уникальности не только собственного стиля игры, но и местной исполнительской традиции.

Таким образом, пензенская фольклорная традиция исполнительства на гармониках различных конструкций актуально присутствует в жизни современного села. Независимо от разновидностей инструмента обучение сельских музыкантов началось в раннем возрасте и зависело не только от социально-значимых ситуаций, но и от семейных приоритетов. Традиция домашнего музицирования «для себя», наличие музыкальных способностей и ценность инструментальной музыки в глазах чле-

нов семьи, а также прагматические и эстетические потребности сельского социума формировали «фундамент» сельской исполнительской традиции. Размышления гармонистов о различных аспектах фольклорной исполнительской традиции раскрывают важность таких на первый взгляд второстепенных факторов, как владение другими инструментами, стремление к расширению репертуара

всеми доступными средствами и созданию своеобразной коллекции наигрышей. За рамками настоящего исследования остались вопросы, касающиеся индивидуального понимания гармонистами функционально-ладового строения наигрышей и принципов импровизационного варьирования.

Источники и материалы

- ПМА 1 – Полевые материалы автора. Информант Виктор Тимофеевич Шаблюк, 1937 г. р., с. Козловка Лопатинского р-на, запись 07.08.2015 г.
- ПМА 2 – Полевые материалы автора. Информант Владимир Александрович Рымцев, 1959 г. р., с. Мещерское Сердобского р-на, запись 14.07.2017 г.
- ПМА 3 – Полевые материалы автора. Информант Владимир Николаевич Чувашов, 1960 г. р., с. Князевка Кондольского р-на, запись 03.11.2017 г.
- ПМА 4 – Полевые материалы автора. Информант Александра Васильевна Малышева, 1947 г. р., г. Никольск, запись 24.07.2019 г.
- ПМА 5 – Полевые материалы автора. Информант Анна Викторовна Скосарева, 1931 г. р., с. Лапшово Камешкирского р-на, запись 19.09.2019 г.
- ПМА 6 – Полевые материалы автора. Информант Николай Серафимович Умывалкин, 1952 г. р., с. Каменка Тамалинского р-на, запись 10.07.2022 г.

Научная литература

- Богина Е. Г.* О соотношении вокального и инструментального в южнорусской частушке (на примере вокально-инструментальных традиций Липецкой области) // *Фольклор: современность и традиция. Материалы Третьей международной конференции памяти А. В. Рудневой* / ред. Н. Н. Гилярова. М.: МГК им. П. И. Чайковского, 2004. С. 104–112.
- Богина Е. Г.* Фоносфера традиционного сельского праздничного гулянья (на материале полевых исследований Московской консерватории в Липецкой области) // *Научный вестник Московской консерватории*. 2020. № 4 (43). С. 147–165.
- Бойко Ю. Е.* Интонационные элементы Спасовской частушки (к наследию Е. В. Гиппиуса) // *Проблемы музыкальной науки*. 2013. № 2 (13). С. 68–70.
- Бойко Ю. Е.* Частушка Среднего Урала // *Экспедиционные открытия последних лет. Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970–1990-х годов. Статьи и материалы* / сост. и отв. ред. М. А. Лобанов. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. С. 115–143.
- Иванова О. В.* Исполнительские особенности наигрыша «Сормача» на гармониках в фольклорной традиции Нижегородской области // *Opera musicologica*. 2023. Т. 15. № 4. С. 82–101.
- Иванова О. В.* Наигрыш «Сормача» в инструментальной традиции Нижегородской области: типологическая характеристика // *Традиционная культура*. 2024. Т. 25. № 1. С. 26–46.
- Матвеева И. А.* Гармонь-хромка в контексте пензенской фольклорной традиции инструментального исполнительства // *Вестник Саратовской консерватории. Вопросы искусствознания*. 2023. № 4 (22). С. 81–88.
- Матвеева И. А.* Традиция игры на гармонии-хромке в селах Пензенской области // *Музыкальное искусство и образование: сборник научных статей Всероссийского с международным участием научно-методического семинара* / отв. ред. Т. А. Шипилкина, В. В. Михалёва. Пенза: Изд-во ПГУ, 2022. С. 36–44.
- Мехнецов А. А.* Кирилловская гармонь-хромка в традиционной культуре Белозерья. Вологда: Вологодский областной научно-методический центр культуры и повышения квалификации, 2005.
- Михайлова А. А.* Музыкальный феномен в социокультурном пространстве полиэтнического региона: саратовская гармоника в Поволжье. Автореф. дис. ... док. искусствоведения. Саратовская государственная консерватория им. Л. В. Собинова. Саратов, 2014.
- Никешичева В. Д.* Южнопсковский «Скобарь»: к вопросу музыкально-ритмического воплощения частушечного стиха // *Вопросы этномузыкознания*. 2016. № 1 (14). С. 80–101.
- Петрова Е. М.* Традиция игры на рояльной гармонике (Липецкая и Воронежская области) // *Музыковедение*. 2014. № 3 (16). С. 31–37.

Семьянинов Я. В. Корреляция частушечных гармонных наигрышей и напевов локальной тамбовской традиции // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. № 12. Ч. 2. Тамбов: Грамота, 2016. С. 157–160.

Христова Г. П. Структурная специфика наигрышей воронежских гармонистов-«рояльчиков» // Народная музыкальная культура русской провинции: проблемы сохранения и развития. Сборник докладов международной научно-практической конференции (в рамках VIII научно-творческих «Маничкиных чтений») / отв. ред. М. С. Жиров и др. Белгород: БГИИК, 2019. С. 111–116.

Щепанская Т. Б. Корпоральность гармонной игры: динамические пересечения тела и вещи // Этнография. 2022. № 1 (15). С. 250–273.

References

Bogina, E. G. 2004. O sootnoshenii vokal'nogo i instrumental'nogo v yuzhnorussoy chastushke (na primere vokal'no-instrumental'nykh traditsiy Lipetskooy oblasti) [On the relationship between the vocal and instrumental in the southern Russian ditty (using the vocal and instrumental traditions of the Lipetsk region as an example)]. In *Folklor: sovremennost i traditsiya. Materialy Tret'ey mezhdunarodnoy konferentsii pamyati A. V. Rudnevoy* [Folklore: Modernity and Tradition. Proceedings of the Third International Conference in Memory of A.V. Rudneva], edited by N. N. Gilyarova, 104–112. Moscow: Moscow State Conservatory named after P.I. Tchaikovsky.

Bogina, E. G. 2020. Fonosfera traditsionnogo sel'skogo prazdnichnogo gulyan'ya (na materiale polevykh issledovaniy Moskovskoy konservatorii v Lipetskooy oblasti) [Phonosphere of traditional rural festive festivities (based on field research of the Moscow Conservatory in the Lipetsk region)]. *Nauchnyy vestnik Moskovskoy konservatorii* 4 (43): 147–165.

Boyko, Yu. E. 1996. Chastushka Srednego Urala [Ditty of the Middle Urals]. In *Ekspeditsionnyye otkrytiya poslednikh let. Narodnaya muzyka, slovesnost', obryady v zapisyakh 1970–1990-kh godov. Stat'i i materialy* [Expeditionary discoveries of recent years. Folk music, literature, rituals in recordings of the 1970-1990s. Articles and materials], edited by M. A. Lobanov, 115–143. Saint Petersburg: Dmitry Bulanin.

Boyko, Yu. E. 2013. Intonatsionnyye elementy Spasovskoy chastushki (k naslediyu Ye.V. Gippiusa) [Intonational elements of the Spasovskaya ditty (to the legacy of E.V. Gippius)]. *Problemy muzykal'noy nauki* 2 (13): 68–70.

Ivanova, O. V. 2023. Ispolnitel'skiye osobennosti naigrysha «Sormacha» na garmonikakh v fol'klornoy traditsii Nizhegorodskoy oblasti [Performance features of the tune «Sormacha» on accordions in the folklore tradition of the Nizhny Novgorod region]. *Opera musicologica. Vol. 15. № 4*: 82–101.

Ivanova, O. V. 2024. Naigrysh «Sormacha» v instrumentalnoy traditsii Nizhegorodskoy oblasti: tipologicheskaya kharakteristika [The tune «Sormacha» in the instrumental tradition of the Nizhny Novgorod region: typological characteristics] *Traditsionnaya kul'tura Vol. 25. № 1*: 26–46.

Khristova, G. P. 2019. Strukturnaya spetsifika naigryshey voronezhskikh garmonistov- «royalshchikov» [Structural specificity of tunes of Voronezh accordionists-«piano players»]. In *Narodnaya muzykal'naya kul'tura russkoy provintsii: problemy sokhraneniya i razvitiya. Sbornik dokladov mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii (v ramkakh VIII nauchno-tvorcheskikh «Manichkinych chteniy»)* [Folk musical culture of the Russian province: problems of preservation and development. Collection of reports of the international scientific and practical conference (within the framework of the VIII scientific and creative «Manichkin Readings»)], ed. by M. S. Zhiron et al., 111–116. Belgorod: BGIIC. P.

Matveeva, I. A. 2022. Traditsiya igri na garmoni-khromke v siolakh Penzenskoy oblasti [The tradition of playing the harmonica-khromka in the villages of the Penza region]. In *Muzikalnoye iskusstvo i obrazovaniye: sbornik nauchnykh statei Vserossiiskogo s mezhdunarodnim uchastiyem nauchno-metodicheskogo seminaru* [Musical art and education: a collection of scientific articles of the All-Russian scientific and methodological seminar with international participation], ed. by T. A. Shipilkina, V. V. Mikhaleva, 36–44. Penza: PSU Publishing House.

Matveeva, I. A. 2023. Garmon-khromka v kontekste penzenskoy folklornoy traditsii instrumental'nogo ispolnitelstva [Accordion-khromka in the context of the Penza folklore tradition of instrumental performance]. *Vestnik Saratovskoy konservatorii. Voprosy iskusstvoznaniya* 4 (22): 81–88.

Mekhnetsov, A. A. 2005. Kirillovskaya garmon-khromka v traditsionnoy kulture Belozerya [Kirillovskaya khromka accordion in the traditional culture of Belozerye]. Vologda: Vologda Regional Scientific and Methodological Center for Culture and Advanced Training.

Mikhailova, A. A. 2014. Muzikalniy fenomen v socio-kulturnoim prostranstve polietnicheskogo regiona: saratovskaya garmonika v povolzhie [Musical Phenomenon in the Socio-Cultural Space of a Multiethnic Region: Saratov Harmonica in the Volga Region]. PhD diss. Abstract. Saratov State Conservatory named after L. V. Sobinov. Saratov.

Nikeshicheva, V. D. 2016. Yuzhnopskovskiy «Skobar»: k voprosu muzykalno-ritmicheskogo voploshcheniya chastushechnogo stikha [Yuzhnopskovskiy «Skobar»: on the issue of musical and rhythmic embodiment of ditty verse]. *Voprosy etnomuzykoznavaniya* 1 (14): 80–101.

Petrova, E. M. 2014. Traditsiya igri na royalnoi garmonike (Lipetskaya i Voronezhskaya oblasti) [The tradition of playing the piano-harmonica (Lipetsk and Voronezh district)]. *Muzikologiya* 3 (16): 31–37.

Semenyaninov, Ya. V. 2016. Korrelyatsiya chastushechnykh garmonnykh naigryshey i napevov lokal'noy tambovskoy traditsii [Correlation of ditty harmonized tunes and melodies of the local Tambov tradition]. In *Istoricheskiye, filosofskiyе, politicheskoye i yuridicheskoye nauki, kul'turologiya i iskusstvovedeniye. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art criticism. Theoretical and practical issues]. № 12. Part 2: 157–160. Tambov: Gramota.

Shchepanskaya, T. B. 2022. Korporealnost garmonnoy igry: dinamicheskiye persecheniya tela i veshchi [Corporeality of harmonic play: dynamic intersections of body and thing]. *Etnografiya* 1 (15): 250–273.

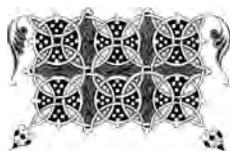
PENZA FOLKLORE TRADITION OF PERFORMING THE HARMONICA THROUGH THE EYES OF RURAL MUSICIANS

Abstract. The article is devoted to the peculiarities of the existence of the Penza folklore tradition of instrumental performance on the accordion of various varieties through the eyes of rural musicians. The focus is on the chromatic accordion, which is the most common instrument in the Penza region. At the same time, the article provides for the first time information regarding the accordion of the Russian system and tunes performed on it in one of the settlements of the Penza region. The author's field materials, collected from 2012 to the present, allow us to consider the Penza accordion performance and accordionists as part of the all-Russian folklore performing tradition. At the same time, thanks to the detailed and thorough comments of rural musicians, some points are clarified regarding the environment in which the formation of a novice accordionist took place, the selection of the repertoire and the problems of updating it, the accordionist's awareness of his performing skills and style of play.

Keywords: lame accordion, chromatic harmonica, russian accordion, Penza region, musical instruments of the Penza region, gains of the Penza region.

Authors Info: Matveeva, Irina A. – Ph. D. in History of Arts, Senior Lecturer, Department of Music and Methods of Teaching Music, Penza State University (Penza, Russian Federation), E-mail: redkina1983@rambler.ru ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-5351-3561>

For citation: Matveeva, I. A. 2025. Penza folklore tradition of performing the harmonica through the eyes of rural musicians. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 42: 70–78





ЧАШЕЧНЫЕ КАМНИ: ЭКСПЕРИМЕНТ, РЕКОНСТРУКЦИЯ РИТУАЛА, МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ

Аннотация. В статье, основанной на результатах исследований автора, рассматриваются проблемные моменты, связанные с чашечными камнями в южной Фенноскандии, исследование которых позволяет сформулировать ряд объективных критериев для предположений о назначении чашевидных углублений на валунах в данном регионе. Приводятся результаты реконструкции технологии изготовления чашечных углублений, на базе которой обосновываются новая концепция использования чашечных камней, их значение и возможная связь с карело-финской мифологией и магическим мировоззрением населения эпохи железного века в Восточно-Балтийском регионе.

Ключевые слова: чашечные камни, мифология, агрокультура железного века, Сампо, Калевала.

Ссылка при цитировании: Мизин В. Г. Чашечные камни: эксперимент, реконструкция ритуала, мифологический образ // Традиции и современность. 2025. № 42. С. 79–98

Мизин Вячеслав Григорьевич (Mizin Vyacheslav Grigorievich) – независимый исследователь, эл. почта: vyacheslavmizinspb@gmail.com

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 42. С. 79–98

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК – 930.85, 398.1, 903.61; ББК – 63.51; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-42/79-98>

Что мы знаем о чашечных камнях?

Валуны с чашевидными углублениями, называемые в англоязычной литературе cup-marked stones, широко распространены в Балтийском регионе, включая Финляндию, Эстонию и Ленинградскую обл. России. «Чашки» на камнях пред-



Типичное чашевидное углубление на камнях.
Чашечник у д. Кривко Приозерского р-на Ленинградской обл.
Фото автора. 2021 г.

ставляют собой рукотворные углубления глубиной 0,5–3 см и диаметром 5–10 см. О назначении этих памятников прошлого существует множество самых разнообразных гипотез – культ предков; культы, связанные с плодородием; астрономическая версия и т. д. Но ни одна из них не в состоянии объяснить всю совокупность известных о чашечных камнях фактов, поскольку обычно они строятся не от их сопоставления, а являются внешней позицией по отношению к исследуемому объекту. Перечислим факты о чашечных камнях, требующие взаимосвязанного и непротиворечивого объяснения.

