

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ
ОБЩЕЦЕРКОВНАЯ АСПИРАНТУРА И ДОКТОРАНТУРА
им. СВВ. РАВНОАП. КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ
ОТДЕЛ ПО СВЯЗЯМ С РЕЛИГИОЗНЫМИ ОБЪЕДИНЕНИЯМ
АДМИНИСТРАЦИИ ГУБЕРНАТОРА САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

**СБОРНИК ДОКЛАДОВ И СООБЩЕНИЙ
XVII СВЯТО-ТРОИЦКИХ ЕЖЕГОДНЫХ
МЕЖДУНАРОДНЫХ АКАДЕМИЧЕСКИХ ЧТЕНИЙ
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ**

24–27 мая 2017 года



**РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ
ОБЩЕЦЕРКОВНАЯ АСПИРАНТУРА И ДОКТОРАНТУРА
ИМ. СВВ. РАВНОАП. КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ
ОТДЕЛ ПО СВЯЗЯМ С РЕЛИГИОЗНЫМИ ОБЪЕДИНЕНИЯМИ
АДМИНИСТРАЦИИ ГУБЕРНАТОРА САНКТ-ПЕТЕРБУРГА**

**СБОРНИК
ДОКЛАДОВ И СООБЩЕНИЙ
XVII СВЯТО-ТРОИЦКИХ ЕЖЕГОДНЫХ
МЕЖДУНАРОДНЫХ АКАДЕМИЧЕСКИХ ЧТЕНИЙ
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ
24–27 МАЯ 2017 ГОДА**

Издательство РХГА
Санкт-Петербург
2017

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ПРОГРАММНЫЙ КОМИТЕТ ЧТЕНИЙ

проф. Д. К. Богатырёв (председатель), д-р богосл. архим. Сергий (Акимов) (Минск), чл.-кор. РАН В. Е. Багно, проф. Х. А. Гарсия Куадrado (Памплона, Испания), проф. С. А. Гончаров, проф. прот. Григорий Григорьев, к. ф. н. В. Г. Иванов, к. ф. н., иером. Иоанн (Копейкин) (Москва), монс. М. Инглот (Рим, Италия), проф. Я. Красицкий (Вроцлав, Польша), акад. РАО А. А. Корольков, проф. Р. В. Светлов, д. с. н. М. Ю. Смирнов, проф. М. Пизери (Аоста, Италия), д. и. н. Е. С. Токарева (Москва), проф. С. С. Хоружий (Москва), д-р. богосл., прот. Владимир Хулап, канд. богосл., прот. Владимир Шмалий, проф. Д. В. Шмонин.

ОРГКОМИТЕТ ЧТЕНИЙ

Д. В. Шмонин (председатель), Т. Н. Архипова, И. В. Астэр, И. А. Вахрушева, Г. В. Вдовина, свящ. Х. М. Вегас Молья, В. А. Егоров (отв. секретарь), А. А. Ермичев, И. О. Загашев, иером. Кирилл (Зинковский), иером. Мефодий (Зинковский), О. Е. Иванов, С.-М. Капилупи, Ф. Н. Козырев, Д. В. Кузютин, Т. В. Литвин, свящ. Михаил Легеев, свящ. Димитрий Лушников, свящ. Игорь Лысенко, М. В. Михайлова, Е. Ю. Молодцова, О. Г. Оленчук, Э. В. Онищенко, А. М. Прилуцкий, И. С. Пучкова, Т. Н. Рейзвих, Л. В. Рябова, П. А. Сапронов, И. Л. Солодовник, прот. Олег Скоморох, М. Н. Цветаева, В. А. Щученко.

Представлено к печати оргкомитетом XVII Свято-Троицких ежегодных международных академических чтений в Санкт-Петербурге
Материалы публикуются без издательского редактирования

Отв. за выпуск Д. В. Шмонин
Издание подготовил В. А. Егоров

Сборник материалов XVII Свято-Троицких ежегодных международных академических чтений в Санкт-Петербурге 24–27 мая 2017 г. / Отв. ред. Д. В. Шмонин. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2017.— 370 с.

ISBN

Свято-Троицкие чтения — ежегодный форум, который включает в себя научно-теоретические и практические мероприятия, направленные на осмысление истории и современных проблем религии, культуры и образования в ценностно-гуманитарной перспективе. За четырнадцать лет Чтения стали заметным событием в богословской, философско-культурологической, религиоведческой научно-педагогической жизни Санкт-Петербурга и Северо-Запада России, приобрели не только межрегиональный, но и международный статус. В настоящее время Чтения являются признанным местом общения представителей религии, философии и науки, академической площадкой для научного, межрелигиозного, межконфессионального, а также общественно-конфессионального взаимодействия в образовательной среде.

ДУХОВНЫЙ КОСМОС РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XX ВЕКА

УДК 82.0

Давыдова Татьяна Тимофеевна,
доктор филологических наук,
профессор Московского политехнического университета,
t.t.davydova@gmail.com

Е. И. ЗАМЯТИН-ПИСАТЕЛЬ В ЛИЧНОЙ ПЕРЕПИСКЕ, ДНЕВНИКАХ И ВОСПОМИНАНИЯХ ЛИТЕРАТОРОВ-ЛЕНИНГРАДЦЕВ

В статье рассматриваются литературные связи, соединявшие Е. И. Замятину с ленинградскими писателями и критиками 1920-х гг. Приводятся как критические оценки, вынесенные ленинградскими литераторами его прозе и драматургии, так и его суждения о личности К. И. Чуковского, произведениях Н. С. Гумилева, А. А. Ахматовой, Н. С. Тихонова, К. А. Федина, формы популяризации Замятином их творчества.

Ключевые слова: литературные связи, Замятин, ленинградские литераторы.

Davydova T. T.
*E.I. ZAMYATIN IN THE LENINGRAD'S AUTHORS CORRESPONDENCE, DIARIES
AND MEMOIRS*

The article deals with the literary connections, which connected E. I. Zamyatin with some Leningrad's authors and critics in the period of 1920 years. The critics opinions about his prose and plays, decided by Leningrad's authors, are cited as well as Zamyatin's arguments about K. I. Chukovskij personality, N. S. Gumilev, A. A. Ahmatova, N. S. Tihonov, K. A. Fedin works, Zamyatin's forms of the popularization of their creation.

Keywords: literary connections, Zamyatin, Leningrad's authors.

С ленинградскими писателями и критиками 1920-х гг. Е. И. Замятину связывали разные литературные отношения — совместная работа в издательствах, журналах, преподавание в литературной студии, дружба, переписка, протежирование молодых авторов, отклики на их произведения.

С Н. С. Гумилевым, А. А. Ахматовой, В. Б. Шкловским, К. И. Чуковским, А. Ф. Даманской Замятину соединяли прежде всего контактные связи — работа в издательстве «Всемирная литература», дружба. О ведущих

сотрудниках «Всемирной литературы» вспоминал в «Дневнике в стихах» Н. Оцуп: «Блок, и Сологуб, и Гумилев, / «Цех», «серапионы» и Чуковский, / Белый и Замятин, Пяст и Шкlovский, / Разве всех упомнишь...» [цит. по: 30, с. 194]. Но можно также отметить и генетические сходства между творчеством Замятиной и Гумилева. О влиянии Замятиной, вернувшегося в Россию из Англии в сентябре 1917 г., на поэтические вкусы Гумилева вспоминала впоследствии А. Ф. Даманская: Замятин открыл Гумилеву творчество английского поэта Д. Китса [35, с. 344].

Гумилев и Замятин принимали активное участие в воспитании молодых литераторов. Гумилев в 1919 г. читал лекции в студии по изучению поэтического мастерства, существовавшей при «Всемирной литературе». С 1921 г. Замятин также начал преподавать молодым литераторам из группы «Серапионовы братья» — он читал им лекции по технике художественной прозы. Современники отмечали сходство натур у двух художников слова:

«Замятин и Гумилев — почти ровесники. <...> Есть что-то общее в их обликах, в их отношении к литературе. Гумилев был человеком редкой дисциплины, сосредоточенной воли, выдержанки. Теми же качествами привлекателен характер Замятиной. Каждый из них «алгеброй гармонию поверили». Тот и другой твердо знали, что мастерство достигается упорной работой», — писал Н. Оцуп [27, с. 541–542].

Замятин отзывался о Гумилеве как о рационалистическом романтике [17, с. 416], но при этом ценил его как большого поэта Серебряного века. Благожелательные отзывы о Гумилеве содержатся в замятинской рецензии на журнал «Вестник литературы» (1921) [10], лекциях по технике художественной прозы (1919–1921), конспекте лекции о Пушкине (примерно 1936) [16, с. 356], письме И. А. Новикову (Петроград — Москва, <январь 1922 г.>). В этом письме Замятин защищал наследие Гумилева от идеологической цензуры: «Если будет случай — напомните Б. К. Зайцеву или А. М. Ефросу (Эфросу. — Т. Д.), чтобы скорее послали в Петерб. Отдел. Правления Союза Пис. цензурный синодик. Надо действовать, творится черт знает что. Сняли с репертуара «Гондлу» Гумилёва, вычеркивают в альманахе его стихи — только потому что нецензурно имя, режут Пильняка» [14].

Во «Всемирной литературе» Замятин встречался также с А. А. Ахматовой, которую 3 февраля 1921 г. приняли на работу в издательство на должность «переводчицы на дому». К этому времени Замятин уже работал в издательстве в качестве эксперта по английской литературе. 2.XI.1922 г. он писал художнику Ю. П. Анненкову:

«Дорогой Юрий Павлович, сейчас сидит на Моховой А. Ахматова — билета у нее на сегодня, на твой бенефис, нет. Это катастрофа. Сколько помню, ты говорил, что для нее билет у тебя припасен; если да — пришли, я ей передам» [13, с. 124].

Возможно, под бенефисом подразумевается презентация книги Анненкова «Портреты» (Пб., 1922), в которой воспроизведен портрет Ахматовой, выполненный Анненковым в 1921 г. Дружеским участием Замятину к Ахматовой, пониманием ее сложного положения как поэта в послереволюционной России полон отзыв об этом наброске: «Портрет Ахматовой — или точнее: портрет бровей Ахматовой. От них — как от облака — легкие, тяжелые тени по лицу, и в них столько утрат. Они — как ключ к музыкальной пьесе: поставлен этот ключ — и сlyшишь, что говорят глаза, траур волос, черные четки на гребнях» [11, с. 385–386].

Ахматова, любившая Замятину «за честность, прямоту и многие качества» [23, с. 53], подарила ему сборник своих стихов «Anno Domini» (1921) с надписью «Евгению Замятину приветливо. Ахматова. 1921» и 3-е издание книги стихов «Белая стая» (1922) с дарственной надписью: «Евгению Замятину Анна Ахматова. Кесарю — Кесарево. II день Генуэзской конференции. Петербург», свидетельствующей о высокой оценке Ахматовой творчества Замятиного. Ахматова, которая дружила и с Б. А. Пильняком, в 1929 г. в знак протеста против травли писателей-«попутчиков» Пильняка и Замятиной из сочувствия к ним вышла из Всероссийского союза писателей.

В критических статьях Замятин нередко благожелательно характеризует творчество Ахматовой, Есенина, Тихонова и других современных поэтов. Эти оценки свидетельствуют и о хорошем поэтическом вкусе, и о знании русской лирики 1910–1930-х гг.

Замятин считал Ахматову первоклассным русским поэтом, поэтому вместе с другими членами редакции независимого журнала «Русский современник» принял решение о публикации ее стихов «Лотова жена» и «Новогодняя баллада» в № 1 этого издания за 1924 г., что являлось своего рода программой журнала. Правда, если верить воспоминаниям Ахматовой, Замятин возражал против публикации второго из двух стихов: «<...> очень дружески ко мне расположенный Замятин с неожиданным раздражением сказал мне: ... «Вы — нам весь номер испортили» [цит. по: 21, с. 417]. В апреле 1924 г. Ахматова посетила вместе с сотрудниками редакции «Русский современник» Замятином, А. Н. Тихоновым, К. И. Чуковским, А. М. Эфросом Москву, с огромным успехом выступив там с чтением своих стихов. Подобный успех испугал официозные литературные круги. В публикации «Новогодней баллады», среди персонажей которой легко угадывался расстрелянный Н. С. Гумилев, Ахматова не без оснований видела причины будущих гонений на некоторых авторов первого независимого русского журнала, в том числе на нее. Отзыв на публикацию «Русского современника»:

«<...> он представляет собой попытку организовать правый фланг литературы от внутренних эмигрантов до наиболее чуждых попутчиков.

Не случайное (надеемся) сотрудничество Асеева и Бабеля, а Ахматова, Сологуб и Замятин определяют лицо журнала» («Октябрь», 1924, № 2. С. 215–216; автор неустановленное лицо «А. С.») [Цит. по: 31, ч. 1, с. 271].

После прекращения «Русского современника» ограничили печатание произведений названных в рецензии авторов и запретили публичные выступления [см.: 22, с. 883–884].

Но Замятин продолжал помогать Ахматовой [40] и способствовать публикации ее произведений и их популяризации и за рубежом. В письме от 8 марта 1926 г. он порекомендовал ее стихи в числе лучших произведений для антологии русской поэзии, второе издание которой готовили в США его знакомые славист А. Ц. Ярмолинский и его жена Б. Дейч. При этом Замятин критически отзывался о тематике ее лирики: «У Ахматовой, кажется, весьма однообразное меню — воспоминания. Как раз на прошлой неделе она позвонила мне. Я осведомился, нет ли у нее каких-нибудь новых стихов для Вашей русской антологии, и она пообещала послать Вам две новые вещи» (пер. с англ. наш. — Т.Д.) [44, с. 146].

Намного пережившая Замятина, Ахматова до конца жизни сохранила благодарную память о нем, см. запись в автографе черновой редакции «Предвесенней элегии»: «10 марта 1963. Комарово. День Данта (приговор). Смерть Замятина (1937) и Булгакова (1940). Арест Левы (1938). Сон во сне: рваная рубаха... и т. д.» [22, с. 883–884].

Как и Замятин, Шкловский стал наставником молодых писателей группы «Серапионовы братья», читал им лекции, являлся автором «Русского современника». Эстетической программой неореалистического течения 1920-х гг. стали литературно-критические статьи В. Б. Шкловского, создателя теории «остраннения», и Замятина, отстаивавшего в это десятилетие принципы неореализма, или синтезизма. Шкловский активно общался с членами литературной группы «Серапионовы братья», поэзию одного из них, Н. С. Тихонова, положительно оценил в книге «Сентиментальное путешествие» (1922) и статье «Современники и синхронисты» (1924), опубликованной в «Русском современнике» (1924. № 3. С. 232–237), и участвовал в публикации книги стихов этого поэта. Покровительствовал Н. Тихонову и Замятину.

В письме от 11.04.1922 г. издателю, в 1918–1926 гг. возглавлявшему издательство «Колос», Ф. И. Витязеву (Седенко) он писал:

«В. Б. Шкловский напечатал в 9-й типографии книгу стихов Н. Тихонова — и, как Вам известно, сбежал. Автору заплатить нечем, книга лежит в типографии. А между тем — стихи отличные <...> Не купит ли “Колос” всю книгу (1 000 экземпляров) на корню? Книга недорогая и может пойти» [15].

Как прозаик Шкловский окказал влияние на творчество Замятина второй пол. 1920–1930-х гг. в замятинской пьесе «Африканский гость» анекдот

о научных достижениях в области изучения языка обезьян и их военно-го обучения, вероятно, заимствован из «Сентиментального путешествия» В. Б. Шкловского (1923), в котором этот анекдот относится к периоду Гра-жданской войны:

«Рассказывали, что англичане <...> уже высадили в Баку стада обезьян, обученных всем правилам военного строя. Рассказывали, что этих обезьян нельзя распространять, что идут они в атаки без страха, что они побе-дят большевиков» [42, с. 174].

Шкловский-критик испытывал интерес к творчеству писателя-нова-тора и в статье «Потолок Евгения Замятин» (1927) точно охарактеризо-вал его манеру: замятинского героя через все произведение сопровождает «определенная характеристика, нечто вроде развернутого эпитета», лей-тмотивный, или «протекающий» образ, и герой показывается читателю только с этой стороны [41, с. 246]. Вместе с тем оценки Шкловского-кри-тика, вынесенные им замятинским рассказам конца 1910 — нач. 1920-х гг., являлись порой полярными. Он высоко оценил рассказ «Ловец человеков», который считал потолком писателя, но вместе с тем резко критически ото-звался в статье «Потолок Евгения Замятин» о романе «Мы» как вещи, которая «совершенно неудачна». Шкловский также в духе импрессиони-стической критики субъективно оценил рассказы «Мамай» и «Пещера» как очень плохие [41, с. 258, 259, 241].

К. И. Чуковский как литератор сотрудничал с теми же издательствами и печатными органами, с которыми работал и Замятин, и как критик неод-нократно размышлял о его творчестве в дневнике и высказывался в ленин-градских литературных кругах. Так, он был высокого мнения о замятинской повести «Уездное», назвав ее автора «новым Гоголем» [27, с. 541], и эписто-лярной прозе писателя. Чуковский в письме Замятину от 19.07.1921 г. удив-ленно воскликнул: «Я и не знал, что Вы так здорово пишете письма!» [18, с. 208]. Замятин, со своей стороны, готовясь к лекциям по русской лите-ратуре, штудировал критические работы Чуковского [6, с. 193].

Личное знакомство Замятина и Чуковского состоялось, скорее всего, в первой пол. 1918 г. вскоре после возвращения Замятина из Великобрита-нии. 13.08.1918 оба должны были принять участие в вечере общества помо-щи нуждающимся работникам интеллектуального труда в зале Тенишев-ского училища, а 24.08.1918 г. Замятин пишет первое письмо Чуковскому. В дневнике Чуковского, воспоминаниях и письмах Замятина 1918–22 гг. содержится множество упоминаний об участии в заседаниях редколлегий издательств, журналов, совместных издательских проектах [см.: Там же].

Первым по времени стал журнал «Завтра», который в свет не вышел. За ним последовал журнал «Дом искусств» (1921), запрещенная «Лите-ратурная газета» (1921), непартийный журнал «Современные Записки», вы-

ходивший при «Всемирной литературе» в 1922–24 гг., и журнал «Русский современник».

Чуковский в 1918–24 гг., подобно Замятину, сотрудничал со «Всемирной литературой» как редактор и переводчик, великолепно знавший английскую литературу, о чем свидетельствует, в частности, письмо Чуковскому от 14.06.1923 г. Замятину, эксперта издательства по английской литературе. Это письмо пестрит именами английских и американских про-заиков Т. Харди, Д. Г. Лоренса (Лоуренса), С. Льюиса, А. Беннета:

«Будьте добры к «Всемирной» и к себе: пришлите эти книги поскорее — и получите за них деньги (за розыскания и предоставление оригиналов). <...> Для хроники материала, кажется, будет очень много. Главное — не хватает романа. Не пустить ли «Мы» — в виде перевода с португальского? Успех обеспечен. На старости лет занялся опять рассказами: пишу “Рассказ о самом главном”. Если не сойду с рельс, скоро кончу — и начну для отдыха пустяки: “Непорочное зачатие”. <...> Евг. Замятин» [44, с. 142].

О том, что Чуковский был для Замятина в то время литературным авторитетом, с которым писатель делился своими замыслами, свидетельствует упоминание в данном письме о работе автора «Мы» над рассказами.

В письме есть и намек на совместную работу Замятина и Чуковского над рубрикой «Библиография и хроника» в журнале «Современные Записки», где Замятин безуспешно хотел опубликовать «Мы».

Замятин и Чуковский были также редакторами издательства «Эпоха» и журнала «Русский современник».

Как и Замятин, Чуковский был связан с литературной группой «Серапионовы братья»: с 1919-го до весны 1921 он читал лекции в Доме искусств и присутствовал на собраниях «серапионов».

Взаимоотношения двух ленинградских литераторов были особенно близкими в нач. 1920-х гг., о чем свидетельствуют домашние прозвища- обращения в письмах Замятина к Чуковскому: «Дорогой КИЧ», «Дорогой Чуко» [18, с. 214, 215]. Чуковский активно приглашает Замятина, наряду с В. Б. Шкловским, в Холомки в Бельское Устье [18, с. 208], Чуковский и Замятин проводили вместе праздники. 1 января 1922 г. Чуковский и Замятин отпраздновали вместе в Доме литераторов за одним столиком с К. А. Фединым и В. Ф. Ходасевичем [см.: 38, с. 185]. В дневниковых записях Чуковского от 9.03 или 10.03 и 19.03 1922 г. дана характеристика личности друга:

«гладкий, уверенный, вымытый, крепенький — тамбовский англичанин <...>; «приятнейший, лоснящийся парень, чистенький, комфортный, знающий, где раки зимуют; умеющий быть со всеми в отличных отношениях, всем нравящийся, осторожный, и все же милый. Я, по крайней мере, бываю искренне рад, когда увижу его сытое лицо. <...> он умело и осто-

рожно будирует против властей — в меру, лишь бы понравиться эмигрантам. Стиль его — тоже мелкий, без широких линий. <...>. Он изображает из себя англичанина, но по-английски не говорит и вообще знает поразительно мало из английской литературы и жизни. Но — и это в нем мило, потому что в сущности он милый малый, никому не мешающий, приятный собеседник, выпивала» [38, с. 191, 196].

