

УДК 930.85

Н.И. Сазонова

ПРАВОСЛАВНЫЙ ЛИТУРГИЧЕСКИЙ ТЕКСТ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Статья посвящена проблемам изучения православного литургического текста как исторического источника. Рассматриваются вопросы роли и места литургического текста в религиозном сознании, особенностей взаимодействия текста с культурной средой, проблемы взаимовлияния текста и культуры. Делается вывод о динамичном и сложном взаимодействии литургического текста и культуры, выявляются специфика информационного потенциала православного литургического текста как исторического источника и аспекты культуры, отраженные в литургическом тексте.

Ключевые слова: православие, литургический текст, религиозное сознание, религиозная гетеронимия, религиозная аксиология, литургическая реформа патриарха Никона.

Православный литургический текст как объект исследования в последние годы все чаще привлекает внимание ученых как имеющий огромный, но до настоящего времени почти не востребованный информационный потенциал в плане изучения истории и культуры России. Невостребованность литургического текста как исторического источника тем более досадна, что литургические тексты составляют значительную часть письменных источников по истории России. Как отмечает И.В. Поздеева, «от ранних периодов русской истории непосредственно сохранились именно литургические памятники, которые для XI–XII вв. составляют 90 % всех дошедших до нашего времени рукописей, для XIII–XIV вв. – не менее трех четвертых и даже для XV в. более половины всех имеющихся в распоряжении историков подлинных текстов» [1. С. 112]. И хотя литургические тексты давно исследуются в рамках археографии, лингвистики, литургики, они все еще почти не задействованы в качестве исторического источника. Для того чтобы информационный потенциал литургического текста был реализован, необходимо четкое видение того, какую именно информацию может извлечь историк из данного текста, для чего необходимо понимание особенностей литургического текста как источника. Эти особенности, в свою очередь, определяются ролью и местом текста в религиозном сознании, степенью его культурного влияния, которая может быть различна в разные эпохи, варьируясь от восприятия литургического текста как инородного с точки зрения «обычной», повседневной жизни, до понимания богослужения и, следовательно, его вербальной составляющей в качестве смыслового центра жизни, как было, в частности, в России XVI–XVII вв. Так, в «Собрании кратком науки об артикулах веры» 1 пол. XVII в. в ответе на вопрос о главных христианских заповедях отмечается: «Аще их есть и немало, но главнейших есть девять: первое на всякий день по обычаю христианскому, подобающее благочестие, еже любослушати пения в церкви, или самому отправити усердне якоже се, утреню часы, вечерню, и павечерню. А где случится быти и святей литургии, то и большее

слушати, наипаче же во дни праздничныя, и неделныя. В онъ же егда святаы литургии христианин не слушает, здрав сый и не в пути, наипаче же егда церковь близу есть, смертно согрешает» [2. Л. 12]. Очевидно, что в этом случае литургический текст обладает максимальным потенциалом в качестве исторического источника, так как именно он может содержать фундаментальные религиозные и культурные установки, определяющие особенности культуры – от ментальности эпохи до характерных черт государственной идеологии. С учетом того факта, что влияние религиозной культуры на протяжении значительной части истории России было в той или иной степени доминирующим, то же можно (конечно, в разной степени) отнести и к любой другой исторической эпохе.