1. Чашечные камни располагаются на полях или вблизи полей. Все исследователи подтверждают привязку камней с чашевидными углублениями к полям и земледелию – в Беларуси (*Карабаняў і інш.* 2022: 214–240; *Зайцев* 2019: 168–187), Латвии (*Цепитис, Якубенока* 2018: 163–193), Литве (*Вайткявичюс* 2018: 194–213), Эстонии (*Tvaari* 1999: 113–169), России (*Мизин* 2019: 41–49; 2021: 15–22). На данный момент в Восточно-Балтийском регионе связь чашечных камней с земледелием не вызывает сомнений.

2. Чашечные камни бывают как «стационарными» (большие природные валуны на полях), так и «портативными» (небольшими, легко переносимыми камнями с идентичными чашевидными углублениями). Вторая категория является менее изученной, в работе Я. Цепитиса и Л. Якубеноки о них

есть следующие строки: «Два портативных камня с ямками хранятся в коллекции Э. Каша, хозяина усадьбы Эзерличи. Камни найдены на территории его хозяйства. Исключительно интересным является один из них, поскольку этот камень имеет форму правильного тетраэдра, на каждой грани имеющий одну ямку. Вблизи имения Стукмани в яблоневом саду на сравнительно небольшой территории найдено целых шесть портативных камней с ямками. Четыре из них с двумя ямками на противоположных сторонах камня, на двух камнях по одной ямке. Неподалеку от места находок находится городище эпохи раннего металла Винакалнс «Винная гора». Сейчас эти камни экс-

понированы в Музее истории и искусства Айзкраукльского края. Три камня из поселка Ликсна найдены в поле около древней каплицы. Место, где найден четвертый портативный камень с ямкой из этого поселка, уточнить не удалось. Получив информацию от хозяйки усадьбы Атали А. Груберте, что в ее частном музее хранится камень с ямкой, Я. Це-



«Портативный» чашечник, найденный на поле у д. Новоселье Лужского р-на Ленинградской обл.
Чашевидное углубление обведено мелом.
После фотофиксации камень был утерян.
Фото автора. 2002 г.

питис и А. Гринбергс поехали его осмотреть. Была осень, и соседи А. Груберте именно в этот день, копая картошку, нашли и притащили исследователям камень. Как и камень из коллекции А. Груберте, он был с одной ямкой, только по размерам куда больше первого. Оба камня связаны с территорией древнего поселения Двиетской низменности Путнусала «Остров птиц». Камень с двумя ямками на противоположных сторонах найден в поселке Вишки в церкви Св. Иоанна Крестителя. Там его использовали как опору для дверей в летнее время, чтобы те не закрывались» (Цепитис, Якубенока 2018: 184–185). К этому можно добавить, что подобный портативный чашечный камень был найден в 2020-х годах на комплексе чашечных камней у д. Ольховка, а ранее, в 2002 г., еще один такой объект был найден автором в Лужском р-не.



Расположение чашевидных углублений на боковой поверхности камня у д. Ольховка Приозерского р-на Ленинградской обл. Фото автора. 2012 г.



Камень у д. Кривко Приозерского р-на Ленинградской обл.: чашки расположены на боковой грани (отмечены мелом и черепками). Фото автора. 2021 г.

3. Чашечные углубления располагаются не только на верхней грани камня, но и на боковых, наклонных, что исключает их использование для приношений. «Большинство чашек на эстонских камнях расположено на верхней стороне, горизонтальной или скошенной поверхности камня, то есть в местах, где было удобно сделать их. Приблизительно на 4% камней чашки были сделаны на вертикальных поверхностях» (Tvauri 1999: 127). Чашки на боковых поверхностях известны также на камнях у д. Ольховка и д. Кривко в Приозерском р-не Ленинградской обл.

4. Чашечные углубления нередко соединяются между собой. Это может быть выполнено в виде соединяющей несколько чашек высеченной в камне канавки, чашки могут располагаться близко, соединяясь своими краями, встречаются даже овальные чашки, словно сделанные из полного соединения двух. Данное явление широко распространено и явно не является случайным. В работе А. Тваури по чашечникам Эстонии соединенные чашки упоминаются следующим образом: «Чашки иногда связываются каналом или углублением, вырезанным в камне. Подобные впадины известны на 23 эстонских камнях. Число чашек, соединенных каналами, может быть еще большим, поскольку люди, составляющие описания, возможно, были не в состоянии заметить их. В целом, на одном камне есть единственная соединенная пара чашек; только у шести камней есть более чем один канал. Две пары связанных чашек были замечены в д. Васта, приход Виру-Нигула, в д. Линнусе, приход Карусе, область Ляянемаа, в д. Тахула, приход Каарма в Сааремаа, и на камне на холме Тумала в приходе Пойде. Один канал на чашнике Тумала формирует правильный угол» (Tvauri 1999: 131).

5. Сами по себе чашки ценности не представляли и явно не были культовыми объектами «для жертвоприношений». В ряде случаев новые чашки высверливались поверх старых, что наводит на мысль о важности именно процесса изготовления чашки, а не ее использования для приношений. Эстонский исследователь А. Тваури пишет об этом так: «Часто изготовители новых чашек не принимали во внимание старые чашки на камне: несколько раз более ранние чашки были разрушены при выбивании новых. Такие камни найдены в приходе Харью. Таким образом, чашки не считались ни табуированными, ни «священными». Очевидно, процесс создания чашки что-то значил, и сама чашка была для «единственного использования»» (Tvauri 1999: 128–129).

6. Чашки на поверхности камней не образуют каких-либо устойчиво повторяющихся и ясно верифицируемых фигур. Их расположение скорее тяготеет к верхней стороне камней.

7. Чашечные камни не являются культовыми в прямом смысле слова, то есть они не входят в ряд почитаемых объектов наравне со священными рощами, целебными родниками и другими культовыми камнями, а связанный с ними фольклор в основном носит характер символического объяснения происхождения чашек. По фольклорным данным, чашки чаще всего высверливались пятками танцующих ночью на камнях чертей (*Uino* 1997: 286), либо являлись отпечатками пальцев великанов, которые бросались этими камнями (*Конькова* 2009: 35). Таким образом, все известные фольклорные трактовки чашевидных углублений на камнях явно являются вторичными и более поздними.

В работе Я. Цепитиса и Л. Якубеноки «Камни с ямками в Латвии» краткое обозрение гипотез о назначении чашечных камней суммируется так: «Камни с ямками умеют хранить свои тайны. Но, даже не имея возможности раскрыть подробности культа, ясно, что камням с ямками, как и другим мифологическим камням, была отведена важная роль в мировоззрении древнего человека. Они были точкой отсчета, упорядочивающей взаимоотношения древнего человека с природой, с миром сакрального, и являлись неотъемлемой частью мифического ландшафта. Таким образом, эти камни имеют не только научную, но и духовную ценность» (*Цепитис, Якубенока* 2018: 192).

Эстонский исследователь Андреас Тваури, рассматривая гипотезы о назначении чашек, детально расставляет акценты с учетом многих из перечисленных выше тезисов: «Многие ученые и исследователи-любители пытались объяснить смысл чашек, но еще не сделали никакого определенного вывода. Шведский археолог Горан Беренхалт сделал остроумное замечание, что попыток интерпретировать чашки почти так же много, как непосредственно самих чашек. Хотя много было написано о чашках, исследований все еще недостаточно. Авторы, сосредотачивающиеся на чашечных камнях Северной Европы, часто ссылаются друг на друга. Оригинальная цель и верования, связанные с чашками, вероятно, никогда не будут известны нам. Однако на основе наводок, полученных в результате исследования, возможно обрисовать в общих чертах традицию создания чашек и пролить свет на некоторые из их характерных особенностей. Как упомянуто выше, чашки интерпретировали, особенно в более ранний период, как выемки для пожертвований, которые были вырезаны в камнях для того, чтобы класть туда приношения. Однако мы узнали в главе относительно положения чашек, что это предположение не оправдано; некоторые из чашек расположены на вертикальных или сильно наклонных сторонах камней, где невозможно поместить любые приношения. Даже в связи

с более поздним обычаем жертвования камням приношения помещали в чашки только в редких случаях. Было также предположение, что чашки использовались, например, чтобы сосчитать годы. Случайное расположение чашек противоречит и этому предположению. Если бы чашки использовались для того, чтобы считать, они были бы выстроены в линию или, по крайней мере, сгруппированы. Кроме того, число чашек на камне является обычно маленьким (у 72% камней Эстонии 10 чашек или меньше). Также невозможно доказать, что чашки использовались, чтобы отметить определенные направления. Этой идее противоречит большое число камней, отмеченных одной чашкой, и положение чашек на различных сторонах и вертикальных плоскостях камней. Использование чашек для астрономических целей в Эстонии и других частях Северной Европы почти исключено. Ассоциация чашек с культом предков также не очень вероятна, поскольку чашечные камни иногда располагаются очень далеко от поселений и мест погребения. Если чашки должны были быть связаны с культом мертвых, у того факта, что очень много камней были найдены далеко от населенных пунктов, нет никакого объяснения. По той же самой причине создание чашек не может быть связано с рождением детей. Скандинавские петроглифы, включая чашки, считали пограничными отметками охотничьих угодий или частных владений. Хотя чашки расположены в пограничных областях между поселениями, а не в центрах поселений, они не отмечают «границ» в ландшафте. Кроме того, нет никаких свидетельств, что чашки были сделаны в наиболее видных или посещаемых местах. Чашки, идентичные на всей области распределения, не содержат информации о своем создателе, что принуждает нас полагать, что чашки не были средствами человеческой коммуникации. Чашки также связывались с культом огня или добыванием огня трением. Это предположение, однако, не разъясняет, почему камни должны быть около полей. Кроме того, как я упоминал прежде, вероятно, что чашки на камнях были созданы в результате трения. Конечно, не исключено, что корни традиции создания чашек уходят к лункам, вызванным добычей огня трением, тем не менее, по крайней мере, в Северной Европе нет никакой причины связывать чашки на камнях и скалах с добычей огня. Арви Лорингсон, исследователь местной истории, привлек внимание к воображаемому местоположению отмеченных чашкой камней около отвалов болотной руды. В действительности нет никакой связи между распределением чашечных камней и болотной рудой. Ни один чашечный камень не был найден поблизости от наибольшего древнего центра добычи железа в Туиу, Сааремаа. Даже в Швеции, одной из самых богатых железной рудой стран Европы, древние

железные рудники расположены вдалеке от чашечных камней. Чашки также связывались с ритуалами плодородия, но пока, однако, никакое свидетельство не поддерживает этот аргумент. На текущей стадии исследования это предположение кажется самым вероятным. Создание чашек в камнях и скалах, возможно, служило волшебным ритуалом плодородия, связанным с сельским хозяйством. Поскольку эффект волшебства был вообще направлен на будущее, мы можем предположить, что создание чашки было связано с севом. За один раз делалась только одна чашка. У нас нет никакой причины полагать, что, как только чашка была сделана, у нее было позже любое магическое или ритуальное предназначение. Для людей этого периода чашечные камни были, вероятно, вовсе не священны. Мы можем подвести итог рассуждениям относительно связи чашек и ритуалов плодородия, сказав, что культивирование земли было более интенсивным и/или период создания чашек был более длительным в местах, где на камнях было больше чашек. Карта распределения камней с более чем ста чашками показывает, что почти все такие камни были найдены в прибрежных районах Северной Эстонии, самых ранних сельскохозяйственных районах Эстонии, где культивирование было первичным источником жизни уже в бронзовом веке. Поскольку создание чашек растягивается на относительно длительный промежуток времени и на чрезвычайно обширную область, они должны удовлетворять общую и легко постижимую цель. Чашки часто интерпретируют как соляные символы. Однако скандинавские петроглифы предполагают, что солнце изображалось немного другим способом: а именно, в форме диска, или с лучами, или с руками, протянутыми от него, подобно египетским изображениям солнца того же периода. В петроглифах солнце также изображено кругами и крестами в круге. Автор данной статьи склонен полагать, что отношение между чашками и обрядами плодородия выражено более прямым и постижимым набором символов. Чашками в скандинавских петроглифах иногда отмечены женские гениталии. Рядом с почти десятью тысячами фигурок мужского пола, с фаллосами, петроглифы демонстрируют множество женских фигур, пол которых обычно показан чашкой между ногами. Подобные подчеркнутые гендерные особенности были найдены в петроглифах Вэл Кэмоники в итальянских Альпах. То же самое символическое значение могло также быть передано овальными и овальными с точкой формами, найденными на петроглифах и чашечниках Скандинавии. Хотя фольклор Эстонии и других скандинавских стран не содержит информации насчет связи между чашечными камнями и ритуалами плодородия, традиция в различных частях мира содержит много ссылок на

это. В палестинской народной традиции, например, подобные чашки, вырезанные в скале, были ясно связаны с культом Матери-Земли. Отмеченные чашкой скалы в Индии также были связаны в народной традиции с ритуалами плодородия: в XIX столетии в Индии подобные чашки были сделаны на скалах вдоль дороги для свадебных процессий. Кроме того, не исключено, что чашки, сделанные на скандинавских и эстонских камнях, связаны с ритуальным оплодотворением земли» (Tvauri 1999: 157–162).

Можно констатировать, что только версия, которая сможет взаимосвязано и непротиворечиво объяснить всю совокупность вышеперечисленных фактов, может оказаться наиболее близкой к реальности. Исходя из этого, построения любых гипотез о чашечных камнях в Восточно-Балтийском регионе необходимо соотносить, в первую очередь, именно с этими базовыми тезисами.

Эксперимент: реконструкция технологии изготовления чашек

В 2019 г. в северо-западной части глинта Ижорской возвышенности автором был выявлен ранее неизвестный ареал распространения чашечных камней. В общей сложности к концу 2021 г. зафиксировано 13 камней. Изучение их структуры позволило сделать выводы о технологических ограничениях тех, кто изготавливал чашки. Так, все камни, отмеченные чашками, были гранитами рапакиви, чашки располагались в местах, удобных для изготовления углублений. Учитывая наиболее вероятное соотнесение выявленных находок с культурой Римского железного века в данной местности, можно сделать вывод о том, что данные камни являются древнейшими камнями с рукотворными отметками в окрестностях Петербурга. Исходя из культурного контекста, сложно допустить наличие специальных железных инструментов для изготовления чашек. Ввиду этого было выдвинуто предположение, что чашки изготавливались посредством высверливания углублений другим камнем.

Этот вывод основан на следующих моментах.

1. Все углубления по глубине и диаметру соответствуют размеру небольшого булыжника, который удобно удерживать в руке. Соразмерность углублений человеческой кисти руки является важным признаком рукотворности данных объектов.
2. В фольклоре европейских народов есть упоминания о том, что чашечники были мельницами альвов, чертей и т. п. мифологических существ. Указание на сходство с зернотерками может говорить об идентичном процессе изготовления (как минимум, по внешним признакам).
3. Гладкая поверхность чашек указывает на их шлифовку в процессе изготовления.

Из работы А. Тваури об изготовлении чашек можно узнать следующее: «Единственный объект, который, по-видимому, использовался для того, чтобы сделать чашки, был продолговатым камнем с круглой вершиной, примерно 6 см в диаметре, найденный у Шогула, приход Юри, Оскаром Родметсом. Никакие инструменты для изготовления чашек не были найдены и в Финляндии. В Швеции, однако, меньшие камни, используемые для того, чтобы сделать петроглифы и чашки, были найдены около петроглифов. Чашки на эстонских камнях, кажется, также вырезаны камнем: весьма маловероятно, что с этой целью использовался металлический инструмент. В 1980 г. археолог Эйн Маесалу сделал попытку вырезать чашку на гранитном валуне. Ему потребовались приблизительно два часа, чтобы сделать впадину, подобную чашкам на известных чашечных камнях. В Швеции, однако, чашка была сделана по подобной технологии в течение нескольких минут. Время, необходимое для того, чтобы сделать чашку, зависит, вероятно, как от твердости будущего чашечного камня, так и от твердости того, что служит инструментом, используемым для выбивания чашки. Эйн Маесалу попытался сделать чашку, протирая камень другим камнем, но этот метод оказался чрезвычайно трудным и отнимающим много времени. Хотя невероятно, что чашки были сделаны в камне путем трения, создатели чашки, возможно, использовали этот метод для того, чтобы полировать дно чашки. В 1979 г. местные исследователи попытались сделать чашку, используя раскаленное железо и холодную воду, и им потребовались приблизительно 40 минут, чтобы сделать чашку. Но этот метод слишком сложен и требует такой большой подготовки, что весьма маловероятно, что он когда-либо использовался» (Tvauri 1999: 134).