Эти характеристики подготавливали нелицеприятную оценку общественной позиции Замятин — писателя, сделанную Чуковским в письме к А. Н. Толстому: «Замятин очень милый человек, очень, очень, — но ведь это чистоплюй, осторожный, ничего не почувствовавший» [28, с. 312]. Это письмо Толстой опубликовал 4.06.1922 в берлинской газете «Накануне». В письме Чуковского Толстому многогранность облика Замятина, отмеченная в дневнике, затушевывается, а усиливается негативное впечатление от личности литератора-«чистоплюя», не принимающего революционных преобразований в жизни России.

Публикация письма Чуковского Толстым вызвала громкий скандал в литературных кругах эмиграции и России и обидела Замятина.

В редакционной статье «Cloaca maxima» газета «Руль» писала: «Письмо, по-видимому, не было предназначено для печати <...> такой оплошности не сделал Корней Чуковский, это просто его предал граф Толстой» [4, с. 270].

Правления Дома искусств и Дома литераторов встали на сторону Замятина [4. с. 271], что усугубило тяжелое душевное состояние Чуковского, которое проявилось в его письме от 19–20.06.1922 Замятину.

«Дорогой Евгений Иванович. <...> если у Вас есть сила выбросить совершенно из души весь этот эпизод с письмом — выплеснуть его за окно, со всею его мутью и грязью, — отлично! Я счастлив и сумею доказать Вам, что я товарищ верный и надежный. Если же нет (а насилия над собой делать не следует), я при всем моем желании никак не могу ни работать во «Всемирной», ни делать журнал» [18, с. 215–216].

«Дорогой Корней Иваныч, после Вашего письма Толстому у меня есть ощущение, что именно друг-то и товарищ Вы — довольно колченогий и не очень надежный. Я знаю, что вот если меня завтра или через месяц засадят (потому что сейчас нет в Советской России писателя более неосторожного, чем я) — если так случится, Чуковский один из первых пойдет хлопотать за меня. Но в случаях менее серьезных — ради красного словца или черт его знает ради чего — Чуковский за милую душу кинет меня Толстому или еще кому. <...> Чуковским, те сть одним из тех десяти или пяти, кто по-настоящему честно относится к слову, к искусству слова — вы для меня все равно остаетесь (для десяти и для пяти я, должно быть, и пишу)» [18, с. 216–217; письмо от 30.06].

Замятин здесь провел грань между сомнительным человеческим качеством критика и его преданностью литературе и самоотверженным, как велолось политическому «еретику», служением писателям. Сбылось и предсказание Замятина относительно грозившего в близком будущем ареста, однако Чуковский отстранился от своего друга и критически отзывался в дневниковых записях от 30.09.1922 и 24.04.1923 о хлопотах Замятина и его друзей в связи с намечавшейся, но не состоявшейся высылкой уже освобожденного писателя за рубеж: «вся борьба Замятина бутафорская и маргариновая», «<...> никто его не высылает — оббил все пороги, наканялся всем коммунистам — и вот теперь разыгрывает из себя политического мученика» [38, с. 217, 243].

Идейные расхождения Чуковского и Замятина проявились и в суждениях критика относительно ряда произведений писателя.

В отзыве на пьесу 1920 г. «Огни Св. Доминика», написанную на тему инквизиции в Испании, критик высказал опасение о том, «что плохое предисловие может повредить хорошей пьесе», так как Чуковскому не понравился внеисторический смысл предисловия к «Огням св. Доминика», где драматург давал понять, что происходящее в его произведении имеет отношение и к послереволюционной советской действительности [публ. А. Ю. Галушкина. 18, с. 194]. Чуковский осудил и роман-антиутопию «Мы», также пронизанный неприятием советского единомыслия. В дневниковой записи от 20.01.1923 о чтении Замятином этого романа 19.01.1923 в редакции «Всемирной литературы» Чуковскому, А. Волынскому, С. Ф. Ольденбургу, Б. Я. Владимирцеву критик заметил:

«Ой, как скучно, и претенциозно, и ничтожно то, что читал Замятин. Ни одного живого места, даже нечаянно. Один и тот же прием: все герои говорят неоконченными фразами, неврастенически, он очень хочет быть нервным, а сам — бревно. И все старается сказать не по-людски, с наивным вывертом: «ее обклеили улыбкой». Ему кажется, что это очень утонченно. И все мелкие ужимки и прыжки. Старательно и непременно чтобы был анархизм, хвалит дикое состояние свободы, отрицает всякую ферулу, норму, всякий порядок — а сам с ног до головы мещанин. Ненавидит расписания <...>, а сам только по этому расписанию и пишет. И как плохо пишет, мелконько. Дурного тона импрессионизм. Тире, тире, тире... И вся мозгология дурацкая: все хочет дышать ушами, а не ртом и носом. Его называют мэтром, какой же это мэтр, это сантиметр. Слушали без аппетита. Волынский ушел с середины и сделал автору только одно замечание: нужно говорить не Егова, но Ягве. <...> Потом Волынский сказал мне, что роман гнусный, глупый и пр. Тихонов — как инженер — заметил Замятину, что нельзя говорить: он поднялся кругами; кругами подняться невозможно, можно подняться спиралью, и все заговорили о другом» [38, с. 231].

Данный отзыв во многом обусловлен идеяными и эстетическими расхождениями писателей: Чуковский в этот период, очевидно, полагал, что импрессионизм в русской литературе себя уже исчерпал. Вот почему он не принял, наряду с идеями замятинского романа, и его близкие к символистской образности тропы. Более благосклонным оказалось мнение Чуковского о замятинском рассказе «Пещера».

Несмотря на существенные расхождения между Чуковским и Замятным, их сотрудничество и приятельские отношения продолжались. В сентябре–октябре 1923 г. они отдыхали вместе в Коктебеле у М. А. Волошина. Следующей весной Волошин приехал в Ленинград. Друзья, гостившие у него в Коктебеле, собрались 02.05. 1924 в квартире М. Шкапской и, чествуя поэта, занялись сочинением буриме. Первый приз получил Замятин, чье буриме сохранилось в рукописном альманахе Чуковского «Чукокала» [39, с. 312–313].

Впоследствии отношения Замятина и Чуковского стали преимущественно деловыми.

В письме американскому слависту А. Ц. Ярмолинскому от 8.03.1926 из Ленинграда Замятин признавался: «Чуковский безнадежно груб — не стану объяснять это. И если кому-нибудь нравится нечто брутальное — шампанское «брют» или домашняя грубысть, — в таком случае о вкусах не спорят. Тем более что Чуковский — смесь этих двух видов брутальности» (пер. с англ. наш. — Т. Д.) [44, с. 146]. С 1926 по 1927 гг. контакты Чуковского и Замятина прерываются, но затем возобновляются, так как Замятин продолжал нуждаться в советах этого критика.

Чуковский 03.01.1928 января навестил Замятина, который показал ему перевод своих рассказов на испанский язык и романа «Мы» на чешский, рисунки Б. Кустодиева к «Житию Блохи» и советовался с Чуковским относительно распределения материала по томам для своего собрания сочинений в московском издательстве «Федерация». После отъезда Замятина за рубеж его связи с Чуковским прервались.

В целом развитие взаимоотношений двух литераторов характерно «для той идеально-психологической эволюции, которую переживало писательское сообщество в 1920-е гг. Процесс интериоризации новой идеологической системы шел в разных формах, но, кажется, был неизбежен для всех. И размежевание шло не столько по литературно-эстетическим, сколько по общественным критериям» [6, с. 197]. Если Шкловский и Чуковский были для Замятина авторитетными литературными судьями, то для младшего поколения ленинградских литераторов эту роль играл он. Среди них особенно примечателен К. А. Федин.

С ним Замятина связывали отношения учителя и ученика, переросшие в длительную дружбу, в том числе и эпистолярную. Замятин внимательно

следил за творческим развитием младшего современника, анализировал его произведения в статьях 1920-х гг. и письмах эмигрантского периода.

Как известно, дебютировавший в литературе в 1910-е гг., Федин в 1920 г. встретился с Горьким и послал ему свои рассказы. Отвергнув рассказ «Прискорбие», Горький отметил при этом умение автора писать и задумываться над прочитанным и посоветовал держаться поближе к Дому искусств. «Там интересные люди, живые. Вот Блок, Замятин, Чуковский», «Очень хвалил талант Замятина, его ум и знания», — записал Федин советы Горького в дневнике 19.03.1920 [37, с. 143, 145]. По совету Горького Федин сблизился с писателями из литературной группы «Серапионовы братья» [29, с. 381]. Федин впоследствии высоко оценил Замятина как наставника литературной молодежи: он «был того склада художником, которому свойственно насаждать последователей, заботиться об учениках, преемниках, создавать школу» [36, с. 77]. Вместе с тем в письме А. К. Воронскому от 13 февраля 1922 г. Федин солидаризировался с мнением московского критика о замятинской прозе нач. 1920-х гг. как политически вредной:

«Всесело разделяю взгляд Ваш на замятинскую «символику» — дурная политика, непристойная. Жалко, конечно, что меня и других серапионовцев окружили такими паучими цветами. <...> по беллетристике замятинского толка открывайте пальбу. Только не пристрелите, кой грех, своих» [33, с. 22–23].

Неприятие Фединым творчества Замятина 1920-х гг. неявно отразилось и в его надписи на альманахе «Серапионовы братья» (оп. в 1922: Пг., с доп. Берлин), подаренном Замятину в знак приязни его учениками. Фединская надпись «За лучшее — Барыбу» выделяет замятинскую раннюю повесть «Уездное» из всего написанного им [5, с. 103].

Но Замятин возлагал большие надежды на талантливого ученика. В рецензии на первое печатное выступление «Серапионовых братьев» он выделил как наиболее многообещающего из этой группы Федина, высоко оценил его рассказ «Сад» и творческую самостоятельность молодого прозаика: «Федин — самый прочный из них: пока еще он крепко держит в руках путеводитель с точно установленным расписанием (без опаздываний) старого реализма и знает название станции, до которой у него взят билет» [19, с. 71]. Прогноз Замятина относительно литературного будущего Федина сбылся. Федин, в свою очередь откликался в печати на замятинские статьи.

Федин напечатал отзыв на программную замятинскую статью «Я боюсь» (опубликована: «Дом искусств», 1921, № 1) в рецензии на № 1 журнала «Дом искусств», назвав эту смелую декларацию «самым главным» в журнале [7, с. 329–330].

В 1929 г., когда велась кампания против Пильняка и Замятина, Федин, наряду с Замятином, был одним из руководителей ленинградского

отделения Всероссийского СП. Ему как заместителю председателя этого отделения Замятин написал 21.09.1929 письмо из Москвы, поручив разъяснить на предстоящем собрании членов ленинградского отделения идейное содержание романа «Мы» и объяснить обстоятельства его публикации в «Воле России» [24, с. 82]. В знак протesta против принятой на собрании резолюции, осуждавшей Замятина и Пильняка, Федин «23 сентября <...> вышел из правления Союза, чтобы ни за что и ни под каким давлением не возвратиться» [запись в дневнике писателя // 24, с. 94]. «Я был раздавлен происходившей 22 сентября поркой писателей. Никогда личность моя не была так унижена», — сетовал он в дневнике 25 сентября 1929 г. [Там же]. Вместе с тем Федин в дальнейшем стал считать поведение опального Замятина неприемлемой идеологической демонстрацией, но при этом продолжал высоко ценить его литературный талант.

Характерна для понимания мировоззренческой позиции Федина, обусловившей его лавирование в противоборстве разных литературных групп, запись в дневнике 27.03.1931 г. по поводу внутренней политики «Издательства писателей в Ленинграде», председателем правления которого он был:

«Перед годовым собранием пайщиков Изд-ства — война мышей и лягушек. Вчера на заседании Правления Замятин подал заявление об уходе из товарищества по той причине, что привлекаемые (по неизбежности) в Правление пролетарские писатели (ЛАПП) поставили условием своего вхождения уход Замятина», «Условие это было принято, как я о том был осведомлен М. Л. Слонимским. Затем, возможно, последует требование о прекращении печатания моих работ в Изд-ве — и это требование, конечно, тоже будет выполнено». «Поэтому Замятин хочет уйти.

Это — продолжение старых-престарых демонстраций, которые в конце концов вредят только одному Замятину. Беда тут в том, что он превосходно понимает никчемную пустоту подобных выступлений, но остановиться не может и при каждом случае, по каждому поводу становится в позу оскорбленного рыцаря целомудрия. Вся современная литература существует на начале «компромисса». Она «допускается» при условии, если писатель безоговорочно подчиняется идеологии и «вождям» пролетарского искусства. Иначе литературы вовсе не было бы — т. е. русской «попутнической» литературы. И если Замятин не хочет принять этого ультиматума нашей эпохи, он должен не то что уйти из пайщиков изд-ва, он должен уйти из литературы. Практически дело обстоит так: уходя из изд-ва, Замятин порывает последнюю связь с «общественностью» и лишает себя всякой мыслимой в нынешних условиях товарищеской поддержки. Его уход будет истолкован «политически». Он опять и заново будет объявлен «врагом» [26, с. 175].

Хотя Федин и убедил Замятина взять обратно свое заявление о выходе из издательства, 30.03.1931 во время перевыборов Ю. Либединский «вы-

ступил против Замятин и рачительно повторил зады о его «вредности». Собрание готовно провело в Правление список с участием трех лапповцев. Началась новая полоса короткой, но «импозантной» истории издательства» [26, с. 176]. Осуждение Фединым независимой позиции Замятин-писателя, не желавшего подчиниться идеологическому диктату нач. 1930-х гг. и ставшего в новой историко-культурной ситуации более «правым» по взглядам, чем «попутчики», обусловило его высказывание на одном собрании Ленинградского СП о нескромности некоторых беллетристов, пишущих о том, как они относятся к революции и как революция относится к ним: «Это литература, построенная на ложном представлении о собственном значении, полная обид и признаний, в которых уже давно никто не нуждается» [20, с. 208]. «Сергеев находит, будто бы может случиться, что история подтолкнет Евг. Ив. на какой-то решительный шаг, потому что положение его стало невозможным» [26, с. 176], — таким важным свидетельством заканчивается описание Фединым итогового в травле Замятин события, заставившего его в ноябре 1931 г. покинуть Советскую Россию.

Федин являлся одним из корреспондентов Замятин и его жены и Л. Н. Замятиной в период их жизни за границей. Письма Замятина из заграницы к Федину тоже содержат информацию о многообразной творческой деятельности их автора. Это и вопросы качества перевода рассказа «Пещера» на немецкий язык (письмо от 21 марта 1925 г. из Ленинграда), и работа Замятин над статьями, в т. ч. о современной русской литературе [письма от 14 апр. 1932 г., Villa "Borisella" Cagnes-sur-mer (A.M.) France, Франция, и от 22 февр. 1934 г. из Парижа], а также над главным замятинским созданием в 1930-е гг. — романом «Бич Божий» [письмо от 5 авг. 1932 г., Villa "Borisella" Cagnes-sur-mer. См.: 24, с. 82–83, 85, 91]. Много ценных фактов содержится в рассказе Замятин о перипетиях постановки в Париже и Брюсселе его пьесы «Блоха» [письма от 19 нояб. и 12 дек. 1933 г. из Парижа. См.: 24, с. 88, 90].

Замятин, живя в Париже, с интересом следил за творчеством Федина и популяризировал его, рекомендая для издания за рубежом. В письме А. Ц. Ярмолинскому от 11 мая 1932 г. из Парижа высоко оценена «”Трансвааль” Федина, одна из его лучших повестей», которую Замятин рекомендовал для составлявшейся Ярмолинским антологией русской советской прозы [44, с. 153].

Друзья увиделись после двухлетней разлуки в конце 1933 г. в Париже. О том, как много значила эта встреча для Замятиных, тосковавших во Франции по России и испытывавших горячую симпатию к своему другу, говорят строки из писем Л. Н. Замятиной и Замятину Федину.

«22 февраля 1934, Париж

<...> Ах, если бы Вы знали, дорогой наш Федин, наша Россия, какую лютую тоску я испытываю после Вашего отъезда. Особенно мучительны

были два первых дня. У меня нестерпимо «болела душа». Никуда не хотелось выходить (билеты в Comédie Française пропали), никого видеть. <...> Сегодня Вы, наверное, в Ленинграде — может быть, еще зимнем, но прекрасном, как всегда. И Вы, конечно, такой же — бодрый, веселый, чудесный Федин, как всегда. Среди близких и друзей — не забывайте нас — парижан, — пожалуйста. <...> Л. Замятину» [24, с. 90–91].

Несмотря на дружескую приязнь к Замятину, у Федина продолжали оставаться с ним серьезные идейные разногласия, прежде всего по поводу отношения к революции, которую Федин принимал. Федину была чужда философская сложность замятинского отношения к проблеме революции как к некоему космическому феномену, он требовал от мэтра однозначного ответа на вопрос, что значит революция для политической жизни России. «Боюсь, что этот вопрос, в кругу твоего личного бытия, относится к вечным. И ты никогда ничего решительного тут не скажешь», — писал Федин Замятину и Л. Н. Замятиной 21 июня 1932 г. из Сан-Блазиена [24, с. 84]. Да и замятинский творческий метод стал со временем казаться Федину недостаточно органичным и слишком формализированным:

«Первые два кита Замятина — язык и образ — плыли из морей Лескова и Ремизова, что в значительной степени предрешало его судьбу — трагическую судьбу писателя, как Ремизов, навсегда отдавшегося сражениям с мельницами стиля. <...> он был превосходным бытовиком, его пристрастие к сатире было запущенной болезнью, и если бы он дал волю тому, чем его щедро наделила родная тамбовская Лебедянь, и сдержал бы то, что благоприобрел от далекого Лондона, он поборол бы и другую свою болезнь — формальную изысканность, таящую в себе угрозу бесплодия. Он обладал такими совершенствами художника, которые возводили его высоко. Но инженерия его вещей просвечивает сквозь замысел, как ребра человека на рентгеновском экране... Чтобы стать на высшую писательскую ступень, ему недоставало, может быть, только простоты» [36, с. 77–78].

Подобная критика не оценка ученика, переросшего учителя, что не раз встречалось в истории литературы, а неприятие реалистом модернистских творений своего собрата по перу, усиленное неприязнью видного представителя литературного истэблишмента к чуждой ему идеологии писателя-оппозиционера и «невозвращенца».

В последние годы жизни Замятин тоже изменил свое отношение к любимому ученику: симпатия и осознание родства душ и близости творческих миров сменились горьким разочарованием и в личности Федина, и в его творчестве. Нелицеприятная оценка «Похищения Европы» содержится в замятинской статье «<Русская литература. IV>». Осудив Федина — литературного функционера, Замятин еще раз подтвердил неизменность своей художнической позиции: литература должна быть внепартийной, свобод-

ной, а талантливый писатель — вечно недовольным собой, стремящимся в «завтра» «скифом». Но Федин уже не соответствовал такому типу писателя.

