

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Е.Л. Барышева

Кемеровский государственный университет

Канон и вариативность русской православной проповеди: канонические отступления в гомилетических текстах XIX века

Аннотация: Парадигма «каноническое – вариативное» в настоящей статье представлена на материале текстов проповедей двух московских митрополитов – Платона Левшина (XVIII–XIX вв.) и его преемника Филарета Дроздова (XIX в.). Выбор материала производился на основе отчетливой проявленности канонических гомилетических колебаний в творениях преосвященных отцов.

The paradigm «initial – uncanonical» in the present article is presented on a material of texts of sermons of two Moscow metropolitans – Platon Levshin (XVIII–XIX centuries) and Philaret Drozdova's its successor (XIX century). The material choice was made on the basis of distinct expression initial fluctuations in creations ecclesiasts.

Ключевые слова: проповедь, гомилетический канон, канонические колебания.

The sermon, sermon like canon, initial fluctuations.

УДК: 881.251.

Контактная информация: Кемерово, ул. Красная, 6. КемГУ, факультет филологии и журналистики. Тел. (3842) 582745. E-mail: evgbar82@mail.ru.

Митрополит Платон Левшин

Митрополит Платон был придворным проповедником. По месту произнесения все его проповеди можно разделить на 3 группы: а) произнесенные во дворце; б) в Кремле; в) в Спасо-Вифанском монастыре. Митрополит Платон принадлежит к числу тех гомилетов XVIII века, которые сочетали монашество со светскостью. Таковым был Гедеон Криновский – проповедник при елизаветинском дворе, не отличавшийся строгостью аскетических идеалов. По выражению профессора П.В. Знаменского, «это был монах живой, эмансипированный, притом же придворный» [Знаменский, 1902, с. 47]. По словам В.П. Зубова, «проповеди Гедеона суть типичные образцы елизаветинского литературного барокко» [Зубов, 2001, с. 75]. Платон Левшин «модифицирует его стиль, используя в своих проповедях принцип сочетания традиций духовной школы со светскими традициями» [Там же] таким образом, что духовное начинает звучать несколько по-иному, приобретая признаки панегирика: «*Глядя на Россию, видим в ней цветущее мудраго самодержавия древо, под тению которого сладко все покоятся. Россия всегда пред очами своими имеет дражайшую двоицу, Благодетельнейшую Монархиню с любезнейшим Ея Сыном, предмет нашея радости, вину благополучия, пример добродетели!*»; «*Благодетельнейшая Государыня! Несозданный свет мысль Твою озаряет!*»; «*А Ты, сладчайшая надежда, благоверный Государь Цесаревич! Дражайший наш Имянинник!*». Платон использует предельно напряженные формы выражения мыслей, эмоций, граничащие порой с гиперболами. Для него харак-