Таким образом, вопрос об изготовлении чашек оставался открытым.

В 2020 г. местом проведения эксперимента по реконструкции технологии изготовления чашевидного углубления на камне был выбран берег Финского залива. Это было обусловлено наибольшим количеством доступных камней в этих местах. Для проведения эксперимента был взят гранит рапакиви, соответствующий по структуре породы и поверхности камням-чашечникам на Ижорском глинте. Чашка изготавливалась двумя методами – ударным воздействием небольших камней с острым углом, раздрабливающим поверхностный слой гранита, и последующей шлифовкой округлым камнем образовавшихся неровностей. В ходе эксперимента в качестве абразива пару раз добавлялся песок. Подобным методом за час работы была изготовлена чашка диаметром 5 см и глубиной 0,5 см.

В ходе эксперимента было выявлено, что на эффективность изготовления чашки наиболее сильно влияет выбор удобных камней-инструментов. Учитывая выявленные трудозатраты, можно сделать вывод, что более глубокие чашки могли изготавливаться за 3–4 часа. Несложно подсчитать, что на камень с 10 чашками необходимо затратить до 40 человеко-часов работы. На Ижорском глинте выявлен камень-чашечник с максимальным количеством чашек – 53 углубления, трудозатраты на его изготовление опробованным методом займут до 212 человеко-часов, или до 20 рабочих дней для одного человека. Опробованный метод показывает возможность изготовления чашек самыми примитивными подручными средствами за вполне приемлемый срок. Размеры чашек в целом обусловлены удобством расположения в руке инструмента. Различающиеся глубина и диаметр чашек могут указывать не на «особое значение», а на усидчивость, силу и мотивацию их автора.

Чашечные камни, скорее всего, были результатом коллективного труда местных землепашцев и создавались не сразу, а в течение длительного времени. Мотивация их изготовления могла быть обусловлена какими-либо внешними факторами.

Постэкспериментальная трактовка процесса изготовления чашечных углублений

Проведение эксперимента по реконструкции технологии изготовления чашечных углублений на



Небольшое чашевидное углубление, полученное в результате эксперимента по реконструкции технологии изготовления чашечных камней.
Фото автора. 7 ноября 2020 г.

камнях позволило не только оценить трудоемкость этого процесса, но и сделать вывод о его возможном символическом значении. Процесс изготовления чашки более всего похож на процесс символического помолта зерна на ручной каменной мельнице-зернотерке. Таким образом, чашечный камень являлся своеобразной символической мельницей, а высверливание чашки на таком камне, расположенном на поле, вероятнее всего, должно было «призывать» урожай по принципу, который можно выразить формулой «мололи в прошлом году – пусть будет что молоть и в этом». Этот магический ритуал отражает классический принцип симпатической магии, очень распространенной в древности схемы взаимодействия человека с окружающим миром. Данное направление магического мировоззрения было детально представлено антропологом Дж. Фрезером в его ставшей классической работе «Золотая ветвь». Советский этнограф С. А. Токарев подобные практики отнес к имитативной (симильной) магии. При этом многие такие ритуалы имели связь именно с бытовыми производственными процессами, словно копируя их. «Первобытные ритуалы, обряды своеобразны. Они тесно связаны с трудовыми процессами и подчас представляют собой не что иное, как празднично оформленную трудовую деятельность» (Березкин 1987: 4). К этой концепции можно отнести и ритуальную имитацию охоты перед настоящей охотой, обычай, который фиксировался у многих архаичных народов и упоминается во многих источниках, символическое проведение перед пахотой «первой борозды» и т. п.

Рассмотрим предложенную версию в свете вышеперечисленных тезисов.

1. Расположение чашечных камней на полях вполне соотносится с символическим «помолом зерна» для призвания хорошего урожая на поле. Отголоски живой, сохранившейся традиции, связывающей чашечные камни и плодородие, впервые зафиксировала финская исследовательница Арья Альквист в Ярославской обл., в России:

«О поклонах чашкам Мирского камня в д. Дунилово уникальные сведения я получила от Валерии Александровны Крестьяниновой (1921 г. р., Дунилово) и отчасти даже от ее дочери Ангелины Михайловны Трояновой (1953 г. р., Дунилово), которую мне удалось найти в г. Переславль-Залесский. В возрасте 8–9 лет Валерия Александровна вместе с матерью и бабушкой участвовала в обрядах с чашечными камнями... В ходе двух продолжительных интервью информант с хорошей памятью несколько раз подтвердила информацию о поклонении чашечным камням. Мать Валерии Александровны, Екатерина Алексеевна Калягина (род. 1901, д. Дунилово), умершая всего 17 лет назад, призывала дочь:

“Поклонись, поклонись!”. Информант еще помнила слова матери: “Поклонись, Валька, ниже, ниже, ниже, а она меня гладит...”, “[и] мы с мамой кланяемся”. Ритуалы, связанные с деревенскими камнями, тесно связаны с поощрением земледелия и животноводства, что также видно из практик, связанных с чашечными камнями Дунилово... В частности, Валерия Александровна запомнила крестный ход во время летнего “Тихвинского праздника” от церкви Шулеца к чашечным камням Дунилово. Самые важные иконы поддерживались на краях камней, чтобы каждый мог пройти “как стадо гусей” и кланяться под иконами. От камней процессия направлялась к “Новому пруду”, где освящали скот. Шествие продолжалось по полям за рекой Мерешкой и по огородам, расположенным за домами... Мы молились о скоте, “чтобы скот не болел”, и об урожае, “чтобы Бог дал...”, “чтобы все хорошо росло”, “чтобы урожай был лучше”. Мы также молились о защите от сглаза (см. ниже). Несмотря на то, что в некоторых деревнях, например, в Хаурово, также молились о дожде на деревенских камнях, поскольку засуха продолжалась, жители Дунилово заказывали соответствующую молитву в церкви, “после чего, на следующий день [гром] начал грохотать”. В 1996 г. от Валерии Александровны была записана информация о том, что [воду] пили из камня Дуниловской чашки: “мы еще пили из углублений”» (Ahlqvist 2013: 15).

Несмотря на то, что данные свидетельства в целом типичны для народного православия, в этом случае интересна их связь с чашечными камнями. Связь камней с плодородием прослеживается и в Эстонии: «В каждой деревне и на каждом отдельном хуторе был жертвенный камень. Два раза в году ему приносили благодарственную жертву: весной, когда зерно проросло, и осенью, когда собран урожай. Если резали скотину, то внутренности животного тоже нужно было принести в жертву камню. Ф. Крейцвальд лично видел два таких камня в Эстонии и в деревне на Псковщине и думал, что жертвы ещё втайне приносят (запись 1850 г.)» (Агеева 2017: 37–38). Правда, во втором сообщении нет указания на то, что эти камни были чашечниками, но здесь необходимо отметить два других, не менее важных момента – эти камни были широко распространены («в каждой деревне и на каждом отдельном хуторе»); существовала ритуальная связь камней с земледелием. Вполне возможно, что первичный ритуал с символическим «помолом зерна» стал неактуален в связи с переходом от ручных зернотерок к более технологичным видам мельниц, при этом сама связь камней с плодородием могла сохраниться в виде устойчивой традиции. Это может объяснить, почему чашечники оказались забыты и стали

получать иные фольклорные трактовки, а сама идея сохранилась, приняв иные формы.

2. Наличие портативных чашечных камней не противоречит этой версии, поскольку они также могли использоваться с той же магической целью на разных полях разными людьми. При этом, ввиду упрощения, вполне возможно, что эти объекты могут являться более поздними.

3. Расположение чашек на камне не имело принципиального значения; они высверливались там, где это было удобно человеку: где-то на горизонтальной поверхности, где-то на наклонной. Если был важен сам акт, то место для изготовления чашки было второстепенным.

4. Соединение чашек между собой различными способами также логично объясняется с позиций симпатической магии – соединяться могли чашки, высверленные в урожайный год, с чашкой, высверливаемой «на будущий урожай». Таким образом, урожай предыдущего года «призывался» на следующий.

5. Нанесение новых чашек поверх старых также не противоречит «магическому» значению и могло производиться с той же целью – «повторить урожай прошлых лет». Хотя тут возможна и иная трактовка, возможно, такие чашки высверливались ввиду отсутствия удобного свободного места.

6. Отсутствие явных геометрических систем в расположении чашечных углублений вполне логично объясняется тем, что геометрия в этом ритуале не имела значения, важен был сам акт изготовления чашечного углубления на камне на поле.

7. Отсутствие культа и почитания чашечных камней также соотносится с магической практикой, в которой эти камни не были почитаемым объектом, олицетворением чего-то потустороннего, а являлись всего лишь инструментом для «призывания удачи», то есть хорошего урожая.

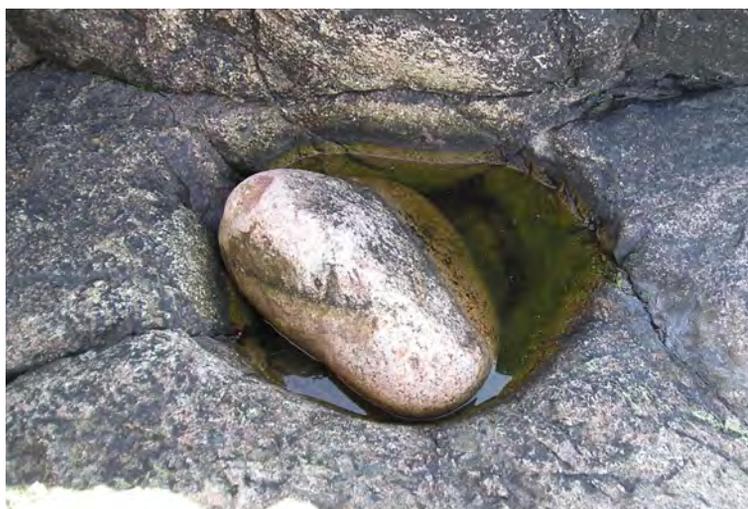
К этим семи рассмотренным тезисам можно добавить еще один, локальный. В Фенноскандии достаточно широко распространены природные образования, визуально напоминающие чашечные углубления на скалах. Это водобойные котлы древних водопадов ледниковой эпохи, в местном фольклоре их называют чертовыми маслобойками или мельницами. В финской мифологии природные объекты, внешне напоминающие творения рук человека, часто получали интерпретацию как «чертовы». Логика здесь понятна: объект,

напоминающий творение рук человека, но не созданный человеком, кем же еще может быть сделан, как не чертом? Так углубления в скалах, напоминающие человеческие маслобойки и мельницы, становятся «чертовыми маслобойками и мельницами» (Петрухин 2003: 121).

Углубления на одном из камней в Тверской обл. объясняются тем, что «раньше на нем черти табак мололи» (Маланин 2009: 33–37). Это может указывать на то, что местным населением природные углубления в камнях воспринимались как мельницы, но сделанные не человеком, а чертом.

Таким образом, предлагаемая интерпретация не только может объяснить подавляющее большинство фактов, связанных с чашечными камнями, но и укладывается в целом в известные нам представления о ритуальных практиках древних народов, связи магии с производственными процессами и ассоциативным восприятием аналогичных объектов в природе.

Любопытным моментом, на который мало кто обратил внимание, является то, что возле одного из чашечных камней у д. Ольховка на Карельском перешейке был найден камень-терочник. Вот как об этом пишет археолог А. Сакса: «С северной стороны жертвенного камня сложена небольшая каменная куча, ограниченная большим принесенным со стороны камнем. В самой насыпи найдены средневеко-



«Чертовы маслобойки», напоминающие чашечники, но более крупных размеров. Создавались через вращение камней, попавших в углубления в скале, в потоках воды. Начальная стадия этого явления: Финский залив, о. Гогланд. Фото автора. 2017 г.

вая керамика и круглый камень-терочник» (Сакса 2010: 169). Камнем-терочником называется верхний камень зернотерки; нахождение такого предмета у чашечного камня практически подтверждает изложенную выше версию.

Можно суммировать, что проведенный эксперимент и последующая реконструкция ритуала позволяют сделать вывод о том, что, скорее всего, камни-чашечники представляли собой символические «мельницы», которые использовались для магического обряда «призывания урожая» на поля древних земледельцев. Символический помол зерна на поле должен был сделать следующий год урожайным. Судя по оценке трудозатрат, обряд изготовления чашки происходил в течение одного дня. Вполне возможно, что «призывание урожая» совершалось весной, синхронно с посевом или после первых всходов.

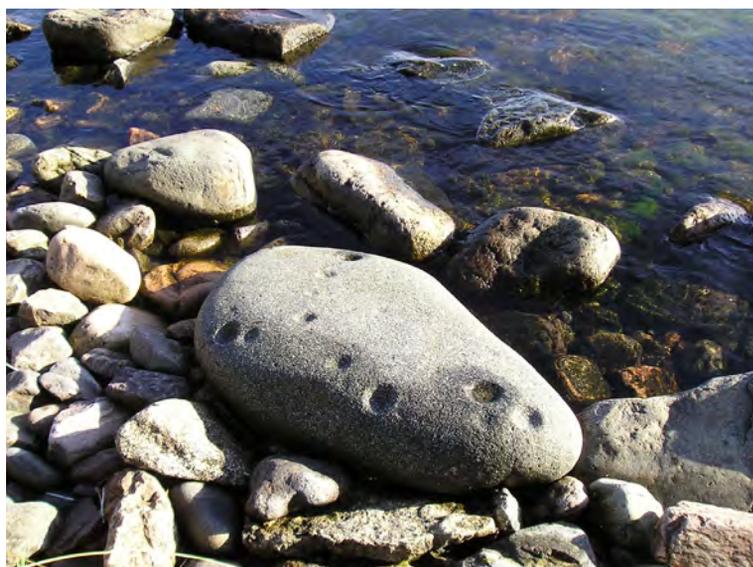
Подобная ритуальная практика могла быть актуальна в период раннего освоения новых земель земледельцами. Следует учитывать, что регионы к северо-востоку от Балтийского моря являются не самыми удачными для развития земледелия, и хороший урожай для земледельцев был залогом выживания и процветания. Будет ли верным сказать, что по числу чашек на валуне можно определить количество лет возделывания поля, на котором находится данный чашечный камень? Зависимость здесь может быть не столь линейной. Например, в работе Р. Малиновой и Я. Малиной, в главе о древнем земледелии в Восточной Европе отмечалось, что примерно через 15 лет поля истощались и люди оставляли их на 30–40 лет, потом возвращаясь сно-

или иного места, с учетом его специфических черт (почва, климатические условия и т. п.).

Исключение, подтверждающее правило?

Еще одним интересным моментом является то, что выдвинутая версия может прояснить «загадку» чашечных камней на острове Гогланд в Финском заливе (Мизин 2011: 46–52). На берегу урочища Киискинкюля, у кромки прибоя, находятся три небольших камня с чашечными углублениями. Максимальная длина каждого из этих камней не превышает 1 м, таким образом, они являются самыми маленькими из известных чашечных камней в Ленинградской обл. и занимают условную нишу между «портативными» чашечниками и «обычными», располагающимися в полях. Соответственно вес этих камней не превышает несколько центнеров. Их расположение на острове, где никогда не было земледелия, в полосе прибоя, явно выходит за рамки сведений, известных о чашечных камнях на материке. При этом нахождение на уровне моря еще и указывает на то, что они там лежат не более 500 лет, поскольку в более раннее время они были бы под водой. Возникает дилемма – традиция чашечных камней в позднее Средневековье в Финляндии уже не прослеживается, но и в более ранний срок эти камни появиться там не могли. Долгое время это казалось неразрешимой загадкой.

