

10. Pokazannik E.V. Bayannaya muzyka v tvorchestve rostovskikh kompozitorov [Bayan music in the works of Rostov composers]. *Tvorcheskie soyuzы na postsovetskom prostranstve i kompozitorskaya deyatel'nost': sb. materialov mezhdunar. nauch. konf. [Creative unions in the post-Soviet space and composing. Proceedings of the international scientific conf.]*. Rostov-on-Don, Rostov State Rachmaninov Conservatoire Publ., 2015, pp. 196-202. (In Russ.).
11. Stashevskiy A.Ya. Sintez zhanrovyykh form kak tendentsiya zhanroobrazovaniya v sovremennoy bayannoy muzyke ukrainskikh kompozitorov [Synthesis of genre forms how the trend of generalnature in the modern accordion in the music of Ukrainian composers]. *Zhurnal nauchnykh publikatsiy aspirantov i doktorantov [Journal of scientific publications graduate and doctoral students]*, 2014, no. 2 (92), pp. 222-224. (In Russ.).
12. Sharabarin M.I., Rakich D. Pretvorenie fol'klora v akademicheskoy bayannoy muzyke kak problema vzaimodeystviya traditsionnogo i akademicheskogo iskusstva [The implementation of folklore in academic Bayan music as a problem of interaction of traditional and academic art]. *Muzykal'noe iskusstvo i obrazovanie v sovremennom sotsiokul'turnom prostranstve – 2017: sb. dokladov uchastnikov II mezhdunar. nauch.-prakt. konf.: v 2 tomakh [Music art and education in the modern socio-cultural space-2017. Collection of reports of participants of the II international scientific-prakt. conf.: in 2 volumes]*. Belgorod, 2018, pp. 123-127. (In Russ.).

УДК 7.04+2-523.4

## ПРОБЛЕМА САКРАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА В БОГОСЛОВИИ ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

*Бедина Наталья Николаевна*, кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры культурологии и религиоведения, Северный (Арктический) федеральный университет имени М. В. Ломоносова (г. Архангельск, РФ). E-mail: bedina-nat@yandex.ru

Научное и духовное наследие русской эмиграции XX века не утрачивает своей актуальности в отечественной культуре последних трех десятилетий. В ряду деятелей русской эмиграции личность протопресвитера Александра Шмемана вызывает в последние годы все больший интерес, издания его аналитических, гомилетических и дневниковых сочинений становятся предметом серьезных дискуссий в научной и церковной среде. Цель настоящей статьи выявить во взглядах отца Александра Шмемана на культурно-историческое развитие православной литургии и литургического благочестия его понимание проблемы сакрального пространства в христианской традиции. Вопрос о создании сакральных пространств как особом виде творчества в средневековой Европе (иеротопии – в терминологии А. М. Лидова) оказывается одним из наиболее активно разрабатываемых в медиэвистике, культурологии и истории культуры XXI века. Символизация и сакрализация пространства осмысливаются как неотъемлемая часть христианского религиозного мировоззрения, иногда как его основание. В этом контексте идеи о. Александра Шмемана приобретают особое значение. Автор статьи сосредоточивает свое внимание на двух нетривиальных тезисах о. Александра как литургиста и богослова. Первый состоит в том, что основание иконического восприятия сакрального пространства находится не столько в христианской литургической и мировоззренческой традиции, сколько в эллинистической мистериальной религиозности языческого мира. Сопоставляя раннехристианскую литургию с современными ей иудейским богослужением и эллинскими мистериями, о. Александр убедительно, по мнению автора статьи, доказывает принципиальное равнодушие раннехристианской традиции к организации сакрального пространства. Второй тезис является логическим продолжением первого: нарастание мистериальных тенденций в жизни Церкви, подчеркнутая иконичность в создании сакральных пространств приводят к сужению, опрощению христианской идеи, изначального опыта христианской эсхатологии и свидетельствуют о глубоком кризисе религиозного христианского сознания. Эта мысль представляется значимой не только для осмысления культурно-исторических процессов позднего Средневековья, но и современной духовной ситуации.