Проведенный анализ выявил разные виды литературных связей, соединявших Замятиня с ленинградскими литераторами в 1920-е гг.: контактные (работа в издательствах, журналах, поддержка Замятиня Ахматовой во время кампании против «попутчиков» 1929 г.), генетические (влияние Замятиня на литературные вкусы и творческое развитие писателей-современников, переработка Замятинским сюжетного мотива из прозы Шкловского и следование советам Чуковского), сравнительно-типологические (близость эстетических программ Шкловского-критика и Замятиня). Авторитетный в русских и зарубежных литературных кругах, Замятин пытался добиться снятия цензурных запретов с литературного наследия Гумилева, популяризовал за рубежом произведения Ахматовой и Федина.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андроникашвили-Пильняк Б. Два изгоя, два мученика: Б. Пильняк и Е. Замятин // Знамя. — М., 1994. № 9. С. 123–153.
2. Ахматова А. А. Собр. соч.: в 6 т. — М.: Эллис Лак, 1999. Т. 2. Кн. 2.
3. А. А. Ахматова и Е. И. Замятин. Переписка (1922–1924) / вст. статья, публ. и комм. Е. Ю. Литвин // Евгений Замятин и культура XX века: исследования и публикации / сост. М. Ю. Любимова; науч. ред. Л. С. Гейро. — СПб.: РНБ, 2002. С. 240–251.
4. Варламов А. Н. Алексей Толстой. — М.: Мол. гвардия, 2006.
5. Галушкин А. Ю. Вечный отрицатель и бунтарь: Е. Замятин — литературный критик // Лит. обозрение. — М., 1988. № 2. С. 98–100.
6. Галушкин А. Ю. Вступ. ст // Замятин — Чуковский. Переписка. (1918–1928) / публ. А. Ю. Галушкина // Евгений Замятин и культура XX века: исследования и публикации. — СПб.: РНБ, 2002. С. 193–239.
7. Галушкин А. Ю. Комментарии // Замятин Е. И. Я боюсь: Лит. критика. Публицистика. Воспоминания. — М.: Наследие, 1999. С. 282–341.
8. Галушкин А. Ю. Комментарии // Шкловский В. Б. Гамбургский счет. — М.: Сов. писатель, 1990. С. 484–542.
9. Горький М. Группа «Серапионовы братья» // Серапионовы братья. Антология: Манифесты, декларации, ст., избр. проза, воспоминания. — М.: «Школа-Пресс», 1998. С. 573–577.
10. Замятин Е. И. «Вестник литературы» // Замятин. Я боюсь: Лит. критика. Публицистика. Воспоминания. — М.: Наследие, 1999. С. 64–65.
11. Замятин Е. И. Избр. произведения: в 2 т. — М.: Худож. литература, 1990. Т. 2.
12. Замятин Е. И. Москва — Петербург // Замятин Е. И. Сочинения: в 4 т. — Мюнхен: A. Neimanis Buchvertrieb und Verlag, 1988. Т. 4. С. 400–423.
13. Замятин Е. И. Письма 1910–20-х гг. разным адресатам / публ. Т. Т. Давыдовой // Лит. учеба. — М., 2004. Кн. 6. С. 114–142.
14. Замятин Е. И. Письмо И. А. Новикову // РГАЛИ, ф. 343, оп. 4, ед. хр. 654.
15. Замятин Е. И. Письмо Ф. И. Витязеву // РГАЛИ.106.И.58.
16. Замятин Е. И. Пушкин // Замятин. Собр. соч. Т. 4. Беседы еретика. М., 2010. С. 356.

17. Замятин Е. И. Сочинения: в 4 т. — Мюнхен: A. Neimanis Buchvertrieb und Verlag, 1988. Т. 4. С. 317–332.
18. Замятин Е. И., Чуковский К. И.: Переписка (1918–1928) / публ. А. Ю. Галушкина // Евгений Замятин и культура XX века: Исследования и публикации. — СПб.: РНБ, 2002. С. 193–239.
19. Замятин Е. И. Я боюсь: Лит. критика. Публицистика. Воспоминания / сост. и комм. А. Ю. Галушкина; подгот. текста А. Ю. Галушкина и М. Ю. Любимовой; вст. ст. В. А. Келдыша. — М.: Наследие, 1999.
20. Каверин В. А. Эпилог. — М.: Моск. рабочий, 1989.
21. Коваленко Св. Свершившееся и недовоплощенное. Поэмы и театр Анны Ахматовой // Ахматова А. А. Собр. соч.: в 6 т. — М.: Эллис Лак, 1998. Т. 3. С. 377–462.
22. Королева Н. В. Комментарии // Ахматова А. А. Собр. соч.: В 6 т. — М.: Эллис Лак, 1998. Т. 1. С. 675–951; М., 1999. Т. 2. Кн. 2. С. 315–513.
23. Лукницкая В. Из двух тысяч встреч. — М.: Изд-во «Правда», 1987.
24. «...Мне сейчас хочется тебе сказать...»: Из переписки Б. Пильняка и Е. Замятина с К. Фединым // Лит. учеба. М., 1990. № 2. С. 79–95.
25. Неизвестные письма Евгения Замятина из американского архива/ вст. статья, публ. и комм. Дж. Куртис // Евгений Замятин и культура XX века: Исследования и публикации. СПб.: РНБ, 2002. С. 301–351.
26. Неопубл. дневники К. Федина 20–30-х гг. / публ. Н. К. Фединой, Н. А. Сломовой, прим. А. Н. Старкова // Русская литература. — СПб., 1992. № 4. С. 164–181.
27. Оуп Н. Океан времени. — СПб.: Дюссельдорф, 1993.
28. Переписка А. Н. Толстого / вст. ст., сост., подгот. текста и комм. А. М. Крюковой. — М.: Худож. лит-ра, 1989. Т. 1.
29. Полонская Е. Г. Города и встречи. Кн. воспоминаний. — М.: Новое лит. обозр., 2008.
30. Примочкина Н. Н. Горький и писатели русского зарубежья. — М.: ИМЛИ РАН, 2003.
31. Рукописное наследие Евгения Ивановича Замятина / сост. Л. И. Бучина, М. Ю. Любимова; предисл. и комм. Л. Ю. Любимовой. — СПб.: РНБ, 1997. (Рукописные памятники. Вып. 3. Ч. 1–2).
32. Русский Берлин. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 2003.
33. «Серапионовы братья» в зеркалах переписки. — М.: Аграф, 2004.
34. Скороспелова Е. Б. К характеристике некоторых идеально-стилевых тенденций в сов. прозе первой пол. 20-х гг. // Филол. науки. — М., 1968. № 6. С. 50–61.
35. Тименчик Р. Д. Комментарии // Гумилев Н. С. Письма о русской поэзии. — М.: Современник, 1990. С. 283–365.
36. Федин К. А. Горький среди нас: Картины литературной жизни. — М., 1967.
37. Федин К. А. Из трех петроградских дневников 1920–1921 годов / публ. Н. К. Фединой и В. В. Перхина // Русская литература. — СПб., 1992. № 4. С. 139–164.
38. Чуковский К. И. Дневник. 1901–1929. — М.: Сов. писатель, 1997.
39. Чукоккала. Рукописный альманах Корнея Чуковского. — М.: Искусство, 1979.
40. Шаховская З. А. Соединить острова...// Сов. лит-ра. 1990. № 3. С. 43.
41. Шкловский В. Б. Гамбургский счет. — М.: Сов. писатель, 1990.
42. Шкловский В. Б. Сентиментальное путешествие. — М.: Новости, 1990.
43. «Я люблю Ленинград любовью писателя...»: из писем К. Чуковского / вст. заметка, публ. и комм. Л. Крысина // Звезда. 1972. № 8. С. 188–202.
44. «...Я человек негнущийся и своевольный. Таким и останусь». Письма Е. И. Замятина разным адресатам / публ. Т. Т. Давыдовой и А. Н. Тюрина // Новый мир. 1996. № 10. С. 136–159.

УДК 82–32

Богданова Ольга Владимировна,

доктор филологических наук,

профессор Санкт-Петербургского государственного университета,

olgabogdanova03@mail.ru

ФИЛОСОФСКИЕ КОРНИ РАССКАЗА И. БУНИНА «ЧИСТЫЙ ПОНЕДЕЛЬНИК»

В статье на основе сопоставления текстов рассказа «Чистый понедельник» (1944) и религиозно-философского трактата «Освобождение Толстого» (1937) предлагается новый взгляд на понимание философской структуры новеллы, входящей в цикл «Темные аллеи». В статье утверждается зависимость идеино-образной системы рассказа от философии смерти («философии ухода») Л. Н. Толстого. Автор работы доказывает, что если в основе сюжета рассказа лежит любовная история героев он и она, то на уровне отражения философских идей, как показывает проводимое сопоставление, герои Бунина оказываются персонификацией абстрактной любви художника к мыслям и идеям писателей-предшественников. Образ главной героини «Чистого понедельника» — идея-лицетворение любви Бунина к философским взглядам позднего Толстого, образ героя — реализованное в персонаже отражение идей-представлений о мире А. С. Пушкина, его «онегинский тип». Столкновение различных жизненных философий становится «условием» не состоявшейся любви героев.

Ключевые слова: история русской литературы XX в., проза И. А. Бунина, «Чистый понедельник», философская структура, система образов

Bogdanova O. V.

PHILOSOPHICAL ROOTS IN THE STORY OF IVAN BUNIN “PURE MONDAY”

In the article on the basis of comparison of texts of the story “Pure Monday” (1944) and religious-philosophical treatise “The Liberation of Tolstoy” (1937) offered a new perspective on understanding the philosophical structure of the novel from the series “Dark alleys”. The article states the dependence of the ideological and figurative system of the story to philosophy of death (“philosophy of care”) by L. Tolstoy. The author argues that the plot of the story is a love story “he” and “she”. But at the level of reflection of the philosophical ideas (the author says) Bunin’s heroes are the abstract personification of the artist love to the thoughts and ideas of the writers-predecessors. The image of the heroine of “Pure Monday” is the idea (the personification) of Bunin’s love to the philosophical views of the late Tolstoy. The image of the main hero is embodied in his character the reflection of Pushkin’s ideas about the world, his “Onegin type”. The conflict of different life philosophies becomes a “condition” of failed love.

Keywords: history of Russian literature of the twentieth century, prose, I. Bunin, “Pure Monday”, the philosophical structure, figurative system

После появления цикла «Темные аллеи» Бунин неоднократно повторял, что все рассказы книги вымыщенные, что события, в них изображенные, — плод его размышлений над человеческой жизнью. В дневнике на 22 октября 1942 г. записано:

«В “Нов. Журнале” (вторая книга) — “Натали”. И опять, опять: никто не хочет верить, что в ней все от слова до слова выдумано, как и во всех почти моих рассказах, и прежних и теперешних. Да и сам на себя дивлюсь — как все это выдумалось <...>» [2, с. 279].

И, может быть, больше, чем к «Натали», эта дневниковая запись относится к «Чистому понедельнику», ибо в нем действительно «все выдумано».

Говоря «все выдумано», нельзя не понимать, что целый ряд фабульных эпизодов, несомненно, был напрямую связан с живыми воспоминаниями писателя; события, происходившие с самим Буниным, на уровне сюжета были «передоверены» герою или героине. Однако сюжетный каркас рассказа «Чистый понедельник» действительно выдуман — любовной истории такого рода с Буниным не было (ср. точку зрения А. А. Саакянц [6, с. 557]). Но была другая «любовная» история, которая и легла в основу сюжетики текста.

На мысль о непосредственной связи текстов «Освобождения Толстого» и «Чистого понедельника» наталкивает не только многообразие толстовских аллюзий, которые вычитываются из текста рассказа, о чем много раз и убедительно писала критика [5], но и в более конкретном и pragматическом плане — одна из начальных глав трактата — описание сцены знакомства Бунина с Толстым. Речь во фрагменте идет о реальных событиях января 1894 года, когда, оказавшись в Москве, молодой Бунин решается на посещение Толстого в его доме в Хамовниках [3, с. 48–49]. Описание удивительным образом напоминает начало повествования в «Чистом понедельнике» — те же восторг и восхищение, те же взволнованность и трепет, те же вечер и звезды, та же любовь.

При описании встречи 1894 года Бунин представляет писателя-классика примерно в том образе [3, с. 49], в каком он предстает на портрете, висящем над широким турецким диваном героини рассказа [4, с. 207].

Вспоминая встречу с Львом Толстым, Бунин акцентирует жест старца — протянутую руку [3, с. 49], один из самых характерологических жестов, которым портретируется героиня в «Чистом понедельнике» [4, с. 207].

Весь текст «Освобождения» в разных вариантах осмысливает сентенцию «позднего» Толстого о необходимости отказаться от близких, от семьи, от женщины, от детей ради Бога [3, с. 57 и др.]. Именно эту идею вынашивает героиня рассказа, упорно повторяя, что она «не годится» быть женой [4, с. 209]. На этом фоне ее «переодевание» в скромную («опрошенную») курсистку, упомянутые завтраки в вегетарианской столовой [4, с. 206–207],

желание уйти в монастырь обнажают идейные (толстовские) корни ее поведения.

В «Освобождении» Толстой наставляет юного Бунина: «Счастья в жизни нет» [3, с. 50]. Как помним, в рассказе ту же (или очень близкую) мысль, оформленную словами Платона Каратаева, высказывает героиня [4, с. 210].

В трактате Бунин рассказывает о том, как в молодые годы он, увлеченный толстовством, оказался связан с книжным издательством «Посредник», где он несколько раз видел Толстого. В «Освобождении», как и в «Чистом понедельнике», возникает ситуация сидения героя в комнате верхней одежде [3, с. 51]. Посредством детали — «не снимая полуушубка» (в тексте рассказа «пальто» [4, с. 207]) — тексты вступают в диалог (автоинтертекст).

В одном из фрагментов «Освобождения» Бунин упоминает о музыкальности Толстого и о его любви к сонатам Бетховена [3, с. 84, 123]. В «Чистом понедельнике» Бунин делает акцент (дважды) на «Лунной сонате» Бетховена [4, с. 207, 214].

На лексическом уровне важна цитата «Освобождения»: «Не нравилось ему и оставляло его равнодушным иногда то, что с моей точки зрения было прекрасно, например, музыка Вагнера <...> Когда ему в музыке что-нибудь не нравилось особенно, например, музыка Мусоргского, он говорил: “стыдно слушать!”» [3, с. 84]. В рассказе на вопрос главного персонажа: «Вы дочитали “Огненного ангела”?» — героиня отвечает: «Досмотрела. До того высокопарно, что совестно читать» [4, с. 208]. Смягченный в речи героини эпитет прямо указывает на толстовский контекст рассказа.

В «Освобождении» Бунин вспоминает о пристрастии Толстого к цыганам [3, с. 66], что служит объяснением интереса к ним и героини рассказа [4, с. 210].

Заслуживает внимания имя Сулержицкого, в рассказе пригласившего героиню на «полечку Транблан» [4, с. 215]. Посредством «Освобождения» присутствие в тексте «случайного» Л. А. Сулержицкого становится неслучайным [3, с. 61], маркируя «толстовский фон» рассказа.

Особого и специального упоминания достойна еще одна цитата, использованная Буниным в трактате-эссе «Освобождение Толстого». Прозаик приводит суждение некоего не названного в тексте «одного весьма “ светского” человека» [3, с. 71]. И эта цитата едва ли не точнее, чем все прочие, указывает на связь трактата и «Чистого понедельника»:

«Простота и царственность, внутреннее изящество и утонченность манер сливались у Толстого воедино. В рукопожатии его, в полужесте, которым он просил собеседника сесть, в том, как он слушал, во всем было гран-сеньерство...» [3, с. 71].

В приведенных словах проступает одна из самых выразительных и ярких портретных характеристик женского персонажа рассказа — ее царст-

венность и утонченность, которые выступают самыми характерологическими чертами образа загадочной героини.

Перекличек внешнего — визуально-образного и вербально-образного — порядка между текстами «Освобождения Толстого» и «Чистым понедельником» можно найти еще множество [1]. Они не всегда сущностны, нередко типологичны, порой случайны. Однако речь о том, что в своей совокупности они аккумулируют идею связи текстов эссе и рассказа, в опоре на «предметные» переклички актуализируют близость магистральных идейных ракурсов произведений. Иными словами, сопоставление текстов «Освобождения Толстого» и «Чистого понедельника» позволяет говорить о том, что в пространстве художественного рассказа Бунин словно бы «опредмечивает» философемы эссеистического дневника — в персонифицированных «оживленных» образах он и она воплощает абстрактные философские идеи о жизни, смерти, любви, создает «толстовскую» притчу о жизненном человеческом пути и выборе, стоящем перед каждым.

Выраженная в тексте трактата на уровне очерково-публицистического дискурса любовь к философии Толстого в рассказе трансформируется в художественный (образно-эстетический) дискурс любви к женщине. Происходит своеобразная сублимация (подмена) философии — искусством, вытеснение тяжелых (трудных для восприятия) мыслительных сентенций о жизни и смерти суждениями «облегченными», переведенными в регистр этико-эстетических, любовно-чувственных. Философическая коллизия «Освобождения Толстого» оживает и воплощается в варианте рассказовых (антропо)типов, превращая философию мысли в философию образа. На уровне художественной наррации корреляция он и она становится «заместителем» ментальных субSTITУций «Толстой — Бунин», обнаруживая любовь последнего к первому, личностное преклонение перед его мудростью, философскую готовность следовать пути «преодоления» и религиозного «спасения».

Однако ментально-идеальный путь идей трактата в тексте рассказа трансформируется, обретая в художественных образах живость и жизненность. Героиня, кажется, остается «идеалом», однако приход ее к третьему «фазису» не столь прост и прям, как у Толстого. По сути она остается непознанной тайной — до конца объяснить причины «ухода» героини невозможно, они скрыты в глубинах философской доктрины. Что же касается героя, то переход его во второй «фазис» становится знаком не столько следования персонажа намеченному толстовскому пути, сколько отражением объективных законов жизни, сигналом взросления и становления героя. Рассказ вряд ли дает основания полагать, что герой пойдет по «толстовской» пути, к этому нет оснований. Как нет причин предполагать, что Бунин для себя выб(и)рал путь Толстого. Вопреки эссеистическим выкладкам «Ос-

вобождения» художественный текст «Чистого понедельника» показывал, что Бунину была ближе философия жизнеутверждения, чем жизнеотрицания. Он вместе со своим героям (авторским персонажем) «задерживался» на втором «фазисе».

ЛИТЕРАТУРА

1. Богданова О. В. Самый толстовский рассказ И. Бунина («Чистый понедельник»). Серия «Анализ литературного произведения». Вып. 83. — СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2017. 62 с.
2. Бунин И. А. Дневники // Бунин И. А. Собр. соч.: в 6 т. — М.: Терра, 1996. Т. 6. С. 309–370.
3. Бунин И. А. Освобождение Толстого // Бунин И. А. Собр. соч.: в 6 т. — М.: Терра, 1996. Т. 6. С. 5–146.
4. Бунин И. А. Чистый понедельник // Бунин И. А. Темные аллеи. — М.: Молодая гвардия, 2002. С. 206–218.
5. И. А. Бунин: pro et contra: антология / сост. Б. В. Аверин, Д. Риникер, К. В. Степанов. — СПб.: РХГИ, 2001. 1016 с.
6. Саакянц А. А. Проза позднего Бунина // Бунин И. А. Собр. соч.: в 6 т. — М.: Терра, 1996. Т. 5. С. 548–559.

УДК 821.161.1

Митрофанова Ирина Анатольевна,
кандидат филологических наук,
доцент Санкт-Петербургского государственного университета,
a_blum@mail.ru

СОВРЕМЕННЫЙ РУССКИЙ РОМАН: КЛАССИЧЕСКИЕ ОБРАЗЦЫ И НОВЫЕ ТЕХНИКИ ПИСЬМА

В статье рассматриваются архетипические пары героев, востребованные современным русским романом. «Лёд под ногами» Р. Сенчина строится на отношениях двух друзей. Сюжет романа «Домик в Армагеддоне» Д. Гутцко определен парой «отец — сын». Поэтика классического романа обновляется за счет авторских повествовательных и речевых стратегий. В романе Сенчина в смыслообразование включены тексты русских рок-групп 1980–1990х гг. Д. Гутцко использует речевые приемы медийного и политического дискурса.

Ключевые слова: роман, поэтика, семантика вымысла, документальность, цитата, рок-поэзия.

*Mitrofanova I. A.
CONTEMPORARY RUSSIAN NOVEL: CLASSICAL PATTERNS AND NEW WRITING
TECHNIQUES*

The article deals with archetypal pairs of characters typical of contemporary Russian prose. «Ice under Feet» by R. Senchin is built upon the relationship between two friends. The plot of D. Gutsko's novel «Little House in Armageddon» is defined by a «father — son» pair. The poetics of the classical novel is renewed due to the authors' narrative and speech strategies. In Senchin's novel meaning-making comprises lyrics of Russian rock-bands of 1980–90s. D. Gutsko makes use of speech patterns from media and political discourse.

Keywords: novel, poetics, semantics of fiction, actuality, citation, rock poetry.

Поводом для размышления о традиционности/новизне современного русского романа послужило давнее суждение Д. Быкова:

«современная русская литература чудовищно непрофессиональна <...> повествовательные техники современной русской прозы старомоднее, чем в позапрошлом веке, когда Толстой экспериментировал с романным жанром, а Достоевский искал синтез фантастики и физиологического очерка <...> русской прозе не о чём говорить — всё сказано, а чтобы двинуться в глубь героя — нужен этот герой» [1].

Критическими оценками Д. Быков спровоцировал литературную общественность — статья имела резонанс, засвидетельствовавший актуальность эстетических претензий к повествовательной прозе 2000–2010-х гг.

Какие закономерности можно уловить в романах Д. Гуцко, Р. Сенчина, З. Прилепина, С. Шаргунова и других авторов? Действительно ли они используют «старомодные» схемы русского классического романа? Происходит ли и какими средствами обновление законов поэтики главного в истории русской литературы жанра?

Во-первых, в системе персонажей современного романа востребована архетипическая пара героев «два друга», отношения которых разрешаются предательством.

Речь идет о классических произведениях, написанных в переломные эпохи истории России — реформы 1860-х гг. и революция 1917 г. Кардинальная смена общественно-политического уклада привела к смене мировоззрения/типа социального поведения, происходившей в одном поколении. Поколенческий разлом запечатлели романы И. А. Gonчарова «Обломов» (1849–1859) и К. А. Федина «Города и годы» (1922–1924).