В рамках рассматриваемой версии, а также с учетом существования традиции изготовления «портативных» чашечников вполне можно допустить, что эти камни могли быть либо привезены переселенцами из Финляндии со своих родных мест в качестве приносящих удачу реликвий, либо скопированы с чашечников на материке с той же целью. Если на материке чашечники располагаются на полях, то на Гогланде они находятся в месте, откуда рыбаки уходили на промысел. В обоих случаях их расположение связано с обеспечивающими жизнь промыслами и занятиями. Скорее всего, эти камни могли быть семейными реликвиями, вероятно, связанными с принесением удачи. В таком случае переселенцы вполне могли либо «взять» эти каменные реликвии с собой, благо



Чашечный камень в ур. Киискинкюля (о. Гогланд), расположенный на уровне моря. Фото автора. 2020 г.

ва (Малинова, Малина 1988: 48). Таким образом, вопрос о времени существования чашечной традиции в той или иной локации, в рамках выдвинутой концепции, остается открытым и, вероятно, требует более детального исследования в рамках того

габариты и вес у них небольшие, на новое место жительства, где расположили сообразно своему представлению об их назначении, либо скопировать сами чашки. Вполне допустимо, что здесь вполне могла существовать традиция высверливания ча-

шек на камнях перед выходом на промысел или по завершению рыболовного сезона. Поскольку один из камней в Киискинкюля был поврежден, а второй явно сдвинут, можно предположить, что эти камни относятся к периоду возникновения деревни в этом месте, и позднее особой роли они уже не играли. К этому можно добавить, что, по имеющимся сведениям, эта деревня была основана выходцами из Южной Финляндии.

Приближение к древнему мифу

Разработанная автором концепция понимания чашечных камней в рамках симпатической магии, направленной на «призывание урожая», позволяет представить следующую картину. В эпоху железного века в южной Фенноскандии получил распространение новый способ добывания пропитания – земледелие. Вместе с ним получила распространение «поддерживающая» его магическая традиции символического помола на валунах на полях. Следует подчеркнуть, что древнее мировоззрение было глубоко магичным по своей сути, и вся человеческая жизнь, так или иначе, была направлена на взаимодействие со сверхъестественными силами. Исходя из этого, можно утверждать, что хорошие урожаи в древности воспринимались как результат, в первую очередь, правильного магического действия. Переход к новому методу хозяйствования позволил получить главное преимущество земледелия перед охотой и рыболовством – избыток урожая, который можно сохранять и транспортировать, позволявший обменивать его на необходимые товары. Живя в одинаковых природных условиях, земледелец был богаче охотника. Земледелие стало стимулом развития экономики.

Проведенное автором исследование показало, что чашечные камни в южной Фенноскандии, скорее всего, могли выполнять функцию символических мельниц, магический ритуал на которых, в виде условного «символического помола зерна» высверливанием чашек, должен был «призвать урожай» на поля древних земледельцев. Учитывая массовый характер распространения чашечных камней в рассматриваемом регионе и революционный характер земледелия, как нового способа ведения хозяйства в ту эпоху, возникает вопрос – нет ли у подобной концепции иных контекстов, в первую очередь фольклорных и мифологических?

Именно в южной Фенноскандии, на землях Приладожской Карелии, издревле был известен образ волшебной мельницы Сампо, приносящей урожай и изобилие. Несмотря на то, что Сампо однозначно определяется в древних стихах как волшебная мельница, существует множество самых разнообразных

трактовок этого образа, по большей части символических и имеющих очень отдаленное отношение к исходному прообразу. Трактовку образа Сампо, волшебной мельницы изобилия из эпоса Калевала, во многом можно назвать занятием неблагодарным, поскольку подобные мифологические образы могут расшифровываться с совершенно разных позиций – религиозных, фольклорных, символических и т. д. В том числе и с позиций соотнесения Сампо с культовыми камнями прошлого. Первым такую гипотезу озвучил академик Б. А. Рыбаков в 1981 г. в работе «Сампо и сейды» (Рыбаков 1984: 74–78), в которой предположил, что прообразом Сампо могли являться «сейды» – валуны, поставленные на несколько небольших камней-подставок. Однако при определенном внешнем сходстве с идеей древней зернотерки сейды не соотносятся с земледелием, с которым, согласно Калевале, соотносится Сампо, поскольку сейды встречаются в зоне распространения древних культур охотников и рыболовов, для которых понятие мельницы вряд ли могло иметь значение в качестве источника изобилия. Явная связь Сампо с земледелием позволяет усомниться в данной трактовке. В настоящее время считается, что значение Сампо зависит от контекста, и общепринятого объяснения у данного мифологического артефакта нет.

Предлагаемая ниже автором новая концепция понимания образа Сампо является не очередной гипотезой, основанной на внешнем сходстве или созвучии с каким-либо географическим названием, а результатом контекстного анализа как вероятного ритуального назначения чашечных камней, так и изучения топонимического, исторического и природного контекстов комплекса таких камней у д. Ольховка Приозерского р-на Ленинградской обл., где расположено самое крупное на Карельском перешейке скопление данных памятников (Мизин 2018: 247–260).

Прежде чем приступить к рассмотрению данной идеи, необходимо подчеркнуть, что текст Калевалы во многом отражает именно магическое мировоззрение древних жителей Фенноскандии, мир рун Калевалы – это мир древней магии, которая окружала человека со всех сторон и помогала выживать в суровых условиях Севера. Будет в корне неправильным и абсурдным пытаться понять его с позиций материализма XX в. Таким образом, будет ошибкой рассматривать любые прямые параллели, например, «чашечный камень – это Сампо», без детального рассмотрения этого магического мировоззрения, его исторического и природного контекстов. Точно так же нет серьезных оснований считать Сампо символическим отражением мироздания и т. п., поскольку в рунах Калевалы Сампо – это в

первую очередь мельница (а мельницы в древности были только каменными), приносящая урожай и изобилие. Руны о Сампо объясняют возникновение земледелия и, по отдельным упоминаниям, пелись во время весеннего сева.

В первую очередь необходимо обратить внимание, что в Калевале все, что связано с мельницей Сампо, упоминается исключительно в противостоянии двух народов – земледельцев финнов и охотников и рыбаков лапландцев, не знакомых с земледелием. Изготовление этой волшебной мельницы в качестве выкупа за невесту старуха Лоухи, колдунья из северной страны Похьелы (Лапландии), заказывает Вяйнямейнену. Этот момент указывает на то, что данный волшебный образ был известен «южному жителю» Вяйнямейнену, но являлся диковинкой для северян Похьелы. Вяйнямейнен поручает изготовление Сампо своему соплеменнику, кузнецу Ильмаринену:

«Старый, верный Вяйнямейнен
Говорит слова такие:
Не могу сковать я Сампо,
Крышку пёструю украсить,
Но, когда домой приеду,
Ильмаринена пришлю я:
Пусть тебе скует он Сампо»
(Калевала. Руна 7: 323–329).

Здесь интересно упоминание о том, что Вяйнямейнен сможет прислать Ильмаринена, только когда вернется домой, что указывает на то, что Сампо известно на его родине. Сам процесс изготовления Сампо тесно связан с металлургией, причем именно с получением болотного железа:

«Место кузнице он ищет,
Где мехи свои поставит.
Увидел сырую землю,
То болото все в холмочках;
Поглядеть туда идет он,
Рассмотреть вблизи болото;
Ставит там свое горнило
И мехи он размещает»
(Калевала. Руна 9: 115–122).

На первый взгляд, здесь можно увидеть противоречие – если мельницы были каменными, то как их можно выковать из железа? Однако это кажущееся противоречие. Без развития металлургии развитие земледелия в южной Фенноскандии было бы невозможно, что вполне в логичной последовательности отражено в эпосе. Металлургия первична для создания орудий труда, предназначенных для подготовки полей и возделывания по-

чвы. Далее речь явно идет о разных технологических укладах, где на одной чаше весов земледелие (а мельница имеет смысл только в земледелии) и металлургия, а на другой – северное население, не знакомое с земледелием. Почему мельница описывается как символ изобилия? Ответ на этот вопрос известен давно – переход к земледелию позволил получить избыток продукции, что, в свою очередь, стимулировало обмен и торговлю. В более южных регионах переход от присваивающего хозяйства (охота, собирательство) к производящему (земледелие) называется «неолитической революцией» (на Ближнем Востоке этот процесс произошел еще в неолите). Мир, в котором мы сейчас живем, возник именно тогда, когда на смену охоте и собирательству пришли земледелие и животноводство. Это действительно можно назвать революцией, стимулировавшей практически все сферы жизни – развитие техники (металлургия), торговлю, социальные отношения. Общество, освоившее земледелие, стояло на порядок выше в своем развитии по сравнению с племенами охотников и собирателей. Несомненно и другое: переход к земледелию был революцией не только в плане хозяйствования, но и в плане переосмысления окружающего мира. Мировоззрение изменялось в связи с новыми ценностями, менялось само отношение к природе. Земледелие в нашем регионе позволило человеку стать менее зависимым от природы, поскольку позволило производить и запасать продукцию, что делает обеспечение продовольствием более стабильным.

Главным ресурсом, приобретенным человеком за счет перехода к производящему хозяйству, стал избыток продукции, изобилие. Но почему символом изобилия стала именно мельница, а не, например, соха (плуг)? Скорее всего, ответ на этот вопрос лежит в плоскости конечного продукта каждого инструмента. Соха позволяет вспахать поле, подготовить его, но это не гарантирует урожай, поскольку год может быть засушливым или холодным. При этом именно мельница гарантирует изобилие, ведь перемалывается уже собранное зерно, то есть результат тут уже гарантирован.

Именно об этом говорится в древних рунах:

«Рано утром меру мелет,
Меру мелет на потребу,
А другую – для продажи,
Третью меру – для запаса»
(Избранные руны Архипа Перттунена 1948: 17).

На то, что речь идет не о реальной мельнице, а именно о магическом ритуале, указывает следующая руна, описывающая Сампо:

«В нем и пашня,
В нем и место для посева,
В нем урожая всего залог»
(подчеркивание наше. – В. М.)
(Избранные руны Архипа Перттунена 1948: 17).

Сами эти строки уже звучат как ритуальное заклинание. Если рассматривать их в отрыве от магического мировоззрения, то здесь можно увидеть нечто символическое, например, описание абстрактного изобилия. Однако фраза «урожая всего залог» очень хорошо соответствует смыслу реконструированного ритуала изготовления чашечных углублений на камнях. Далее можно увидеть еще более интересные строки – из чего сделано Сампо?

«Я скую, конечно, Сампо,
Крышку пеструю украшу,
Взяв конец пера лебедки,
Молока коров нетельных,
От овечки летней шерсти,
Ячменя зерно прибавив»
(Калевала. Руна 10: 271–276).

Очевидно, что перечисленные предметы не могут иметь никакого отношения к созданию реальной мельницы, но вполне могут использоваться, например, в магическом ритуале призывания изобилия (перо – при охоте на птиц, зерно – в земледелии, молоко и шерсть – в скотоводстве и т. д.). То есть сотворение Сампо, каким оно описывается в рунах Калевалы, это действительно акт симпатической магии – сотворение изобилия. При этом Сампо все же тесно связывается в первую очередь с пашнями, посевами и земледелием в целом:

«Сладко в Похъеле живется,
Если в Похъеле есть Сампо!
Там и пашни и посева,
Там и разные растенья,
Неизменные там блага»
(Калевала. Руна 38: 310–314).

Академик Б. А. Рыбаков так рассматривает образ этой волшебной мельницы: «В горниле “векового кователя” создается простейшее каменное устройство из двух камней: основы и крышки из пестрого камня. Это не что иное, как первобытная зернотерка с плоской основой и курантом-растирателем, устройство, возникшее на грани собирательства и земледелия» (Рыбаков 1984: 74–78).

Приводимая далее им технология, в которой «изделие Илмаринена размальвает зерно и соль, действуя то одним боком, то другим (руна 10), подтверждает мысль о зернотерке, – ротационный жер-

нов вращается только в одной плоскости, и поворачивать его то одним боком, то другим невозможно» – это также наглядно иллюстрирует процесс высверливания чашевидного углубления на камне вручную. После изготовления Сампо:

«Рада Похъелы старуха.
Понесла большое Сампо,
В гору Похъелы относит,
Отнесла в утес из меди,
Что за девятью замками;
Корни Сампо там зарыла
В глубину на девять сажен,
И один шел корень в землю,
А другой – на берег моря,
Третий корень – в глубь утеса»
(Калевала. Руна 10: 423–432).

Расположение на высоте, но корнями в земле – данное описание характерно для расположения чашечников на возвышенных полях, на погруженных в землю древних валунах. Возможно, эти упоминаемые «корни Сампо», в виде заглубления камней на полях, могли играть свою роль в реконструированном автором ритуале высверливания чашек, «передавая» земле, через заглубленный камень, магию ритуала призывания плодородия. Интересно также, что, с другой стороны, Сампо описывается как нечто огромное и почти неподъемное, что также соответствует образу большого камня:

«Вот сбивает Лемминкяйнен,
Он сбивает, ударяет,
Ухватил руками Сампо
И упер колено в землю,
Но не сдвинулося Сампо,
Крышка пестрая не сбилась.
Сампо корни запустило
В глубину на девять сажен»
(Калевала. Руна 42: 137–144).

Магическое значение Сампо также подчеркивает и тот факт, что даже после его разрушения Вяйнямейнен берет осколки волшебной мельницы и использует их для увеличения урожая на полях:

«Посадил осколки Сампо,
Щепочки от пестрой крышки
На мысочке средь тумана,
Там, на мгlistом островочке,
Чтоб росли и умножались,
Чтоб могли преобразиться
В рожь прекрасную для хлеба
И в ячмень для варки пива»
(Калевала. Руна 43: 391–398).

Сравнение черт Сампо и чашечных камней можно свести в таблицу:

Черты Сампо	Характеристики чашечных камней
Образ мельницы.	Гипотеза о чашечниках как символических мельницах способна непротиворечиво объяснить всю совокупность известных характеристик расположения как самих валунов, так и чашек на них.
Связь с земледелием.	Расположение на полях.
Магия: вращение Сампо производит урожай и достаток.	Реконструированный ритуал «призывания урожая» в виде символического помола на чашечниках.
Корни Сампо, уходящие в землю, скалу и море.	Заглубление валунов в землю. Описание корней Сампо, уходящих в землю, скалу и море, очень точно описывает особенность природы Фенноскандии, где отдельные валуны и выходы скальных пород действительно могут одновременно восприниматься как уходящие в грунт, скалу и воду (через береговые скальные выходы). Например, чашки, высеченные на скале в районе Суотниemi (озеро Вуокса), «соприкасаются» со всеми тремя упоминаемыми составляющими (стихиями?) – землей (грунтом), скалой и водой.
Большие размеры и неподъемный вес, корни, уходящие в землю.	Чашечники нередко представляют собой большие и тяжелые камни в полях, порой едва выступающие на поверхность.
Одновременная возможность перемещения.	Использование портативных чашечников (?).

Из рассмотренной таблицы следует, что по целому ряду ключевых черт образ Сампо очень хорошо соответствует камням. Здесь нужно сказать несколько слов о «символических» трактовках Сампо в виде образа мировой оси, мирового дерева и т. п. Минусом символических трактовок является указанная в рунах Калевалы конкретика описания качеств Сампо и четкое указание, что этот предмет является мельницей, устройством, знакомым жителям Калевалы, а мельница во времена создания рун эпоса могла быть только каменной.