**Ключевые слова:** Парижская школа богословия, протопресвитер Александр Шмеман, сакральное пространство, иеротопия.

## THE PROBLEM OF SACRED SPACE IN PROTOPRESBYTER ALEXANDER SCHMEMANN'S THEOLOGY

*Bedina Natalya Nikolaevna*, PhD in Philology, Associate Professor, Associate Professor of Department of Culturology and Religious Studies, Northern (Arctic) Federal University named after M.V. Lomonosov (Arkhangelsk, Russian Federation). E-mail: bedina-nat@yandex.ru

The Russian emigration scientific and spiritual heritage of the 20th century does not lose its relevance in the national culture of the last three decades. In recent years, in a series of Russian emigration figures the identity of Protopresbyter Alexander Schmemann has been attracting more and more interest. His analytical, homiletic and diary works have become the subject of serious discussions in the scientific and ecclesiastical environment. This article purpose is to identify Alexander Schmemann insight of the "Sacred Space" problem in the Christian tradition in his views on the cultural and historical development of the Orthodox Liturgy and the liturgical piety. The matter of the "sacred spaces" creation as a special creativity kind in medieval Europe (in M. Lidov's terminology it is hierotopy) is one of the most actively developing in the medieval studies and the cultural studies in the 21st century. The space symbolization and sacralization are interpreted as an integral part of the Christian religious worldview, sometimes as its foundation. In this context, Alexander Schmemann's ideas are of particular importance. The author focuses on two nontrivial theses of P. Alexander as a liturgist and theologian. The first is that the basis of the "sacred space" iconic perception is not so much in the Christian liturgical and ideological tradition but in the Hellenistic mystical religiosity of the pagan world. Comparing the early Christian Liturgy with contemporaneous with it worship by the Jewish and Hellenic mysteries, P. Alexander presents a strong case that the early Christian tradition was fundamentally indifferent to the organization of sacred space. The second thesis is a logical continuation of the first one: the growth of mystical tendencies in the church life, the emphasized iconicity in the "sacred spaces" creation leads to the narrowing and simplification of the Christian idea, of the initial experience of Christian eschatology. It testifies to a deep crisis of religious Christian consciousness.

**Keywords:** Orthodox Theology School in Paris, protopresbyter Alexander Schmemann, sacred space, hierotopy.

Парижская школа богословия, представителями которой могут быть названы Н. А. Бердяев, А. В. Карташев, Г. П. Федотов, прот. Николай Афанасьев, протопр. Василий Зеньковский, В. Н. Лосский, продолжает традиции русской религиозной философии. Здесь получает развитие метод построения философского мировоззрения и культурологических обобщений на христианско-религиозных основаниях. В настоящее время наследие этой богословской школы оказывается чрезвычайно востребовано и вызывает жаркие дискуссии в отечественной науке и теологии. Одним из ее представителей является протопр. Александр Шмеман, чьи идеи и опыт литургического богословия находят большой отклик среди исследователей в области философии, истории, культурологии.

В своем наиболее академическом труде «Введение в литургическое богословие» протопр. Александр Шмеман обращается к традиционн

но значимой в отечественной культурологии проблеме осмысления и сакрализации пространства. Еще о. Павел Флоренский высказывал мысль о том, что «вся культура может быть истолкована как деятельность организации пространства» [15, с. 20]. Причем, как пишет А. Я. Гуревич, «временные и пространственные понятия (человека – Н. Б.) всегда определены той культурой, к которой он принадлежит» [6, с. 44]. Протопр. Александр Шмеман одной из задач исследования ставит перед собой выявление истоков иконического восприятия пространства в восточнохристианской духовной культуре.

Византийская средневековая традиция характеризуется разработанной богословской концепцией образа и культового места (храма), где пространственные представления реализуются прежде всего в символических, иконических формах. Парадоксальный, на первый взгляд, тезис о. Александра состоит в том, что он видит

основания иконического восприятия сакрального пространства не столько в христианской литургической традиции, сколько в эллинистической мистериальной религиозности.

