

А. МАЙНАРДИ

«Slavia Orthodoxa» в эпоху Просвещения. Литературная деятельность старца Паисия Величковского

Гелиану Михайловичу Прохорову мы должны быть благодарны не только за его исследования источников и ранних памятников древнерусского исихазма, но и за проникновенные рассуждения о возрождении духовной и литературной традиции в постпетровский период.¹ Последующие страницы посвящены инициатору исихастского движения в православном монашестве XVIII в. старцу Паисию Величковскому (1722—1794). Хотелось бы, чтобы они стали своего рода приглашением к новому видению его образа в контексте его эпохи.

Новое изучение паисиевского творчества во второй половине XX в. и последующие издания части писем и святоотеческих переводов «молдавского старца»,² которые Макарий Оптинский и Филарет (Дроздов) считали

¹ См.: *Prochorov G. M.* La formazione della coscienza nazionale russa tra medioevo e modernità: Paisij Veličkovskij e la traduzione del «Corpus Areopagiticum» // Paisij, lo starec: Atti del III Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa «Paisij Veličkovskij e il suo movimento spirituale». Bose, 20—23 settembre 1995 / A cura di A. Mainardi. Bose, 1997. P. 91—96; *Прохоров Г. М.* «Общительное/общежительное безмолвие» Иннокентия Комельского: Полемика с Нилом Сорским? // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 56. С. 265—300.

² См.: Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и сопостником, старцем Василием Поляномерульским, о умном трезвении и молитве. 2-е изд. М., 1847 (репринт. М., 2001); 3-е изд. М., 1892; *Четвериков С.* Молдавский старец Паисий Величковский : Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. 2, 3-е изд. Париж, 1976, 1988 (1-е изд. Petseri, 1938); *Леонид (Поляков).* Схиархимандрит Паисий Величковский и его литературная деятельность. Л., 1956 (диссертация); *Tachiaos A.-E.N.* 1) 'Ο Παΐσιος Βελιτσκόφσκι (1722—1794) καὶ ἡ ὁσκητικολογικὴ σχολή τοῦ. Thessaloniki, 1964; 2) *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century: Texts Relating to the Life and Activity of Paisy Veličkovsky (1722—1794).* Thessaloniki, 1986; *The Life of Paisij Velyčkovsk'kyj / Ed. J. M. E. Featherstone.* Harvard, 1989 (Harvard Library of Early Ukranian Literature. Vol. 4); *Sfântul Paisie de la Neamț:* 1) *Cuvinte și scrisori duhovniciesti / Select. și traduse în limba română de V. Pelin,* cu o prefață de V. Câdea. Chișinău, 1998. Vol. 1; 2) *Cuvinte și scrisori duhovniciesti / Publ. după traduceri vechi revăzute, cu note i coment. de V. Pelin,* cu o postfață de V. Câdea. Chișinău, 1999. Vol. 2; *Старик В.* Неопубліковані листи Паїсія Величковського до Запорозького Війська — важливі свідчення українського духовного життя на Буковині в другій половині XVIII століття // *Буковинський журнал.* Чернівці, 2002. № 3—4. С. 152—173; *Cuviosul Paisie de la Neamț Velicikovski.* Autobiografia și Viețile unui stareț urmate de Așezaminte și alte texte / Ed. a II-a revăzută și adăugită; Ed. îngrijită și prezentată de diac. I. I. Ică, jr. Sibiu, 2002; *Прп. Паисий Величковский.* Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукопис-

непревзойденным образом грамматической точности и богословского смысла, позволяют заново оценить масштабность и сложность влияния Паисия Величковского не только в духовном, но и в культурном плане, в том числе на развитие литературного языка.

1. В 1793 г. «во славу Святыя, единосущныя, животворящия и неразделимыя Троицы» и «повелением Благочестивейшия Самодержавнейшия Великия Государыни нашея Императрицы Екатерины Алексеевны» из московской синодальной типографии вышел внушительный, свыше восьмисот страниц том на церковнославянском языке. Событие, оставшееся почти незамеченным, имело немало необычных аспектов. Начиная с заглавия: «Добротолюбие, или Слова и главизны свяцennaго трезвения, собранныя от писаний святых и богодухновенных Отцев, в немже нравственным по деланию и умозрению любомудрием ум очищается, просвещается и совершен бывает. Переведено с еллиногреческаго языка».

Эта книга — перевод греческой «Филокалии» Никодима Святогорца и Макария Коринфского, известной антологии духовно-аскетических текстов, опубликованной в Венеции в 1782 г.³ Святоотеческие тексты, циркулировавшие в основном в рукописях в монашеской среде, вдруг появляются напечатанными в новом переводе с греческого на церковнославянский, в то время как внимание ученой среды тогдашних эрудитов было сконцентрировано на новых направлениях развития русского языка.

В отличие от греческого оригинала, который оказал очень незначительное влияние на греческую культуру XIX столетия, славянскому «Добротолюбию» было суждено пользоваться долгим успехом в последующий век и даже стать отправной точкой в возрождении русской православной духовности и связующим звеном в культурном диалоге середины XIX в.⁴ Автором переводов, появившихся в этом томе, является монах малорусского происхождения старец Паисий Величковский.⁵ Ему принадлежит создание целой «интернациональной» школы переводчиков в монастыре Нямец, в Молдавии. Инициатор московского издания «Филокалии» — митрополит

ным источникам XVIII—XIX вв. / Под ред. П. Б. и М. А. Жгун. М., 2004 (библиография на с. 350—359); Житие и творения преп. Григория Синаита в переводе преп. Паисия Величковского / Подгот. текста, коммент. О. Родионова (в печати).

³ Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν, ἐν ᾗ, διὰ τῆς κατὰ τὴν πράξιν καὶ θεωρίαν ἠθικῆς φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται καὶ τελειοῦται. Νῦν τὸ τετάρτον ἐκδιδόμενῃ. Αθῆναι, 1974—1976; см.: *Ware K. Philocalie // Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris, 1984. T. 12. Col. 1336—1352; *Amore del bello: Studi sulla Filocalia*. Bose, 1991; *Tachiaos A.-E. N. La creazione della «Filocalia» e il suo influsso nel mondo spirituale greco e slavo // Nil Sorskij e l'escismo: Atti del II Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa / A cura di A. Mainardi*. Bose, 1995; *Nicodemo l'Aghiorita e la Filocalia: Atti dell'VIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina*. Bose, 16—19 settembre 2000 / A cura di A. Rigo. Bose, 2001.

⁴ См.: *Lisovoj N. N. Due epoche, due «Filocalie»: Paisij Veličkovskij e Teofane il Recluso // Paisij, lo starec*. P. 183—215.

⁵ При издании оригиналы славянских переводов Паисия были «исправлены» (т. е. «русифицированы»): Житие и писания. М., 1847. С. XII—XIII; *Леонид (Поляков)*. Схиархимандрит Паисий Величковский... С. 465—467, 477—480. Первая часть «Добротолюбия» (т. 1—3) вышла в Москве в 1793 г.; вторая часть (т. 4) вышла в Москве в 1799 г., без указания места и года: *Леонид (Поляков)*. Схиархимандрит Паисий Величковский... С. 468—474.

Петербургский и Новгородский Гавриил (Петров, 1730—1801), который вместе с митрополитом Платоном (Левшиным, 1732—1811) был одним из русских иерархов Екатерининской эпохи, усердствовавших в обновлении русской церкви, в частности в возрождении монашества и в развитии богословского образования.⁶

Благодаря упорству и воле петербургского митрополита фундаментальные тексты исихастской традиции увидели свет наряду — или в конкуренции — с русскими переводами «philosophes» Вольтера, Монтескье, Мабли, Мармонтеля и других, именно «в блаженные времена царствующей ныне Великой Обладательницы сердец Российских», Екатерины II, когда «науки и художества возрастают в один день более, нежели прежде росли веками», когда «по широкому пространству России учрежденные должности наполнены суть знаменитыми сочинителями и искусными переводчиками».⁷ Так реализуется возрождение одного из движущих факторов древнерусской цивилизации — исихастского движения и европеизация русской культуры Екатерининской эпохи.

Существование двух культур, которые кажутся идущими параллельными, не пересекающимися путями, можно отметить и в аскетической терминологии, которую вновь вводит «Добротолюбие». Так, на титульном листе церковнославянским словом «любомудрие» точно переводится греческое φιλοσοφία, в терминологическом (евагрианском) значении — «подвижническая жизнь», или «монашеская жизнь». В то же время в словарях современного русского языка термин «любомудрие» (архаизм) дается только со значением «философия».⁸

Екатерининская эпоха, не затронув глубин религиозного вдохновения, продолжавшего пропитывать русскую культуру века Просвещения, закончилась творческим восстановлением традиции «православной Руси», которую петровские реформы, казалось бы, окончательно отбросили в прошлое. Парадокс на самом деле затрагивает лишь поверхность того, что по существу является связью *longue durée* в русской истории — взаимосвязь между православием и государством, между светской культурой и культурой церковной. Чтобы уразуметь эту сложность, необходимо децентрализовать перспективу, что сняло бы противопоставление между «новым» и «старым», которое уже современники видели в повороте Петра Великого и которое споры XIX в. между западниками и славянофилами, наполнив новыми значениями, лишь ужесточали.

⁶ См.: *Титлинов Б. В.* Гавриил Петров, митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский (1730—1801). Пг., 1916; *Гавриил (Петров)*. Вопреки веку просвещения. М., 2000; *Рартеhl К. А.* Metropolitan Platon of Moscow (Peter Levshin, 1732—1812): The Enlightened Prelate, Scholar and Educator. Newtonville (Mass.), 1983.

⁷ *Захаров И. С.* Рассуждения о переводе книг // Новые ежемесячные сочинения. СПб., 1787. Ч. 17. Ноябрь. С. 66—67, цит. по: *Левин Ю. Д.* История русской переводной художественной литературы: Древняя Русь—XVIII век. Т. 1: Проза. СПб., 1995. С. 147—148.

⁸ Ср.: «Любомудрие (филосоφία) = подвижничество, благочестивая жизнь» (*Дьяченко Г.* Полный церковно-славянский словарь. М., 1993 (репринт). С. 293); «Любомудрие, философия, наука отвлеченности или наука о невещественных причинах» (*Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1903—1909. Т. 2. Стб. 735). «Философия любомудрие по словенскому тлъкуется языку» (ВМЧ) (Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1981. Вып. 8. С. 334).