Сравнивая магическое значение изготовления чашевидных углублений на камнях с образом Сампо, логично задаться важным вопросом: почему подобный мифологический образ мог сложиться именно здесь, в Южной Карелии, ведь чашечные камни распространены и западнее вдоль Балтийского побережья? Ответом на этот вопрос будет пограничное положение Карельского перешейка. Вполне вероятно, что новые, передовые способы хозяйствования южнее и западнее легко перенимались другими племенами, поскольку они обитали в схожих природных условиях, где возможно земледелие. При этом

разница между финнами и саами была не только в способах производства жизненно необходимых продуктов (земледелие против охоты и собирательства), но и в природных условиях. Для саами процветание за счет перехода к земледелию у финнов могло отождествляться с магией, поскольку в северных условиях Похъялы оно было невозможно из-за природного фактора. Именно в такой пограничной среде, где столкнулись два народа, находившихся на разных стадиях развития, два метода хозяйствования и разные природные условия обитания и землепользования, у этих народов мог возникнуть образ, подобный Сампо – образ волшебной мельницы. Именно поэтому Сампо «не прижилось» в Похъяэле.

География начала

Ключевым героем эпоса Калевала является Вяйнямейнен, нередко упоминаемый как Сувантолайнен, то есть «житель Сувантолы» или «происходящий из Сувантолы». Чаще всего Сувантола воспринимается исследователями как один из эпитетов Калевалы, название, не имеющее конкретной географической привязки.

Однако в рамках предлагаемой концепции можно провести новые географические сопоставления. На землях древней Карелии есть озеро Сувантоярви – «озеро Сувантолы», и именно на его берегу располагается крупнейший в Южной Карелии комплекс чашечных камней. Здесь, возле д. Ольховка (бывш. Лапинлахти), с 1979 по 2020 г. было выявлено 22 чашечных камня, располагающихся на прибрежной террасе озера.

В работе советского географа В. И. Паранина Сувантола описывается следующим образом: «Сувантола является одним из имен некоей эпической южной страны наряду с Калевалой, Вяйнелой и др. Данное название тем более ценно, что его основа сохранилась в карельском языке до наших дней – *suvi* (юг)» (Паранин 1990: 70).

Есть предположение, что Суванто означает спокойное течение в реке, речной разлив под во-



Береговая терраса оз. Суходольского, на которой расположено 22 чашечных камня.
Фото автора. 2001 г.

Сейчас это озеро носит русское название Суходольское. В Средние века новгородцы называли его Сванским озером, шведы – Суандо Лакус. Гидронимы являются наиболее устойчивыми из всех географических названий и нередко хранят память об очень древних временах. В Калевале Сувантола («страна Суванто») упоминается как место жительства Вяйнямейнена, который упоминается как Сувантолайнен и Увантолайнен («житель страны Суванто»). Приведем несколько цитат из рун Калевалы и Кантелетара, где упоминается Сувантола:

«Ты, несчастный, дурно сделал,
Что сразил ты старца Вяйнё,
Сына Калевы убил ты,
Сувантолы песнопевца,
Калевалы украшение»
(Калевала. Руна 6: 230–234).

допадом или между двумя водопадами, однако эта версия применительно к рассматриваемому району кажется наименее убедительной, поскольку Лосевские пороги образовались в 1857 г., а река Бурная в 1818 г., при этом название Суванто известно за многие столетия до этих дат. В одной из современных публикаций это название трактуется следующим образом: «Название Сувантолайнен или Увантолайнен является “почти синонимом суванто, стоячей воды” (Лоннрот и Магун 1963); “спокойное течение в реке, разлив реки под водопадом” (Киуру 2020). Имя Сувантолинен зарегистрировано в переводе Кирби в рунах VI, XIX, XVIII, XLIX и Увантолинен в рунах VII, XVIII, XLII. В переводе Кроуфорда имя Сувантолинен используется также в руне XLIX» (Bahtiozina, Bulina, Solnyshkina 2020: 427).

При этом эпитет Сувантолайнен (Увантолайнен) применительно к Вяйнямейнену в Калевале упоминается чаще всего: «В переводе Кирби Вайна-

мойнен упоминается как Вяйнямойнен, Вяйно (10), Сувантолайнен (8), Увантолайнен (6), Калевалайнен (4), Калевайнен (1) и Осмойнен (1). В переводе Кроуфорда Вайнамойнен также упоминается как Осмойнен (3), Вайно (1), Сувантолайнен (1). Вариации названий обусловлены преимущественно исходными текстами, то есть немецким и финским, а также желанием переводчика сохранить метрику стиха» (*Bahtiozina, Bulina, Solnyshkina* 2020: 426).

Существует и иная, критическая точка зрения, озвученная в рецензии Э. С. Киуру на издание Калевалы 1984 г. в журнале «Советская этнография»: «Вяйнола, как и Сувантола, – место жительства Вяйнямейнена, область Калевалы. Архаический карело-финский эпос не знает топонимики в современном значении. Название населенной местности там непременно связано с представлением о конкретном родовом коллективе или герое как представителе этого коллектива. Более мелкого членения этого синкретического представления, которое, видимо, можно назвать этнопонимом, эпос не знает. Похьола, Сариола, Сувантола, Ументола, Вяйнола и т. д. – это понятия равнозначные и равновеликие, и означают они просто место обитания либо противостоящего рода, либо своего, нашего, рода-племени. Введенное Э. Леннротом в Калевалу обобщенное представление о стране Калевале и народе Калевалы не меняет этого общего для народных рун положения, и Вяйнола, как и Сувантола, – синонимы Калевалы, а не ее территориальные единицы» (*Киуру* 1985: 151–152).

На мой взгляд, считать Сувантолу всего лишь одним из абстрактных синонимов Калевалы будет неверным именно ввиду наличия соответствующего этому названию конкретного гидронима Сувантоярви – «озеро Сувантолы», расположенного как раз в южной части Карелии, где и существовала традиция чашечных камней. К этому стоит добавить, что это название известно, как минимум, с XVI в.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что упоминаемая в рунах Калевалы и Кантелетара страна Сувантола может быть локализована в южной части Карелии, на берегах озера Сувантоярви. То, что Сувантола была одним из названий Карелии, также указывает на важность этой местности, ее знаковое значение. Для новгородцев, в более позднее время, Сувантола была известна как Передняя, то есть ближняя, или южная Корела (*Жуков* 2011: 72–79).

Рассмотрим еще ряд упоминаний этого топонима в Калевале.

«Ты куда же, Вяйнямейнен,
Держишь путь, Сувантолайнен?»
(Калевала. Руна 18: 173–174).

В этой руне, повествующей о походе в Похъелу, Вяйнямейнен идентифицируется как Сувантолайнен, то есть житель страны Сувантолы, что ясно указывает, откуда именно он отправился в этот поход и как воспринимался в Похъеле (Лапландии). Далее, по ходу сюжета, он также неоднократно упоминается в этом качестве.

«Не позволил Вяйнямейнен,
Запретил Сувантолайнен
Старцу свататься седому
Женихом к девице юной,
К ней водою плыть упрямо,
За желанной – сушей ехать,
Чтобы свататься к девице,
Если есть соперник юный»
(Калевала. Руна 19: 511–518).

Вяйнямейнен также упоминается и как Увантолайнен, что явно является упрощенным, возможно, более поздним производным от Суванто. Скорее всего, это упрощение возникло ввиду отсутствия понимания истинного значения эпитета «Сувантолайнен», которое воспринималось просто как один из поэтических образов, вне конкретной географической привязки.

«Горько плачет Вяйнямейнен,
И скорбит Увантолайнен»
(Калевала. Руна 7: 185–186).

«Отчего так, Вяйнямейнен,
Плакал ты, Увантолайнен,
В этой местности угрюмой,
На краю большого моря?»
(Калевала. Руна 7: 241–244).

«Ты не плачь, о Вяйнямейнен
Не горюй, Увантолайнен:
Хорошо б тебе остаться,
Проводить бы здесь всё время»
(Калевала. Руна 7: 269–272).

Все эти эпитеты могут указывать на то, что окрестности оз. Сувантоярви были издревле широко известны как «место жительства» главного героя карельского эпоса Калевалы – Вяйнямейнена, и именно здесь располагалась страна Сувантола, жители которой могли изготовить Сампо.

Почему именно этот регион? При миграции носителей традиции чашечных камней из Финляндии на юго-восток именно окрестности оз. Суходольского будут оптимальным районом для освоения земледельцами. Если обратиться к физической карте Карельского перешейка, то можно отметить, что

он удачно располагается между болотистыми местами южнее и скалистыми севернее, то есть данная местность оптимально подходит для земледелия и является наиболее южной (теплой) во всем ареале финских чашечников, имея выходы на Вуоксу и Ладогу. Добавим также, что это самый большой по площади регион на Карельском перешейке с подобными характеристиками. Однако одного ландшафта явно недостаточно, есть еще один важный фактор, указывающий на особенность этой местности. Этот фактор – климат. В работе Р. Соланти, посвященной исследованию климата Фенноскандии в исторический период, отмечается интересная особенность этой части Карельского перешейка: «Парадоксальная особенность климата региона состоит в том, что чем холоднее зима, тем быстрее здесь оттаивает земля. Это связано с тем, что количество осадков даже увеличивается по мере снижения средней зимней температуры, в отличие от остальной Финляндии» (Solantie 2012: 74).

Располагаясь между Финским заливом и Ладогой, в холодные зимы при восточном ветре влажный и более теплый воздух с Балтики поднимается вверх и конденсируется осадками, за счет чего на земле образуется более толстый снежный покров, не позволяющий почве промерзнуть. По этой причине весной, после таяния снега, и земля оттаивает быстрее, чем в других регионах Фенноскандии. Нет сомнений, что для древних земледельцев это было также важным фактором, существенно снижающим риски ведения сельского хозяйства. Засевание земли Вяйнямейненом (напомним, носившим эпитет «житель Сувантолы» – Сувантолайнен) в Калевале описывается как один из важных этапов создания мира:

«Сею я творца рукою,
Всемогущего десницей,
Чтоб взошло на этом поле,
Чтоб росло на этой почве.
О ты, старица земная,
Мать полей, земли хозяйка!
Дай ты почве силу роста,
Дай покров из перегноя!
И земля без сил не будет,
Не останется бесплодной,
Если ей даруют милость
Девы, дочери творенья.
Ты вставай, земля, проснись,
Недра божьи, не дремите!
Из себя пустите стебли,
Пусть поднимутся отростки!
Выйдет тысяча колосьев,
Сотня веток разрастётся,
Где вспахал я и посеял,

Где я много потрудился!
О ты, Укко, бог верховный,
Укко, ты, отец небесный,
Ты, кто правит туч грозою,
Облаками управляет!
Ты держи совет на тучах,
В небесах совет правдивый!
Ты подай с востока тучу,
Тучу с севера большую,
А от запада – другую,
Тучу с юга побыстрее!
Ниспошли ты дождь небесный,
Пусть из тучи мед закаплет,
Чтоб колосья поднялись,
Чтоб хлеба здесь зашумели!
Укко, этот бог верховный,
Тот отец небесный, мощный,
Совещанье держит в тучах,
В небесах совет правдивый.
Вот с востока шлет он тучу,
Тучу с севера другую,
Гонит тучу от заката,
Посылает тучу с юга;
Бьёт он тучи друг о друга,
Край о край их ударяет.
Посылает дождь небесный,
Каплет мёд из туч высоких,
Чтоб колосья поднялись,
Чтоб хлеба там зашумели.
Затемнели там колосья,
Поднялись высоко стебли
Из земли, из мягкой почвы
Вяйнямейнена трудами.
Вот проходит день ближайший,
Две и три проходят ночи,
Пробегают вся неделя,
Вышел старый Вяйнямейнен
Посмотреть на всходы в поле,
Где пахал он, где он сеял,
Где он много потрудился:
Видит он ячмень прекрасный,
Шестигранные колосья,
Три узла на каждом стебле»
(Калевала. Руна 2: 269–272).

В целом в этом регионе земледелие на постоянной основе распространяется с середины 1 тыс. н. э., что соответствует началу так называемого Средневекового оптимума – периода потепления, последовавшего за пессимумом раннего Средневековья (III–VI вв.). Характерно, что и экономический кризис XVI в. совпал с фиксируемым по пыльце заметным снижением распространения культурных растений, наблюдаемым в XVI–XVIII вв. (Сакса 2010: 49), что также соответствует «Малому ледниковому периоду» в Европе.

Связанные с земледелием чашечные камни, которых вблизи д. Ольховка на берегу оз. Суванто больше, чем где бы то ни было в Карелии, являются указанием на эту местность как на древний и крупный сельскохозяйственный кластер. Рассмотрев подробно окрестности д. Ольховка, можно сделать обоснованный вывод о том, что эта местность на протяжении нескольких столетий была настоящей житницей древней Карелии. Данный район издревле был оптимален по своим природным условиям для земледелия. В качестве иллюстрации приведем одно характерное, но более позднее упоминание, как раз относящееся к периоду похолодания в Европе в XVII в. На шведской карте 1650 г. в Лапинлаккс (старинное название Ольховки) упоминается 18 крестьянских хозяйств, из которых одно заброшено. Для сравнения: на той же карте вокруг оз. Суванто (приход Саккола) указано в среднем 5–6 хозяйств на деревню, таким образом, окрестности современной Ольховки превышают средний показатель в три раза (Utter 1650).

Финское название современной д. Ольховка – Лапинлахти – заслуживает особого внимания. Его буквальный перевод – «Лопарский залив». Ряд исследователей считает, что данное название указывает на то, что карелы, поселившиеся на берегу Суванто еще в железном веке, застали живших здесь саами (лопарей). В шведских документах XVII в. Лапинлахти упоминается на шведский манер – Лапинлаккс, с таким же значением. При этом в русских переписных книгах новгородского времени это название неизвестно. Несмотря на то, что далеко не все названия из этих источников можно соотнести с реальными географическими точками, исследователь Карельского перешейка Е. А. Балашов предполагает, что современной Ольховке могли соответствовать названия с корнем Лахта или «Горка у озера Сванского» (Балашов 2005: 65). Название «Горка» является вполне подходящим, поскольку в поздней финской топонимике этой местности постоянно встречается корень «mäki» – холм. Это говорит о том, что холмистость отмечалась здесь поселенцами как одна из выдающихся характеристик ландшафта. Если финское название Лапинлахти появляется в документах в XVII в., то оно явно не может отражать реалии тысячелетней давности – времени, когда, согласно отдельным исследованиям, здесь могли проживать саами (лопари). Чтобы разрешить это затруднение, необходимо рассмотреть, откуда в финской топонимике могло взяться упоминание лопарей. Ответ на этот вопрос могут дать другие подобные финские топонимы, известные в южной Финляндии и Карелии. Например, такой же топоним, Лапинлахти, известен на о. Гогланд, где, согласно финским источникам, он указывает на древ-

ние каменные сложения, приписываемые финнами лопарям. Подобное явление было широко распространено и на Северо-Западе России, где забытые древности приписывали шведам, чуди, лопи и т. д.

Вполне логично, что топоним Лапинлахти предполагается в месте, представляющем собой крупнейшее скопление как каменных курганов, так и камней-чашечников. Учитывая, что это название было известно уже в XVII в., можно предположить, что в это время финны данные каменные древности уже приписывали лопарям и, вполне вероятно, не ассоциировали с собственной древней историей. Подобный феномен можно наблюдать и у русского населения в Ингерманландии, где новгородские курганы и каменные кресты с XVIII в. местное население уверенно считало «шведскими». Однако, чтобы произошла такая замена исторической памяти, должна произойти смена населения. Разорение Корельского у. с массовым оттоком населения фиксируется в источниках в XVI в. Вот как об этом пишет И. Чернякова: «Свидетельства источников позволяют утверждать, что миграция населения из Приладожья, начавшаяся, по-видимому, в связи с ужесточением борьбы церкви против язычества в 1530–1540-е гг., усилилась сразу после реформы местного самоуправления 1556 г. и приняла характер массового бегства после разорения опричниками Ивана Грозного, с 1566 по 1570 г. Двигаясь в северо-восточном направлении, карелы постепенно расселялись все далее и далее на север, в район системы озер Куйто и – еще позднее – достигли берегов Кумозера. Другой поток покинувших отчий край карелов, хорошо известных в историографии под именем “корельских выходцев”, примет массовый характер позднее, после перехода уезда под власть Швеции, и будет сориентирован на Олонец и далее к югу – в центральные районы России, где сформируется новая компактная территория их проживания, известная ныне как Тверская Карелия» (Чернякова 1998: 7–32).