Герои обоих романов — истинные друзья — представляют разные социально-исторические типы: в образе Обломова сосредоточены черты поместного дворянства, Штольц воплощает тип «нового человека». Черты русского образованного интеллигента приданы образу Андрея Старцова, а Курт Ван является тип революционера периода подготовки мировой революции. Несмотря на предпринимаемые авторами усилия убедить читателя в прогрессивности взглядов и правильности поведения Штольца и Курта Вана, симпатии они не вызывают. Читатель утверждается в их отрицательной нравственной оценке: в обоих романах предательство друга совершает герой, наделенный мировоззрением, востребованным наступающей эпохой. Между тем представляющий уходящую эпоху протагонист реализует по ходу действия нравственно безупречное поведение. Объясняющая его психологическая точка зрения способствует еще большему приятию его читателем. Таким образом, мировоззренческий конфликт разрешается на нравственном уровне — ценностями исторической эпохи подвергаются этической проверке.

Роман «Лёд под ногами. Дневник одного провинциала» (2010) Романа Сенчина организован персонажной парой — два друга.

Денис Чащин живет в Москве, освещает новинки кино в глянцевом журнале и удовлетворен достигнутым благополучием. Возраст 32 года подразумевает тот же символический смысл вершины жизненного пути и подведения итогов, что был важен и Гончарову в образе Обломова. Герой наделяется чертами рожденного в российской действительности последних десятилетий социального типа — журналист развлекательных массмедиа, носитель буржуазной системы ценностей. Романной завязкой служит

неожиданный приезд старого друга Димыча из родного сибирского города. Основу его образа составляет тип русского бунтаря, носителя радикальных политических взглядов.

Герои романа представляют поколение, входившее в жизнь на переломе эпох: детство прошло в Советском Союзе, взросление пришлось на новые социально-политические реалии. В самосознании героев их мировоззрение было сформировано новым для национальной культуры явлением — русской рок-музыкой. Педантично отсчитываемое время их жизни и ход истории фиксируются текстами рок-групп 1980–1990-х гг.: «Гражданская оборона» (Е. Летов), «Зоопарк» (М. Науменко), «Кино» (В. Цой), «Алиса» (К. Кинчев) и др. Подлинные даты концертов, топонимы, имена музыкантов, политических деятелей — формируют контекст, в котором песенные тексты выражают общие для поколения ценности.

Первый цитатный фрагмент относится к 1996 году, когда Денис уезжает из родного города в Москву с целью создать рок-группу. Телевидение транслирует концерт в поддержку предвыборной президентской кампании Б. Н. Ельцина, в котором принимают участие и рок-звезды. Так Денис слышит исполняемые К. Кинчевым слова: «День встает, смотри, как тянется ночь! / Коммунистические звезды — прочь!» [9, с. 18]. Ради предвыборной кампании Кинчев трансформирует слова своей песни «Красное на черном»:

«Красное на черном!
День встает, смотри, как пятится ночь.
Красное на черном!
Звезды, прочь!
Красное на черном!
На Кресте не спекается кровь.
Красное на черном!
И эпилогом — любовь» [4].

Идеологема «коммунистические» разрушает образный ряд, выражающий духовные смыслы новой жизни, даруемой миру добровольно принесимой Иисусом Христом жертвой. Сакральный для Дениса «гимн поколения» превращается в предвыборную агитку — герой фиксирует для себя смену исторической эпохи: «именно теперь, в эти дни, рок-музыканты меняют протест на присягу» [9, с. 17]. Цитатный слой романа развивает смыслы на антитезах: конформизм — жизнь во имя идеала, конъюнктура — искусство.

Следующий цитатный фрагмент приходится на ретроспективный эпизод, в котором друзья — живущие в Сибири шестиклассники — впервые слушают русский рок. В повествование вводятся слова из заглавной песни альбома «Белая полоса» группы «Зоопарк» Майка Науменко:

«Машина обгоняет машину,
И каждый спешит по делам.
Все что-то продают, все что-то покупают,
Постоянно спорят по пустякам.
А я встречаю восход, я провожаю закат,
Я вижу мир во всей его красе.
Я удобно обитаю посредине дороги,
Сидя на белой полосе» [9, с. 79].

Песенный текст организуется оппозицией «я — все», в которой лирическое «я» отрицает обыденное существование социума. Цитата в романе вербализует определяющую русскую рок-поэзию идею личности, реализующей свою свободу в духовных поисках.

В этом же контексте сообщается, что к власти в СССР приходит М. С. Горбачев — события жизни героев и политические события развиваются повествованием параллельно. Сам сюжет начинается с приезда Димыча в январе 2005 года к другу в Москву. В реальной действительности именно середины нулевых власть сосредоточила внимание на политических взглядах молодежи: началось формирование проправительственных молодежных движений. Тогда же заявили о себе оппозиционные организации: Молодежный левый фронт, Авангард красной молодежи, молодежное «Яблоко» и др. Их наименования, имена лидеров, отсылки к российским политическим реалиям, документально-точный отсчет времени актуализируют семантику достоверности повествования, посвященного судьбе рожденных в 1970-е гг.

Интерес героев-друзей к политике закономерен: тексты русского рока пропитаны радикальными политическими идеями. Подобно Штольцу и Курту Вану, Димыч пытается возродить интерес друга к когда-то общим идеалам — создать нонконформистскую рок-группу. Это момент в их отношениях сопровождают две цитаты — название «Последний герой» и слова песни «Судьба поколений» («Ты мог бы»/«Подросток») В. Цоя:

«Ты смотришь назад,
Но что ты можешь вернуть назад?
Друзья один за одним превратились в машины.
И ты уже знаешь, что это судьба поколений,
И если ты можешь бежать, то это твой плюс!
Ты мог быть героем, но не было повода быть,
Ты мог бы предать, но некого было предать.
Подросток, прочитавший вагон
романтических книг.
Ты мог умереть, если б знал, за что умирать...» [9, с. 204]

Данные песни взаимосвязаны драматизмом противоборствующих смыслов о невозможности вернуть время надежд и невозможности примириться с утратой высоких целей существования. Так цитаты предопределяют дальнейшую судьбу героев.

Кульминацией в сюжете дружбы, в продолжение традиции романов Гончарова и Федина, становится предательство. Денис изо всех сил желает вернуть прежнее комфортное существование и выставляет истинного по родству взглядов друга в буквальном смысле слова на улицу, зная про отсутствие у того денег и ночлега.

В данном эпизоде важна цитата, давшая произведению название. «А я — я хоть к коммунистам, хоть к кришнитам, еще куда-нибудь, но только не так. — Димыч в упор посмотрел на Чащина. — Я вам всем буду лёд под ногами» [9, с. 267]. Ключевой образ из песни «Мы — лёд» Е. Летова используется в романе трижды и объединяет главные субъектные сферы: авторскую — в сильной позиции заглавия — и сферы обоих вспоминающих песню героев. В формировании смыслов романа участвует весь поэтический текст:

«Они смеются легко, у них живые глаза.
Они беззащитны, им нравится жить.
И все они вместе, и так было всегда.
Они последние, кто помнит, что такое — свет.
А у нас не осталось ничего — мы мрём.
И всё, что мы можем, — это быть лишь льдом.
Но мы — лёд под ногами майора!» [5]

Если номинация «он» имеет конкретную референцию «майор», то под «они» может подразумеваться идеальный образ, воплощающий лучшие черты поколения, в то время как «мы» — те, кто проживает свою реальную жизнь, исполненную потерь и слабости, но даже в смерти не предает своих идеалов.

Слова песни «Когда я с ними — / я перестаю умирать», по-видимому, подразумевают «когда ты не с ними, тебе незачем жить» и как-то предопределяют историю главного героя. Финальный эпизод романа начинается с цитаты первого эпизода «Обломова»: хозяйка просит Чащина освободить квартиру. И заканчивается сном, в котором герой видит себя шестиклассником и во время которого умирает.

Таким образом, в ключевой для цитатного слоя романа песне Е. Летова заключено зерно авторского замысла. Поколение Чащина-Димыча, сформировавшееся на идеях русского рока, было наделено историческим оптимизмом, готовностью участвовать в радикальном духовном обновлении общества. Происходившие социальные и политические перемены обманули ожидания — и «оно ведь почти поголовно обычвателем стало» [9, с. 171]. Тогда смерть Дениса Чащина, открытый финал в истории Димыча могут

подразумевать верность идеалам Е. Летова, В. Цоя, М. Науменко, даже вопреки житейской реальности.

Сенчин инверсирует архетипическую персонажную пару. В отличие от романов Гончарова и Федина, предательство совершает герой-протагонист. Он надеяется психологической точкой зрения, обосновывающей процесс его мировоззренческого перерождения, приводящего к невозможности жить. Смертью героя Сенчин окружает его образ трагическим ореолом и этим во многом снимает с него нравственную ответственность. В романе не приемлемается само историческое время, которое предопределило трагическую судьбу поколения, воплощенную в образах двух друзей, лирических героев цитируемых песен и в жизни самих творцов русского рока.

Вторая востребованная современным романом архетипическая пара — «отец — сын». Она организует систему персонажей ряда произведений последних лет: «Патологии», «Санька» З. Прилепина, «1993» С. Шаргунова и др.

В настоящей статье обратимся к роману Дениса Гуцко «Домик в Армаддоне» (2009).

Для его написания послужил мощный информационный повод. Федеральным законом РФ с 2009 г. запрещались казино и другие игорные заведения на всей территории России, за исключением 4-х игорных зон. После вступления закона в силу на границе Краснодарского края и Ростовской области началось строительство 1-й зоны, которая с 2010 г. функционирует под названием «Азов-сити». В основании сюжета романа Д. Гуцко — ее строительство.

В поэтике романа главенствует прием антитезы: строящемуся «Шанс-Бургу» противопоставлен «Владычный стяг» — православный лагерь для молодых ребят. Главный герой романа — 18-летний Фима, безотцовщина — находит в лагере искомые «цель для жизни и порядок для души» [2, с. 17]: Цель жизни сформулирована в словах Фимы «А как же родина православная? Я думал, нас на помочь позвали» [2, с. 30]. Он и его друзья наследуют понимание идеи русской государственности как державы, которая собирает весь православный «миръ».

Герой не мирится с произошедшим в России в 1990-е гг. и с происходящим на его глазах. Ненависть Фимы к бросившему его отцу распространяется на окружающую его действительность. Обвинение выносится всему поколению отцов, сдавших Россию мамоне: «Для вас страна — вон, место для парковки, гектар супермаркета — и чтобы спать не мешали» [2, с. 66]. В диалогическом конфликте с Костей, представляющим поколение отцов, Фима утверждает свою позицию: «Не будет великой православной России — никакой не будет» [2, с. 71]. На что Костя отвечает:

«Видишь ли, Фима, так уж как-то повелось у нас: величие российское [шрифтовое выделение наше — И. М.] к чему ни приставь — беда. <...> Ко-му-то надо непременно в землю лечь, чтобы другим величия приобщить-

ся <...> Семье моей наше прошлое величие очень дорого обошлось. Один мой дед — говорил уже — безвестно на Волгодоне, второй — на химзаводе медленно, заживо. Двоюродные дядья, двое, на Северах застряли, уехали когда-то за длинным рублем, а доживают в нищете. И очередное, вот это новое величие... ваше ли, другое, все одно... боюсь, Фима, мне его придется оплачивать <...> Размениваю общее величие на собственный домик с фонтаном» [2, с. 72].

В реплике Кости прочитывается аллюзия на «бунт» Ивана Карамазова в разговоре с Алешей из романа Ф. М. Достоевского:

«Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему во-все столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно <...> Не Бога я не принимаю, Алеша, я только билет ему почти-тельнейше возвращаю <...> Скажи мне сам прямо, я зову тебя — отвечай: представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в finale осчастливить людей, дать им наконец мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданьице, вот того самого ребеночка, бывшего себя кулачонком в грудь, и на неотмщенных слезах его основать это здание, согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях, скажи и не лги!» [3, с. 223–224].

Данной аллюзией проясняется духовная сущность конфликта сыновей, настроенных на борьбу за будущее могущество России, и отцов, чья генетическая память сохранила количество жертв, принесенных ради этого будущего предшествующими поколениями.

Фима и его друзья убеждены, что в окружающем их обществе восторжествовало зло, и обвиняют отцов в коллаборационизме и трусости. Свою борьбу со строительством игорной зоны они именуют «Армагеддон», подразумевая действительно «Последнюю Битву» [2, с. 49]. Убежденные, что Армагеддон наступил, они выбирают путь православного жертвенного по-движа: «Православие — штрафбат, которому отступать не велено. Которому полечь суждено» [2, с. 67].

Второй возможный для христианина путь — спасись сам и вокруг тебя другие спасутся — в мире романа избирают отцы, в частности отец Фимы. Раскаяние перед сыновьями отцов, осознающих духовные последствия совершенного по отношению к сыновьям предательства, отсылает к «случайному семейству» — ключевой для русского общества проблеме семьи в понимании Достоевского, выраженной в романах «Подросток», «Братья Карамазовы». По-видимому, современному роману типологически близки не коллизии «Отцов и детей» И. С. Тургенева, осмыслившего социально-политическое противостояние сменяющихся в историческом развитии России поколений, а ключевая для Достоевского духовная претензия несостоявшимся отцам со стороны осиротевших сыновей. Архетипическая

пара «отец — сын» подразумевает иерархию отношений, утверждает идею авторитарности, определяемой духовной вертикалью — связью каждого человека с Богом.

Таким образом, в новейшем романе актуализируются классические сюжетно-образные модели, типологически близкие современной российской жизни, характеризующейся напряженными отношениями общественно-политического и церковно-религиозного дискурсов, проблемами семьи, радикализацией молодежных движений. Соответственно избираются авторские повествовательные и речевые стратегии: придающая роману близость к прозе нон-фикши достоверность обеспечивается реальными наименованиями, злободневностью событийного ряда, характерной для медиадискурса разработкой хронотопа «здесь и сейчас». Интертекст романа осваивает рок-культуру, взрастившую поколение.

Литературный критик А. Рудалёв заметил, что «в современной отечественной литературе очень важен поколенческий мотив <...> о роли и ответственности каждого поколения. Отцы — это те, на долю которых пришел каток конца 80-х — начала 90-х» [8, с. 1]. Говоря о «мужской прозе» [7, с. 2], А. Рудалев как будто имел в виду и мужской мир романов — систему персонажей, организованную парами «два друга» и «отец — сын». Если признать, что «литература “нового реализма” взывает к преодолению мицровоззренческого хаоса», «адекватно и полно отражает наше переходное время <...> и призывает к переходу, к преодолению этого времени» [7, с. 2], то ясен выбор конституирующих романную поэтику пар: в рамках своего поколения герои самоопределяются по отношению к историческому времени; через отношения с отцами они жаждут восстановить вертикаль отношений в самом высоком смысле, которая гармонизировала бы духовно жизнь в России.

ЛИТЕРАТУРА

1. Быков Д. Не касается. [URL]: <https://republic.ru/culture/1036740-bykov-unrelated/> (дата обращения 27.05.2017).
2. Гуцко Д. Домик в Армагеддоне. Роман. — М.: АСТ, Астрель, 2009.
3. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 13 тт. Т. 14. Л.: «Наука», 1976.
4. Кинчев К. Красное на черном. [URL]: <https://reprodukтор.net/gruppa-alisa/krasnoe-na-chyornom/> (дата обращения 27.05.2017).
5. Летов Е. Мы — лёд. [URL]: www.gr-oborona.ru/texts/1056907572.html (дата обращения 27.05.2017).
6. Рудалёв А. Проза — это мужская работа // Литературная Россия. 11.12.2.15. С. 2–3.
7. Рудалёв А. Третье поколение мужчин // Литературная Россия. 28.11.2014. С. 1–2.
8. Сенчин Р. Лёд под ногами: Дневник одного провинциала. Роман. — М.: Олимп: Астрель, 2010.
9. Цой В. Подросток. [URL]: vic-tsoy.narod.ru/9.htm (дата обращения 27.05.2017).

УДК 82–32

Соколова Ирина Владимировна,
кандидат филологических наук,
доцент Дальневосточного федерального университета,
isokol2010@yandex.ru

ЖАНРОВО-СТИЛЕВАЯ ДИНАМИКА РАССКАЗА В РУССКОЙ ПРОЗЕ РУБЕЖА ХХ–ХХI ВЕКОВ

В статье прослежены вариации и проанализированы многочисленные образцы жанровых определений современного художественного текста, намечены ведущие пути развития современной русской «малой» прозы, акцентировано внимание на тенденции к циклизации рассказовых текстов в литературе ХХ–ХХI веков

Ключевые слова: русская проза рубежа ХХ–ХХI вв., малые жанры, динамика и тенденции

Sokolova I. V.

GENRE AND STYLISTIC FEATURES OF THE DYNAMICS OF THE STORY
IN THE RUSSIAN PROSE OF XX–XXI CENTURIES

The article traced the variations and analyzed numerous samples of the modern genre definitions fiction of different texts. The author intended leading development of modern Russian “small” prose. The attention is focused on the tendency to cyclization in the literature of the XX–XXI centuries

Keywords: Russian prose of XX–XXI centuries, small genres, the dynamics and trends

В русской литературе в конце ХХ в. произошла переоценка многих прежних ориентиров развития. Главная примета последних десятилетий — утрата обществом целостности восприятия мира, под сомнением оказалось наличие каких-то главных, фундаментальных закономерностей жизни. Идут бесконечные поиски постижения сути человеческого бытия в границах вопроса о том, что происходит: крушение мира или его рождение. В российской реальности на рубеже веков проявились черты освобождения всех сфер гуманитарной культуры от государственно-идеологического контроля. Но исчезновение идеологической и политической цензуры не отменило роли «цензуры» эстетической и нравственной. При всей широте эстетических запросов очевидна актуализация нравственно-философской проблематики литературы и прежде всего концепции человека в произведениях современных авторов. В эпоху бурно развивающихся средств мас-

совых коммуникаций (телевидение, видео, компьютерная виртуальность) и коммерциализации книгоиздания (один из критиков иронично называет многочисленные издания массовой литературы «книгопрядильной промышленностью») уменьшается количество читателей, но возрастает роль и ответственность литературы в воспитании личности человека именно благодаря силе воздействия *слова* как такового. Цель жизни человека и цель литературы по-прежнему совпадают: максимальное развитие и совершенствование бессмертной человеческой души и осознание, изучение, объяснение и сохранение этого процесса на примерах развития самых разных человеческих судеб в различные эпохи истории. Из всех видов искусства в большей мере именно литература способна сознательно или интуитивно почувствовать движение или развитие человеческой души и столь же сильно воспроизвести это движение в конкретном произведении. Культура, искусство — это то пространство, где веками избывает человек свои боли и упования. Все зависит, как говорил И. Бродский, от величия замысла. И в этом смысле трудно переоценить роль русской классической традиции, подразумевающей абсолютное достоинство человека, внимание к его личному существованию — его душевному и духовному миру. В новейшей русской литературе уже можно выделить имена тех авторов, развитие творчества которых, возможно, будет определять существенные черты литературного процесса начала XXI века: Валентин Распутин, Леонид Бородин, Олег Ермаков, Михаил Шишкин, Татьяна Толстая, Леонид Бежин, Юрий Буйда, Олег Павлов, Андрей Дмитриев, Михаил Варфоломеев, Вячеслав Дегтев, Михаил Кураев, Виктор Пелевин, Юрий Мамлеев, Андрей Волос, Юрий Буйда, Ольга Славникова, Валерий Попов и др.

К концу века наличие нового — современного — этапа развития отечественной литературы не вызывает сомнения. Особенности его следующие:

- «многоукладность» современной литературы, широта эстетических запросов, появление новых писательских имен, диалог не столько писательских поколений, сколько творческих индивидуальностей;
- активное взаимодействие в литературном процессе различных художественных систем (прежде всего речь идет о реалистической и модернистской традициях и типах художественности);
- смена акцентов в проблемно-тематическом аспекте творчества писателей и в концепции героя;
- интенсивный поиск новых средств эстетической выразительности, разностильность, результатом чего стало — смешение жанров, тенденция их синтеза, тяготение к изменению жанрового объема. (Более подробно об этом см.: [2]).

Критика считает, что современная литература из «учебника жизни» превратилась в экспериментальную лабораторию. В 1980–90-е годы замет-

но активизировалась публикация произведений авангардистского, экспериментального характера, прежде не доходивших до широкого читателя. Имена Венедикта Ерофеева, Дмитрия Пригова, Ивана Жданова, Льва Рубинштейна, Тимура Кибирова, Михаила Шишкина, Татьяны Толстой, Нины Садур, Людмилы Петрушевской, Анатолия Королева, Виктора Пелевина стали часто появляться на страницах журналов, их книги активно издаются.