Не случайно, что творец или, лучше, творцы «Добротолюбия» трудились в пограничной зоне: дунайские княжества (Молдавия и Валахия) многие века были в византийской цивилизации местом культурного обмена между славянским миром и западным христианством.⁹ Изменения Нового времени поставили карпато-дунайскую область, это важное в географическом и культурном плане место, в новый *limes*, разделяющий и объединяющий христианскую Европу и Оттоманскую империю. Номинально вассалы султана, валахские и молдавские воеводы, сохранили автономию, позволяющую им представляться покровителями и защитниками культурного и религиозного наследия Восточной христианской (византийской) империи. В этой «пограничной» области воссоздаются условия для такого продолжения византийской цивилизации, которое замечательный румынский историк Николае Йорга нарек удачной формулой «Византия после Византии».¹⁰

Как отмечается в исследованиях Д. Оболенского о византийском *limes*, понятие границы всегда двойственно: это барьер и в то же время мост культурного обмена.¹¹ Произведение схиархимандрита Паисия и его учеников — в России до самой Аляски, в Румынии, Сербии, Болгарии, на Афоне¹² — находится на границах по крайней мере трех тесно связанных между собой сфер: литературно-лингвистической (между церковнославянским и новыми литературными языками), политико-религиозной (между византийским христианством и новыми империями эпохи Просвещения), культурно-исторической (между феодальным средневековьем Оттоманской империи и Новым временем, между Востоком и Западом).

Только принимая во внимание противостояние этих миров, которые такими границами лимитируются и вступают во взаимодействие, можно понять всю сложность переходной эпохи: XVIII в. представляет собой переход к современности. Значение паисиевского движения состоит именно в осуществлении тесных взаимных связей этих культурных сфер, представляющихся несвязанными.

Одной из предпосылок к реализации этого «перекрестка» культур и традиций является именно геополитическая пограничность, в которой создается творение Паисия Величковского. «Рожденный в Полтаве», как он сам от-

⁹ См.: *Alzati C.* 1) *Terra romana tra Oriente e Occidente: Chiese ed etnie nel tardo '500.* Milano, 1982; 2) *Lo spazio romano tra frontiera e integrazione in età medioevale e moderna.* Pisa, 2002.

¹⁰ *Jorga N.* *Byzance après Byzance: Continuation de l'«Histoire de la vie byzantine».* Bucarest, 1935 (reedition: Bucarest, 1971).

¹¹ «The existence of a *limes* always in practice generates social intercourses — and this in both directions — between the parties whom the barrier is designed to insulate from one another» (*Toynbee A. J.* *A Study of History.* London, 1954. Vol. 8. P. 15); цит. по: *Obolensky D.* *Byzantium and the Slavs.* Crestwood (NY), 1994. P. 306.

¹² *Cândea V.* *De Roumanie en Alaska: Les limites euroaméricaines du courant philocalique au XVIII^e siècle: Un épisode oublié de la christianisation de l'Amérique* // *Rev. roumaine d'histoire.* București, 1995. T. 34. P. 55—66; *Ică I. I., jr.* *La posterità romana dello starec Paisij* // *Paisij, lo starec.* P. 245—266; *Дилевски Н.* *Старецът Паисий Величковски и неговото българско обкръжение* // *Паисий Величковски и неговата книжовна школа: Сб. материали от науч. конф. «Преподобни Паисий Величковски и неговата книжовна школа и културата на югоизточна Европа.* Велико Търново — 13 октябрь 1992 г. Велико Търново, 1994. С. 6—51; *Fennell N.* *The Russians on Athos.* Oxford; Bern; Berlin; Bruxelles; Frankfurt; New York; Wien, 2001. P. 61—83.

мечает в письмах, — Малороссия уже была периферией новой Российской империи, — он эмигрирует в Молдавию и затем на Афон в поисках надежной почвы для своего монашеского призвания (в поисках духовного отца и драгоценного контекста аскетической жизни). На Афоне он сам станет учителем и проводником и с учениками вновь вернется в Молдавию, под защиту господаря Григоря Калимаки и митрополита Ясского Гавриила Калимаки: сначала в Драгомирну (1763—1775), затем в Секу (1775—1779) и, наконец, в Нямец (1779—1794). В его общине, согласно свидетельству одного из его учеников, Феофана, ставшего затем соловецким отшельником, «было более 700 братьев из разных стран — молдаван, сербов, болгар, венгерцев (т. е. трансильванских румын. — *А. М.*), греков, армян, евреев, турок, великороссиян и малороссиян».¹³

Это необычная черта, которой больше не найти ни в тогдашнем монашестве в России, ограниченном строгими законами, введенными церковной реформой Петра I, ни даже в афонском монашестве, где представители разных народов — славян (сербов, болгар, украинцев и русских), греков, румын, грузин — обитали раздельно, в разных монастырях, между которыми не прекращалась напряженность, переходящая порой в настоящие конфликты. Однако этот аспект понятен и почти что естествен, если рассматривать его в многоэтническом контексте Османской империи и в рамках положения, закрепленного в ней за православием. Геополитическое положение определяет также рамки наших замечаний о лингвистических, религиозных и культурных «границах» деятельности Паисия.