Характер воздействия литургического текста на культуру определяется, прежде всего, местом литургического текста в ряду других текстов культуры. Сфера религиозной жизни отграничена от сферы повседневности, к ней – с точки зрения носителя самого религиозного сознания – принципиально не применимы критерии «обычной» (в частности, в христианской терминологии, «мирской») жизни. Это вызвано тем, что религия, независимо от ее характера – связь человека с «миром невидимым», с Богом. Религиозное сознание связано с самими основами как человеческого, так и общемирового бытия (как оно, сознание, эти основы понимает). Уже само обращение к этой проблематике, столь нехарактерной для повседневности, проводит грань между мирами видимым и невидимым. Внешним выражением этой грани является, например, особое облачение совершающего таинство священника, особый порядок совершения богослужения, характер пения и молитв. Таким образом подчеркивается особая природа литургического текста как проявления Божественного в мире, которое М. Элиаде определяет как иерофанию [3]. При этом феноменологическая организация религиозного опыта характеризуется вынесенностью центра смыслообразования за пределы человеческой субъективности: человеческое «я» черпает осмысленность всецело в «другом», наделяемом чертами абсолюта, Бога. «Другой как гарант события и смысла в его неложной слагаемости – вот феноменологическая диспозиция моего предвидения истины. Другой, которому я могу довериться и вверить себя в события смыслообразования – Другой, который становится в этом событии несокрытым и довлеюще-незабываемым» – так описывает феноменологию веры В.Г. Ланкин [4. С. 55]. Поэтому контакт с «Другим», Богом, как правило, не представляет собой равноправного диалога: участники такой коммуникации изначально неравны.

Фактором, усиливающим неравенство участников «встречи», является то, что богослужение – одна из основных форм диалога человека и «мира иного» аккумулирует в себе соборный духовный опыт. В частности, текст православного богослужения имеет конкретных авторов – Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Богослова и других святых отцов, будучи одновременно выражением их опыта, одобренного и принятого церковью. Вот почему приобщение к тексту – это одновременно и приобщение к духовному опыту святых. Прот. Иоанн Мейендорф отмечает, что «богослужение неотрывно от прошлого, настоящего или грядущего: настоящий момент в жизни церкви связывает нас со всеми «от века благоугодившими»

Богу, питает нас опытом радости и победы, которые от века приуготовлены для избранных, но также возможны здесь и сейчас» [5. С. 31]. Вот почему ссылка на авторитеты, как правило, является одним из важнейших аргументов в богословской полемике. Помимо проверки авторитетами правильности собственной позиции, обращение к ним обусловлено пониманием недостаточности собственного духовного опыта и предполагает определенное смирение и почтение в отношении как автора текста, так и самого текста. Именно поэтому, когда речь идет о включении человека в диалог с Божественным, православный верующий предпочитает обращаться к Богу словами, которые освящены православной традицией, т.е. словами канонических молитв. В связи со всем сказанным находится особое отношение к восприятию текста человеком, когда от него требуется не интеллектуальное напряжение и самостоятельность мышления, а готовность принять открываемую Богом истину. Именно таков и характер воздействия текста на культуру.

Таким образом, литургический текст должен быть отнесен, по терминологии И.А. Ильина, к сфере «религиозной гетерономии». По мнению ученого, в религиозном опыте и основанном на нем религиозном сознании существует диалектическое единство явлений, которые определяются как «религиозная автономия» и «религиозная гетерономия». Религиозная автономия представляет собой сугубо личный религиозный опыт, переживание религии отдельным человеком, в то время как «гетерономия» в религии состоит в отказе от самоличного принятия (или признания) того основания, в силу которого веруемое веруется и исповедуется, и, следовательно, в перенесении этого главного и решающего момента религиозного опыта на другого человека (или на других людей), в предоставлении ему (или им) вместо меня, за меня и для меня решить, во что именно я верую и во что я не верую» [6. С. 68]. Однако, будучи сферой религиозной гетерономии, текст не ограничивается однонаправленным воздействием на культуру: постоянно идет и обратный процесс воздействия культуры на текст, что выражается, в частности, в периодических литургических изменениях. Поэтому можно сказать, что литургический текст отражает и фундаментальные культурные ценности, и их трансформации в различные исторические эпохи.

Говоря о формировании литургическим текстом религиозных представлений и основанных на них жизненных установок, прежде всего, стоит отметить аксиологический аспект, определяющий восприятие религиозных истин, ориентирующий верующего на тот или иной характер этого восприятия. Например, в русских литургических текстах до реформ патриарха Никона важным средством формирования аксиологической установки на вхождение в пространство Священной истории является употребление аористных форм глаголов, в особенности применительно к евангельским событиям, что формирует отношение к ним, основанное на личном их переживании. Аористные формы употребляются в церковнославянском языке при рассказе о событиях, только что свершившихся (ср. текст пасхального песнопения, где слова «Христос воскрес» означают, что Христос «воскрес сейчас») [7. С. 200]. Примечательно, что вызвавшая церковный раскол литургическая реформа патриарха Никона в отношении текста характеризуется, среди прочего, глобальной заменой аористных форм глаголов на перфектные, что приво-

дит к иному, нежели до реформы, пониманию событий Священной истории как завершившихся в прошлом, а не происходящих «сейчас» [7. С. 201].