Сопоставляя особенности раннехристианской литургии с современными ей иудейским богослужением и мистериями эллинского мира, протопр. Александр Шмеман определяет назначение литургии «быть **явлением** эсхатологической полноты Царства», предвосхищением «дня Господня»: «Если в ветхозаветном богослужении объединяющим принципом является идея посредничества, то в мистерии на первом месте стоит идея освящения. Через участие в мистерии человек освящается, посвящается в высшие тайны, получает спасение, приобщается “святости”. По своей форме мистерия есть религиозно-драматическое, ритуальное изображение и воспроизведение некоего мифа, некоей “драмы спасения”. Но характерно то, что в мистериальной религиозности миф играет второстепенную роль, он всецело подчинен культу и растворен в культуре. <...> Отсюда изобразительность мистериального культа, его драматичность, разработанность в нем всех деталей мифа: весь его смысл в точном воспроизведении драмы спасения, ибо вне культа этой драмы нет. <...> Христианский культ, напротив, не переживается как повторение того спасительного факта, в котором он укоренен, ибо факт этот единственный и неповторимый. Этот культ есть провозглашение спасительности этого факта и также осуществление, явление, актуализация его вечной действительности, спасительной реальности, им созданной. “Смерть Господню возвещать, воскресение Его исповедовать” – это совсем не равнозначно повторению или изображению» [2, с. 122–125].

Истинный замысел христианского богослужения, по мнению православного богослова, состоит «не в символическом, а в реальном исполнении Церкви: новой жизни, дарованной во Христе» [2, с. 13]. Поэтому, в отличие от мистериального культа, литургия не изображает, не повторяет, а **осуществляет**. Это не система символов, а возможность. Поэтому в раннем христианстве нет как такового сакрального пространства, так как «все освящено во Христе». Жизнь первых христиан не делится на профанную (будничную) и священную (праздничную). «В эсхатологиче-

ском сознании ранней Церкви, – пишет о. Александр Шмеман, – центральны категории не “священного” и “профанного”, а “старого” и “нового” – падшего и спасенного» [2, с. 206–207].

Постепенно на протяжении III–IV веков в жизни Церкви начинают меняться акценты (в эсхатологическом учении все сильнее начинает проявляться индивидуально-футуристическое понимание «Царства Божия») и в богослужение проникают мистериальные черты: литургическое время и пространство приобретает иконическое значение, литургия начинает осмысляться как «икона, образ вечности» [4, с. 78]. В результате синтеза раннехристианской и мистериальной традиции Церковь частично усваивала мистериальное понимание культа. Богослужение (прежде всего праздничное) стало восприниматься как «прорыв» в инобытие, как причащение к реальности, ничем не связанной с «миром сим» [2, с. 200–201]. Имея в виду уже этот опыт, отраженный в святоотеческом византийском богословии, выдающийся современный христианский философ Дэвид Брэдшоу говорит о литургии как о «мистическом опыте»: «...оно (мистическое – *Н. Б.*) принадлежало именно к тому роду событий и отношений, который олицетворяется Преображением: речь идет об использовании Богом чувственных вещей не только для того, чтобы явить высшую реальность, но и для того, чтобы ввести присутствующих в общение с этой реальностью. Именно потому, что мистическое есть форма общения, оно в этом смысле оказывается не типично приватным, но реализуется в публичном пространстве, через посредство обычных человеческих чувств. Коротко говоря, оно есть **инициация в божественную реальность** и, как всякая инициация, является внутренне общинным, даже если (как это иногда случается) причастный к мистическому человек вступает в него отдельно от других людей» [3, с. 115–116, 119]. Митр. Иларион (Алфеев), замечательный отечественный богослов и историк Церкви, также определяет ценность богослужения как мистерии прежде всего в его способности ставить человека перед лицом Бога: «...каждая Литургия дает возможность <...> заново пережить встречу с живым Богом» [7]. Такое переживание литургии не входит в принципиальное противоречие с раннехристианской традицией, однако акценты постав-

лены уже другие – храм начинает осмысляться как место мистической встречи.