2. В XVIII в. Молдавия находится на пересечении эпох и культур, которое найдет эмблематическое выражение в паисиевской «школе» переводчиков и переписчиков. Имеется в виду особое направление внутри протяженного во времени языкового и культурного процесса: «После их вовлечения в большую византино-славянскую религиозную общность, распространяющуюся от Болгарии начиная с конца IX века (...) дако-романские племена восприняли, кроме специфического языка литургии и культуры, институциональные формы и церковную традицию — наследие, глубоко идентифицирующее, которое, помимо всего прочего, привило их к великому древу византийской цивилизации».¹⁴

Ясно, что этническая идентичность подданных Порты на самом деле зависела от идентичности религиозной. «Народы книги», т. е. евреи и христиане, пользовались в Оттоманской империи защитой (*dhimma*) со стороны исламской власти, разрешавшей им религиозную практику и предоставлявшей им также известную административную автономию внутри религиозных общин (*millet*). Фактически были три *millet*, признанные Портой: *Rûm*, т. е. православные христиане, находившиеся под властью греческого константинопольского патриарха, армяне и, наконец, еврейская община.¹⁵

Двухвековая война между блистательной Портой и западными державами, Россией и Персией не могла не отразиться на жизни народов, оказав-

¹³ Соловецкий патерик. М., 1871. С. 150.

¹⁴ *Alzati C.* La coscienza etnico-religiosa romana in età umanistica, tra echi di romanità e modelli ecclesiastici bizantino-slavi // *Byzantinische Forschungen*. Amsterdam, 1991. Bd 17. S. 89.

¹⁵ *Castellan G.* Histoire des Balkans (XIV^e—XX^e siècle). Paris, 1991. P. 118—121.

шихся под властью султана. В частности, в экономическом и социальном плане ослабление оттоманской власти на Балканах имело самые пагубные последствия для христиан. Г. Кастеллан отмечает «растущие налоги, продажную и коррумпированную администрацию, скупку земель» и рост исламизации.¹⁶ Все же под властью Порты к православию не только терпимо относились, но и оберегали от натиска «латинян» (Польша и Габсбургов) и от «угрозы» быть абсорбированным в унии с римской Церковью — возможность не такая уж далекая, как показали прецеденты с Церковью Речи Посполитой (Брестская уния 1596 г.) и румынской Церковью Трансильвании (соединенной с Римом в 1697—1701 гг.).

Общее отношение к *Rûm millet* было для православных христиан хорошей политико-религиозной и в некотором смысле даже психологической предпосылкой для социальной и политической идентификации в юрисдикции единой «Святой Вселенской и Апостольской Восточной Церкви». «Несмотря на свои слабости, на тяжесть оттоманской опеки, недостойнство части своей иерархии», православная Церковь, собранная под юрисдикцией вселенского патриарха, «оставалась долгое время единственной неоспоримой моральной и юридической силой для христианских народов турецкой империи».¹⁷ К этой-то церкви, определявшей культурную и религиозную идентичность монахов многих национальностей, и обращается постоянно Паисий в своих писаниях. Не более чем через двадцать лет после его смерти националистические трения приведут к необратимым разрывам внутри ядра его общины.

3. Одна из характеристик мультиэтнической общины — многоязычие. Факт, представляющий в одно и то же время и вызов, и неиссякаемый ресурс. Очень значимо, что уже «Устав» Паисия, данный общине в 1763 г. в Драгомирне, предписывал игумену знание греческого, славянского и румынского языков, или по крайней мере, чтобы он был «добре умеющий ... молдавский и славенский ... да все общество братий въ духовныхъ своихъ нуждахъ, готовое всегда от него обрящутъ себе духовное врачевание».¹⁸ Та же переводческая школа Паисия, насажденная в его монастырях, с одной стороны, отвечает необходимости распространения новых и надежных переводов святоотеческих текстов — духовной пищи монахов. С другой стороны, она есть отражение многоязычного состава его общины. Невероятный переводческий труд паисиевской школы был возможен, среди прочего, благодаря компетенции братии в разных языках.

Паисий пишет по-церковнославянски. Или, точнее сказать, на языке, демонстрирующем различные уровни, от слегка исправленного по греческой модели церковнославянского, обнаруживаемого в святоотеческих переводах и большей части писем, до славянского, наполненного диалектизмами (малорусизмами), которым он пользуется для составления официальных писем и в своей пространной автобиографии. Паисий использует также сла-

¹⁶ Ibid. P. 220.

¹⁷ Croce G. Les Églises orientales // Histoire du christianisme des origines à nos jours. T. 9: L'Âge de Raison (1620/30—1750) / Sous la responsabilité de M. Venard. Paris, 1997. P. 560.

¹⁸ Archiva Națională Moldovei, Chișinău (далее ANM), F. 2119 (Biblioteca Mănăstirii Noul Neamt), inv. 2, dos. 22, л. 20 об.; см.: Яцимирский А. И. Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1905. С. 538.

вянский, приближенный к разговорному, в личных письмах, причем некоторые из них в зависимости от адресатов составлялись сразу также на румынском и греческом.

На каком языке говорил наш старец? На румынском с румынами, на греческом с греками, на украинском с украинцами... Можно думать, что «церковнославянский» (в своем «Уставе» Паисий называет его просто «славенский») представлял собой своего рода κοινὴ общины, сверхнациональный язык, который были способны понимать и румыны.¹⁹

В любом случае несомненно, что паисиевское движение представляло собой подлинное возрождение церковнославянского языка, используемого не только в литургии, что очевидно, но и как литературный язык, частично адаптированный к патристическому греческому. Паисием Величковским была составлена церковнославянская «Грамматика»,²⁰ фиксирующая для этого языка норму, ориентирующая на исправление «старых славянских переводов, полных ошибок». В XIX в. также на славянском были составлены — в конкуренции с румынским — жития старца.