Для литературного процесса рубежа XX–XXI веков, как отмечают многие исследователи, характерно отсутствие иерархичности, однолинейности, он отличается многообразием художественных поисков, хотя и не всегда бесспорных. В целом в литературном процессе конца XX века взаимодействуют реалистическая и постмодернистская художественные системы, именно взаимодействуют — сближаясь и расходясь, противостоя друг друга и используя художественный арсенал «противника», несмотря на многочисленные декларации писателей, отрицающих традицию такого сотрудничества, а скорее всего, и соперничества. Результат этого — многообразие жанровых и стилевых форм не только традиционных, но и пограничных, сочетающих в себе новые жанрообразующие качества. Многие произведения отличаются яркой стилевой палитрой, отражающей активную динамику языковых процессов, связанных не только с проявлением многообразия авторских индивидуальных манер, но и смешением в тексте различных речевых потоков. Во всем этом определяются различные принципы создания мирообраза в художественном произведении конкретного жанра.

Ослабление примата содержания над художественностью — эта тенденция проявилась в литературе 1970–80-х, затем была усиlena в более поздних постмодернистских текстах. Развитие русской постмодернистской прозы конца XX века демонстрирует, на наш взгляд, преобладание формальных черт метода над мировоззренческими. Во многих произведениях отчетливо проявляется идея завершенности поступательного движения истории и повторяемости всего и вся в этом мире. Поэтому картина мира может быть создана из фрагментов этого прошлого, соединенных причудливой фантазией художника. Литература с постмодернистской доминантой характеризуется, в первую очередь, отказом от исследования реальности (социальной или онтологической) и оппозицией по отношению к реализму и к традиции. Мир, по мнению постмодернистов, это торжество Хаоса, где все существует одномоментно, где нет иерархии, причинно-следственных отношений, а есть множество независимых начал, а значит, поиск смысла изначально невозможен. Но постмодернизм обращается не к действительности как таковой, а к предшествующей культуре, в которой воплотились прежние представления о мире и человеке. «Мир как текст» — определяющий лозунг постмодернистов. А культура — это вторичная художественная

система, которая есть мир симуляций и неподлинностей, фантазий и миражей, мир неисчерпаемого множества смыслов, которые можно варьировать по собственному желанию. Автор-постмодернист стремится к уничтожению границы между реальностью и виртуальностью, между настоящей жизнью и компьютерной игрой, виртуальностью. Поэтому в эстетике постмодернизма именно проблема реальности во многом определяет художественную структуру произведения. Образ мира выстраивается на основе внутрикультурных связей, ассоциативных потоков, а тема самовоспроизводимости бытия в культуре постоянна. В искусстве на новом витке развития повторяется то, что уже доказало свою культурную ценность. В процессе создания текста авторы-постмодернисты активно используют интертекстуальность как способ существования отдельного произведения в контексте мировой литературы, когда оно есть не только результат авторской инициативы, а сложная система часто даже не осознаваемых писателем и произвольно возникающих перекличек с предшествующей культурной традицией. Это проявляется в постоянном использовании в тексте цитат, реминисценций, аллюзий, пародий, пафраз, не только связывающих конкретный текст с различными литературными произведениями, но и способствующих созданию новых жанровых структур.

Среди жанрово-стилевых тенденций современной русской прозы наиболее отчетливо, на наш взгляд, проявляются следующие: авторская игра с жанром, в первую очередь, нередко выражаясь в стремлении уйти от традиционного обозначения жанра, и процесс циклизации. Появилось множество новых жанрово-стилевых образований, основанных на разностильности, смешении жанров, индивидуальных попыток писателей создать новый жанровый объем. Наиболее активно идет поиск жанровых дефиниций в границах романной художественной структуры. В качестве примера перечислим авторские определения жанра произведений, опубликованных в журнале «Знамя» в 2003–2004 гг.: «Мене, текел, фарес: Конспект романа» Олеси Николаевой; «Биг-бит: Роман-мортиролог» Юрия Арабова; «Быть Босхом: Роман с биографией» Анатолия Королева; «Хроники частной жизни» Александра Кабакова. В ряде случаев, например, еще прослеживается приверженность писателя к традиционному жанру, хотя и откорректированному авторским подзаголовком. Достаточно часто встречаются, например, определения «маленькая повесть» или «короткая повесть»: *маленькие повести* Вячеслава Пьецуха «Бог в городе» (Новый мир. 2001. № 3) и Дины Рубиной «Высокая вода венецианцев» (Знамя. 2000. № 2), *короткая повесть* Михаила Тарковского «Гостиница «Океан» (Новый мир. 2001. № 5). Есть и другие обращения писателей к традиции этого популярного в русской литературе жанра: *филологическая повесть* «Шуба» Анны Яковлевой (Знамя. 2002. № 12); *повесть в диалогах* «Восьмое Марта» Анны

Матвеевой (Новый мир. 2002. № 3); якобы по-весть «Человек по имени І» Андрея Баландина (Знамя. 1995. № 7); по-весть «Дочь самурая» Анастасии Гостевой (Знамя. 1997. № 9).

Достаточно плодотворно художественно реализуется в современной прозе традиция фольклорного устного рассказа. Она трансформировалась в своеобразный, требующий изучения жанр истории. Наиболее отчетливыми признаками произведений этой тенденции являются: наличие героя-повествователя; принципиальная установка рассказчика на достоверность описываемых событий, ситуаций, героев, хотя очевиден и вымысел; ориентация на события современной жизни или недавнего прошлого; обращенность к чувствам читателя. Интересно, что уже в подзаголовке и названии, предлагаемых автором, содержится информация о некоторых особенностях содержания произведения, его пафоса и писательской позиции: история «Запомним Таню мертвой» Олега Дивова (Знамя. 2003. № 12), современная история «Домашние люди» Александра Яковleva (Новый мир. 2002. № 11), житейские истории «Любовь по-нашему» Алексея Слаповского (Знамя. 2003. № 2), сочинские истории «На курорте» Светланы Шипуновой (Знамя. 2002. № 7), история любви «Циники» Ирины Кудесовой (Знамя. 2001. № 5), история неудачи «Поздний гость» Александра Кабакова (Знамя. 2001. № 3), история болезни «Трепанация черепа» Сергея Гандлевского (Знамя. 1995. № 1), истории про живых, полуживых и уже совсем... «Ангел мертвого озера» Галины Щербаковой (Новый мир. 2002. № 7).

Среди других индивидуальных обозначений жанровой природы произведения назовем следующие, наиболее интересные: романтическая хроника («Жребий № 241» Михаила Кураева // Знамя. 1995. № 11), фрагмент («Без меня — тебе!» Владимира Ежова // Знамя. 1993. № 12, эпопея («Чужие письма» Александра Морозова // Знамя. 1997. № 11), автоворсия («Трикотаж» Александра Гениса // Новый мир. 2001. № 9), сюжеты («Пушкинский бульвар» Дмитрия Шеварова // Новый мир. 2003. № 12), поминания («Юрьев день» Ирины Поволоцкой // Новый мир. 2003. № 12), пергамент «Суер-Выер» Юрия Коваля (Знамя. 1995. № 9), ночная хроника «Кормушка для крыс» Ильи Митрофанова (Знамя. 1993. № 2), текст, распадающийся на пазлы «Люди сверху, люди снизу» Натальи Рубановой (Знамя. 2004. № 6). Подзаголовки являются внешними сигнальными признаками авторских поисков в создании крупных жанровых форм.

Иногда функции большой прозы берут на себя жанры малой прозы, которая различными способами компенсирует отсутствие доминирующего в литературном процессе положения романа. Критик А. Марченко отмечает, что в современной литературе есть «попытка романа из отдельных рассказов» [1, с. 155]. Здесь можно назвать «Питомник: Большая книга рассказов» Евгения Шкловского (Новый мир. 2003. № 1), «Несколько тороп-

пливых слов о любви: Малая книга рассказов» Дины Рубиной (Новый мир. 2003. № 1), рассказы из «Книги для тех, кто любит читать» Алексея Слаповского (Новый мир. 2002. № 12), «Переправа через Иордан: Книга рассказов» Юрия Байды (Новый мир. 2004. № 9), «Тридцать девять слов» Владимира Березина (Знамя. 2003. № 4). На наш взгляд, в употреблении писателями слова «книга» проявляются черты жанровых дефиниций.

Характерная примета жанровой динамики рассказа в русской литературе конца XX века — процесс циклизации. Явление литературной циклизации как объединения групп самостоятельных произведений в новые многокомпонентные художественные единства не ново в литературе («Герой нашего времени» М. Лермонтова, «Записки охотника» И. Тургенева, «Губернские очерки» М. Салтыкова-Щедрина, поэтические циклы А. Блока, А. Ахматовой, М. Цветаевой, «Конармия» И. Бабеля, «Колымские рассказы» В. Шаламова, «Бессмертная любовь», «Реквиемы» и др. циклы рассказов Л. Петрушевской).

Чем обусловлен процесс усиления способности жанров к циклизации? Эта тенденция в литературе свидетельствует не только о своеобразии художественного мышления писателя или группы авторов-свременников, но и об особенностях историко-литературной эпохи. В какие-то переломные или кризисные ситуации общественно-исторического и литературного развития, когда утрачивается целостность восприятия мира и человека, активизируются циклообразовательные тенденции. Материалы литературно-художественных журналов последних лет и различных антологий свидетельствуют о постоянном присутствии циклов и их разновидностей в современной русской прозе.

Процесс циклизации более характерен для жанров малой прозы. В первую очередь речь идет о рассказе, новелле, миниатюре и других жанровых разновидностей. Если говорить о количественном соотношении, то наиболее многочисленными остаются традиционные обозначения авторами жанровой природы своего произведения: чаще всего в журналах встречаются публикации рассказа и рассказов. Примерно в половине случаев при публикации нескольких рассказов автор или редакция журнала обозначают только жанр произведений и количественный состав подборки. Например, Елена Долгопят «Рассказы» (Знамя. 2002. № 6), Ирина Полянская «Рассказы» (Знамя. 2003. № 1), Евгений Шкловский «Рассказы» (Знамя. 2001. № 4 и 2002. № 3), Антон Уткин «Рассказы» (Новый мир. 2003. № 10), Борис Екимов «Рассказы» (Новый мир. 2004. № 8), Виктор Астафьев «Два рассказа» (Знамя. 2001. № 1), Анатолий Курчаткин «Два рассказа» (Знамя. 2002. № 7), Вячеслав Пьецух «Три рассказа» (Знамя. 2003. № 8).

В других случаях подборка рассказов озаглавлена. Нередко это является принципиально важным авторским решением. Заглавие литератур-

ного произведения всегда выполняет значимую идейно-художественную функцию. В нем обозначены проблемно-тематические доминанты текста, ведущий мотив (Юрий Буйда «О любви» // Знамя. 1998. № 5; Мария Лосева «Садовое товарищество» // Новый мир. 2002. № 7; Корнилова Галина «Вот моя деревня...» // Знамя. 2003. № 2). В образно-семантических заглавиях определен герой (Алексей Смирнов «Автопортрет в лицах» // Знамя. 1995. № 7 и Новый мир. 2004. № 9; Леонид Зорин «Из жизни Багрова» // Новый мир. 2001. № 2; Ольга Грабарь «Человек войны» // Знамя. 2003. № 5), также в названии нередко обозначены границы художественного времени и пространства конкретного текста (Виктор Санчук «Давно, в Советском Союзе» // Знамя. 1996. № 6; Владимир Яницкий «Чрево тюрьмы» // Знамя. 1996. № 8; Евгений Шкловский «Улица» // Новый мир. 2001. № 8), Дмитрий Шеваров «Парад облаков: рассказы из летней тетради» // Новый мир. 2004. № 6).

Каковы характерные черты цикла, позволяющие проявить его неожиданную природу?

Исследователи, среди которых назовем имена Ю. Тынянова, Л. Гинзбург, Б. Томашевского, М. Дарвина, Л. Ляпиной, отмечают множественность принципов создания циклового единства. Это может быть общность тематики, сюжетно-динамическое единство целого, обусловленное особым характером сюжетной организации, сложное взаимодействие хронотопа отдельного произведения с художественным временем и пространством цикла, система межтекстовых взаимодействий. Для эпико-повествовательного цикла характерны множественность рассказчиков, точек зрения, ориентированных на со- или противопоставление взглядов, и соответствующая этому многослойная повествовательная структура. Результатом всего этого должно стать единство цикла как содержательно-художественного целого. Это, на наш взгляд, возможно при условии соединения самостоятельности каждого из составляющих цикл произведений с целостностью цикла, возникающей как результат взаимодействия многих его компонентов.

В творчестве разных авторов мы встречаемся с различными принципами художественной организации цикла. Например, Людмила Петрушевская, произведения которой в последнее время очень активно публикуются в периодике и издаются отдельными книгами, очень часто дает и название цикла, в состав которого входит конкретный рассказ: «Дом девушек: Рассказы из цикла «Реквием» (Знамя. 1996. № 11). Но в разных изданиях содержание циклов «Монологи», «Реквиемы», «В саду других возможностей» и др. меняется. Расширяется их количественный состав, также рассказы «кочуют» из цикла в цикл, что позволяет сделать вывод о весьма условном единстве цикла как художественного целого в прозе Л. Петрушевской.

Соавторами писателя в создании цикла иногда бывают и редакторы. Примером тому может служить публикация «Афганских рассказов» Олега Ермакова («Знамя», 1989, № 10). У этого произведения присутствуют все признаки цикла, отличающегося целостностью и художественной выразительностью. Но, по признанию самого автора, он не создавал цикла и не давал ему такого названия. Молодой писатель прислал шесть рассказов в редакцию журнала «Знамя», которые были приняты к печати, объединены умным редактором в цикл «Афганские рассказы». Принципиально важным в создании цикла является порядок расположения рассказов. Первым в цикле стал рассказ «Весенняя прогулка»; затем — «Н-ская часть провела учения. 1981», «Зимой в Афганистане», «Марс и солдат», «Пир на берегу фиолетовой реки», последний — «Занесенный снегом дом». Уже хронотоп названий рассказов в известной мере определяет контуры картины мира, созданной писателем. Цикличность времени, цикличность жизни проявляются в расположении рассказов — от весенней прогулки молодых людей к войне, от ухода к возвращению домой, от мечты и надежды к бесконечному ожиданию женщины в доме, занесенном снегом. Уже в названиях рассказов определено время и место событий, военная тематика цикла, обозначены его герои. Автор не во всех рассказах изображает собственно военные события, но мотив торжества на войне зла и смерти проходит через весь цикл, делая звучание военной темы трагическим.

В 2000 году в московском издательстве «Новое литературное обозрение» вышла антология «Очень короткие тексты» (составитель Дмитрий Кузьмин). Материалом для антологии в основном послужили произведения различных авторов — участников Фестиваля малой прозы 1998 г. Формально принцип отбора текстов определялся их объемом — чуть больше машинописной страницы, что создает эффект моментального восприятия текста. По мнению составителя, структура антологии отражает понимание малой прозы как многогранного явления. Эта книга стала одной из первых, представляющих малую прозу в ее различных стилевых и жанровых тенденциях, что отразилось в названиях мини-циклов антологии. В некоторых из них сделан акцент на определенную жанровую традицию («В сторону лирики и стихотворения в прозе», «В сторону притчи», «В сторону эссе», «В сторону дневника») или художественную систему («В сторону авангарда»), тип образности («В сторону фантастики»), способ художественного воспроизведения действительности («В сторону сатиры и юмора», «В сторону бытописания», «В сторону психологизма»). Незавершенность циклообразующих тенденций проявляется в постоянном повторе выражения «В сторону...».

Безусловно, приведенный материал убеждает в правомерности постановки исследовательской проблемы, доказывает необходимость серьезного

литературоведческого изучения истории малой прозы в России, активной динамики жанрово-стилевых исканий новейшей отечественной прозы, структуры текста.

ЛИТЕРАТУРА

1. Марченко А. «Вместороманье» // Новый мир. 2004. № 4. С. 145–155.
2. Соколова И. В. История русской литературы XX–XXI вв. Учебно-методическое пособие. СПб.: СПбГУ–ДВГУ, 2009. 59 с.

УДК 82–32

Богданова Екатерина Анатольевна,
кандидат филологических наук, младший научный сотрудник
Института филологических исследований
Санкт-Петербургского государственного университета,
katarina_a-2@mail.ru

ОБРАЗ ФИЛИНА В РАССКАЗЕ Т. ТОЛСТОЙ «ФАКИР»

В статье рассматриваются ведущие мотивы, формирующие образ главного героя рассказа. В ходе анализа выделяются мотивы воображения, фантазии, творческой свободы, превращения, игры, маски и др., которые комбинируются, дополняя друг друга, и моделируют характер главного персонажа и его пространство.

Ключевые слова: Татьяна Толстая; современная русская литература; проза; постмодернизм; традиция; интертекст; мотив; рассказ

Bogdanova E. A.
CHARACTER OF FILIN IN THE STORY OF T. TOLSTAYA “FAKIR”

The article states the motifs forming the image of the main character of the story. The analysis highlighted the motives of the imagination, fantasy, creative freedom, transformation, games, masks, etc., which are combined, complementing each other, and model the nature of the main character and his space.

Keywords: Tatiana Tolstaya; modern Russian literature; prose; postmodernism; tradition; intertext; motive; novel

Рассказ «Факир» представляет собой яркое художественное воплощение авторской — толстовской — «мифопоэтической» модели мира, организованной с помощью системы мотивов творчества, фантазии, мечты — воображение в рассказе «Факир» обретает статус лейтмотива и позволяет вывести героя за пределы сиюминутного существования, создает желанное настоящее и открывает незримое будущее.

Главный герой рассказа — Филин — фигура неоднозначная, многогранная, даже необыкновенная, таинственная. Неслучайно имя Филин перекликается на звуковом уровне с названием всего рассказа — Факир. Герой рассказа Толстой — мелкий государственный служащий, но в представлении повествователя-рассказчика главный герой и есть факир — фокусник, маг-волшебник, который порождает ментальную иллюзию и производит мистическое, завораживающее впечатление на окружающих.

Обычный герой необычен в своем поведении. Творческая, почти магическая природа позволяет ему создавать театр вокруг себя, некое зрелище, волшебный мир. Неслучайно в текст Толстой входят мотивы театральности и масочности персонажей.

Обычный человек, необыкновенный фантазер Филин столь не похож на других персонажей рассказа, что в своем облике обнаруживает черты сходства с Мефистофелем: у него «ласкающие гостей <...> мефистофельские глаза» [3, с. 260].

Как известно, образ Мефистофеля имеет устойчивые коннотации в мировой культуре: в разные эпохи Мефистофель выступал в литературе и как искуstитель, и как дух зла. Однако наряду с этим бытовали гротески и фарсы, в которых Мефистофелю отводилось место шутника, весёлого обманщика, часто попадавшего впросак. Очевидно, что Толстая склоняется к последней интерпретации, она видит в герое не столько дьявола, сколько обманщика и шутника, не столько соблазнителя и искуstителя, сколько волшебника, умеющего одарить своих гостей чудесами. Однако отношение к герою неоднозначно. Кто-то хвалит его, кто-то ругает, но у всех Филин вызывает восхищение: «Кое-кто Филина втихомолку не одобрял <...> хихикали насчет его малинового халата с кистями <...> А все-таки позовет — и бежали, и втайне всегда холодели: пригласит ли еще?» [3, с. 258]. Мотив зачарованности сопутствует мотиву живой и неисчерпаемой фантазии героя.

Воображение рассматривается в рассказе Толстой как сила творческой мысли, которая не только доставляет герою яркие эмоции и притягивает окружающих, но и помогает воплотить в жизнь фантазии, создать новые образы, т. е. получить новое знание о себе и мире. Так, мотив воображения в рассказе, в сущности, оказывается тождественным мотиву познания и творчества.

Герой создает свой мир, преобразует реальность в фантазийный благодатный мир, главными чертами которого становятся утверждение творческой свободы, пристальное внимание к исключительному. Жить для героя Толстой значит фантазировать, а фантазия, воображение — радость сотворения целостного, гармоничного и бесконечного собственного мира, который помогает укрыться от быта и неприглядной действительности. Именно «радость творения» лежит в основе эстетической концепции Филина — концепции «со-творчества», сближающей героя-художника, создающего собственный мир, с Творцом. Отсюда Филин в рассказе сравнивается с королем, «султаном», «всесильным господином», магом, даже «богом» [3, с. 263, 271, 289], иначе говоря, отождествляется с абсолютным магическим центром <мифо>мира [2]. Мотивы воображения, фантазии, творческой свободы, игры комбинируются, дополняя друг друга, и моделируют характер главного персонажа.

Филин-факир преподносит свою жизнь в форме театрального спектакля. Образ Филина, подобно образу актера, существует в рассказе вне социальных и бытовых реалий. Неизвестны подробности его реальной жизни — возраст, происхождение, профессия. Значимой оказывается только фантазийная маска героя.

В создании «театрального», «маскарадного», «масочного» образа немаловажную роль играет внешность персонажа: ««чистый, небольшой», «брови дегтярные, прекрасные анатолийские глаза — как сажа», «серебряная бородка» [3, с. 257]. Необычная восточная наружность героя поражает и отсылает к «истокам» его магической факирской природы. Детально продуман и костюм героя-факира: «домашний бархатный пиджак», «серебряные янычарские тапки с загнутыми носами», «малиновый халат с кистями» [3, с. 258].