Если в до-никейской Церкви храм как здание, в котором совершается богослужение, не играет никакой особой роли и его функция, прежде всего, инструментальная – быть местом собрания, то начиная с обращения имп. Константина в восприятии храма происходят существенные изменения: «...храм постепенно как бы освобождается от подчинения еклезиологическому своему смыслу, приобретает самостоятельное значение, и центр внимания переносится с Церкви, соборной и осуществляемой в нем, на него самого, как на именно священное здание или святилище» [2, с. 131–132]. Отсутствие храмового богословия в ранней христианской церкви о. Александр Шмеман объясняет не только и не столько тем, что в течение долгого времени христиане были лишены возможности строить храмы, а сознательной анти-храмовой установкой евхаристической еклезиологии первохристианства: «...в речи Стефана перед Синодом можно усмотреть очевидно анти-храмовую тенденцию, бывшую характерной, конечно, не для одного Стефана: “...Всевышний не в рукотворенных храмах живет...” (Деян. 7: 48). <...> В центре и веры и сознания раннехристианской общины – опыт Церкви, реальность живого храма, актуализируемого в евхаристическом собрании. Поэтому весь смысл здания, в котором происходит это собрание (*domus ecclesiae*), – сделать возможным это осуществление, исполнение (*πλήροια*) Церкви в данном месте. Как и все в опыте первохристианства, идея храма подчинена идее Церкви, выражена в категориях евхаристической еклезиологии» [2, с. 131].

Наращение черт мистериального, иконоческого восприятия храма находит отражение в памятниках византийского богословия. Если у свт. Иоанна Златоуста в беседе «О кресте и разбойнике» еще слышно понимание храма в духе речи ап. Стефана: «Но когда пришел Христос <...> то очистил всю землю, сделал всякое место удобным для молитвы. Хочешь ли знать, как вся земля, наконец, сделалась храмом» [13, с. 455], – то уже «в Ареопагитиках, одном из основоположных памятников нового мистериального литургического богословия, храм определяется как священное здание, свою священностью отделенное

от профанного и ему противостоящие» [2, с. 133]. В дальнейшем эта идея становится одной из центральных в многочисленных толкованиях, посвященных **символизму** храмового богослужения [10; 5; 12]. Храм начинает восприниматься как место обитания и пребывания священного, способное поэтому освящать, приобщать к священному всех, в него вступающих. С этой характеристикой храма согласуется определение священного пространства, данное М. Элиаде: «Всякое священное пространство предполагает какую-либо иерофанию, некое вторжение священного, в результате чего из окружающего космического пространства выделяется какая-либо территория, которой придаются качественно отличные свойства» [17, с. 25].

Вместе с тем мы можем согласиться с отцом Александром Шмеманом в том, что «византийский синтез» не порывает с раннехристианской традицией и не перерождает ее исходя из интересов и привычных представлений той массы новообращенных, что хлынула в Церковь вслед за ее официальным признанием Империей [2, с. 127–130]. Говоря с «миром» на понятном ему мистериальном языке, византийская богословская и литургическая традиция сохраняет изначальный эсхатологизм раннего христианства, но уже в иконоическом понимании литургии (неслучайно и сама икона, священный образ как следствие Боговоплощения, не изображает, а являет [14]).

Следствием «прорыва» мистериальной религиозности в христианской культуре, напрямую связанного с богословием храма, о. Александр Шмеман называет напряженный интерес той же эпохи к «священной топографии»: «До нарочитого внимания, оказанного Константином Иерусалиму как главному центру земной жизни Спасителя, город этот не отмечается никаким особым почитанием, и епископ Элии Капитолины еще в начале четвертого века является “суффраганом” митрополита Кесарии Палестинской. Как и идея храма, идея Иерусалима, Св. Сиона, центральная в иудейском понимании мессианского свершения, подвергается “транспозиции” в христианской вере, вплетается в ту же евхаристическую и эсхатологическую еклезиологию <...> Но с четвертого века, параллельно с изменением идеи храма и в прямой связи с ним, возникает постепенно иное переживание “святого места”, укорен-

ненное в мистериальной религиозности эпохи» [2, с. 133–134]. Сооружением храмов сначала в Риме, потом на Востоке и в Палестине имп. Константин начинает традицию религиозного почитания святых мест, связанных с событиями и лицами Священной истории. Возникновение таких местных культов определено потребностью в **материализованном** и **локализованном** «священном», которое должно быть введено «в саму ткань натуральной жизни, как ее религиозная санкция или “освящение”» [2, с. 134].