Концепция литературной цивилизации, разработанная Р. Пиккио для изучения механизмов составления и передачи средневековых славянских текстов,²¹ может помочь в осмыслении смежного культурного ареала, в который включено паисиевское движение.

Уже современники заметили аналогию между творчеством великого старца и исихастским движением, которое четырьмястами годами ранее имело своими вдохновителями Григория Синаита и его мультиэтническую общину в Парории: пролог Жития Паисия в редакции Митрофана — не что иное, как пролог Жития Григория Синаита, написанного патриархом Каллистом (в славянском переводе самого Паисия!).²² Как правильно отметил Г. М. Прохоров, «монахи-исихасты XIV столетия, греки, южные славяне, румыны, русские, образовывали, так сказать, *исихастский интернационал* (хороший пример тому — Парория, обитель Григория Синаита), таким точно *исихастским интернационалом* была и киновия Паисия Величковского с румынскими, болгарскими и русскими учениками и тесными связями с греческим Афоном».²³

Для общего обозначения религиозных, культурных, языковых предпосылок, которые позволяют паисиевскому опыту быть притягательным плюсом для русских, украинцев, румын, болгар, сербов, греков, можно было бы говорить о некоей *Slavia orthodoxa* эпохи Просвещения. Литературная цивилизация православных славян распространяет и как бы продолжает то *Byzantine Commonwealth* (Д. Оболенский),²⁴ которое было ее историко-по-

¹⁹ См.: *Iorga N. Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor* / Ed. a II-a, revăzută și adăugită. București, 1928. Vol. 2. P. 10—20; *Alzati C. Lo spazio romeno*. P. 148—150.

²⁰ См.: *Syľščikova M. [Жзун М. А.] Manoscritti paissiani nella biblioteca dell'Accademia delle Scienze russa // Paisij, lo starec*. P. 137—139.

²¹ См.: *Picchio R. Tradizione russa antica e tradizione slava ortodossa // Storia della civiltà letteraria russa / A cura di M. Colucci, R. Picchio*. Vol. 1: Dalle origini alla fine dell'Ottocento. Torino, 1997. P. 3—26.

²² *Tachiaos A.-E. N. The Revival*. P. XXIV—XXV.

²³ *Prochorov G. M. La formazione della coscienza nazionale*. P. 95.

²⁴ См.: *Obolensky D. The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500—1453*. London, 1974 (reprint: Crestwood (NY), 1982).

литической предпосылкой. Р. Пиккио пишет: «Понятие *Slavia orthodoxa* обозначает не территориальные юрисдикции в политико-административном смысле, а *духовное наследие*. „Топография” изучаемой нами литературной цивилизации должна состоять из карт, отражающих вместо всевозможных политико-административных границ большее или меньшее присутствие и силу (...) типичных религиозных, этических, моральных и художественных ценностей».²⁵

Эта культурная «карта» отражает отнюдь не второстепенные импликации в лингвистической хронологии. В частности, изучение генезиса литературных языков современной эпохи оказывается освобожденным от ограниченной партикуляристской перспективы: «Поскольку принято считать, что „древний церковнославянский” распался примерно в XII в., многие осмеливаются если не похоронить, то, во всяком случае, игнорировать начиная с этого времени более поздний церковнославянский язык. Что касается периода после XII в., то здесь (...) как правило, на авансцену истории выдвигают национальные языки, растущие и крепнущие в борьбе против призрака мертвого языка и стремящиеся любой ценой избавиться от его трупa».²⁶

Цитируя М. Вейнгарта, итальянский ученый напоминает, что «для восточных и южных славян церковнославянский язык был общим языковым средством, выражением их культурной жизни и важной характеристикой их общности».²⁷ Литературные труды Паисия демонстрируют неожиданную жизненность славянского языка как литературного в XVIII в. вплоть до начала XIX в.

Паисий изучил церковнославянский язык в семейной среде и далее в Киевской Духовной академии (1735—1739).²⁸ Широта использования церковнославянского, который не воспринимался как «другой язык», представлялась нормальной внутри монашеской и церковной среды.²⁹ Но количество новых текстов на церковнославянском, составленных в кругу Паисия, при строгом следовании языковой норме, является исключительным. С этой точки зрения весь паисиевский *corpus*, который вместе с переводами составляет несколько тысяч страниц, предлагает историку языка исключи-

²⁵ Пиккио Р. *Slavia orthodoxa: Литература и язык* / Отв. ред. Н. Н. Запольская, В. В. Калугин; Ред. М. М. Сокольская. М., 2003. С. 19.

²⁶ Там же. С. 25. См.: Picchio R. *Church Slavonic // The Slavic Literary Languages: Formation and Development* / Ed. A. M. Schenker, E. Stankiewicz. New Haven (Conn.), 1980. P. 1—33.

²⁷ Weingart M. *Čekoslovenský typ církevney slovančiny*. Bratislava, 1949. S. 9; цит. по: Пиккио Р. *Slavia orthodoxa*. С. 25. Р. Пиккио наряду с другими учеными (Н. С. Трубецкой, М. Вейнгарт, Р. Якобсон, Й. Курц, А. Достал, В. Виноградов, Н. И. Толстой, Б. А. Успенский, Дж. Трифунович, Х. Бирнбаум) подчеркивает «непрерывность существования церковнославянского как наднационального языка вплоть до начала Нового времени» (там же).