Исходя из этого, можно вполне обоснованно предположить, что исходное, древнее название этой местности было забыто, а при произошедшей в XVI–XVII вв. смене населения вновь поселившиеся здесь финны застали многочисленные камни с чашевидными углублениями и каменные кучи, и по типичному для того времени ходу мысли приписали все это лопарям. Скорее всего, именно так появилось на карте Карельского перешейка название Лапинлахти. В пользу этой версии можно привести и то, что единственный залив на береговой линии озера как раз обращен к террасе, на которой располагаются древние памятники.

Подытоживая, можно отметить, что древний сельскохозяйственный кластер у оз. Суванто, включаю-

щий большое количество чашечных камней возле д. Ольховка, вероятнее всего, может быть соотнесен с Сувантолой, упоминаемой в рунах Калевалы. При этом упоминание главного героя карельского эпоса Вайнямейнена как жителя Сувантолы указывает на этот регион как важный для древних финнов и карел, их мифологии и географии.

Выводы

В заключение проведенного исследования можно констатировать, что предлагаемая автором концепция магического значения изготовления чашечных углублений на валунах имеет многочисленные ключевые пересечения с мифологическим образом Сампо (образ мельницы, акцент на магии и земледелии, сходство ряда внешних характеристик и т. д.). Это позволяет по-новому оценить такие памятники, как чашечные камни, в магическом мировоззрении и мифологическом контексте обитателей южной Фенноскандии эпохи железного века. Выдвинутая концепция представляет собой смысловую среду, позволяющую взаимосвязано и непротиворечиво увидеть и понять многие связанные с чашечными камнями нюансы, а также окружающий их многоплановый бэкграунд.

Автор не склонен, подобно Б. А. Рыбакову, соотносившему Сампо с конкретными древними объектами, «сейдами», ставить знак равенства между чашечными камнями и Сампо, однако логическая взаимосвязь «земледелие – мельница – изобилие» является несомненной. Распространение земледелия в эпоху железного века и сопутствующие ему магические ритуалы не могли не изменить весь мифологический ландшафт на рассматриваемой территории. Можно допустить, что в образе Сампо действительно могла отразиться именно магическая традиция, связанная с увеличением урожая,

ведь Сампо, согласно рунам Калевалы, была именно волшебной мельницей, дающей самый широкий ассортимент продукции, а не просто зерноотеркой. В этом образе вполне могли отразиться чаяния древних земледельцев, упование на магию как гарантию хорошего урожая в суровых северных условиях. Если это предположение верно, то большое количество камней-чашечников у д. Ольховка вполне объяснимо – это было процветающее за счет земледелия место, жители которого активно обращались к магии как гарантии хороших урожаев.

Проведенные сопоставления также позволяют обоснованно говорить о том, что самым древним названием местности возле современной д. Ольховка могло быть Сувантола, память о котором сохранилась лишь в названии озера. При этом упоминание этого названия в Калевале, указывающее на его древность, а также возможные магические взаимосвязи между чашечниками и образом мельницы Сампо позволяют характеризовать эту местность как один из первых сельскохозяйственных центров Древней Карелии, возникший в подходящей по ландшафту и климату локации и, вероятно, повлиявший на формирование образа приносящей изобилие волшебной мельницы Сампо. Если обозначенная гипотеза окажется верной, то она также позволит датировать возникновение образа Сампо не ранее VI–VII вв.

При этом следует подчеркнуть, что сама традиция высверливания чашек на камнях является «надкультурным бродячим сюжетом» и их значение в культуре земледельцев южной Фенноскандии и Восточной Балтии не равно значению в неолитических культурах других регионов. Подобные феномены всегда следует рассматривать в первую очередь исключительно в локальных контекстах.

Источники и материалы

- Агеева 2017 – Агеева Р. А. Камень и горы в народной культуре. М.: Маска, 2017.
- Балашов 2005 – Балашов Е. А. Метаморфозы топонимики Карельского перешейка. СПб.: ИПК Нива, 2005.
- Березкин 1987 – Березкин Ю. Е. Голос дьявола среди снегов и джунглей. Истоки древней религии. Л.: Лениздат, 1987.
- Зайцев 2019 – Зайцев А. П. Камни с ямками в Беларуси – 30 лет исследований // Таинственная Беларусь V: Материалы конференции. Минск, 2019. С. 168–187.
- Избранные руны Архипа Перттунена 1948 – Избранные руны Архипа Перттунена / пер., вступ. ст. и примеч. В. Евсеева. Петрозаводск, 1948.
- Калевала 1888 – Калевала: Финская народная эпопея / Полный стихотворный перевод, с предисловием и примечаниями Л. П. Бельского. СПб.: Типография Н. А. Лебедева, 1888.
- Маланин 2009 – Маланин И. Д. Там, где черти табак мололи // Аномалия. 2009. № 3. С. 33–37.
- Малинова, Малина 1988 – Малинова Р., Малина Я. Прыжок в прошлое. М.: Мысль, 1988.
- Мизин 2011 – Мизин В. Г. Остров Гогланд. СПб.: Центр сохранения культурного наследия, 2011.
- Паранин 1990 – Паранин В. И. Историческая география летописной Руси. Петрозаводск: Карелия, 1990.
- Петрухин 2003 – Петрухин В. Мифы финно-угров. М.: Транзиткнига, 2003.
- Utter 1650 – Map of Sakkola // Национальная Библиотека Финляндии.
<https://urn.fi/URN:NBN:fi:juu-201008112444> (дата обращения: 13.05.2024).
- Киуру 2020 – Киуру Э. С. «Калевала». Перечень действующих лиц, мифологических персонажей, эпиче-

ских топонимов. Составлен Эйно Киуру. 2020 // Сайт Правительства Республики Карелия. <http://www.gov.karelia.ru/Different/Kalevala/songs/pers.shtml> (дата обращения: 29.11.2024).

Научная литература

Вайтквявичюс В. Камни с ямками в Литве. Итоги исследований 1972–2016 гг. // *Культовые камни Восточной Европы: Беларусь, Латвия, Литва, Россия.* СПб.: Гуманитарная Академия, 2018. С. 194–213.

Жуков А. Ю. Система расселения и административно-территориального деления Приладожской Карелии (XII–XVIII века) // *Труды Карельского научного центра РАН / гл. ред. А. Ф. Титов.* 2011. № 6. С. 72–79.

Киуру Э. С. Рец. на: «Калевала». Л.: Лениздат, 1984 [Вступит. ст. и примеч. С. Я. Серова] // *Советская этнография.* 1985. № 3. С. 147–152.

Конькова О. Сказки и предания водского народа. СПб.: МАЭ РАН, 2009.

Мизин В. Г. Находки чашечных камней на северо-западе Ижорской возвышенности в апреле–мае 2019 г. // *Бюллетень Института истории материальной культуры Российской академии наук.* № 9 (охранная археология) / науч. ред. Н. Ф. Соловьева. СПб.: Изд-во ООО «Невская книжная типография», 2019. С. 41–49. <https://doi.org/10.31600/978-5-907298-00-2-2019-9-41-49>

Мизин В. Г. Новые сведения о чашечных камнях в Ленинградской области на 2021 г. // *Бюллетень Института истории материальной культуры Российской академии наук.* № 11 (охранная археология). Научные редакторы Н. Ф. Соловьева, С. Л. Соловьев. СПб.: Изд-во ООО «Невская типография», 2021. С. 15–22. <https://doi.org/10.31600/978-5-907298-31-6-2021-15-22>

Мизин В. Г. Чашечные камни на территории Ленинградской области // *Культовые камни Восточной Европы: Беларусь, Латвия, Литва, Россия.* СПб.: Гуманитарная Академия, 2018. С. 243–280.

Рыбаков Б. А. Сампо и сейды // *Новое в археологии СССР и Финляндии: доклады Третьего советско-финляндского симпозиума по вопросам археологии, 11–15 мая 1981 г. / под ред. акад. Б. А. Рыбакова.* Л.: Наука, 1984. С. 74–78.

Сакса А. И. Древняя Карелия в конце I – начале II тысячелетия н. э. СПб.: Нестор–История, 2010.

Цепитис Я., Якубенока Л. Камни с ямками в Латвии // *Культовые камни Восточной Европы: Беларусь, Латвия, Литва, Россия.* СПб.: Гуманитарная Академия, 2018. С. 163–193.

Чернякова И. Карелия на переломе эпох: Очерки социальной и аграрной истории XVII века. Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 1998.

Ahlqvist A. Kivi keskellä kylää: Aikakirjojen Merjan maan kyläkivet jatkotutkimuksen valossa // *Muinaistutkija.* 2013. № 4. P. 12–44.

Bahtiozina M. G., Bulina E. N., Solnyshkina M. I. Semantics of Wainamoinen's Proper Names in Kalevala // *Utopía y Praxis Latinoamericana.* 2020. Año 25, n° Extra 7. P. 424–430.

Карабанаў А. К. і інш. Кульгавыя і гістарычныя валуны Беларусі. Мінск: Беларуская Навука, 2022.

Lonnrot E., Magoun, Fp. The Kalevala: Or, Poems of the Kaleva District. Harvard: Harvard University Press, 1963.

Solantie R. Ilmasto ja sen määräämät luonnonolot Suomen asutuksen ja maatalouden historiassa [The role of the climate and related nature conditions in the history of the Finnish settlement and agriculture]. Jyväskylä: Jyväskylä studies in humanities, 2012.

Tvauri A. Cup-Marked Stones in Estonia // *Folklore: Electronic Journal of Folklore.* 1999. Vol. 11. P. 113–169.

Uino P. Ancient Karelia. Archaeological studies (Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 104). Helsinki: Gummerus Kirjapaino Oy, 1997.

References

Ahlqvist, A. 2013. Kivi keskellä kylää: Aikakirjojen Merjan maan kyläkivet jatkotutkimuksen valossa [A stone in the middle of a village: The village stones of Merjan land in the annals in the light of further research]. *Muinaistutkija* [Antiquarian] 4: 12–44.

Bahtiozina, M. G., E. N. Bulina, and M. I. Solnyshkina. 2020. Semantics of Wainamoinen's Proper Names in Kalevala. In *Utopía y Praxis Latinoamericana.* 2020. Año 25, n° Extra 7 [Utopia and Latin American Praxis. 2020. Year 25, No. Extra 7], 424–430.

Chernyakova, I. 1998. *Kareliya na perelome epokh: Ocherki sotsial'noi i agrarnoi istorii XVII veka* [Karelia at the Turn of the Epoch: Essays on the Social and Agrarian History of the 17th Century]. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta.

Kiuru, E. S. 1985. Retsenziya na: «Kalevala». Leningrad: Lenizdat, 1984 [Review of: «Kalevala». Leningrad: Leningrad Publishing House, 1984], ed. by S. Ya. Serov. *Sovetskaya etnografiya* 3: 147–152.

Kon'kova, O. 2009. *Skazki i predaniya vodskogo Naroda* [Tales and Legends of the Votian People]. Saint Petersburg: MAE RAN.

- Lonnrot, E., and Fp. Magoun. 1963. *The Kalevala: Or, Poems of the Kaleva District*. Harvard: Harvard University Press.
- Mizin, V. G. 2018. Chashechnye kamni na territorii Leningradskoi oblasti [Cup-marked stones in the Leningrad Region]. In *Kul'tovye kamni Vostochnoi Evropy: Belarus', Latviya, Litva, Rossiya* [Cult Stones of Eastern Europe: Belarus, Latvia, Lithuania, Russia], 243–280. Saint Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya.
- Mizin, V. G. 2019. Nakhodki chashechnykh kamnei na severo-zapade Izhorskoj vozvyshechnosti v aprele–mae 2019 g. [Discoveries of Cup-marked stones in the Northwest of the Izhora Upland in April–May 2019]. *Byulleten' Instituta istorii material'noi kul'tury Rossijskoi akademii nauk 9 (okhrannaya arkheologiya)* [Bulletin of the Institute of the History of Material Culture of the Russian Academy of Sciences, No. 9 (Security Archaeology)]: 41–49. Saint Petersburg: Izdatel'stvo OOO «Nevskaya knizhnaya tipografiya». <https://doi.org/10.31600/978-5-907298-00-2-2019-9-41-49>
- Mizin, V. G. 2021. Novye svedeniya o chashechnykh kamnyakh v Leningradskoi oblasti na 2021 g. [New Information on Cup-marked stones in the Leningrad Region in 2021]. *Byulleten' Instituta istorii material'noi kul'tury Rossijskoi akademii nauk 11 (okhrannaya arkheologiya)* [Bulletin of the Institute of the History of Material Culture of the Russian Academy of Sciences, No. 11 (Security Archaeology)]: 15–22. Saint Petersburg: Izdatel'stvo OOO «Nevskaya tipografiya». <https://doi.org/10.31600/978-5-907298-31-6-2021-15-22>
- Rybakov, B. A. 1984. Sampo i seidy [Sampo and Seids]. In *Novoe v arkheologii SSSR i Finlyandii: doklady Tret'ego sovetsko-finlyandskogo simpoziuma po voprosam arkheologii*, 11–15 maya 1981 g. [New Developments in the Archaeology of the USSR and Finland: Papers of the Third Soviet-Finnish Symposium on Archaeology, May 11–15, 1981], ed. by B. A. Rybakova, 74–78. Leningrad: Nauka.
- Saksa, A. I. 2010. *Drevnyaya Kareliya v kontse I – nachale II tysyacheletiya nashei ery* [Ancient Karelia at the Late 1st – Early 2nd millennium AD]. Saint Petersburg: Nestor–Istoriya.
- Solantie, R. 2012. *Ilmasto ja sen määräämät luonnonolot Suomen asutuksen ja maatalouden historiassa* [The role of the climate and related nature conditions in the history of the Finnish settlement and agriculture]. Jyväskylä: Jyväskylä studies in humanities.
- Tsepitis, Ya., and L. Yakubenoka. 2018. Kamni s yamkami v Latvii [Pitted stones in Latvia]. In *Kul'tovye kamni Vostochnoi Evropy: Belarus', Latviya, Litva, Rossiya* [Cult stones of Eastern Europe: Belarus, Latvia, Lithuania, Russia], 163–193. Saint Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya.
- Tvauri, A. 1999. Cup-Marked Stones in Estonia. *Folklore: Electronic Journal of Folklore 11*: 113–169.
- Uino, P. 1997. Ancient Karelia. Archaeological studies. *Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 104* [Journal of the Finnish Antiquities Society]. Helsinki: Gummerus Kirjapaino Oy.
- Vaitkyavichyus, V. 2018. Kamni s yamkami v Litve. Itogi issledovaniy 1972–2016 gg. [Pitted Stones in Lithuania: Research Results from 1972–2016]. In *Kul'tovye kamni Vostochnoi Evropy: Belarus', Latviya, Litva, Rossiya* [Cult Stones of Eastern Europe: Belarus, Latvia, Lithuania, Russia], 194–213. Saint Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya.
- Zhukov, A. Yu. 2011. Sistema rasseleniya i administrativno-territorial'nogo deleniya Priladozhskoi Karelii (XII–XVIII veka) [The Settlement System and Administrative-Territorial Division of Ladoga Karelia (12th–18th Centuries)]. *Trudy Karelskogo nauchnogo tsentra Rossijskoi akademii nauk 6*: 72–79.
- Карабанаў, А. К., et al. 2022. *Культавыя і гістарычныя валуны Беларусі* [Cult and historical boulders of Belarus]. Мінск: Беларуская Навука.