Внешний облик героя приобретает в рассказе смысловую трактовку, становится знаком особости, единичности, индивидуальности героя, спасающей его от растворения в массе и нивелировки. Потеря «лица» в тексте Толстой равнозначна утрате индивидуальности, личности. (Заметим, что описание внешности других персонажей в рассказе незначительно или вообще отсутствует.)

Костюм героя, его малиновый халат — в определенной мере тоже детали бутафории, элементы его маскарадного костюма. При этом укрытие (сокрытие) героя под маской и под маскарадным костюмом одновременно означает его самораскрытие. Мотив маски и маскарада развивается у Толстого как реализация подлинного собственного «я» героя, истинной (в данном случае — творческой) сути человека. Подобным образом понимал символику маски В. Брюсов: «надетая маска — не приспособление к миру и не отказ от собственного “я”, но обретение себя» [1].

Мотив маски (маскарада) организует и жилое, квартирное пространство героя, интерьер дома Филина. Эффектной, необыкновенной, даже экзотичной оказывается обстановка квартиры героя: «синие шторы, витрины с коллекциями», на стенах — бусы», множество безделушек — «табакерка», «бисерный кошелек, пасхальное яйцо», «синие с золотом коллекционные чашки», фарфор знаменитой фирмы Веджвуд, драгоценности из «венецианских раскопок» и т. д. [3, с. 257].

Герой Толстой «тщательен» в подготовке к приему гостей и в умении организовать роскошный ужин. Он угождает гостей необыкновенными блюдами: «грейпфруты, начиненные креветками», «ананасы», «редкостный паштет», даже пирожки не простые, а «по-тмутаракански». Особую ауру создают музыка Моцарта, которая «льется откуда-то сверху», и «дымок английского чая» [3, с. 264, 270, 278].

В рассказе Толстой Филин поселен в необыкновенный дом, который, отражая сущность хозяина, также незауряден, сказочно «барочен», иг-

тив, театрально-декоративен. В самом центре столицы стоит «дворец Филина» — «розовая гора, украшенная семо и овамо» и на фасаде «книга — источник знаний», «циркуль», обелиск, на котором стоит «гипсовая жена...». Кажется, будто сейчас «протрубят какие-то трубы <...> сыграют что-нибудь государственное, героическое» [3, с. 272].

За окном квартиры Филина «Садовое кольцо» и «столичное небо», «веселый народ» и «золотые фонари», «радужные снежинки» и «разноцветный, прелестный, свежий снежок, только что изготовленный». Природа словно тоже включается в театральное действие: «И вечернее небо над Филиным, над его кудрявым дворцом <...> — настоящее московское, театрально-концертное небо» [3, с. 271, 272]. Заметим, выделенные эпитеты стоят у Толстой в одном ряду, не противореча друг другу.

Мир-квартира Филина — театральная сцена, замкнутое игровое пространство, где в определенный момент начинается и через положенный час заканчивается действие. Этому действу-театру нужен зритель, которым оказываются для героя прежде всего Галия и Юра. В творческий процесс Филина вовлекаются не только он сам, но и его приглашенные. В гостях у Филина «есть на что посмотреть», и герои забывают о том, что находится за пределами его квартиры. Филин руководит игрой, составляет программы вечера: «программа вечера была ясна», находит для приглашенных «новые игрушки» [3, с. 257]. Его гости с увлечением подыгрывают ему, принимая раздаваемые им роли. Как в театре, игра на время становится их жизнью.

На театральность пространства Филина указывает и непрерывность его изменений. Оно строится, исходя из подвижного центра, и в нем все время что-то свершается, трансформируется, происходит смена декораций в театре: «что-то неуловимо новое в квартире <...> витрина сдвинута, бра переехало» [3, с. 264]. Даже поклонницы Филина, его «коллекционные дамы», непрерывно сменяют одна другую (не включенные в сюжет рассказа, они, как сценические героини, выполняют лишь декорирующую функцию, вызывают ассоциацию с красивыми куклами). «Дамы у Филина — коллекционные, редкие. То циркачка — вьется на шесте, блестая чешуей», то просто девочка <...> ума на пятакоч, зато сама белизна необыкновенной». Поэтому Филин, приглашая к себе во дворец, предупреждает, чтобы гости обязательно приходили в черных очках во избежание «снежной слепоты», словно напоминая о мощном свете софитов [3, с. 258].

ЛИТЕРАТУРА

1. Брюсов В. Я. Собр. соч.: в 7 т. М., 1973. Т. 2. С. 132–133.
2. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 245–260.
3. Толстая Т. Н. Факир // Рассказы. М.: «Белые стены», 2004.

УДК 82–32

Биберган Екатерина Сергеевна,

старший преподаватель кафедра литературы и детского чтения
Санкт-Петербургского государственного института культуры,
ebibergan@yandex.ru

КОНЦЕПТУАЛИСТСКИЙ «РОМАН» ВЛАДИМИРА СОРОКИНА. ОТРИЦАНИЕ ЕДИНСТВЕННОСТИ СМЫСЛА

Данная статья посвящена творчеству выдающегося представителя русского литературного постмодернизма, писателя-концептуалиста Владимира Сорокина. Объектом исследования является специфичный и традиционный для сорокинской прозы прием, встречающийся в большинстве его текстов — интертекстуальность. Цель научного исследования заключается в выявлении способов обращения писателя к приему интертекстуальности, способов его реализации в тексте. Материалом для исследования был выбран роман Владимира Сорокина «Роман», являющий собой пример текста, выстроенного на традиционных для русской литературы сюжетах, мотивах, образах, характерах, но при этом, вопреки постмодернистской установке на без-идеальность, отсутствие нравственного смысла, утверждающий творческую идею писателя, который предлагает новую интерпретацию классических сюжетов, образов, мотивов, создающих в конечном итоге новый смысловой пласт.

Ключевые слова: Владимир Сорokin, современная русская проза, постмодернизм, концептуализм, интертекстуальность, слом повествования, трансформация.

Bibergan E. S.

CONCEPTUALISTIC NOVEL “ROMAN” BY VLADIMIR SOROKIN. DENIAL OF A
SENSE UNIQUENESS

This article is devoted to the work of an outstanding representative of Russian literary postmodernism, a writer and a conceptualist Vladimir Sorokin. The object of the scientific research is a specific and traditional for Sorokin's prose method — intertextuality. The aim of the scientific research is to find out the ways of this method's realization and its functions in the text. For the material of the research has been chosen novel “Roman” by Vladimir Sorokin, an example of the text built on plots, motives, images, characters which are traditional for Russian literature. Contrary to post-modernist statement about absence of idea, absence of moral sense, the novel approves Vladimir Sorokin's creation of new interpretation of classical plots, images and motives, which generates new semantic layer.

Keywords: Vladimir Sorokin, modern Russian prose, postmodernism, conceptualism, intertextuality, deconstruction of the narration, transformation.

Роман Владимира Сорокина «Роман» был создан в конце 1980-х годов и впервые опубликован в 1994-м. Продолжая начатые прежде опыты концептуальной прозы, Сорокин и в данном случае создает «концептуалист-

ский» роман, который направлен на разрушение канона и постмодерную игру. Однако, как ни странно, по прошествии времени с момента опубликования романа текст Сорокина прочитывается отчасти по-новому, давая возможность увидеть не только отрицание, но и утверждение некоей творческой идеи, хотя, как заявлялось создателями концептуально-постмодернистических практик, они изначально «должны были» быть лишены идейного, назидательного, нравственного или иного смысла.

Игра в тексте начинается уже тогда, когда становится очевидно, что имя Роман обнаруживает омонимичную связь с жанром литературного произведения, романом. Обилие литературных цитат или реминисценций, отсылок и литературных «призраков» уже в самом начале текста устанавливает некие от-литературные связи между образом (за)главного героя и его предшественниками, между героем художественно-плотским (то есть персонажем) и образом книги-романа (соответственно, и ее жанром). При этом точно сказать, что является заглавием произведения *имя героя* или *жанр произведения*, пожалуй, невозможно.

Ориентированный на русский философско-психологический роман XIX века, текст Сорокина уже в прологе затрагивает «вечные» проблемы. Однако подход к этим «вечным» темам и проблемам оказывается у Сорокина иным. Сорокин как бы снова (как и в своих «малых» формах) играет по сложившимся у него «правилам»: он акцентирует иное значение в слове «вечные»: «вечные» не (только) в высоко идеалистичном плане, не патетически возвышенные и общечеловеческие, а (но и) «вечные» с отрицательной коннотацией — как надоевшие, привычные, утомительно-знакомые. Именно в таком плане и будет развиваться действие всего романа. Текст Сорокина будет набирать и суммировать традиционные и устойчивые мотивы русской прозы XIX века, доводя их к середине романа до гоголевско-маниловской славасти и пошлости и до их отрицания и «уничтожения» в finale повествования.

Роман Сорокина построен на точных и узнаваемых перекличках современного текста с текстами классиков русской литературы, их мотивами, образами, характерами, ситуациями, сценами и деталями.

Так, начало романа открывается картиной весеннего пейзажа и возвращения героя в родные края. И хотя герой старше Аркадия Кирсанова из «Отцов и детей» Тургенева, но сама картина дорожной распутицы, ветра и весеннего дождя, образ «двухколесной дрожки» [2, с. 274], возвращение в родные места, встреча близких, племянника с дядюшкой, явно напоминает тургеневское повествование. Очень по-тургеневски звучит описание троекратного целования дяди и племянника.

Но к этим впечатлениям тургеневской «узнаваемости» примешиваются и иные тексты, преимущественно из русской прозы середины — конца XIX века. Среди них — «немецкий» отголосок [2, с. 273] внешности главного

героя, который заставляет вспомнить немца Штольца из «Обломова», а возраст Романа («в свои тридцать два года», [2, с. 273]) указывает на возраст самого Обломова. Более того, образ сорокинского героя вызывает аллюзию к еще одному герою Гончарова, Борису Павловичу Райскому из романа «Обрыв». Схожесть героев прочитывается уже в начале сюжетного хода обоих произведений: оба героя уезжают из шумного города, возвращаясь в родные края с надеждой лучше понять себя, разобраться в своих чувствах и найти свой путь. Оба героя рано лишились родителей. Райский вырос под присмотром двоюродной бабушки, а Романа вырастила чета Воспенниковых, которых он нежно зовет «дядюшка» и «тетушка» [2, с. 280]. При этом даже на уровне характеров Татьяны Марковны Бережковой и четы Воспенниковых прослеживается сходство: это простые, но по-житейски мудрые люди, умеющие жить с радостью и любить жизнь. Но поистине ярко сходство Романа и Райского проявляется в их увлечениях. Роман не находит радости в занятии юриспруденцией и несмотря на успехи на этом поприще оставляет место адвоката ради занятий живописью. Герой Гончарова, кажется, увлечен всеми искусствами сразу: он немного рисует, немного пишет, музицирует, вкладывая во все свои занятия силу и страсть души. Однако Райскому этого оказывается недостаточно, ему необходимо пробудить страсти и вокруг, чтобы постоянно ощущать себя в кипении жизни, в той точке соприкосновения всего со всем, которую он называет своему приятелю Аянovу: «Жизнь — роман, и роман — жизнь». Пробуждение страстей, доведение их до высшей точки будет характерно и для сорокинского героя в finale «Романа», но уже не только в духовном плане, а в физическом и даже физиологическом.

В образе главного героя «Романа» проигрываются практически все возможные (во всяком случае — главные) мотивы, которые формируют характер традиционного персонажа русской классики.

Прежде всего, это мотив детства, который в данном случае обретает вариант детства-сиротства. В романе Сорокина этот мотив обозначен, намечен, но не развит. По крайней мере, не развит и даже смягчен в связи с образом главного героя. В бездетной семье своего дяди, Антона Петровича, и его жены, Лидии Константиновны, Роман обрел второй дом и вторых родителей. Однако тот же мотив звучит сильнее в связи с образом избранницы Романа, Татьяны, где он развит глубже и даже обретает собственную несложную сюжетную нить. Мотив сиротства станет одной из важных слагаемых в понимании и обретении героями их духовной близости и родства, их «свыше» предназначенности друг другу. Мотив сиротства сблизит «одиноких» героев еще больше, усилит их готовность поддерживать друг друга всю жизнь, до самого конца.

Созерцание природы традиционно навевает герою философские мысли: «Мы идем по лесу, а он стоит, не обращая на нас внимания. Мы любим-

ся его красотою, а он не видит нас. Ему ничего не нужно от нас. Он свободен. Как это прекрасно...» [2, с. 332]. Во внутреннем монологе героя вновь звучит слово «свобода», образ свободы традиционно связан в русской литературе с образом природы, хотя здесь он звучит отчасти даже чужеродно, слишком прямолинейно и настойчиво, именно так, как и хотел автор.

Важно заметить, что с самого начала повествования в образе главного героя просвечивает чувство свободы. «Вечный» поиск всяческой свободы русским литературным персонажем (персонажами) пронизывает всю русскую литературу (и следовательно, и эта « страсть» не могла быть обойдена Владимиром Сорокиным). Хорошо известно, как сильны и как разнообразны мотивы «вольнолюбивой лирики» русских поэтов, поиск лирическим героем свободы и освобождения от неких пут — именно эти цитаты неоднократно приводятся Сорокиным в тексте, к ним обращаются его герои. В рамках романа Сорокина «это сладкое слово свобода» прочитывается и как свобода выбора, и как свобода личностной позиции, и как свобода творчества, и свобода понимания счастья и воли, вероятно, и свобода достижения этого счастья. Для героя Сорокина «свобода воли позволяет побороть страх смерти, так как только свобода воли может быть предпосылкой чувства трансцендентального» [2, с. 380].

Рядом с темой свободы в «Романе» стоит тема смерти, а далее — тема торжества духа над плотью которые пронизывают весь текст «Романа». На протяжении всего повествования происходит философский разговор, реплики которого разбросаны по всему тексту и принадлежат разным героям. Но, если их собрать воедино, получается философский полилог о смысле, цели жизни и смерти. Смерть воспринимается героями не конечной точкой человеческого существования, а точкой отсчета нового (лучшего) бытия, высвобождения духа от плотских оков. Смертно лишь тело, а дух, освободившийся от плоти, получает свободу — новую, лучшую форму существования.

Слова Романа «Я понял все» [2, с. 637] завершают в романе логически осмысленное, традиционное (с точки зрения общественной морали) повествование. Далее следует традиционный сорокинский прием слома повествования, «когда приблизительно в середине текста один нарратив неожиданно и контрапунктурно сменяется другим: переворачивается пространство, идет вспять время, перелицовываются одежды, “фигуративный” сюжет подменяется словесной абракадаброй, простейший смысл вытесняется буквенной графикой» [1, с. 35]. С помощью Татьяны, не переводившей звонящий в колокольчик, Роман убивает поочередно всех гостей, а затем и всех крутояровцев, а в finale убивает Татьяну и себя. Сорокин подробно (примерно на 70 страницах!) выписывает массовое убийство, хладнокровно фиксируя действия Романа.

Подобная трансформация героя, бесспорно, «шокирует» читателя: из традиционного образа героя классической русской литературы — интеллигентного, неустанно ищащего себя, тонко чувствующего и мечтающего достичь всеобщей гармонии молодого человека — Роман превращается в убийцу. Однако стоит заметить, что тема убийства вводится Сорокиным отнюдь не неожиданно. На протяжении всего текста появляются разного рода маячки-сигналы, диссонирующие с общим характером повествования и, в совокупности, имеющие общие черты: все они так или иначе ассоциативно связываются со смертью, кровью, убийством, пре-ступлением: ироничное приветствие Романа дядюшкой «Приехал, приехал разбойник!» [2, с. 280], слова одного из героев (Клюгина) во время сборов на охоту: «Благословите нас лучше на убийство» [2, с. 386], рыбалка, уподобленная убийству («Сом затих лишь после трех сильных ударов <топором!>», [2, с. 376]), образ мертвого лосенка, убитого матерым волком, рассказ о трагической гибели Татьяниных родителей. Тема смерти приобретает в романе и игровой характер, который реализуется в тексте по-сорокински двойственno: в буквальном и переносном смыслах. Буквальным воплощением игрового начала становится эпизод, в котором Роман и Куницын играют в русскую рулетку («в смерть»). Словесно-игровое начало прочитывается во фразе, неоднократно повторяемой Романом на протяжении всего текста: «Я вас всех люблю» [2, с. 526], рождающей звуковую параллель «Я вас всех убью». И тут же эта параллель поддерживается фразой Красновского: «Ну, Рома, ну, злодей!» [2, с. 526].

В заключительной части «Романа», освободившись от общественной (= традиционной) морали, преступив пределы нравственных и моральных законов, Роман и Татьяна освобождают свой дух от плотской оковы, восходя на новый уровень бытия. И тогда проступает другой смысл слов, произносимых Романом и Татьяной на протяжении почти всей второй части: «Я люблю тебя! — прошептал Роман», «Я с тобой, я вся с тобой <...> Я жива только тобой! <...> Мы одни с тобой, и никого больше не будет, кроме тебя и меня» [2, с. 635]. В результате многогранности мотивации финального действия вновь проступает принципиально «концептуалистская» конструкция романа: Сорокин акцентированно отрицает единственность смысла и указывает на неистинность любого из возможных прочтений.

И тогда непривычная для традиционной литературы финальная сцена романа воспринимается не трагической (в привычном ключе), но оптимистической — как свидетельство перехода героев на новый уровень «вечного» бестелесного существования.

В этом плане финальная фраза «Роман умер» уже не звучит устрашающе ни применительно к герою, ни применительно к роману. Роман-герой преобразился и достиг иной формы бытия (потому и фамилия героя не сохранилась на могильном кресте: в такого рода памяти нет необходимости).

Роман как жанр умер, точнее, умерла его старая форма. Новый роман возродился в новой форме, концептуалистской (на данный момент). Но его возможные трансформации, как показал Сорокин, не завершены. Роман жив — «смертью смерть поправ...».

Декларировано без-идейное произведение Сорокина оказывается, в конечном счете, идеяным. И даже на этом уровне жизнь литературы и жизнь искусства, манифестационно объявленная завершившейся (в том числе и самими концептуалистами-постмодернистами), оказывается продолженной и продолжающейся. Литературный процесс, предшественники и потомки, оказываются тесно переплетенными, крепко художественно связанными в тексте Сорокина, ставя современного писателя в ряд русской классической литературы вслед за художниками XIX века, начала XX века, середины XX века, но и впереди литературы начала XXI века. Несмотря на то что Сорокин нередко отталкивается от литературы предшественников, вопреки уже почти сложившемуся мнению о том, что в его творчестве не различимы нити литературы прошлого, на бытующее в критике представление об отсутствии у него искомых традиции и преемственности, на самом деле проза Сорокина оказывается вовсе не радикальной, по-хорошему не-революционной. Сорокин обращается к форме и содержанию классического русского романа и ищет новые пути и характер их развития, эволюционирования, обнаруживая черты и приемы собственного видения как мира, так и форм его отражения. Однако в отличие от классиков русской литературы Сорокин как бы снимает с себя, автора и художника, некую нравственную ответственность, словно бы порывает некую связь между собой и героем. Но и это видимость, «кажимость», игровая позиция писателя. Сорокин не низвергает, не уничижает, но согласно новому знанию, новому представлению, новому современному (и его собственному художническому) мировидению предлагает иное восприятие, новую интерпретацию прежних мифов и легенд, сюжетов и мотивов, образов и характеров — в конечном счете *идей*. Современное человеческое знание начала нового XXI века, своеобразный собственный взгляд писателя на целый ряд извечно существовавших и существующих бытийных проблем приводят его к необходимости поиска неожиданных форм, непривычных, но в итоге новаторских представлений о мире и человеке — тех форм, того поиска, которые всегда отличали лучшие и зрелые образцы художественной прозы прошлого и настоящего, выявляли творческое своеобразие талантливого художника — уникальной личности русского писателя.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богданова О. Концептуалист писатель и художник Владимир Сорокин. СПб., 2005.
2. Сорокин В. Роман / Собр. Соч.: в 3 т. М.: Ad Marginem, 2002. Т. 2.

УДК 82–32

Чаплыгина Елена Олеговна,

кандидат филологических наук,

Школа-интернат им. Н. Н. Дубинина для одарённых детей Владивостокского
государственного университета экономики и сервиса

cha_o@bk.ru

ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОЕ НАЧАЛО В РАССКАЗЕ В. ДЁГТЕВА «РЕКВИЕМ»

В статье прослежены интертекстуальные связи рассказа В. Дегтева «Реквием» с классической русской литературой, в частности — намечены аллюзийные переклички с творчеством А. С. Пушкина, обнаружены рецепции Дегтева к поэтическим текстам В. С. Высоцкого

Ключевые слова: современная русская литература, В. Дегтев, малая проза, интертекст.