Там, где не было подобного святого места, оно создавалось путем обретения или перенесения святых мощей, соотнесения определенного места с тем или иным второстепенным событием Священной истории, а в дальнейшем – в творческом перенесении сакрального пространственного образа на новое «место» [19, с. 34–36]. В этом творческом выстраивании нового места по аналогии с сакральным Первообразом прослеживается тенденция «освятить» жизнь монастыря, города, государства и т. д. «Если построение храмов-памятников в священных центрах христианской истории (гроб Господень в Иерусалиме, гробница Ап. Петра в Ватикане), – пишет о. Александр, – свидетельствует об усвоении христианством норм литургического благочестия, привычных для всей античности, то построение храма в центре города указывает на включение его в старую идею храма как мистического средоточия города, как центра, освящающего жизнь общества» [2, с. 134–135].

Осмысление именно этого феномена становится в современной гуманитарной науке одним из наиболее активно развивающихся ее направлений. Для его определения А. М. Лидов предложил специальный термин «иеротопия» – это «создание сакральных пространств, рассмотренное как **особый вид творчества**» [8, с. 9], а также как специальная область культурно-исторических исследований, обращенных к конкретным примерам такого творчества в истории культуры. Ученый подчеркивает генетическую связь пространственного образа с иконописным: «Создание сакрального пространства – это практически всегда создание конкретной пространственной образности, которая по принципам репрезентации и типу восприятия близка византийской иконе» [9, с. 15]. Поэтому исследователи, обращаясь как к общим вопросам иеротопии, так и к осмысле-

нию и интерпретации конкретных территорий и частных вопросов храмо- и градостроительства, основываются, прежде всего, на византийской богословской традиции толкования иконографического образа, а также символики храма и храмового богослужения. Тезис А. М. Лидова о том, что «Византия создавала для всего восточнохристианского мира базовые модели организации сакральных пространств, которые в разных странах адаптировались и трансформировались с учетом национальных особенностей и просто климатических условий» [8, с. 46], согласуется с мыслью о. Александра Шмемана о Константинополе как «иконическом проекте» Константина Великого. Константинополь, по замыслу имп. Константина, признанному в конечном итоге всем средневековым миром, должен был стать священным центром христианской Империи, священным городом, новым Иерусалимом, на который впоследствии ориентируются другие национальные традиции в планировке городов, в храмо-строительстве и в целом в культе «святых мест». Практика создания «сакрального пространства» путем перенесения священного пространственного образа становится одним из главных направлений средневековой иеротопии как на Западе, так и на Востоке, в том числе в древнерусской культуре [6, с. 75].

Ориентация на образ «святого града» (Горного Иерусалима) проявляется в трех основных формах:

- через топографические и топонимические ассоциации с земным Иерусалимом (Святой Землей) и Константинополем (Вторым Иерусалимом) [18, с. 163–170];

- через символические ассоциации с Библейским описанием Небесного Иерусалима (Иез. 40–42; Откр. 21: 15–17). Говоря словами С. С. Аверинцева, «всякий христианский город, сколь бы он ни был скромн, есть «икона» Рая, Небесного Иерусалима» [1, с. 48–49];

- через символические ассоциации с образом райского сада. Как пишет И. С. Редькова, «“сад” и “град” являлись ключевыми концептами в восприятии идеальных форм бытия и пространства» [11, с. 213].

Особая роль в разработке и вербализации принципов иеротопического творчества Средневековья принадлежит монастырской культуре.

Подчеркнутая протопр. Александром Шмеманом потребность в **материализации и локализации священного**, которое одновременно с обособлением от мира профанного становится его освящением, «религиозной санкцией», зримо реализуется в образе монастырской ограды, а затем и в образе городской крепостной стены (ср. в древнерусском языке: *городъ / градъ* как ограда, крепость, город). Монастырь как место, где осуществляется эсхатологическое стремление человека к утраченному раю, определяется в святоотеческой литературе через образы небесного града и запертого сада (Песнь Песней. 4: 12). Иконическое восприятие города как топографически и архитектурно организованной формы человеческого общежития соотносимо с восприятием монастыря: иеротопия и того и другого восходит к богословию храма. Вновь процитируем С. С. Аверинцева: «В своем смысловом аспекте город соотнесен для средневекового человека с храмом; город – это как бы просторный храм, храм – как бы средоточие города, и оба суть образы одного и того же идеала: Небесного Иерусалима» [1, с. 44].