CUP-MARKED STONES: EXPERIMENT, RECONSTRUCTION OF RITUAL, MYTHOLOGICAL IMAGE

Annotation. The article covers complex issues connected with cup-marked stones in the Eastern Baltic region. The analysis provides a number of objective criteria necessary to define the purpose of cup marks. The article describes the author's experimental reconstruction of cup mark making. The results of the experiment lay the foundation for a new understanding of cup-marked stone purpose, their meaning and possible connection with the Finnish mythology and magic mindset of the people who inhabited Fennoscandia in the Iron Age.

Keywords: cup-marked stones, mythology, Iron Age agriculture, Sampo, Kalevala.

Authors Info: Mizin, Vyacheslav G. – independent researcher (Saint Petersburg, Russian Federation), E-mail: vyacheslavmizinspb@gmail.com

For citation: Mizin, V. G. 2025. Cup-marked stones: Experiment, Reconstruction of Ritual, Mythological Image. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 42: 79–98

РЕЦЕНЗИИ. АННОТАЦИИ. СООБЩЕНИЯ



ПАМЯТИ ПАВЛА ИВАНОВИЧА НОВОСЕЛЬСКОГО (26.05.1940 – 24.06.2025)

В памятном слове о Павле Ивановиче Новосельском собраны самые первые отклики на его кончину: его родственника и соратника Н. В. Лисицына, владимирского краеведа Б. Б. Гиляревского и главного редактора журнала «Традиции и современность» О. В. Кириченко. Из жизни ушел большой человек, просветитель, горячий патриот своей страны, хранитель ее духовного наследия, замечательная и одаренная личность, сочетающая в себе лучшие качества русского человека. Павел Иванович много сделал для того, чтобы вернуть облику русского сельского духовенства его подлинное лицо и содержание, он трудился до последнего дня, и смерть его была истинно монашеской. Очерк состоит из трех частей, каждая из которых по-своему раскрывает масштаб личности Павла Ивановича.

Ссылка при цитировании: Лисицын Н. В., Гиляревский Б. Б., Кириченко О. В. Памяти Павла Ивановича Новосельского // Традиции и современность. 2025. № 42. С. 99–106

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2025. № 42. С. 99–106

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК – 821.161; ББК – 83.3(Рус); <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2025-42/99-106>



© 2025 Н. В. Лисицын
Москва, Россия

О ПАВЛЕ ИВАНОВИЧЕ НОВОСЕЛЬСКОМ

24 июня 2025 г. на 86-м году жизни тихо почил монах Авраамиево-Городецкого монастыря Платон, в миру Павел Иванович Новосельский – офицер, работник в сфере культуры, историк духовенства. Павел Иванович родился в фабричном поселке Савино Ивановской обл. в семье бывшего священнослужителя. После средней школы Павел Иванович окончил военное училище и через несколько лет службы – академию ракетных войск. Однако его настоящим интересом и призванием была история православного духовенства. Оставив военную службу, Павел Иванович поступил на исторический факультет Московского университета, где в течение нескольких лет пополнял свои знания о любимом предмете. Впоследствии Павел Иванович длительное время работал в заведениях Министерства культуры, в том числе в Большом театре, Доме актера. Выйдя на пенсию, Павел Иванович сосредоточился на любимом деле – краеведении и генеалогии духовенства Владимирской епархии, а религиозные убеждения привели его к осознанному выбору монашеского образа жизни. Начав с публикации статей в научном православном журнале Института этнологии и антропологии РАН «Традиции и современность» («Судьба сельского священника Николая Владимировича Новосельского», «Письма в с. Скоморохово Александровского у. Владимирской губ.»), Павел Иванович основал научно-литературную серию книг под названием «Владимирские краеведческие хроники», насчитывающую к настоящему времени 21 выпуск. Эти книги включают как историю отдельных личностей из владимирского духовенства, так и историко-генеалогические описания известных священнических родов. Среди этих книг описания жизни и деятельности известных земляков – М. М. Сперанского, И. В. Цветаева, архиеерея Феофана. Значимое место в упомянутой серии занимают репринтные издания таких редких книг, как «Жизнь графа Сперанского» М. А. Корфа и «Списки воспитанников Владимирской духовной семинарии 1750–1900 гг.» Н. В. Малицкого. В литературном наследии Павла Ивановича большое место занимает история одного из лучших духовных учебных заведений России – Владимирской духовной семинарии. Многие книги из серии Владимирских краеведческих хроник удостоены дипломов номинантов и победителей конкурсов «Владимирская книга года». Остается только пожалеть о незаконченном труде Павла Ивановича о Владимирском женском епархиальном училище. Светлой памятью о Павле Ивановиче Новосельском останется его любимое детище – Владимирские краеведческие хроники, получившие признательность читателей – любителей истории родного края.



Книги П. И. Новосельского
во Владимирской областной
научной библиотеке.
Фото Т. Б. Шестернина. 2025 г.

© 2025 Б. Б. Гиляревский
Владимир, Россия

ПАМЯТИ ПАВЛА ИВАНОВИЧА НОВОСЕЛЬСКОГО

24 июня 2025 г. скончался составитель «Владимирских краеведческих хроник» – краевед, исследователь истории владимирского духовенства Павел Иванович Новосельский.

Павел Иванович – потомок древней священнической династии Новосельских, издавна жившей на Владимирской земле. Его отец Иван Владимирович Новосельский (1894–1974) после окончания Суздальского духовного училища в 1912 г. служил псаломщиком, а затем дьячком в сельских храмах Суздальского у., а дед Владимир Павлович Новосельский (1860–1924) был священником Лазаревской церкви г. Суздаля.

Павел Новосельский родился в поселке Савино Ивановской обл. в 1940 г. После окончания авиационного военного училища в г. Молотов (ныне Пермь) служил в ракетных войсках в Сибири, а после окончания Московской ракетной военно-инженерной академии был военным преподавателем ракетного ЦКБ г. Москвы. После демобилизации из армии окончил исторический факультет Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова и работал в системе Министерства культуры. В течение 5 лет был начальником технического отдела Большого театра и Кремлевского Дворца Съездов, а также заместителем директора Центрального Дома актеров.

Занимался предпринимательской деятельностью, организовывал ряд выставок произведений русских народных мастеров и художников в Норвегии, Швейцарии и Германии. Помогал в восстановлении монастырей и церквей в России, за что Патриархом Московским и Всея Руси Алексием был награжден орденом Сергия Радонежского III степени. Всю свою неистощимую энергию, знания, опыт историка и краеведа направлял на исследование истории жизни владимирского сельского духовенства. Им был выпущен целый цикл «Владимирских краеведческих хроник», включающий 21 книгу. И это было сделано за 12 лет его историко-краеведческой исследовательской деятельности, начиная с 2013 г. П. И. Новосельский неоднократно становился лауреатом областного конкурса «Владимирская книга года». На всех этапах работы ему приходилось действовать самостоятельно: самому заниматься поисками материала, писать, редактировать, платить за тираж, договариваться с книжными магазинами, наконец, развозить тираж по магазинам



и библиотекам, делать презентации.

Основная тема его повествования – «Сельское духовенство и судьба России». Здесь он представляет собственные исследовательские розыски владимирских корней государственного деятеля, нашего земляка графа М. М. Сперанского и рода Цветаевых. Описывает связь святителя Феофана (Говорова) с Владимирской землей. Знакомит читателя с интересной историей его предков, а также отдельных выпускников Владимирской духовной семинарии. Павел Иванович Новосельский как исследователь, краевед, издатель и патриот своей малой Родины, Владимирщины, – замечательное явление современной России.

Около 10 лет назад П. И. Новосельский принял монашеский постриг с именем Платон.

П. И. Новосельский захоронен 26.06.2025 г. в Свято-Покровском Авраамиево-Городецком мужском монастыре, который находится в с. Ножкино Чухломского р-на Костромской обл.

Владимирская областная научная библиотека выражает соболезнование всем родным и близким П. И. Новосельского. Его книги хранят не только историческую память о России, но и память о нем как подвижнике и просветителе.

© 2025 О. В. Кириченко
Москва, Россия

ДРУЖБА С ПАВЛОМ ИВАНОВИЧЕМ НОВОСЕЛЬСКИМ

С Павлом Ивановичем Новосельским мы познакомилась сначала, что называется, «шапочно», пересекаясь в гостях у о. Михаила Труханова. Я, как и многие, приходил к о. Михаилу только в воскресные дни. Павла же Ивановича со священником как с духовником и старцем явно связывали более тесные узы.

Наше поверхностное знакомство было в ту пору столь случайно, что, встретившись однажды со знакомым мне лицом в книжной лавке Исторической библиотеки, я лишь кивнул в знак приветствия (что сделал и он) и занялся осмотром интересных изданий, которых здесь было немало. Киоск, в виде длинного вытянутого вагончика, находился во дворе библиотеки и при его незначительных размерах был буквально напичкан разнообразной научной гуманитарной литературой, со множеством новинок и фондом дорогих изданий. Павел Иванович был завсегдатаем всех интересных книжных магазинов столицы и, имея средства от предпринимательской деятельности в 1990-е годы, имел и возможность покупать хорошие книги в большом количестве. Гораздо позже, уже побывав дома у Павла Ивановича на Кунцевской, я увидел величественную картину книжных стеллажей в сталинском доме, явно указывающую на главный интерес хозяина квартиры. Книгами были заняты полторы стены большой гостиной; книги находились по всему периметру большого коридора, заполняли просторную кладовку; их не было только на кухне и в спальне (в таком количестве). Квартира эта позже была продана, Павел Иванович стал монахом Платоном и перебрался в один из малолюдных мужских монастырей Центральной России, имел там частную келью, завещанную после кончины монастырю, большой вклад на поминовение души и свободу заниматься издательской деятельностью.

«Книжная душа» Павла Ивановича жаждала мощного погружения в мир русской культуры, ценила редкие факты, это был ясный, пылкий и глубокий русский ум, нуждающийся в обширных и не пустых знаниях. Павел Иванович словно физически чувствовал, что за ним стояло, как «тридцать три богатыря», духовное сословие, куда он должен был попасть по родовому происхождению, но не попал, не смог из-за советского времени прикинуть к этому роднику великих и сокровенных знаний о тайнах Божественного мира. Мне кажется, отсюда и исходила потребность в «интеллигентном знании», разнообразном и большом. Это знание и помогло потом Павлу Ивано-



вичу заняться издательской деятельностью, выпускать альманах о родной ему Владимирской земле, которую духовно опекали его предки: священники, государственные деятели, литераторы, творческие люди, новомученики Русской Православной Церкви, пролившие кровь и отдавшие жизнь ради Христа.

Мне неизвестно, как и кто вложил в его сердце знание о предках, особенно новомучениках, через кого будущий монах Платон получил прививку от беспамятства и равнодушия, но в нем жил этот твердый и объективный взгляд на советское прошлое, его (советские) страшные и немеряные долги перед Церковью и русским народом. Мы говорили с ним о Солженицыне и понимали друг друга, принимая Солженицына за писателя ГУЛАГа, того страшного предупредительного для всего человечества времени, когда Россия не только прошла свою Голгофу, но и раскрыла тайны будущего, словно говоря: «блюдите убо, како опасно ходите...» (Еф. 5: 15).

Не скажу, что гармония осуждения советской власти и ее оправдания им соблюдалась в полной мере, не во всем и не везде он находил верные оценки, больше было осуждения, для меня, впрочем, объяснимого в силу причастности его рода к числу самых пострадавших в лихую годину. Но это было знание и чувство, идущее скорее «от ума», от размышлений, чем от личного опыта. Потому что в своей жизни в позднесоветское время Павел Иванович был скорее успешный человек, хотя и ему кое-что досталось от советских репрессивных щедрот. Это было и в армии – из-за его бороды; это было и на истфаке МГУ, куда он пришел после армии уже не зеленым юношей, а «мужиком», женатым, имеющим ребенка. Из МГУ ему пришлось уйти после третьего курса, насколько я помню, по религиозным причинам. А вот дальше начался советский культбит, Павел Иванович устраивается электриком в Большой театр на вакантную должность, по объявлению, и в течение короткого времени ставится на пост заведующего хозяйственной частью этого заведения. Талант организатора, ум, технические знания, умение спокойно и сдержанно вести себя, не интриговать, абсолютная честность оказались здесь нужны всем, независимо от национальности и регалий. Так неожиданно для себя Павел Иванович погрузился в самое ядро советской культурной, артистической среды. О чем он вспоминал всегда опять же сдержанно и с юмором.

В 1990-е годы жизнь заставила его заняться предпринимательством, издательством книг по русской культуре и традиции. Он тесно сотрудничал с Марией Александровной Некрасовой, доктором искусствоведения, позже академиком Российской академии художеств, известным специалистом по народной художественной культуре, прежде всего Палеху. Их объединяло многое, в том числе и пострадавшие в годы репрессий отцы и деды. Была даже мысль создать поселение русских деятелей культуры в сельской местности, что-то вроде Абрамцева, но на каком-то этапе проект рассыпался. Очевидно, в эту пору Павел Иванович теснее сходит с о. Михаилом Трухановым, и славянофильская направленность его мыслительной и практической деятельности сама собой начинает сходить на нет под влиянием внутренней работы в душе, бесед с о. Михаилом. Он как бы прилепляется к старцу, часто бывает у него, помогает издавать его труды. Первые издания книг о. Михаила, написанных в 1970-е и 1980-е годы, начались именно тогда. Это были простые, в мягких обложках, недорогие издания, однако большими тиражами расхोdivшиеся без всякой продажи «по своим». Значит, «своих» тогда у о. Михаила было очень и очень много, если тиражи были в несколько тысяч. В числе редких гостей из Москвы Павел Иванович навещает старца, когда тот на лето отправляется отдыхать куда-нибудь в сельскую местность. Расстраиваются сами собой планы на устройство личной жизни, и, очевидно, тогда у Павла Ивановича естественным образом возникает план проведения «последних лет» где-нибудь в тихой обители. Монастырь, куда потом переберется Павел Иванович уже как монах Платон, был выбран о. Михаилом, он приезжал туда, жил некоторое время, молился, так что и здесь все устраивалось по молитвам старца.

В начале 2000-х у Марины Михайловны Громыко появляется мысль подтолкнуть Павла Ивановича на написание заметок о его предках-новомучениках, рассказы о которых она слышала от него в доме у о. Михаила, куда тоже ходила в воскресные и другие дни. В другие дни на квартиру к священнику приходили люди более узкого круга, и в доме шла редакционная работа над воспоминаниями о. Михаила «Первые 40 лет моей жизни». Марина Михайловна помнила, что Павел Иванович учился в МГУ, а значит, имеет навыки научной организации и профессиональной работы с текстом. Павел Иванович скоро откликнулся и стал давать нам в журнал одну статью за другой. Тут важны были и пример о. Михаила, который подобной работой занимался на его глазах, а также слова старца о том, что сейчас нет работы более важной, чем сохранение памяти о новомучениках. У родственников Павла Ивановича имелся свой обширный набор сохранившихся документов о далеком прошлом, они поделились с ним этими материалами, после чего стали открываться все новые и новые перспективы для продолжения этой работы. Павел Иванович стал активно посещать архивы и библиотеки Петербурга, Москвы, Владимира, многих провинциальных городов Владимирской обл. Отношения для работы в части из них он заказывал мне на бланке нашего академического института, потому что такая бумага давала дополнительные возможности для допуска к документам.