терно употребление превосходной степени, так называемого суперлатива, выражающего значение предела, края, законченности: «*Благочестивейшую* Монархию», «с *любезнейшим* Сыном», «*сладчайшую* надежду» и т.д. Особенно суперлативность реализуется в проповедях, посвященных монаршим особам: «*чистейший, благороднейший, дражайший, превосходнейший, крепчайший, радостнейший, достойнейший, просвещеннейший, приятнейший, усерднейший, блистательнейший, вернейший, блаженнейший, благоприятнейший, благоутробнейший, нужнейший, любезнейший*» и т.д. Гомилии Платона пестрят данными эпитетами. Здесь же наблюдается использование превосходной степени прилагательных с приставкой *пре-*: «*преславный, пресветлый, препрославленный, преблагий, прелюбозный, пресветлейший, превожделенный*» и т.д. Эмоциональность митрополита ищет выход в предельно напряженных, нагроможденных друг на друга образах: «*даровав Тебе, Государыня, любезнейшаго, любезными дарованиями украшенного Сына*». Творческий метод преосвященного заключается в повышенной субъективности, способы выражения которой (имплицитные, эксплицитные) присутствуют во всех рассматриваемых текстах. Ярким примером является регулярное употребление местоимения «я», частота использования которого превышает канонические нормы. Так, Духовный Регламент предписывает пастырю использование местоимения «мы». Пастырю канонически запрещается эксплицитно использовать собственное «я», которое должно низводиться до уровня «мы» в знак смирения перед паствой. Таким образом, субъективная модальность канонически должна быть минимизирована. Митрополит Филарет Дроздов в своем творчестве четко следует этому принципу, но это сопряжено не столько с формальным соблюдением правила, сколько с его размышлениями о мире и определении своего места в нем. Он вместе с миром упраздняет себя перед престолом Господа: «*кто не упраздняет себя, хотя бы однажды в день, от всякого внешнего земного занятия и не вводит души в благоговейное безмолвие пред Богом, тот еще не познал пути мира для души своей*». У Филарета происходит «убийство» собственного «я» перед Лицом Непостижимого, что выражается в большинстве рассматриваемых текстов посредством употребления местоимения «мы». Однако в проповедническом творчестве митрополита Платона Левшина наблюдается тенденция к экспликации субъективного начала, особенно в придворных проповедях. Даже в монастырских, казалось бы, отшельнических, далеких от двора гомилиях, присутствуют ноты придворной атмосферы, что и в дворцовых речах, подтверждением чему является аура «сладостности» в сочетании с некой «благоуханностью» образов. Об этом свидетельствует частота употребления таких лексем как «*сладость*», «*сладкий*», «*сладчайший*», «*услаждать*», «*благоухание*», «*ароматы*», «*благовоние*» в его творениях. Например, в речи на коронацию императора Александра I используются следующие выражения: «*бдение твое будет сладостно*»; «*о, коль сладостен, коль питателен для нас есть сей плод твой!*»; «*не доволен ли источник сей оную усладить?*»; «*услаждающее наши души действие*»; «*услаждать слух речами*». В слове на день рождения Екатерины II встречаем «*услаждение мира сего*»; «*с сладостию чувства*»; «*услаждение бессмертное*»; «*красотою услаждаемся*»; «*сладчайшая беседа*»; «*нетленные сладости*», «*сладчайший источник*», «*предвкусили уже сладость*», «*сладость добродетели*», «*о сладких благословенного правления плодах*». Эта «сладостность» сочетается с так называемой «благоуханностью»: «*златой ковчег, наполненный ароматами*»; «*благоухание жертв веры*», «*благоухание добродетели*»; «*жертва благовонная*»; «*ковчег души Твоея наполнен Святаго Духа благоуханием*»; «*рака, исполненная благоуханием чудес и святости*» и т.д. Данные цитаты во всей совокупности производят впечатление приторности, некой изнеженности и женственности, порой лъстивости, чего не было у преемника Платона – Филарета, который не способен был быть придворным проповедником. Его речи характеризуются резкостью, жесткостью аскетических образов, порой отпугивающих. Если Платон по отношению к высшему органу

государственной власти употребляет индивидуализированные пафосные формулы, то Филарет нейтрален, предельно объективен, порой сух:

<i>Платон</i>	<i>Филарет</i>
Любезнейшая Государыня	власть государственная
Благочестивейшая Монархиня	правительство
Благоверный Государь Цесаревич	владычествующий
Императорское Величество	власть предержажий

Когда Филарет произносил речь на тему любви к миру во дворце в присутствии императрицы Марии Федоровны, она была смущена «резкостью и прямолинейностью его обличительного проповеднического слова» [Зубов, 2001, с. 78], «достойного древних аскетов-учителей» [Там же, с. 18]. Его приветственные речи царям звучат властно и независимо. В своем проповедническом творчестве он реализует мысль о том, что власть Церкви является абсолютно независимой от всего мирского: *«благословение царю, покровителю алтаря, но не боится алтарь падения и без сего покровительства»*. Платоновы же проповеди пестрят формами этикета и церемониала, являя собой смешение светского и духовного. Данное явление можно квалифицировать «проповеднической мимикрией», порабощенностью светскому. Происходит процесс так называемого «обмирщения» проповеди, являющийся признаком канонических гомилетических колебаний. На этом способе оксюморонного сочетания духовного и светского, а, порой, христианского и языческого строятся проповеди Платона. Филарет же проводит резкую линию между духовным и светским, требуя их обособления и разделения, не допуская синтеза, так как «только ограничение и отрицание дают определенность вещи, только строгость и страх определяют четкость форм» [Леонтьев, 1988, с. 30].