Иеротопическое творчество Средневековья не ограничивается созданием локальных, обособленных священных пространств. Как человек пребывает в движении внутри или по направлению к сакральному пространству (например, в паломнической практике), так и пространственное целое пребывает в непрерывном движении. Само по себе движение получает богословское осмысление и отражение в иконографических программах, поскольку, как пишет А. М. Лидов, «иеротопическое мышление не только имело глубокие корни в средневековой культуре, но и обладало артикулированной системой понятий» [8, с. 36–37]. Безусловно, «иеротопический про-

ект» всегда имеет определенную коммуникативную задачу, это сообщение было прочитываемым, узнаваемым для современников. Однако, как справедливо замечает О. В. Чумичева, в средневековом «иеротопическом проекте» физическое подобие священному граду не должно превышать определенной меры (обладать «стыдливостью формы»), чтобы современники воспринимали его как истинно святое место, а не искусственное и рукотворное [16, с. 832–833].

В этом смысле чрезвычайно важной и нетривиальной нам представляется мысль о. Александра Шмемана о том, что нарастание мистериальных тенденций в жизни Церкви приводит к сужению и опрощению христианской идеи, изначального опыта христианской эсхатологии как «новой жизни в новом времени» [2, с. 37–40]. Чрезмерная изобразительность и нарастающая прямолинейность в понимании иконографичности пространства и времени является признаком общего кризиса религиозного сознания. Этот тезис, по нашему мнению, может быть чрезвычайно продуктивным в осмыслении культурно-исторических процессов позднего Средневековья, в том числе в Московском царстве XVI–XVII веков от «иеротопических проектов» эпохи Иоанна IV Грозного до Нового Иерусалима патриарха Никона и старообрядческой эсхатологии, а также в осмыслении современной отечественной культуры. В целом, литургическое богословие протопр. Александра Шмемана, глубоко укорененное в святоотеческой традиции, тесно связано с общеевропейским философским и духовным опытом XX века и, на наш взгляд, обладает большим потенциалом как научно-методологическое основание и нравственный ориентир для современной науки.

#### Литература

1. Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. – М.: Наука, 1972. – С. 25–49.
2. Александр Шмеман, протопр. Введение в литургическое богословие. – Париж: YMCA-PRESS, 1961. – 248 с.
3. Брэдшоу Д. Божественная литургия как мистический опыт // Философия религии: альм. – 2015. – № 2014–2015. – С. 106–123.
4. Брэдшоу Д. Христианский подход к философии времени // Металарадигма: альм.: богословие, философия, естествознание. – 2015. – Вып. 6. – С. 70–78.
5. Герман Константинопольский, свт. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств / свт. Герман Константинопольский; вступ. ст. П. И. Мейендорфа; пер. и предисл. Е. М. Ломизе. – М.: Мартис, 1995. – 90 с.
6. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры // Избр. тр. В 2 т. Т. 2. Средневековый мир. – М.: СПб.: Университет. кн., 1999. – 560 с.

7. Иларион (Алфеев), митр. Православное богослужение как школа богословия и богомыслия [Электронный ресурс] // Азбука веры: православ. энцикл. – URL: <https://azbyka.ru/m-pravoslavnoe-bogosluzhenie-kak-shkola-bogosloviya-i-bogomysliya> (дата обращения: 15.02.2018).
8. Лидов А. М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. – М.: Индрик, 2006. – С. 9–58.
9. Лидов А. М. Пространственные иконы. Чудотворное действо с Одигитрией Константинопольской // Иеротопия. Исслед. сакральных пространств: мат-лы междунар. симп. / ред.-сост. А. М. Лидов. – М.: Центр восточнохристиан. культуры, Радуница, 2004. – С. 15–31.
10. Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. III. Соч. блаженного Симеона, архиеп. Фессалоникийского. – СПб.: Тип. Григория Трусова, 1857. – 470 с.
11. Редькова И. С. Образ города в западноевропейской экзегетике XII века: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03. – М.: МГУ, 2014. – 326 с.
12. Святитель Симеон, архиеп. Солунский. Объяснение священных обрядов и Таинств Церкви. – М.: Благовест, 2013. – 640 с.
13. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского, въ русскомъ переводѣ: в 12 т. – СПб: Изд. С.-Петербур. Духовной Академіи, 1896. – Т. 2, кн. 1. – 512 с.
14. Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. – М.: Даръ, 2008. – 480 с.
15. Флоренский П. А., свящ. Статьи и исслед. по истории и философии искусства и археологии / сост. и ред. игумен Андроник (А. С. Трубочев). – М.: Мысль, 2000. – 446 с.
16. Чумичева О. В. Соловецкий монастырь как старообрядческая альтернатива Новому Иерусалиму Патриарха Никона // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / ред.-сост. А. М. Лидов. – М.: Индрик, 2009. – С. 829–834.
17. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
18. Юрьева Т. В. Метагеография и иеротопия: категория пространства в средневековой культуре // Верхневолж филол вестн. – 2015. – № 3. – С. 163–170.
19. Wolf G. Holy Place and Sacred Space. Hierotopical considerations concerning the Eastern and Western Christian traditions // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. – М.: Индрик, 2006. – С. 34–36.