²⁸ В своей «Автобиографии» Паисий пишет: «Повеливаше ми многократне и чтение въ трапезе .. И егда случахуся жития святыхъ село умилителна, тогда чтушу ми та по произношению, емуже въ школахъ изучися, мнози отъ братий умиляхуся и плакаху и преставаху ясти. Нецыи же отъ нихъ воставаху и отъ трапезы и окружающе мя, слушаху чтения со умилениемъ и слезами» (см.: БАН, ф. 58 (собр. А.И. Яцимирского), № 13.3.26, л. 43; *Tachiaios A.-E. N. The Revival...* P. 33).

²⁹ См.: Успенский Б. А. 1) История русского литературного языка (XI—XVII вв.). München, 1987; 2) *Storia della lingua letteraria russa: Dall'antica Rus' a Puškin*. Bologna, 1993.

тельную «обсерваторию» для исследования позднего церковнославянского и для исследования взаимоотношений последнего с новыми национальными языками.

Не надо все-таки забывать особые «лингвистические» условия румынских княжеств, возникшие благодаря пересечению различных языковых и культурных традиций. До XVII в. книги в Молдавии писались на церковнославянском; начиная с середины XVI в. появляются книги на румынском, но обе традиции продолжают сосуществовать вплоть до начала XIX в. Примечательно, однако, что до середины XVIII в. из всего богатства православной литературы на молдавский были переведены исключительно литургические тексты. Развитие переводов патристических, агиографических, богословских сочинений на румынский — с церковнославянского и с греческого языков — «приходится на вторую половину XVIII в. и по праву связывается с именами книжников Нямецкого монастыря — игумена Паисия Величковского (1778—1794) и его учеников».³⁰ Паисиевская школа действовала как фермент для эволюции и литературного румынского языка, притом что производила столь много на церковнославянском.

Очевидно, что перед нами не закат древней традиции, но подлинное возрождение литературной церковнославянской традиции, в то же время расширяется число научных произведений на церковнославянском в светской сфере.³¹ Верно говорится, что монашеская среда, жизнь которой не прерывается, оказывается способной именно в XIX в. в России воздействовать на самые широкие социальные слои, от автора (или авторов) «Откровенных рассказов странника своему духовному отцу» до рафинированных интеллектуалов (таких как И.В. Киреевский) и писателей (таких как Ф. М. Достоевский). В этом смысле церковнославянский язык Паисия — гораздо больше, нежели «вид жаргона внутри социальной группы (язык семинарии)».³²

То, что отделяет Паисия от предшествовавших ему монахов-книжников, — это скрупулезная филологическая критика текстов, применяемая для восстановления «правильного текста», насколько можно более близкого к мысли автора (в данном случае — того или иного отца); это сознательное размышление над наиболее адекватным лингвистическим методом (высокий вариант «словенского языка») для передачи патристического греческого языка; это забота о подготовке своих монахов, которых он посылает в Бухарестскую академию осваивать интеллектуальные инструменты, необходимые в такой работе. Больше невозможна нелитературная, неграмотная монашеская жизнь, абсолютно изолированная и противопоставленная новой теологической культуре университетов и академий. Во всем этом — новизна установок Паисия и его школы.

Углубленное изучение различных аспектов «литературного» паисиевского движения — пусть и малозаметного на периферии новой Российской империи — может осмыслить по-другому и то, что иногда изображается как

³⁰ Овчинникова-Пелин В. История создания «Коллекции Библиотеки Ново-Нямецкого монастыря» и ее культурное значение // Сводный каталог молдавских рукописей, хранящихся в СССР: Коллекция Ново-Нямецкого монастыря (XIV—XIX вв.) / Сост. В. Овчинникова-Пелин. Кишинев, 1989. С. 37.

³¹ См.: *Uspenskij B.A.* Storia della lingua letteraria russa. P. 125—127.

³² Ibid. P. 149.

неожиданный переход от старого (церковнославянского языка и культуры, на нем основанной) к новому (русскому языку и светской культуре). В петровской России место использования церковнославянского языка было еще достаточно широкое, он еще не являлся исключительно «языком культа».³³

Верная оценка литературы XVIII в. на церковнославянском языке выявляет существование более широкой культурной проблемы, тесно связанной с оценкой перемен, осуществленных Петром Великим в области политики, религии и культуры. Петербургский переворот устанавливает политико-религиозный и культурный водораздел, проходящий и через литературное творчество старца Паисия.

4. «Секуляризация» государства, осуществленная Петром I, оборвала органическую связь между религиозной властью и властью политической. «Духовное Уложение» 1721 г., составленное по поручению и под контролем царя, установило такие взаимоотношения, которые обеспечивали подчинение церкви политической власти — патриаршество было заменено государственной коллегией, контролируемой императором (Церковная Коллегия, впоследствии — Святейший Синод). Это было поистине эпохальной переменой в истории русской православной Церкви, отразившейся на всей русской истории вплоть до Октябрьской революции.³⁴

Петровский переворот, не затрагивая догматических вопросов, представлял собой не просто административную реформу, но нечто более радикальное. Одна из интерпретаций этого события, ставшая целой школой оценки влияния петровских реформ на жизнь русской православной Церкви и оценки отношений между официальной властью и религиозным миром, — интерпретация православного богослова Георгия Флоровского, представленная им в знаменитой работе «Пути русского богословия» (1937).