В христианской ангелологии и демонологии как Ангелы, так и нечистые духи суть объективно пребывающие в невидимом мире существа, действующие в мире видимом через людей, иногда принимающие телесные образы. Действия их по отношению к человеку также вполне объективны. Данное утверждение носит догматический характер. Однако у митрополита Платона наблюдается почти полное отсутствие ангелологии и демонологии. Так, например, в проповеди об исцелении бесноватого, где, казалось бы, всего уместнее развить тему о духах нечистых, встречается следующее изречение: *«беснование в человеке есть, когда мысль помрачена, а дух развращен и мятежен»*. В другом тексте «*дух глухий и немый*» рационалистично толкуется как душевное расстройство. Также рационалистично, без элементов демонологии толкуется «*дух темный и глухий*» в проповеди 1787 года, где митрополит определяет его как «*жестокие и опасные человеческие страсти*». Ангел у Платона представляет собой некую аллегорическую, невещественный образ чего-либо. Так, сверкающий пламенем Херувим у ворот рая, по Платону, есть «*гнев Божий*». Проповедь митрополита, специально трактующая о естестве Ангелов, являет собой проповедь о «*естестве души*». Таким образом, происходит расширение границ богословских понятий. Оппозиция сакральное – инфернальное эксплицируется посредством отвлеченных понятий: то, что в христианстве конкретизируется, объективируется и утверждается догматически (в частности, учение о духах невидимого мира), у митрополита Платона приобретает характер аллегорий и абстрактных образов.

Аналогичен принцип употребления характерного для творчества Платона образа «души-храма»: *«сей храм сколько б приукрашен и великолепен ни был, но он есть вещественный и наружный; а есть другой храм – духовный и внутренний. Сей храм есть сами вы»*. Использование данного образа дает все основания нивелировать физические свойства храма как неотъемлемую часть действия благодати Божией в мире через Таинства. Совокупность внешних (обрядовые действия, церковные реалии, убранство храма, здание храма) и внутренних (присутствие и действие Духа Святого в храме, приложение Св. Даров, вера и любовь христиан) факторов и составляет основу существования Церкви. Сам Христос является собой сочетание двух природ – Божественной и человеческой, так и Церковь является сочетанием духовного и материального начал. Данное утверждение является догматическим. Платон же уводит в тень и минимизирует всю необходимость внешних обрядовых действий, без которых немислимо христианство, так как только посредством Таинств христианин может спастись. Храм как видимый материальный объект оказывается *«тенью и образом невидимой души»*: *«построй святым храм в сердце твоём, напиши добродетели их икону на душе твоей, поставь свечу нелицемерной любви, зажги им кадило непорочной совести, принеси елей милосердия»*. Проповедь 1788 года полностью посвящена параллелям души и храма: алтарь, престол, священнические облачения, кадила, свечи, иконы – все становится символом души и ее состояний. Подобная невещественная символика храма и акцентирование внимания на психологической стороне Таинств дает основание полагать, что этот уход от вещественных материальных образов может привести к профанации, обесмысливанию церковного культа. Здесь имплицитно явлена угроза уклонения в невидимый бескультовый мир, в мир грез, и в этом есть некое проявление протестантских убеждений в том, что вера христианская заключается лишь «в духе и истине», обрядовая же сторона культа отменяется. Например, в проповеди 1788 года содержатся следующие строки: *«все сияние, красоту и святость вещественные храмы заимствуют от благоговейного Богу служения христиан»*, которые дают повод полагать, что человек, а не кто иной, сам собой и через себя освящает и наполняет божественным светом своей души невещественный храм; тайна освящения реальности достигается не посредством действия Духа Святого, а осуществляется в глубине верующей души. Таким образом, христианский культ предстает у Платона во всей полноте психологических, а не онтологических признаков, создается ощущение того, что храм внутренний делает ненужным служение в храме внешнем: *«крест Христов почитается не ради концов, но ради Самого Иисуса Христа»*, *«...ибо сие есть обряд, надлежащий до Тайны, а не сама Тайна»*. Здесь, на первый взгляд, мы имеем дело с каноническими нарушениями догматического характера – лжеучением. Однако вскоре, будто «спохватившись», митрополит в другой проповеди излагает следующую мысль: *«хотя благолепие храма состоит во внутренней красоте тех душ, кои на словословие Божие во храм собираются, но и внешнее благолепие притом тем паче уважаемо быть должно, что оно не токмо есть знак внутренней душевной красоты, но и к ней же сильно возбуждает и действительно приводит»*. С одной стороны, Платон не отказывается от своего мнения о том, что внутренняя красота душ прихожан составляет благолепие храма, но, с другой стороны, он с некой осторожностью говорит о должном почитании внешних обрядовых действий. В более поздней проповеди реализуется следующее мнение: *«внешнее тела богослужение без внутреннего есть лицемерие, а одно внутреннее со отвержением наружного есть мечтание»*. Таким образом, можно утверждать, что Платон не еретик, и в его творениях мы сталкиваемся не столько с еретическими воззрениями, нарушающими догматы Вселенской Соборной Церкви, сколько с образами, доведенными до предельной степени абстракции.