Другая группа религиозных представлений, которые могут быть изучены по литургическому тексту, – элементы конкретного содержания религиозного сознания. Применительно к православному богослужебному тексту и характерному для православия религиозному сознанию это фундаментальные представления о Боге, тринитарном догмате, Христе, Богородице, духовном ангельском мире и других основных аспектах религии, экклезиологии, представления о человеке, о системе христианских ценностей. Эти представления, вопреки расхожему мнению о неизменяемости теологического и антропологического содержания литургического текста, далеко не всегда остаются неизменными. На них, в частности, оказывают существенное влияние аксиологические установки, определяющие характер восприятия религиозных истин. Так, отмеченная выше установка на экзистенциальное переживание событий Священной истории, характерная для русских богослужебных текстов XVI–XVII вв., формировала и особое отношение к Христу («двоперстное» крестное знамение как символ сочетания Божества и человечества), и особое переживание своей греховности, что, в частности, наиболее ярко проявлялось в чине Исповеди, где священник, в обращении к исповеднику утверждающий: «Аз бо таков же человек, и грешнее паче всех человек», фактически каялся вместе с ним. Напротив, в редакции, возникшей после реформы патриарха Никона, обращения к кающемуся нет и речи о личной греховности священника: «Се чадо, Христос невидимо стоит... аще же что скроеши от мене, сугуб грех имаши...» [8. С. 115–128]. Это вполне соотносимо с установкой на осмысление завершившихся евангельских событий, в отличие от установки на их переживание. Именно это осмысление приводит к тому, что священник понимается не как «таков же» кающийся грешник, а как носитель благодати священства, в связи с чем его личная греховность не является актуальной (хотя и не отрицается): в данном случае она не влияет на совершение самого таинства.

Наконец, третьей группой религиозно-культурных установок, формируемых текстом, являются представления о «правильном» религиозном поведении человека. И.А. Ильин пишет: «Акт есть событие душевной жизни, характерное состояние субъективной душевной ткани, а может быть, и «типическое» религиозное «настроение» – для человека или для целого народа, или «классическое» (для данной религии). Он складывается из психических функций: 1. чувства, т. е. активной эмоции или пассивного аффекта; 2. воображения чувственного или нечувственного, эмпирически-покорного или творчески-фантазирующего; 3. мышления, образного или необразного, формального или созерцающего, дискурсивного или интуитивного; 4. воли, инстинктивной или духовной, пассивной (терпение) или активной (борьба), мыслящей или созерцающей, сердечно-совестной или черствой и аморальной; 5. из всевозможных чувственных ощущений (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, тепло и холод, мускульное напряжение, нервная боль); 6. из инстинктивных влечений – то эротических, то нутритивных, то двигательных, но почти всегда наслажденческих» [6. С. 121–122]. Различным может быть характер религиозного акта, который может пониматься текстом