Флоровский описывает «религиозное» вдохновение, охватившее царя-реформатора, несомненно испытывавшего влияние протестантской модели: «Именно в вбирании всего в себя государственной властью и состоит замысел „полицейского государства“, которое заводит и учреждает в России Петр... „Полицейское государство“ есть не только и даже не столько внешняя, сколько внутренняя реальность. Не столько строй, сколько стиль жизни. Не только политическая теория, но и религиозная установка».³⁵ Новое *Polizei-Staat* в своем попечительном вдохновении «неизбежно оборачивается против Церкви», отбирая на себя от Церкви «ее собственные задачи. Берет на себя безраздельную заботу о религиозном и духовном благополучии народа». И если затем эту заботу, продолжает Флоровский, государство «доверяет или поручает снова духовному чину, то уже в порядке и по титулу государственной делегации («vicario nomine»)). Следовательно, «само государство определяет объем и пределы обязательного и допустимого даже в вероучении. И потому на духовенство возлагается множество всяческих поручений и обязательств. Духовенство обращается в своеобразный служилый класс. И от него требуется именно так и только так о себе и думать».³⁶

³³ См.: Ibid. P. 129.

³⁴ См.: *Smolitsch I. Geschichte der Russischen Kirche. 1700—1917. Leiden, 1964. Bd 1. S. 57—132; Cracraft J. The Church Reform of Peter the Great. London, 1971.*

³⁵ *Флоровский Г. Пути русского богословия. 2-е изд. Париж, 1981. С. 84.*

³⁶ Там же.

Внешний характер и формализм доминируют в церковных отношениях, как внутренних (между иерархией и паствой), так и внешних (между иерархией и государственной бюрократией). Подлинная духовная жизнь остается лишь среди отшельников, скрытых в лесах и за броней личной жизни. Единственным выходом было удалиться от петровского «переворота» и вернуться к жизненным корням православия. Но и это возвращение — более проблематично, чем кажется.

Для подлинного духовного и богословского возрождения недостаточно «отвернуться от пера и надеть кафтан» (Герцен), как предлагали славянофилы. Действительно, и до Петра уже не было средневековой Руси. Тот же Флоровский отмечает, что Московская Русь много раньше была обращена к Западу, начиная с эпохи событий, подготовивших и осуществивших Брестскую унию. В культурном плане в православной Церкви произошла первая прямая встреча с Западом во времена Петра Могилы. Но и эта встреча, по мнению Флоровского, была бесплодной, если не сказать губительной: «Сложилась школьная традиция, возникла школа, но не создалось духовного и творческого движения. Сложилась подражательная и провинциальная схоластика, именно „школьное богословие“, *theologia scholastica*. Это обозначило некую новую ступень религиозно-культурного сознания. Но в то же время богословие было сорвано с его живых корней».³⁷

Несмотря на широкие горизонты, несмотря на живые связи с Европой, на постоянный обмен новостями «о новых движениях и исканиях на Западе», вывод неутешителен: «Была некая обреченность во всем этом движении. Это была псевдоморфоза религиозного сознания, псевдоморфоза православной мысли...».³⁸ Интеллектуальный отход от патристики и от византизма, пишет Флоровский в предисловии к «Путиям русского богословия», был «главной причиной всех перебоев и духовных неудач в русском развитии». И симметрично «все достижения русского богословия всегда были связаны с творческим возвращением к святоотеческим истокам».³⁹

«Византизм» Флоровского имеет точкой отсчета априорное принятие святоотеческого богословия: «Узкий путь отеческого богословия есть единственный верный путь (...) Неистощимая сила отеческого предания (...) определяется тем, что для святых отцов богословие было делом жизни, духовным подвигом, исповеданием веры, творческим разрешением жизненных задач».⁴⁰ От этой «методологической аксиомы» зависит оценка встречи православия с Западом, начиная с XVII в. Такая оценка подпадает под негативную категорию «псевдоморфозы». Возражение Флоровского против озападнивания православия по сути — быть может, независимо от его собственного желания — носит характер не доктринальный, но стилистический.⁴¹

³⁷ Там же. С. 56.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. XV.

⁴⁰ Там же. С. XV—XVI.

⁴¹ Как известно, Флоровский взял понятие «псевдоморфозы» из морфологии культуры О. Шпенглера: *Spengler O. Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte: 2 Bd. München, 1918—1922*. Критическую оценку этого понятия см.: *Wendebourg D. «Pseudomorphosis» — ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung // The Christian East: Its Institutions and its Thought: A Critical Reflection: Papers of the International Scholarly Congress for the Seventy-fifth Anniversary of the*

Мы потому так пространно говорим о тезисах Флоровского, что благодаря им можно измерить «модернизм» и/или «традиционализм» Паисия, его идеологическую и культурную принадлежность некоему «вечному византизму» или, напротив, веку Просвещения. По сути, труд молдавского старца представляет собой «возвращение» к отцам и в связи с общей реформацией православного монашества, инициированной им, является основой для преодоления кризиса русского монашества Петровской эпохи, для возрождения русской Церкви в ее наиболее интимных и жизненных источниках. Но невозможно понять Паисия, абстрагировавшись от его укорененности в проблематике, в напряженности, в потрясениях политических и культурных, а также от реальности и неизбежности реформ его времени. Аналогичным образом реформаторское дело таких людей, как Гавриил (Петров) и Платон (Левшин), несмотря на зажатость в рамки тесной синодальной структуры, осуществлялось внутри пространства, выделенного реформистской программой Екатерины, но никак не было направлено против таковой.