Митрополит Филарет Дроздов

Гомилетическое творчество митрополита Филарета Дроздова представляет собой контрастное явление по отношению к творчеству преосвященного Платона Левшина. Ощущение дали и страха определяет тональность его проповедей. В основе религиозного мировоззрения Филарета лежит страх метафизический (не мистический, как у Платона), ужас «пред Лицем Господа». Бог представлен в его творениях прежде всего Судией, Мздовоздателем: *«не помнящие Бога постигнуты судом и поражены правосудием Божиим будут»; «приидет Господь во тьмах святых Ангел Своих, сотворити суд о всех делах нечестия их»; «еще более ужасным бедствием угрожает Господь чревоугодникам»; день Суда Господня «заставит издыхать человек от страха, грядущего на вселенную»; «грозное лице правосудия Божия».* Религия, по Филарету, есть «суровый закон» [Дроздов, 1912, с. 215], а «безрелигиозное бытие – беззаконие» [Дроздов, 1912, с. 215]. Отсюда регулярно эксплицирующиеся образы суда, меча, казни, являющиеся ядерными в его гомилетическом творчестве. Наблюдается некая предельная жестокость, «колючесть» образов его творений, особенно когда речь идет о ветхозаветных событиях: *«мстительные волны потопа»; «гибель Содомы – гроба похотения»; «меч Божий, сокрытый в самой природе и в обыкновенном течении дел человеческих»; «грозное слово Божие, поражающее как стрела»; «бич, сплетенный из словес истины и целомудрия»; «умерь веселие невинное и убей веселие греховное».* Христос – *«Царь тернового венца»,* одежда – *«произведение беззакония, прикрытие нравственного безобразия, видимый знак человека-преступника, всеобщий и всегдашний траур, наложенный раскаянием, по смерти первобытной непорочности»,* гортань – *«гроб, поглощающий и обращающий в тление все, что лучшего живет и растет на земле»,* чрево – *«гиря, висящая под крылами духа и тянущая его к земле, оно низринуло человека из блаженного рая на несчастную землю».* Тернии, траур, страдание, *«вечные палящие слезы»* суть образы, характерные для Филарета: *«пройдите по всем областям земной природы: где нет страдания? Что не страждет?»;* *«путь добродетели идет на гору: крут, узок, усеян тернием».* Весь род человеческий видится Филарету разделенным на судей и подсудимых – «святых и всех прочих» [Дроздов, 1912, с. 214]. Отсюда частота употребления образов суда, казни, рабства: *«рабом рождается человек и рабом сходит в могилу, есть либ только не коснется души луч небесной благодати»,* темницы: *«что такое земля, после рая, как не пространная темница?»;* *«Ты пришел и в сей темнице, для сего преступника, изгнанника, пленника, узника поставил Твой Голгофский крестный жертвенник».* Храм делает человека свободным, независимым от «мира-тюрьмы» [Дроздов, 1912, с. 207]. Если у Платона храм есть явление в большей степени психологическое, то у Филарета храм явлен во всей полноте своего онтологического существования. Храм – это не только дом для молитвы, но и *«судилище Божие».*