## References

1. Averintsev S.S. K uyasneniyu smysla nadpisi nad konkhoy tsentral'noy apsidy Sofii Kievskoy [To clarify the meaning of the inscription over the conch of the Central apse of Sophia in Kiev]. *Drevnerusskoe iskusstvo. Khudozhestvennaya kul'tura domongol'skoy Rusi [Old Russian art. Artistic culture of pre-Mongol Russia]*. Moscow, Nauka Publ., 1972, pp. 25-49. (In Russ.).
2. Aleksandr Shmeman, protopr. *Vvedenie v liturgicheskoe bogoslovie [Introduction to liturgical theology]*. Paris, YMCA-PRESS Publ., 1961. 248 p. (In Russ.).
3. Bredshou D. Bozhestvennaya liturgiya kak misticheskiy opyt [Divine Liturgy as a mystical experience]. *Filosofiya religii: al'manakh [The philosophy of religion]*, 2015, no. 2014-2015, pp. 106-123. (In Russ.).
4. Bredshou D. Khristianskiy podkhod k filosofii vremeni [Christian approach to philosophy of time]. *Metaparadigma. Al'manakh: bogoslovie, filosofiya, estestvoznaniye [Metaparadigma. Almanac: theology, philosophy, natural science]*, 2015, no. 6, pp. 70-78. (In Russ.).
5. German Konstantinopol'skiy, svt. *Skazanie o Tserkvi i rassmotrenie tainstv [The legend of the Church and consideration of ordinances]*. Moscow, Martis Publ., 1995. 90 p. (In Russ.).
6. Gurevich A.Ya. *Izbrannyye trudy. V 2 t. Tom 2. Srednevekovyy mir. Kategorii srednevekovoy kul'tury [Selected works. In 2 volumes. Volum 2. Medieval world. Categories of medieval culture]*. Moscow, St. Petersburg, Universitetskaya kniga Publ., 1999. 560 p. (In Russ.).
7. Ilarion (Alfeyev), mitr. *Pravoslavnoe bogosluzhenie kak shkola bogosloviya i bogomysliya [Orthodox worship as a school of theology]*. *Azbyka very: pravoslavnyaya entsiklopediya [Alphabet of faith. Orthodox encyclopedia]*. (In Russ.). Available at: <https://azbyka.ru/m-pravoslavnoe-bogosluzhenie-kak-shkola-bogosloviya-i-bogomysliya> (accessed 15.02.2018).
8. Lidov A.M. *Ierotopiya. Sozdanie sakral'nykh prostranstv kak vid tvorchestva i predmet istoricheskogo issledovaniya [Creation of sacred spaces as a creativity kind and a historical research subject]*. *Ierotopiya. Sozdanie sakral'nykh*