*Chaplygina E. O.
INTERTEXT OF THE STORY V. DEGTEVA “REQUIEM”*

The article traces the intertextual connections of the short story V. Degteva “Requiem” with classical Russian literature, in particular — the author sets the connections with the work of Alexander Pushkin and Vladimir Vysotsky

Keywords: modern Russian literature, V. Degtev, small prose, intertext.

Речь в рассказе В. Дегтева «Реквием» идет о встрече друзей. Они собирались, чтобы поздравить своего друга с присвоением звания «народный художник», «тесно сидят» в мастерской, ведут беседы, «полные мечтаний, заявлений, восклищаний» и споров об искусстве, талантах, сути творчества. Кто-то включает магнитофон, звучат песни В. Высоцкого. Спор получает новый импульс: «И когда певец закончил, мы заговорили, вдруг все разом, закричали, загадели — как бы повёл себя Высоцкий в нынешней ситуации, останься он жив?» [4, с. 65].

Двое из присутствующих — герой-рассказчик (писатель), и сам виновник торжества (художник) — оказались более других заинтересованы в ответе. Художник давно «рисует Высоцкого», но «однако не выходит он <...>, получается что-то общеизвестное» [4, с. 65]. Основная часть рассказа — художественная версия того, что было бы с известным поэтом, если бы он не умер в 1980 в возрасте сорока двух лет, т. е. примерно в том возрасте, в котором сейчас находятся герои рассказа, а дожил до сегодняшних дней.

Писатель и художник в придуманной ими реальности отправляются в гости к поэту Высоцкому. Владимир Семёнович предстаёт перед ними этаким «низеньким мужичком», «давно не стриженным» и «плохо выбритым» [4, с. 65]. Во дворе старой дачи, где он встречает нежданных гостей, «валяются пестрые кровавые перья, <...> две обезглавленные курицы» [4, с. 65], тут же запчасти от машин. По всему видно, что хозяин одинок, беден — «отовсюду глядела откровенная нищета» [4, с. 65], всеми забыт. Тем не менее хозяин угожает гостям, поет песни о современных событиях... [4, с. 66]. Потом завязывается спор «о сущности таланта, о том, когда признают настоящий талант» [4, с. 66] — при жизни или только после смерти. На обратном пути художник наконец понимает, какой будет картина: «...ты говоришь, что нарисуешь его именно такого — в бедности, старого, <...> и одновременно на вершине славы, в нищенском золоте увядания» [4, с. 66]. Герой-рассказчик развивает мысли художника, добавляя свои детали и образы. Вдруг на тропинку выскакивает заяц, друзья оценивают это как добрый знак: «Говорят, в старое время увидать зайца — считалось к беде, теперь же — к удаче; всё перевернулось на этом свете» [4, с. 66]. Завершает рассказ риторическое обращение: «Так сдвинем, бокалы, друзья, сядем теснее <...>» [4, с. 66].

Уже первое предложение рассказа —

«Мы обмывали твоё звание — “народный художник”» — содержит отсылку по крайней мере к двум «вечным» темам: теме дружбы, дружеского застолья (местоимение множественного числа «мы», обращение на «ты», употребление разговорно-просторечного глагола «обмывали» [6, с. 443, 105], характерного для неформальной обстановки, вместо нейтрального «отмечали», «праздновали») и творчества («художник»).

Особое значение имеет в тексте время действия — осень. Все события: и реальные, и придуманные, нафантизированные рассказчиком — происходят в это время года, причем каждый раз в контексте дана жесткая связь между главными темами (дружбы и творчества) и этим временем года: «Мы говорили <...> о таланте, призвании, о задачах художника. А за окном стояла золотая осень» [4, с. 64]. Во второй (основной) части такая связь только укрепляется: «Послушай, друг! А в самом деле, был бы жив Высоцкий, поехали бы к нему в гости. Была бы, как и сейчас, осень... Нет, лучше весна. Или лето. Не перебивай, пожалуйста. Была бы осень, тихая и мягкая, как сейчас...» [4, с. 65], при этом выбор времени года рассказчиком намеренно подчеркивается, осознанно выбирается. И снова, уже в гостях у Высоцкого, рассказчик отмечает: «Но уже занялся закат, шоколадный, какой бывает только в октябре <...> хозяин [Высоцкий] нетерпеливо выглядывает в окна, <...> ты <...> начинаешь делать наброски углем» [4, с. 65]. И наконец, финальное: «Так сдвинем бокалы, друзья, сядем теснее — такого дня

уже никогда не будет, — за окном акварельная, жаркая от увядания осень, и костры из листьев под деревьями все разгораются...» [4, с. 66]. Описание осени в рассказе повторяется троекратно, что усиливает мифопоэтический смысл лексемы.

Оставаясь временем действия и пейзажем, «осень» перерастает в отдельную тему, вбирая в себя все остальные темы и мотивы, становясь символом и творчества, и дружбы, и дружеского застолья.

Такое понимание осени автор ведет, безусловно, от пушкинской традиции, от стихотворений «19 октября» (1825) и «Осень» (1833). Лицейская годовщина давно стала мифологемой дружбы, творческого союза. Уже в начале рассказа использованы семантические опоры стихотворения «19 октября». В стихотворении: «октябрь», «вино», «друзья мои», «союз», «под сеньюю дружных муз» [7, с. 37] — в рассказе: «осень», «под вино и водочку», местоимении множественного числа «мы» (частотность 5 на один абзац), «художник», «мастерская», «О Боге, о таланте, о призвании» [4, с. 64]. В рассказе: «под вино и водочку вели свои русские беседы — полные мечтаний, восклицаний, заявлений», в стихотворении: «Исполнится завет моих мечтаний; <...> Промчится год, и я явлюся к вам! // О сколько слез и сколько восклицаний, // И сколько чаш, подъятых к небесам!» [7, с. 40]. Перекличка с Пушкиным подчеркнута и в конце рассказа: «Так сдвинем бокалы, друзья, сядем теснее» [4, с. 66] — парофразом строчки из «Вакхической песни» [7, с. 33].

С Пушкина началось в литературе и культуре осмысление осени не только как традиционного аллегорического символа зрелости человеческой жизни, но и зрелости поэтического дара, творчества.

Дёгтев подбирается к такой мотивации символа постепенно. Группа предложений в несобственно-прямой речи, в которой угадываются реплики двух друзей — «Была бы осень... Нет, лучше весна. Или лето. Не перебивай, пожалуйста. Была бы осень ...» [4, с. 65] — имеет ту же логику, что и стихотворение Пушкина «Осень» — «октябрь уж наступил», «я не люблю весны», «ох, лето красное! Любил бы я тебя», «дни поздней осени бранят обыкновенно, // но мне она мила» [7, с. 308]. Герой рассказа так же, как и лирический герой, намеренно отрицает для себя выбор иных времен года, кроме осени.

Выбор Дёгтевым цветовых доминант «золото и багрец» [4, с. 65] для описания осени в рассказе тоже продиктован узнаваемыми пушкинскими строчками — «роняет лес багряный свой убор» [7, с. 37] («19 октября») и «В багрец и золото одетые леса» [7, с. 311] («Осень»). Осень в рассказе жёлтая и красная: «золотая осень», «алели осины», «пахли краснобокие яблоки», даже если «красовались» [4, с. 64], осень подобна «желтым ликёрам» [4, с. 66]. Перестановка в тексте рассказа компонентов «золото и багр(ян)ец» вместо — «багрец и золото» объясняется, очевидно, стремле-

нием автора подчеркнуть прежде всего богатство, роскошь картины этого времени года, соответственно и значимость периода жизни (творчества), аллегорически связанного с осенью, а потом уже цвет. Правда, изменение последовательности легко объяснить и другим: ключевой фразой в finale рассказа — «всё перевернулось на этом свете» [4, с. 66], данной тоже после аллюзий на пушкинские тексты.

Пушкинское «Люблю я пышное природы увяданье» [7, с. 311] тоже многократно отозвалось в рассказе со всеми своими «амбивалентными» смыслами: «Осень <...> с терпкой пыльцой увядания <...>, где господствовало бы золото и багрец», «нищенское золото увяданья» [4, с. 66]. Лексема «золото» в рассказе Дёгтева благодаря функционированию рядом с лексемой-символом осени приобретает контекстные смыслы старости, смерти: «осеннее золото — печать смерти», «nostальгия зрелых мужчин, почувствовавших <...> первое дуновение старости. Может, виной всему осень, золотая, пышная» [4, с. 66], одновременно памяти после смерти: «Он [Высоцкий], подобно осенним листьям, покроется благородным металлом» [4, с. 66]. Эти же смыслы (старости, смерти, памяти) усиливает заглавная лексема названия рассказа — «Реквием» [6, с. 698].

Семантически примыкающая к «золоту» лексема «бронза» (через общие семы «металл», «цвет») приобретает в тексте те же коннотации, что и «золото» — «мы шествовали в тоннеле из кованой бронзы» [4, с. 65], «густой, отполированный, как бронзовая пластина, голос Высоцкого» [4, с. 64], «отольют из бронзы в полный рост» [4, с. 66]. Таким образом, в рассказе образуется ёмкое лексико-семантическое поле «осень», в котором реализуются символические смыслы. Главный из них, на наш взгляд, всё-таки пушкинский:

«В поэтической системе “Осени” духовность человека, выраженная в творчестве, — единственная возможность преодоления закона смерти, выхода в мир человеческой культуры, позволяющая “достигнуть реально-го бессмертия хотя бы символически”» [5, с. 65], — пишет исследователь творчества Пушкина А. В. Ильичёв. Ту же мысль в своём рассказе пытается донести до читателя и Дёгтев.

«Пушкинское» в рассказе не только художественное время, но и, говоря условно, место. Друзья идут в гости к поэту Высоцкому через лес. Чем не «народная тропа» к поэту, который в альтернативной действительности рассказа «убежал тленья»? Идут по тропе, точнее, дороге, которая «не зарастет», кстати и потому, что она асфальтовая: «мы бы шествовали в тоннеле из кованой бронзы, <...> шли, громко цокая по асфальту каблуками» [4, с. 65]. Живет Высоцкий в Лукоморье («Сыновья должны приехать... Сюда, в моё Лукоморье», 4. с. 65) — Дёгтев здесь опять использует готовый пушкинский образ, подчеркивающий сказочность, условность придуманного

сюжета. В finale рассказа, в описании картины, задуманной художником, — тоже прецедентные образы Вступления к «Руслану и Людмиле», но интерпретированные горько-иронично: «пень от дуба» вместо «дуб зеленый», «фуфайка на колу» вместо «русалка на ветвях». Далее в калитку заходит «мент с косой и с понтыми, понятые — известные личности: бородатый Черномор и кот ученый с цепью через плечо» [4, с. 66]. Мотивация появления в рассказе именно этих персонажей двойная. В. Высоцкий тоже на основе пушкинского текста написал песню «Лукоморья больше нет. Антисказка» (1967), где присутствуют те же образы: дуба, кота, Черномора, русалки [3, с. 37]. Выражение «моё Лукоморье» обретает второй смысл. Это не только образное название места, где он живёт, но и Лукоморье, придуманное Высоцким в его песне, где сказка потеряла свой волшебный смысл и превратилась в суровую циничную реальность: «Лукоморья больше нет, // Все, про что писал поэт, это — бред» [3, с. 37].

Пушкинским же персонажем воспринимается и заяц, внезапно выскочивший на дорогу перед героем-рассказчиком и его другом: «Но тут вдруг выскакивает заяц, перебегает дорогу, мы срываемся: “Держи! Держи!”» [4, с. 66]. Заяц — «персонаж» биографии Пушкина. Точнее, «мифобиографии», некоего апокрифа, сложившегося о поэте [1]. Происшествие с зайцем случилось в декабре 1825-го, когда Пушкин пытался покинуть место своей ссылки — Михайловское. Именно с Михайловским, с 1825 годом связывают появление вершинных произведений Пушкина. Впереди у Александра Сергеевича — период творческой зрелости: 30-е годы, Болдинская осень... «Что было бы, если бы заяц не перебежал Пушкину дорогу? <...> Окажись Пушкин на Сенатской <...> история наша была бы другая. Как была бы она другая, переживи он роковую дуэль» [1]. Поэтому фраза героя-рассказчика: «Говорят, что в старое время увидать зайца — считалось к беде, теперь же к удаче; все перевернулось на этом свете» [4, с. 66], — приобретает неожиданно глубокий смысл: несомненная «удача» для русской культуры, что Пушкин вернулся в Михайловское, не попал на Сенатскую площадь.

Обратим внимание, что вторая часть фразы: «все перевернулось на этом свете» отделена от первой точкой с запятой, что подчеркивает стремление автора к отделению и отдалению высказывания, к его самостоятельной значимости. Учитывая ключевой характер эпизода и всей фразы, предположим, что здесь автором символически обозначен один из приемов рассказа: сопоставление несопоставимого, «перевертыш», алогизм ситуаций, деталей и др.

Эпизод с зайцем в finale рассказа как бы суммирует всё «пушкинское», определяя и тематические доминанты, и главный прием: создание альтернативной версии действительности. Происшествие с зайцем в реальной биографии Пушкина не что иное, как момент бифуркации, т. е. кри-

тическая точка, развилка, после которой история могла бы пойти в ту или иную сторону. Такую же «развилку» создаёт в своем рассказе и Дёгтев, ставя вопрос: «Как повел бы себя Высоцкий в нынешней ситуации, останься он жив?» [4, с. 65]. Создание «альтернативной истории», художественно-фантастической версии известных событий становится в литературе всё более востребованным художественным средством («Остров Крым» В. Аксёнова, «Хрустальный мир» В. Пелевина, «Сюжет» Т. Толстой).

Зачем же такой приём писателю Дёгтеву? Причем, приём этот, как и художественное время, система образов, деталей связан с Пушкиным. Очевидно, у Дёгтева нет специальной цели осмыслить в фольклорно-анекдотическом ключе миф «Пушкин», несмотря на имеющуюся в тексте очередную интерпретацию строчек о Лукоморье или тот же эпизод с зайцем. Этот миф, безусловно, нужен автору для проекции на судьбу В. Высоцкого. Концепт «Пушкин» в национальном самосознании сопровождается целым рядом устойчивых слагаемых — это поэтический гений и его пророческая миссия, <...> это певец дружеской Музы и восторженной любви, это пламенный борец за свободу народа и личности, это драматическая судьба современника» [2, с. 35].

И реальный, и выдуманный в альтернативной действительности рассказа Высоцкий тоже мыслится неким образцом свободы, гражданственности, отзывчивости: «А потом, забросив в кастрюлю кур, хозяин, конечно же, возьмет гитару и запоет — о кровавых октябрях, преследующих Россию, о кострах — под деревьями из ящиков, о безногих «афганцах»» [4, с. 65]. Дёгтев в рассказе как бы продолжает сложившийся миф «Высоцкий» — в тексте есть узнаваемые слагаемые образы — «говорил хриплово-то», «спирт» [4, с. 65], «гитара», «знакомая ярость», «трагично-надрывное» [4, с. 66], присутствуют и известные ключевые символы — «банька по-белому», «кони привередливые» [4, с. 66]. Но в то же время автор разрушает официальный аспект этого мифа: например, в диалоге художника и поэта:

«Если б вы знали, Владимир Семёнович, что будет после вашей смерти! — вам дадут Государственную премию и станут изучать в школах; // — чего? Пусть бы они лучше Лермонтову дали — премию Ленинского комсомола; // — отольют из бронзы в полный рост <...> // — чтобы всякая урла слюнивала мне пальцы?».

Сам Высоцкий протестует против такого «бронзового» образа, присвоенного себе государством, оказеннного, превращенного в буквальном смысле в общее место. Таким же протестом в ответ на страстный монолог героя-рассказчика о заслугах и роли поэта является и реплика Высоцкого-персонажа: «— Да ладно... свистеть!» [4, с. 65].

Ирония автора (а возможно, и самоирония) выразится и в самом монологе героя-рассказчика:

«И я поспешил заговорил бы: кто мы такие и откуда — я писатель такой-то, а это художник, между прочим, народный, и в прямом и в официальном смыслах, его картины в Кремле и в Лувре, <...> И тогда я скажу, что мы ехали из Москвы специально к нему, искали, искали, искали — целый день — и вот наконец... и что нам нравится его творчество, мы выросли, всё наше поколение на его песнях, и сейчас нам импонирует его надмирность, его нейтралитет, поистине философский, в нынешней ситуации <...> а ещё сказал бы, что считаю его лучшим бардом, — чего там? — поэтом, <...> поэтом России, пожалуй, самым честным из известных нам людей. Да, продолжаю я, поэтому мы и приехали: друг, чтобы нарисовать — написать! — ваш портрет, Владимир Семенович, который будет следующим после королевы Великобритании, а я...» [4, с. 65].

Композиционно монолог построен на двух линиях: «гимн» народному художнику и «гимн» хозяину дачи — Высоцкому (правда, только во вторую очередь). В монологе действуют законы официальной речи, он наполнен клише, подобающими ситуации — встрече мастеров искусств, субординация соблюдена — сначала сказано об официально признанном мастере — художнике, затем о народно признанном «барде». Другое дело, что весь монолог звучит как неприкрыта лесть и даже ложь. Приём повтора и градации только подчёркивает это («искали, искали, искали — целый день — и вот наконец...», «считаю его лучшим бардом, — чего там? — поэтом, <...> поэтом России, пожалуй, самым честным из известных нам людей»; «мы и приехали <...>, чтобы нарисовать — написать! — ваш портрет»). Заканчивается монолог пародийно-торжественным утверждением о портрете, «который будет следующим после королевы Великобритании». Логика монолога героя-рассказчика напоминает логику монолога Хлестакова. Завршившийся «ревизор» последней ступенью собственной важности объявляет, что он и с Пушкиным на дружеской ноге. Подспудное, факультативное угадывание гоголевского подтекста снова выводит на очередную связку с Пушкиным и решает задачу разрушения официального, «бронзового» мифа «Высоцкий» и (или) созидания мифа Высоцкого, подобного Пушкинскому. Кроме того, постичь творческую личность поэта Высоцкого проще, по Дёгтеву, через включение в повествование «сказки» о живом Высоцком, точнее «антисказки» в терминологии самого Высоцкого. Переличики с текстами Пушкина и о Пушкине, «альтернативное» повествование о Высоцком нужны автору не (только) для того, чтобы поставить вровень две творческие личности и заявить, что Высоцкий тоже велик и знаменит, авторская задача, как нам представляется, шире: понять смысл и природу творчества, таланта, ответственность художника за свой «божий дар». В то же время это не попытка Дёгтева почувствовать себя «на дружеской ноге» с Пушкиным и Высоцким, осмеянная в рассказе самим же автором,

а размышление о себе, о своем собственном предназначении. Бессмертие художника — в его произведениях, а не в «бронзе в полный рост» [4, с. 66], говорит автор рассказа. Мысль — «пушкинская», но в наше время, по Дёгтеву, нуждающаяся в доказательствах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Битов А. Вычитание зайца // Звезда. 2000. № 12. С. 112–126.
2. Васильева О. В. Пушкинская теодицез (рассказ Вяч. Пьецуха «Дом на Мойке») // Культурный контекст современной русской прозы: Сб. статей. Вып. 19. — СПб.: Факультет филологии и искусств, 2008. 60 с.
3. Высоцкий В. С. Собрание сочинений: в 7 т. — Гамбург, 1994. Т. 1. 348 с.
4. Дёгтев В. Два рассказа // Юность. 1995. № 6. С. 64–66.
5. Ильичев А. В. Реализм лирики Пушкина. Поэтика символического обобщения. — Владивосток: Изд-во ДВГУ, 1992. 123 с.
6. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1992. 688 с.
7. Пушкин А. С. Собрание сочинений: в 10 т. — М.: Терра, 1997. Т. 2. 322 с.

УДК 82–32

Фэн Сюе (КНР),

аспирант института русского языка

Пекинского университета иностранных языков,

hezexueren@163.com

КИТАЙСКИЙ ВЗГЛЯД НА ТВОРЧЕСТВО В. ПЕЛЕВИНА

Статья посвящена обзору исследовательских материалов о творчестве В. Пелевина в Китае. В работе показано, что читательский интерес к Пелевину в Китае вызван не только его блестящим мастерством при использовании постмодернистских особенностей поэтики, но и связано с успешной интерпретацией Пелевиным элементов китайской литературы и философии, что предлагает китайским читателям новые точки зрения на самопознание и самооценку.

Ключевые слова: В. Пелевин, постмодернизм, китайские рецепции

Feng Xue (China) CHINESE LOOK ON THE ART OF V. PELEVIN

This article is devoted to a review of research materials on the art of V. Pelevin in China. Reader's interest to Pelevin in China is caused not only by his brilliant skill in using postmodernist poetics, but also due to the successful interpretation by Pelevin of elements of Chinese literature and philosophy that offers Chinese readers use his new points of view on self-knowledge and self-esteem.

Keywords: V. Pelevin, postmodernism, Chinese look.