Платон предпочитает в Евхаристии делать акцент на «бескровности жертвы», Филарет же в своих проповедях четко проводит мысль о том, что в священной Чаше – истинная Кровь Христа. Он привносит в проповедь, посвященную событиям Великой Пятницы, ужас и страх Голгофы: *«Возобновляется то самое, что на Голгофе всю тварь привело в трепет, и землю потрясло, и камни сокрушило, и на животворное око мира навело смертный мрак».* Страх есть на небе, это чувство испытывают и Ангелы. Грозная Божественная тайна, приводящая в трепет – неотъемлемый признак святости, по Филарету: *«если вы знаете, что такое страх раба пред царем, обвиненного пред нелицеприятным судиею, то увеличив меру до безмерия, вы можете понять, что такое должен быть страх человека пред Богом».* Даже Фаворский радостный свет, свет Преображения, у Филарета ослепляет, приводит в трепетный ужас: *«в Апостолах на Фаворе сквозь ужас сияет радость»,* тогда как свет в проповедях Платона – мягкий, как бы раз-

литый в воздухе. Свет Филарета – острый и жесткий. Он изображает свет в его предельных, максимально напряженных состояниях. Боль глаз от света – характерный для него образ: «свет истины, жгущий глаза»; «око, омраченное избытком света»; «не устремляй полета мысли в безмерную высоту: там свет неприступный»; «если пред сотворенным светом видимого солнца изнемогает твое око, как не изможет неочищенное от брения око ума твоего пред светом вечного Солнца духов, пред которым и высшие из Ангелов закрывают лица?». В проповедях Платона реализуется резко противоположный взгляд на события Преображения, здесь наблюдается полное отсутствие страха: «на Фаворе, хотя и пали на землю Апостолы, но не от страха, а от восторга радостного». Платон говорит о «восторге радостном», Филарет – о «радости сквозь ужас», поскольку «Бог и святыня смертельны для твари» [Дроздов, 1912, с. 208]. Мир в представлении Филарета – «Вавилон, хаос, смешение» [Там же, с. 213], и в этом восприятии мира как Вавилона заключается трагизм его мирозерцания, проникнутого отсутствием веры в посюстороннюю гармонию, утверждением страдания и боли. Мир в его восприятии – слепой Вавилон, нечто злое, звериное, подлежащее обузданию, заключению в тесные рамки. В этой категоричности, жесткости, крайности суждений присутствуют признаки гомилетических канонических отклонений, так как любая крайность неизбежно ведет к дисбалансу и, как следствие, к нарушению нормы.

Канонически вступление готовит адресата посредством обращения к восприятию слова (проповеди). Однако «Слово в Великий Пяток» содержит неканоническое вступление: «Чего теперь ожидаете вы, христиане, от служителей слова? Нет более слова». Адресат прямо и неожиданно заявляет о своем безмолвии, вводя таким образом тему проповеди «Голгофская жертва». Он воскрешает события Великого Пятка, словами «нет более слова», апеллируя к скорбному безмолвию Голгофы. Чувство скорби эксплицируется настолько остро и живо, что появляется эта «неизглаголанность», немота, сопряженная с неисчерпаемостью душевных глубин, с невозможностью вполне и всецело выразить свое внутренне эмоциональное содержание. В этой импрессивности, реализующейся через безмолвие, заключается уникальность Филарета.

Попытки преодоления канона (гомилетического, иконографического, агиографического и т.д.) всегда имели место быть в православной культуре, о чем свидетельствует множество фактов. Так, например, изображение Бога Отца в православной иконописи недопустимо, так как невозможно «изобразить Неизобразимое». Однако существуют некоторые попытки создания иконописных образов Первой Ипостаси Святой Троицы. Как правило, это образ седовласого старика, восседающего на облаке. Насколько это приемлемо, неизвестно.

Тенденции преодоления канонических гомилетических предписаний также находят свое отражение в православной культуре, подтверждением чему является представленный обзор текстов проповедей двух митрополитов Московских – Платона Левшина и Филарета Дроздова.

Литература

Дроздов Филарет. Избранные проповеди святых отцов Церкви и современных проповедников. СПб, 1912.

Знаменский П.В. Богословская полемика 1860-х годов об отношении православия к современной жизни. М., 1902.

Зубов В.П. Русские проповедники. Очерки по истории русской проповеди. М., 2001.

Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. М., 1988.