Отсюда — «культурная» двойственность паисиевского опыта: он использует церковнославянский язык, но его переводы будут внятной речью и через сто лет для такого автора трагической современности, как Достоевский. И не случайно мы встречаем имя Паисия на самых первых страницах «Братьев Карамазовых». В религиозной среде, а впоследствии также и в обществе, Паисий — носитель «нового», которое, если и не соответствует начатой Петром и продолженной реформами Екатерины русской модернизации, все же не является прямым возвращением к прошлому Московской Руси. Сознательное привитие собственного опыта к древу более древней патристической традиции, исихастской, но не только, — к линии, проходящей через Нила Сорского и «западника» митрополита Димитрия (Туптало), не исключает, но, напротив, предполагает встречу с модернизмом и Западом. Бескомпромиссная защита православия от «латинской ереси» не отодвигает в сторону авторов новой «православной схоластики», но использует их концептуальные инструменты вместе со свидетельствами отцов: так, Паисий цитирует Петра Могилу и учебник синодальной эпохи рядом с исихастскими авторами.⁴²

В случае с Паисием Величковским и его школой встреча с модернизмом реализуется в сложном взаимодействии на многочисленных уровнях — от издания филологически выверенных святоотеческих текстов до их перевода на такой славянский язык, который характеризуется скрупулезной нормой, и до распространения этих текстов в печатном виде; от духовной и культурной заботы о формировании общины монахов до сознательного участия в богословских спорах, будораживших православие в XVIII в. (униатство, старообрядческий раскол); от отстаивания независимости монашеской жизни в ее жизненных выборах от недолжного вмешательства церковной и гражданской власти до сурового настаивания на «нестяжании».

Pontifical Oriental Institute. Rome, 30 may—5 june 1993 / Ed. R. F. Taft. Roma, 1996 (*Orientalia christiana analecta*. Fasciculus 251). P. 565—589 (с библиографией); *Thomson F. J. Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture: A Critique of Georges Florovsky's Theory of the Pseudomorphosis of Orthodoxy // Slavica Gandensia*. Gent, 1993. Vol. 20. P. 67—119.

⁴² О должностях пресвитеров приходских от слова Божия собранных правил и учителей церкви составленное. СПб., 1776; см. рукопись ANM, f. 2119, inv. 2, dos. 22, л. 115.

Письма, адресованные Паисием монахам и мирянам, епископам и князьям, документируют это сложное движение идей и личностей, освещают изнутри усилие преодолеть подозрительность и то упорство, которое застывшая традиция противопоставляла духовному обновлению, идущему от Паисия. Они, наконец, являются целым полем для исследования того духовного источника, который в той или иной степени орошал в продолжение большей части XIX в. Россию, равно как и Румынию, Болгарию, гору Афон.

Изучение переписки Паисия, таким образом, становится важным для реконструкции процесса православного духовного обновления XVIII и XIX вв. в России и на Балканах. В свою очередь беспристрастное исследование этого «исихастского возрождения» — в широком смысле движения монашеского и вместе с тем общецерковного, духовного и культурного — позволяет дать несколько иную, нежели у Флоровского, оценку русской религиозной истории XVII—XIX вв. Ее можно охарактеризовать не только как незаконное и паразитическое отклонение от византийского пути восточного христианства, как опасную псевдоморфозу, которую надо вырвать с корнем, но и как кризисный момент «теократической модели» византизма, выявивший наиболее глубокие и жизненные слои традиции, способные к обновлению и диалогу с новой исторической действительностью.

В то же время распространению литературного наследия Паисия не препятствуют чисто культурные границы. Распространение его текстов — собственных сочинений и святоотеческих переводов — предполагает и рождает новые духовные традиции в России, Румынии и Болгарии. Литературное движение, возникшее в результате новых аскетико-патристических переводов на церковнославянский и одновременно на румынский языки, тесно связано с возрожденным Паисием движением духовным. Распространению текстов, которые по большей части поступали в монастыри все еще в рукописном виде, предшествует перемещение людей — монахов, странников, паломников, учеников и духовных детей.

Эпистолярное наследие Паисия вызывает отнюдь не второстепенный интерес удивительным разнообразием и количеством адресатов. Получатели писем Паисия — простые монахи и друзья юности, духовные дети и настоятели мужских и женских монастырей, епископы и митрополиты, литераторы, правители, запорожские казаки, миряне...

Географическая зона, охватывающая духовную общину собеседников старца, идеально очерчивается границами православной Восточной Европы, от России до Украины, от румынских княжеств до Константинополя, Сербии и Болгарии. Начатое Паисием движение, пошедшее от периферии к центру, характеризуется возвратом к традиции отцов, переживаемой более как творческое взаимодействие с ожиданиями и проблематикой человечества того времени, нежели как консервативное отрицание настоящего. В этом смысле, нет сомнений, прав был Флоровский, когда в 1937 г. противопоставлял Феофана Прокоповича, жившего ожиданиями будущего, новизны и прогресса, смиренному старцу Паисию, который, обратившись к «прошлому» и погрузившись «в традицию», стал пророком и провозвестником будущего.⁴³ Возвращение к истокам открыло новые дороги и новые горизонты.

⁴³ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 127.