К 2010-м годам у него созрела мысль о создании собственного издания. Это произошло после того, как он тесно поработал с нашим журналом, посмотрел, как осуществляется подготовка текстов, увидел весь процесс редактирования и выпуска, понял специфику журнального издательства. В 2013 г. выходит первый номер «Владимирских краеведческих хроник» с подзаголовком «К истории духовного сословия Владимирской губернии», изданный во Владимире.

С началом самостоятельной издательской деятельности установилось что-то новое в облике и внутреннем строе Павла Ивановича. Он стал буквально излучать радость завершенности жизненного пути, покой особого рода. Будучи и в прежнее время несуетным человеком, тут он перешел на еще большую и ясную осознанность неторопливости. К этому располагал даже сам материал, с которым он работал. Он не стал, например, спорить с М. М. Громыко и мной, когда мы не захотели печатать очерк о его знаменитом предке М. М. Сперанском без критической оценки последнего. В очерке Павел Иванович не касался темы масонства известного государственного деятеля, остановившись только на его заслугах. Однако позже, когда он собрал дополнительный материал, нам были даны документальные свидетельства пересмотра Сперанским своих заблуждений, его положительной оценки известными церковными людьми. 2-й и 15-й выпуски Владимирских краеведческих хроник, посвященные Сперанскому, быстро попали в круг интересов тех, кто собирает в России книжные новинки для библиотеки конгресса США, и Павлу Ивановичу пришла бумага с благодарностью. Понятно, что наших «партнеров» Сперанский интересовал как масон, но материалы П. И. Новосельского были посвящены только служению этого государственного деятеля России.

Круг тем и героев во Владимирских хрониках все время расширялся, и все же духовенство Владимирской губ. оставалось главной темой, объединяющим началом, стержнем всех публикаций. Выпуски были разными по документальной значимости. Одни были наполнены новым, никогда не публиковавшимся архивным материалом (в том числе из личных архивов), другие представляли собой компилированные собрания документов из дореволюционных книг, журналов по какой-то одной теме. Но и эти издания были полезны своей целевой направленностью, они включали разные темы: например, всю опубликованную документалистику по связям святителя Феофана Затворника с Владимирской землей (вып. 5); «Сельское духовенство и судьба России» (вып. 10); «Род Цветаевых – из духовного сословия Владимирской губ.» (вып. 7); «Фамилии крестьян и духовного сословия Владимирской губернии в XVII–XIX веках» (вып. 3). Огромная работа была проведена для составления сборников-персоналий: «Иереи Шуйского уезда Владимирской губернии (XIX век – 1918 г.)» (вып. 12) и «Родственные связи священно-церковно-служителей Владимирской губернии XVI–XX вв.» (вып. 13). Эти справочники и словари важны и для Владимирского региона, и для историков Церкви в целом.

Жизнь Павла Ивановича Новосельского, в монашестве Платона, лишь частично прошедшая на моих глазах, а в последние годы и в дружбе с ним, весьма обнадеживает и укрепляет меня в мысли о том, что есть еще у России «порох в пороховницах», что есть еще в ней люди «удерживающие» ее от внутреннего нарастающего разлада, скрепляющие порядок и духовный строй в ней, как подлинны христиане.

Ниже мы публикуем полный перечень выпусков Владимирских краеведческих хроник, думаем, что это будет полезно читателю.



СПИСОК книг, вышедших в серии «ВЛАДИМИРСКИЕ КРАЕВЕДЧЕСКИЕ ХРОНИКИ»

- Вып. 1: **К истории духовного сословия Владимирской губернии:** [к 100-летию выпуска учеников Владимирской духовной семинарии 1913 года (1913–2013)]. Владимир: Транзит-ИКС, 2013. – 134 с.: ил.; ISBN 978-5-8311-0802-6
(есть дополненное издание – Вып. 18)
- Вып. 2: **Наш земляк – граф Сперанский.** Владимир: Транзит-ИКС, 2014. – 158 с.: ил., портр., факс., цв. ил.; ISBN 978-5-8311-0813-2
(есть дополненное издание – Вып. 15)
- Вып. 2: **И потомство отдаст ему справедливость. М. М. Сперанский: взгляд из XXI века.** Владимир: Транзит-ИКС, 2014. – 158 с.: ил., цв. ил., портр., цв. портр., факс.; ISBN 978-5-8311-0813-2
(это часть тиража вып. 2 с другой обложкой)
- Вып. 3: **Фамилии крестьян и духовного сословия Владимирской губернии в XVII–XIX веках.** Владимир: Транзит-ИКС, 2015. – 128 с., [16] л. ил., портр., факс.: ил., табл., факс.; ISBN 978-5-8396-0512-3
- Вып. 4: **Письма священникам села Скоморохово Владимирской губернии: 1828–1895 гг. («Былое», тетради № 1 и 2)** / авт.-сост. Н. В. Лисицын, П. И. Новосельский. Владимир: Транзит-ИКС, 2015. – 295 с.: ил., портр., табл., факс., цв. ил.; ISBN 978-5-8311-0813-2
- Вып. 5: **Святитель Феофан (Говоров) и его связи с Владимирской землей.** Владимир: Транзит-ИКС, 2015. – 287 с.: ил., портр., табл., факс., цв. ил., портр.; ISBN 978-5-8311-0948-1
- Вып. 6: **Письма священника села Скоморохово Ивана Михайловича Соколова к жене Марии Ивановне из казахстанской ссылки (п. Джурун) 1938–1939 гг. Судьба офицера русской армии Михаила Владимировича Катынского. Поповская сирень (воспоминания о Скоморохове)** / авт.-сост. Н. В. Лисицын. Владимир: Транзит-ИКС, 2016. – 222 с.: ил., табл., цв. ил., табл.; ISBN 978-5-8311-0983-2
- Вып. 7: **Род Цветаевых – из духовного сословия Владимирской губернии.** Владимир: Транзит-ИКС, 2016. – 319 с.: ил.; ISBN 978-5-8311-0981-8
- Вып. 8: **Жизнь графа Сперанского. (Репринтное воспроизведение). Т. 1 / М. А. Корф.** Владимир: Транзит-ИКС, 2017. – 317 с.: портр.; ISBN 978-5-8311-1070-8
- Вып. 9: **Жизнь графа Сперанского. (Репринтное воспроизведение). Т. 2 / М. А. Корф.** Владимир: Транзит-ИКС, 2017. – 412 с.: ил.; ISBN 978-5-8311-1071-5
- Вып. 10: **Сельское духовенство и судьба России: положение сельского духовенства до и после отмены крепостного права: по материалам архивов и периодической печати России и Владимирской губернии.** Владимир: Транзит-ИКС, 2018. – 223 с.: ил., табл., факс.; ISBN 978-5-8311-1102-6
- Вып. 11: **Древо. Связь родов и поколений на Владимирской земле за 330 лет (1680–2010) / Б. Гиляревский.** Владимир: Транзит-ИКС, 2018. – 383 с.: ил.; ISBN 978-5-8311-1131-6
- Вып. 12: **Иереи Шуйского уезда Владимирской губернии (XIX в. – 1918 г.)** / [авт.-сост. П. И. Новосельский]. Владимир: Транзит-ИКС, 2019. – 431 с.: ил., цв. ил.; ISBN 978-5-8311-1208-5
- Вып. 13: **Родственные связи священно-церковно-служителей Владимирской губернии XVI–XX вв.: (Новосельские, Лебедевы, Поспеховы, Альбицкие, Гиляревские, Флоринские, Руфицкие, Дунаевы, Соколовы и другие).** Владимир: Транзит-ИКС, 2020. – 407 с.
- Вып. 14: **История семьи учителя приходского училища г. Александрова Владимирской губернии** / авт.-сост. Н. В. Лисицын, О. А. Лисицына. Владимир: Транзит-ИКС, 2020. – 512 с.: на мел. бумаге; цв. и ч.-б. ил.; ISBN: 978-5-8311-1311-2
- Вып. 15: **Наш земляк – граф Сперанский; 2-е изд., испр. и доп.** / авт.-сост. П. И. Новосельский. Владимир: Транзит-ИКС, 2021. – 311 с. ISBN 978-5-8311-1375-4 (дополненное и исправленное издание к Вып. 2)
- Вып. 16: **М. М. Сперанский. Потомки. Жизнь и судьба: [к 250-летию со дня рождения]** / авт.-сост. Н. В. Лисицын. Владимир: Транзит-ИКС, 2022. – 239 с., [2] л. (слож. в 3 с.): ил., портр., цв. ил., портр., факс.; ISBN 978-5-8311-1447-8
- Вып. 17: **Н. Малицкий. Выпускники Владимирской духовной семинарии (1750–1900 гг.). (Репринтное воспроизведение)** / издатель серии П. И. Новосельский. Владимир: Транзит-ИКС, 2022. – 352 с.: ил. ISBN 978-5-8311-1477-5
- Вып. 18: **О выпускниках Владимирской духовной семинарии 1913 года и судьбе одного из них – священника Николая Новосельского** / П. И. Новосельский. Владимир: Транзит-ИКС, 2023. – 176 с.: ил. ISBN 978-5-8311-1494-2 (дополненное издание к Вып. 1)
- Вып. 19: **Семинаристы** / авт.-сост. П. И. Новосельский. М.: Юстициформ, 2024. – 516 с.: ил. ISBN 978-5-7205-1995-7

Вып. 20: **Вклад выпускников Владимирской духовной семинарии в формирование гражданского общества России в XIX веке** / Н. В. Лисицын. М.: Юстициформ, 2024. – 288 с.: ил., табл., цв. ил., табл.; ISBN 978-5-7205-2015-1

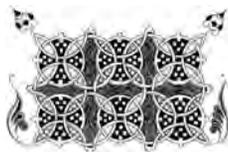
Вып. 21: **Воспоминания профессора Киевской духовной академии В. Ф. Певницкого (1832–1851). (Ре-принтное издание)** / П. И. Новосельский. М.: Юстициформ, 2024. – 280 с.: фото; ISBN 978-5-8311-1579-6

IN MEMORY OF PAVEL IVANOVICH NOVOSELSKIY

(May 26, 1940 – June 24, 2025)

This memorial word for Pavel Ivanovich Novoselsky contains the very first responses to his death: from his relative and comrade N.V. Lisitsyn, Vladimir local historian B.B. Gilyarevsky, and the editor-in-chief of the journal «Traditions and Modernity» O.V. Kirichenko. A great man has passed away, an educator, an ardent patriot of his country, a guardian of its spiritual heritage, a remarkable and gifted personality who embodied the best qualities of the Russian people. Pavel Ivanovich did much to restore the Russian rural clergy to its true character and essence; he labored until his last day, and his death was truly monastic. This essay consists of three parts, each of which, in its own way, reveals the magnitude of Pavel Ivanovich's personality.

For citation: Lisizin, N. V., B. B. Giljarevskii, and O. V. Kirichenko. 2025. In memory of Pavel Ivanovich Novoselsky. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 42: 99–106





МОНОГРАФИЯ О. В. КИРИЧЕНКО «ИДЕЙНОСТЬ И ИДЕЙНЫЕ ФОРМЫ. ЕВРАЗИЙСТВО И СКИФСТВО. СОВЕТСКОЕ СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ЗАПАДНИЧЕСТВО. СОФИАНСТВО И СВЕТСКИЙ ИСИХАЗМ. НИГИЛИЗМ И СОЦИАЛЬНЫЙ ОПТИМИЗМ. СВЕТСКАЯ И ЦЕРКОВНАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ»



В монографии впервые рассматривается идейность крупнейших мировоззренческих, политических и научных теорий, сформировавшихся и бытовавших в России, в русской культуре, в их совокуности и историческом развитии. Била идеяности сущностную характеристику социальной идентичности, автор отдает предпочтение исихастскому взгляду на человека и его деятельность. В книге присутствует критический взгляд на нигилизм, скифство, софианство, евразийство как идейные платформы, сформировавшиеся преимущественно на западной традиции. Монография продолжает рассмотрение фундаментальных вопросов русской православной традиции, представленных в предыдущих книгах: «Идеалы и паллиативы в русской традиции и культуре» (2018), «Общие вопросы этнографии русского народа», вышедшей (2020), «Границы советского традиционализма» (2021).



aletheia.spb.ru

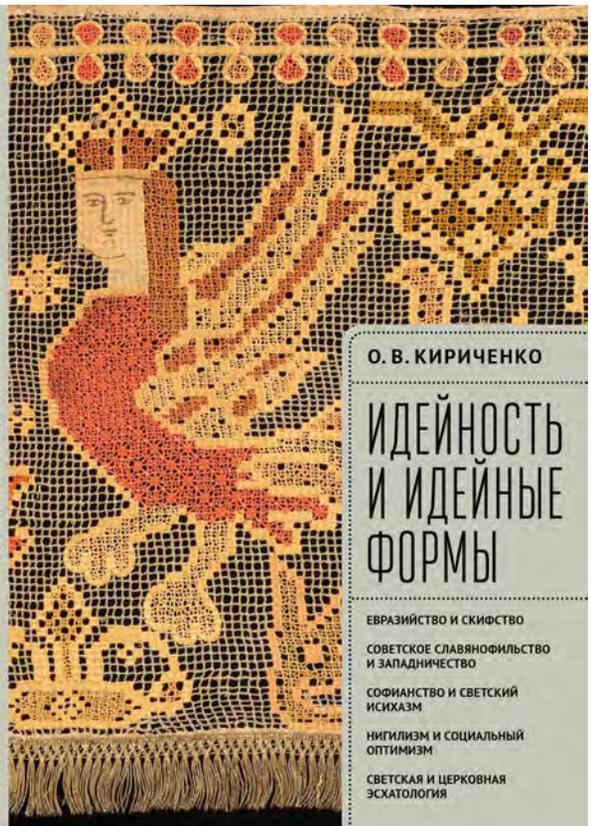


ISBN: 978-5-00165-893-1



ИДЕЙНОСТЬ И ИДЕЙНЫЕ ФОРМЫ

О. В. КИРИЧЕНКО



О. В. КИРИЧЕНКО

ИДЕЙНОСТЬ И ИДЕЙНЫЕ ФОРМЫ

ЕВРАЗИЙСТВО И СКИФСТВО

СОВЕТСКОЕ СЛАВЯНОФИЛЬСТВО
И ЗАПАДНИЧЕСТВО

СОФИАНСТВО И СВЕТСКИЙ
ИСИХАЗМ

НИГИЛИЗМ И СОЦИАЛЬНЫЙ
ОПТИМИЗМ

СВЕТСКАЯ И ЦЕРКОВНАЯ
ЭСХАТОЛОГИЯ

В монографии О. В. Кириченко «Идейность и идейные формы. Евразийство и скифство. Советское славянофильство и западничество. Софианство и светский исихазм. Нигилизм и социальный оптимизм. Светская и церковная эсхатология» (СПб.: Алетей, 2024) рассматривается идейность как фактор общественного, личного и народного мировоззрения. Новым в книге стало представление автором всех крупнейших идейных платформ, существовавших в России в XIX–XX вв. в динамике их взаимодействия (единения или же борьбы), а также их роли в формировании идеологии. В этом контексте идейность впервые рассматривается как предшественница идеологии, и идейная битва за смену идеологии, которую мы наблюдаем в XIX в., оказывается не менее масштабной и эффективной, чем деятельность революционеров и практическая реализация их целей. В книге нет места исследованию революционной идейности – по той причине, что она не обладала тем духовным потенциалом, которым обладали неревolutionные идейные формы. Она действовала сразу как идеология, как антитеза государственной идеологии, поэтому ее интересовала только практика: террор, насилие, социальная утопия как средство радикального воздействия на массовое сознание. Примитивность содержания данной идеологии обнаружилась в первые годы советской власти, из-за чего революционной идеологии пришлось обращаться к богатому идейному наследию имперской идейности, которая складывалась в течение XIX в. И этот процесс использования идейности периода империи продолжается в наше время.