- prostranstv v Vizantii i Drevney Rusi [Hierotopy. Creation of sacred spaces in Byzantium and Old Russia]. Moscow, Indrik Publ., 2006, pp. 9-58. (In Russ.).*
9. Lidov A.M. Prostranstvennye ikony. Chudotvornoe deystvo s Odigitriey Konstantinopol'skoy [Spatial icons. Wonderful performance with the Hodegetria of Constantinople]. *Ierotopiya. Issledovanie sakral'nykh prostranstv: materialy mezhdunarodnogo simpoziuma [Hierotopy. The study of sacred spaces. Proceedings of the international Symposium]. Moscow, Radunitsa Publ., 2004, pp. 15-31. (In Russ.).*
  10. *Pisaniya svyatykh ottsov i uchiteley Tserkvi, odnosyashchiesya k istolkovaniyu pravoslavnogo bogoslužheniya. Tom III. Sochineniya blazhennogo Simeona, arkhiepiskopa Fessalonikiyskogo [Scriptures of the Holy fathers and teachers of the Church related to the Orthodox worship interpretation. Vol. III. Works of blessed Simeon, Archbishop of Thessalonica]. St. Petersburg, Grigoriy Trusov Publ., 1857. 470 p. (In Russ.).*
  11. Redkova I.S. *Obraz goroda v zapadnoevropeyskoy ekezetike XII veka: dis. kand. istoricheskikh nauk [The city image in the Western European exegesis of the XII century. Diss. PhD in History]. Moscow, Moscow State University Publ., 2014. 326 p. (In Russ.).*
  12. Svyatitel' Simeon, arkhiepiskop Solunskiy. *Ob "yasnenie svyashchennykh obryadov i Tainstv Tserkvi [Explanation of the sacred rites and Sacraments of the Church]. Moscow, Blagovest Publ., 2013. 640 p. (In Russ.).*
  13. *Tvoreniya svyatago ottsa nashego Ioanna Zlatousto, arkhiepiskopa Konstantinopol'skago, v "russkom" perevode [Creations by Holy father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, in Russian translation]. St. Petersburg, St. Petersburg theological Academy Publ., 1896, vol. 2, book 1. 512 p. (In Russ.).*
  14. Uspenskiy L.A. *Bogoslovie ikony Pravoslavnoy Tserkvi [The theology of Orthodox Church icons]. Moscow, Dar Publ., 2008. 480 p. (In Russ.).*
  15. Florenskiy P.A., svyashchennik. *Stat'i i issledovaniya po istorii i filosofii iskusstva i arkhologii [Articles and researches on history and philosophy of art and archeology]. Moscow, Mysl' Publ., 2000. 446 p. (In Russ.).*
  16. Chumicheva O.V. Solovetskiy monastyr' kak staroobryadcheskaya al'ternativa Novomu Ierusalimu Patriarkha Nikona [Solovetsky monastery as an old believer alternative to the New Jerusalem by Patriarch Nikon]. *Novye Ierusalimy. Iyerotopiya i ikonografiya sakral'nykh prostranstv [New Jerusalem. Hierotopy and iconography of sacred spaces]. Moscow, Indrik Publ., 2009, pp. 829-834. (In Russ.).*
  17. Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe [The sacred and the secular]. Moscow, Moscow State University Publ., 1994. 144 p. (In Russ.).*
  18. Yuryeva T.V. *Metageografiya i ierotopiya: kategoriya prostranstva v srednevekovoy kul'ture [Metageography and hierotopy: the category of space in medieval culture]. Verkhnevolskiy filologicheskiy vestnik [Verkhnevolskiy philological Bulletin], 2015, no. 3, pp. 163-170. (In Russ.).*
  19. Wolf G. Holy Place and Sacred Space. Hierotopical considerations concerning the Eastern and Western Christian traditions. *Iyerotopiya. Sozdanie sakral'nykh prostranstv v Vizantii i Drevney Rusi [Hierotopy. Creation of sacred spaces in Byzantium and Old Russia]. Moscow, Indrik Publ., 2006, pp. 34-36. (In Engl.).*

УДК 008

## ТРАНСФОРМАЦИИ ЭТНИЧЕСКОГО НАЧАЛА В МУЗЫКАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЕ<sup>1</sup>

**Егле Людмила Юрьевна**, кандидат культурологии, доцент, доцент кафедры музыкознания и музыкально-прикладного искусства, Кемеровский государственный институт культуры (г. Кемерово, РФ). E-mail: legle@mail.ru

**Бажина Анастасия Сергеевна**, преподаватель кафедры дирижирования и академического пения, Кемеровский государственный институт культуры (г. Кемерово, РФ). E-mail: asyabazh@mail.ru

Несмотря на тесное социально-культурное взаимодействие лютеран (немцев, финнов, шведов, эстонцев, латышей), проживающих в России уже несколько столетий, мы и сегодня еще можем наблю-

<sup>1</sup> Статья выполнена в рамках реализации гранта РФФИ «Музыкальная культура Кемеровской области (1943–2018)» №18-412-420002 п\_а.