(а вслед за ним — человеком) как в большей степени личный или соборный, с большей или меньшей ролью ритуала, с теми или иными характеристиками предстояния человека Богу, в плане степени активности со стороны верующего, степени близости верующего к Божеству, характера и глубины покаянности. Стоит отметить, что в принципе религиозный акт строго индивидуален, и в этом смысле через богослужебный текст вряд ли возможно корректное изучение религиозного акта отдельного человека. В то же время, учитывая то, что богослужебный текст является областью религиозной гетеронимии и конституирует религиозное сознание, путем его рассмотрения может быть выделен «классический», «идеальный» религиозный акт для данной религии (например, православия). Так, сравнительный анализ литургических текстов, имевших бытование до и после реформ патриарха Никона, показывает, что для дониконовского благочестия была характерна ведущая роль религиозного обряда, тогда как падение роли обряда после реформы патриарха Никона вызвало серьезное непонимание среди верующих. Наиболее ярким примером здесь может служить полемика вокруг таинства Крещения, причиной которой стало изменение описания таинства в богослужебном тексте. Вот как оно выглядит в Требнике 1658 г.: «Крещает его священник проста его держа и зряща на восток, во Имя Отца, аминь, и Сына, аминь, и Святаго Духа, аминь, на коемждо приглашении низводя его и возводя...». Это описание заменило дониконовское, куда более пространное: «Таже крещает, глаголя: Крещается раб Божий, имярек, во Имя Отца, и погружает его к востоку лицом единою, и возводит, глаголя аминь. Таже паки второе погружает его и глаголет, и Сына, аминь. И паки третье: и Святаго Духа, аминь» [9. Л. 104; 10. С. 45]. Никоновское описание лишено подробностей, что и стало, видимо, причиной того, что противники реформы постоянно обвиняли «никониан» во введении обливательного Крещения.

Различным образом может пониматься в тексте роль религии в повседневной жизни человека, что отражается, в частности, даже в чисто лингвистическом элементе текста. Например, чин Елеосвящения (Соборования) в Требниках до середины XVII в. назывался «чином священия маслу», причем слово «масло» имело ряд значений, не связанных с церковной жизнью (краска, растительное масло, коровье масло), и лишь одно из этих значений, согласно работам исследователей [11. С. 34–35], было собственно церковным — елей. В мирском и церковном смысле могло пониматься слово «житие» (жизнь, но также и имущество, хозяйство, богатство) [12. С. 114]. Все это встраивало религию в повседневную жизнь и одновременно «воцерковляло» повседневность. Напротив, после никоновской литургической реформы в богослужебных текстах нередко слова с двойной, церковной и мирской, коннотацией заменяются на слова с узкоцерковным значением — «масло» на «елей», «житие» на «жизнь, что свидетельствует о желании разделить сферы духовного и мирского, что, как известно, и происходит в культуре XVII в.

Таким образом, литургический текст, будучи одновременно и транслятором религиозных ценностей, и выразителем происходящих в культуре трансформаций, является ценным источником, позволяющим выявить фундаментальные особенности культуры и ее систему ценностей, а в случае изучения текста в аспекте его изменения — увидеть направленность трансформа-

ций культуры. Не отражая напрямую вопросы политики, государственной идеологии, хозяйства, литургический текст может дать ценную информацию о фундаментальных основах, на которых базируются перечисленные феномены культуры, а значит, помочь исследователю увидеть новые грани изучаемого явления.

Литература

1. Поздеева И.В. Литургический текст как исторический источник // Вопросы истории. 2000. № 6. С. 112–121.
2. Собрание короткой науки о артикулах веры. М.: Печ. двор., 1646. РГБ МК Кир. 8°50–7568849. 106 л.
3. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
4. Ланкин В.Г. Явление смысла : эстезис и логос. Томск. Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2003. 423 с.
5. Мейендорф И. Об изменяемости и неизменности православного богослужения // Язык церкви. М.: Св.-Филарет. моск. высш. правосл.-христиан. шк., 1997. Вып. 2. С. 30–39.
6. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.: ТОО «Рарогъ», 1993. 448 с.
7. Алипий (Гаманович). Грамматика церковнославянского языка. М.: Паломник, 1991. 272 с.
8. Сазонова Н.И. У истоков раскола Русской церкви в XVII веке: исправление богослужебных книг при патриархе Никоне (на материалах Требника и Часослова). Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та, 2008. 296 с.
9. Требник. Москва: Печ. двор, 26.IX.1651. РГАДА СПК 3518 688 лл.
10. Требник. Москва: Печ. двор, 10.XII.1658. РГАДА СПК 92 1030 с.
11. Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1982. Вып. 9. 356 с.
12. Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1978. Вып. 5. 394 с.