Виктор Пелевин входит в поле зрения китайских учёных и читателей как знаменитый представитель русской постмодернистской литературы. Хотя ознакомление китайских читателей с его прозой началось только с конца 90-х годов XX века, но его произведения сразу привлекли к себе внимание китайских критиков. В сегодняшние дни интерес к исследованию творчества Пелевина отнюдь не ослабевает, наоборот, все больше учёных увлекаются произведениями писателя, их исследования углубляются.

Первое знакомство китайских читателей с Пелевиным началось с его произведений «Омон Ра». Сун Сюмэй в статье «Омон Ра: Повесть Виктора Пелевина», опубликованной в 2000 г. в главной научной периодике «Русская литература», коротко рассказывала о писателе, об особенностях его творчества (особая точка зрения, новые сюжетообразующие методы и оттенки иронии и парадокса) и его первых успехах после публикации романа «Чапаев и Пустота» в 1996 году. Она оценивала пелевинское мастерство в изобра-

жении реальности сквозь призму философской интерпретации. В ее глазах выбор этого романа в качестве рекомендации новой русской литературы был связан с новой политической и социально-культурной ролью России после распада СССР. Пелевин разрушил государственный советский миф и выразил свою глубокую заботу о судьбе народа на новом этапе истории.

На основе первых исследований всё больше произведений Пелевина были опубликованы в разных научных периодиках Китая. В 2001 году роман «Generation ‘П’» был выпущён издательством «Народная литература», тираж которого составил 8 тысяч экземпляров. Это был первый выпущенный роман-перевод Пелевина, переведённый известным китайским учёным-русистом Лю Вэньфэ (главный специалист Пекинского центра славистики, директор китайской ассоциации по исследованию русской литературы, профессор Столичного педагогического университета). Благодаря его переводу Пелевин стал самым модным писателем русской постмодернистской литературы того времени в Китае.

Между тем ряд учёных начал специальное исследование творчества Пелевина. «Желтая стрелка», «Жизнь насекомых», «ДПП» и прозы малого жанра («Синий фонарь», «Ника», «Проблема верволка в средней полосе») стали предметами их научного исследования. На основе этих начальных разработок начало формироваться общее представление китайских учёных о творчестве Пелевина: его турбореализме и фантастике. Первое ориентировано на пелевинское восприятие о реальности, второе характеризует его стиль писания.

Издание китайского перевода романа «Чапаев и Пустота» в 2004 году послужило толчком к всестороннему осмыслению поэтики Пелевина. Этот роман был переведён Чжэн Тиу, престижным учёным из Шанхайского университета иностранных языков и был издан издательством «Шанхайский литературный перевод» тиражом 5, 1 тысяч экземпляров. В «Предисловии переводчика» профессор Чжэн Тиу тщательно анализировал роман с точки зрения временно-пространственной структуры, интертекстуальности и художественности сна в контексте постмодернизма. Его анализ заложил основу дальнейшего исследования данного романа, где большой вклад сделал профессор Чжэн Юнван. Тема его кандидатской диссертации — «Пустой мир, Туманная истина: Об особенностях постмодернистской поэтики в романе Чапаев и Пустота». В этой работе автор впервые анализировал понятие восточной философии «пустота», которое является способом философской интерпретации виртуальной реальности писателем. При раскрытии значения «пустоты» профессор отмечал дзен-буддийский характер романа и то, что мотив «мир есть иллюзия» совпадает с буддийским мироощущением, в котором доминирует душа, а не разум; сходство, а не разница. Такая специфика мировоззрения открывает русским читателям новый путь

к истине, и поэтому пустота стала заметным признаком художественного мира Пелевина. Чжэн Юнван также анализировал и постмодернистские художественные приёмы, использованные в романе Пелевиным, такие как интертекстуальность, литературный монтаж времени и пространства, игра слов и смысла и пересечение между реальностью и виртуальностью. В заключении работы Чжэн Юнван обобщил главные специфические черты поэтики Пелевина: 1) подрывать общее бессознание предтекстов посредством интертекстуальности, дать право усомниться в вере и свящённости; 2) осуществлять постмодернистские игры через игру слов, чтобы сделать реальность неопределенной; 3) создавать образ человека в тексте в форме «здесь» как интерпретация секрета существования, с целью поиска земли постоянного приюта [6, с. 249–250].

Кроме этих двух романов, в Китае были переведены и некоторые рассказы Пелевина, такие как «Ника», «Синий фонарь», «Происхождение видов», «СССР Тайшоу Чжуань. Китайская народная сказка», но их исследовали ещё очень мало. Тем не менее роман «Жизнь насекомых» и повесть «Жёлтая стрела» привлекают на себя внимание учёных.

Роман «Жизнь насекомых» выпущен Тайбайским издательством «Юань Лю» в 2005 году. Ранее учёные относились к нему как к повести. Кажется, что это было связано с размером данного романа. Сун Сюмэй в статье «Призма жизни: О фантастической повести Пелевина Жизнь насекомых» отдельно говорила о разных образах насекомых в романе и их жизни и значении в тексте романа. В итоге автор сочла, что тема этой повести — существование и судьба человека. Образы насекомых символизируют русских из разных сословий, ищущих смысл жизни по-своему. «Пелевин описывает человеческую жизнь в прямом значении, без метафор» [5, с. 20] — писала Ли Синьмэй о пространственной организации романа. В своей статье «Жизнь насекомых — постмодернистский роман в аспекте пространственной организации» на основе концепции «пространственной формы», выдвинутой Франком Джозефом, исследователь определила специфику пространства в романе: фрагментарность, параллельность и кольцевую структуру пространства, стущённость времени. Исследователь считает, что такая организация пространства расширяет возможность интерпретации текста и отличает поэтику архитектуры романа [3, с. 50].

Что касается повести «Жёлтая стрела», то внимание учёных ориентировано прежде всего на метафору поезда и заботу автора о жизни и человеке. Повесть была переведена Чэнь Фан и опубликована в периодике «Мировая литература» в 2000 г., а через два года была включена в сборник «Новейшие блестящие иностранные повести» под редакцией Ван Дзаньчжао, профессора института исследования мировой литературы Пекинского университета иностранных языков. Ху Дзиньфэн в статье «Поезд в никуда: Со-

зерцание жизни в повести Жёлтая стрела» обсуждала отношение человека с обществом и указывала, что общество будет совершенным только тогда, когда каждый человек будет себя любить и беречь [2, с. 106]. Она в этом видит историческое и реальное значение данной повести.

Лю Тао в статье «Символистический мир в повести Жёлтая стрела» подробно анализировала символистическое значение образа поезда в повести. Она считает, что вокруг концепции «жёлтая стрела» и образа поезда можно выделить три пласта символистического мира повести: во-первых, это самое обширное значение поезда — хронотоп, который ведёт направление и развитие человеческой судьбы; во-вторых, это символ современного общества; в-третьих, это ориентирует на жизнь отдельного человека [4, с. 38]. Писатель раскрывает трагический характер судьбы человека и бессмысличество поиска смысла жизни.

В разных литературных периодиках Китая появились и сборники «ДПП (NN)», «Ананасная вода для прекрасной дамы» и роман «S.N.U.F.F.». Их исследование гораздо менее широко в сравнении с вышеупомянутыми произведениями.

Одним словом, пелевинские произведения привлекают много внимания китайских учёных. Их успехи открывают художественный мир Пелевина в следующих аспектах:

1) В аспекте образа: большинство учёных утверждают, что современная русская интеллигенция и «новые русские» — центр созерцания писателя. Он показывает трагедию судьбы и духовные поиски русских интеллигентов в современном обществе.

2) В аспекте темы: китайские учёные заметили особое внимание писателя к темам антиутопии и существования человека. В разных рассказах и романах писатель создал парадоксальные миры существования, они пересекаются друг с другом и могут трансформироваться. Таким образом, писатель разрушает традиционный миф о свящённости бытия, ставя острый вопрос перед каждым человеком: как идти дальше?

3) В аспекте композиции: эту проблему учёные анализируют с точки зрения постмодернистской поэтики, постмодернистских приёмов. В контексте постмодернизма понимание концепции текста сильно изменилось. Для постмодернистов «текст — это мир, мир — это текст». Писание стало игрой писателя, но место писателя умаляется, ведь он уже не творит, а просто обрабатывает разные текстовые информации. При таком созерцании художественный мир постмодернистов разбирается на фрагменты, композиция текста становится произвольной, произведение превращается в набор интертекстов. Все эти особенности найдены в творчестве Пелевина.

4) Китайские учёные рассматривают Пелевина как писателя, который описывает «пограничную полосу», эта концепция была выдвинута

А. Генисом. Китайские учёные в этом с ним соглашаются. Поэтому учёные анализируют пелевинские произведения в контексте совместного развития культур разных стран, в том числе в плане использования и интерпретации дзэн-буддизма Пелевиным.

5) Наконец, учёные рассматривают мифологизм как главную черту поэтики Пелевина, это совпадает с мнением русских исследователей. В 2013 г. Лю Хуйхуй в кандидатской работе «От Айтматова к Пелевину: Современная русская литература в мифопоэтическом аспекте» в отдельной главе обсуждала вопрос мифологизма и его связи с постмодернизмом в творчестве Пелевина. По её мнению, в контексте постмодернизма миф начинает восприниматься как существующий не только в архаическом понимании, но и как свойство человеческого сознания. Она с трёх разных ракурсов трактует мифопоэтический мир Пелевина. Во-первых, это герой и антигерой. Во-вторых, это человек и «не человек». В-третьих, это реальность и пустота. Через эти антитезы она видит сущность мифологизма Пелевина в том, что писатель убирает границы между разными элементами сознания и создает мир-парадокс, суть которого состоит в таком девизе «мир — иллюзия» [6, с. 92].

По сравнению с исследованием русских учёных, восприятие творческого характера Пелевина в Китае далеко недостаточно, много его произведений ещё не приняты к изучению. Ввиду того, что происходит «поворот к пространству» в изучении художественного произведения, всё больше учёных сосредоточивают внимание на анализе пространственной формы современной прозы, в том числе и прозы Пелевина. В 2011 г. А. Мельникова в её кандидатской работе «Художественный мир В. Пелевина: Пространственно-временной аспект» анализировала художественный мир Пелевина с точки зрения пространственно-временного аспекта. Она рассуждала о типах организации времени и пространства в романе и делала акцент на анализе художественной виртуальности в текстах писателя, определение которой было обосновано Е. Субботским как доказательство того, что в сознании человека «мир обыденной реальности» и «необыденной» (к примеру, фантазий, художественных образов и пр.) сосуществуют равноправно и одновременно [1, с. 103]. На основе такого понимания А. Мельникова обобщила специфику организации времени и пространства в творчестве Пелевина: множественность, повторяемость, фрактальность, обратимость, зеркальность, нелинейность и формализация пространства и времени, связанная с материализацией, овеществлением мыслей и чувств «героя» [1, с. 98–100]. Её познание и исследование по пространственно-временной организации Пелевина открывает китайским исследователям новый путь ко глубокому пониманию художественного смысла писателя под влиянием поворота человеческого мироощущения в новом веке. Это совпадает с фи-

лософским характером повествования у Пелевина, что ешё мало обсуждается в кругу китайских учёных.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мельникова А. Ю. Художественный мир В. Пелевина: пространственно-временной аспект: автореф. дис. ...канд. фил. наук. Иваново, 2011.
2. 胡金凤.开往断桥的列车——论《黄色箭头》的生命关怀[J]. 合肥工业大学学报(社会科学版), 2006, (05): 106–109.
3. 李新梅.《昆虫的生活》——一部空间形式的后现代主义小说[J]. 复旦外国语语言文学论丛, 2009, (02): 50.
4. 刘涛.佩列文小说《黄箭》的象征世界[J].俄罗斯文艺, 2008, (02): 38–41.
5. 宋秀梅. 生活的多棱镜——维克多·佩列文的中篇幻想小说《昆虫的生活》[J]. 俄罗斯文艺, 2001, (04): 20.
6. 郑永旺.空灵的世界, 恍惚的真实——论《恰巴耶夫与普斯托塔》的后现代主义诗学特征[D]. 黑龙江大学, 2006.

УДК 82–32

Лю Цзыюань (КНР),

аспирантка Дальневосточного федерального университета,
преподаватель факультета русского языка Цзямусынского университета,
kaiji1985@163.com

ОСМЫСЛЕНИЕ ТВОРЧЕСТВА И. А. БУНИНА В КИТАЕ

В статье проводится подробный анализ осмысления творчества И. А. Бунина в Китае, прослежены основные имеющиеся к настоящему времени серьезные издания произведений Бунина, г. о. собрания его сочинений, намечены ведущие направления творческого осмысления произведений писателя в китайской научной среде.

Ключевые слова: русская литература XX века, И. А. Бунин, критика о Бунине в Китае

Liu Ziyuan (China)

REFLECTION OF THE CREATIVITY OF I. A. BUNIN IN CHINA

The article presents a detailed analysis of the reflection of creativity of I. A. Bunin in China. The author reviews the principal currently available serious edition of the works of Bunin, the collection of his writings. Author identifies the leading areas of creative thinking of the writer's works in the Chinese scientific community

Keywords: Russian literature of the twentieth century, I. A. Bunin, criticism of Bunin in China

И. А. Бунин как великий писатель известен не только в России, но и в Китае. Его произведения популярны среди читателей, переводчиков и исследователей. О произведениях Бунина написан внушительный объем критической литературы.

Процесс перевода художественных произведений Бунина в Китае начался в двадцатых годах прошлого века. В сентябре 1921 года появился первый перевод Бунина на китайский язык — это был перевод рассказа «Господин из Сан-Франциско» (переводчик Шэнь Цзэминь), который был опубликован в ежемесячном художественном журнале «Сяошо Юэбао» («Изучение русской литературы») и напечатан Шанхайским коммерческим издательством «Шан У».

В 1929 году в Китае выпустили первое отдельное издание произведений Бунина — сборник художественной прозы «Сны Чанга», куда вошли три рассказа: «Сны Чанга», «Лёгкое дыхание» и «Сын».

Вручение Бунину «Нобелевской премии» в 1933 году вызывало отзвук в китайской литературной критике, но в те годы в Китае произошли революционные события и китайские читатели предпочли переводы преимущественно русско-советских литературных произведений, связанных с историей революции и демократическими тенденциями. Многие произведения социалистического реализма были переведены на китайский язык. Тогда как Бунин и его произведения исчезли с литературной арены Китая примерно до 70 годов XX века.

По наблюдениям Мао Дун, «в июне 1978 года в журнале “Иностранная литература и искусство” была опубликована статья “Нобелевская премия и лауреаты”, в которой речь шла об Иване Бунине <...> С тех самых пор во многих журналах начали публиковать классические произведения Бунина в переводе на китайский язык» [15, с. 22].

Круг переводов произведений Бунина расширился.

В 1981 году были изданы несколько книг переводов Бунина. Среди них «Сборник рассказов И. А. Бунина» в переводе Дай Цуня, «Избранные повести и рассказы И. А. Бунина» — перевод Чэнь Фу, «Митина любовь» переведен Чжэн Хайлина, «Суходол: избранные повести и рассказы И. А. Бунина» в переведе Чжао Сюнь. Эти издания включали в себя 35 прозаических произведений Бунина.

В 1985 году в Китае Сычуанское художественное издательство впервые выпустило сборник стихотворных произведений Бунина — «Летняя ночь: лирика Бунина» (перевод Чжао Сюнь). С этого времени в Китае поэтических переводов Бунина становится все больше.

Среди наиболее значительных изданий Бунина в Китае можно назвать следующие.

Аньхуйское художественное издательство выпустило в свет 5-томное «Собрание сочинений Бунина» (2005), переведено Дай Цуным. Первый том Собрания сочинений содержит 144 стихотворения, 18 прозаических текстов и 6 публицистических. Второй и третий том — повести и рассказы Бунина, включающие 66 произведений разных лет. В четвёртый том вошли четыре повести: «Деревня», «Суходол», «Минина любовь», «Весёлый двор». Пятый том содержит перевод романа «Жизнь Арсеньева».

В 2009 году в Народном литературном издательстве вышло «Собрание сочинений Бунина» в четырёх томах (перевод Чэнь Фу). Том 1–29 рассказов; том 2 — повести «Деревня», «Суходол», «Минина любовь» и 19 рассказов из цикла «Тёмные аллеи»; том 3 — роман «Жизнь Арсеньева» и эссе «Освобождение Толстого»; том 4 — стихотворения, рассказы и воспоминания (41 стихотворение 1887–1916 гг., 32 рассказа и 8 текстов воспоминаний).

Кроме двух собраний сочинений в Китае изданы отдельные книги Бунина. Так, в Дунъхуанском художественном издательстве вышел сборник

«Минина любовь: избранные повести и рассказы Бунина» (перевод Дай Цунь) и «Свет незакатный: сборник стихотворений Бунина» (перевод Гу Иу).

В 2013 году Шанхайское издательство переводной литературы выпустило «Избранные повести и рассказы Бунина» (перевод Фэн Юйлюй и Фэн Чунь).

С начала 2000-х годов в Китае стали появляться переводы воспоминаний Бунина. В 2002 году Восточное издательство выпустило «Воспоминания Бунина» (перевод Ли Хуйфань), куда вошел и «Дневник 1917–1918 гг.».

Появление названных выше переводов не только помогло китайским читателям познакомиться с жизнью и творчеством Бунина, но и предстavило переводные материалы для научных исследований Бунина в Китае. И хотя в Китае было осуществлено немало переводов Бунина, остается еще огромная часть произведений Бунина, не переведенных на китайский язык. Возьмём для примера цикл рассказов о любви «Тёмные аллеи»: они включают 38 (40) рассказов, но из них только 29 переведены на китайский язык. Задача освоения произведений Бунина и сегодня стоит перед китайскими переводчиками.

Процесс осмыслиения художественной прозы Бунина в Китае начался практически одновременно с появлением переводов его произведений на китайский язык. Так, в сентябре 1921 года в ежемесячном художественном журнале «Сяошо юэбао» (№ 12) был опубликован не только перевод рассказа «Господин из Сан-Франциско», но и статья «Краткие биографии тридцати восьми русских писателей в современную эпоху», написанная Мао Дун. Эта статья познакомила китайских читателей с биографией Бунина и стала начальной ступенью изучения биографии русского писателя в Китае. Но в этот период китайская литературная критика не очень высоко оценивала произведения Бунина, главным образом считала, что его стихи исключительно «насыщены мотивами природы», а рассказы «навеяны красотой и роскошью прошлого, скучной и грустью настоящего» [15, с. 28].

Однако после получения Буниным Нобелевской премии по литературе (1933) в Китае был переведен ряд новых произведений Бунина и появились статьи о его творчестве. Среди них — статьи Мао Дун «Бунин и Нобелевская премия по литературе» и «Нобелевская премия по литературе 1933 года». В те же годы написаны статьи Цянь Гэчуань «Лауреат Нобелевской премии по литературе И. А. Бунин» и Чжэн Линькуань «Рассуждение об И. А. Бунине». Но Бунина и его произведения китайская литературная критика всё ещё недостаточно ценила, критика была социально тенденциозной, воспринимала его творчество с точки зрения общественно-политических убеждений, а не в плане литературной ценности и художественного качества произведений.

Позиция китайской литературной критики изменилась только после 1990-х годов, когда анализировать и рассматривать произведения Бунина начали без видимых идеинных установок, с использованием методик собственно литературных. Анализ произведений Бунина становился глубже и серьезнее.

Одним из первых анализов такого рода стала статья Фэн Юйлюй «Вечная тема в творчестве И. А. Бунина» [20]. Фэн Юйлюй анализирует доминантные темы творчества Бунина — темы природы, любви, смерти, которые пронизывают все произведения писателя. Статья Фэн Юйлюй «"Деревня" И. А. Бунина и М. Горький» [22] обращена к раскрытию темы деревни в творчестве названных писателей. В ней исследователь, в частности, называет Бунина первооткрывателем темы деревни в русской литературе в начале XX века.

В 1998 году Шанхайским образовательным издательством иностранных языков была выпущена книга статей Фэн Юйлюй «Перепутья и возвращение: рассуждение об И. А. Бунине» [21]. Это первая в Китае систематическая исследовательская книга о Бунине и его творчестве. В ней (наряду с идейно-образными проблемами) впервые были проанализированы стиль и язык произведений Бунина.

В 2003 году вышло в свет исследование Цю Юньхуа «И. А. Бунин» [24], которое было напечатано Сычуаньским народным издательством и в котором автор книги знакомит читателя с биографией и творчеством Бунина, его судьбой на фоне российской действительности начала XX века, исследует художественные достижения писателя.

К настоящему времени в Китае написаны и защищены несколько десятков диссертационных исследований, посвященных анализу творчества Бунина.

Одним из главных аспектов изучения Бунина в Китае является изучение проблемно-тематического уровня произведений русского писателя. В Китае исследование тематического уровня произведений Бунина сосредоточено главным образом на темах природы, любви, смерти, религии, русском характере и особенностях русской национальной души. Среди работ этого плана диссертация Е Хун «Неиссякаемый родник души: О вечных темах и художественном своеобразии прозы И. Бунина» [8].

Исследование «Дворянская цивилизация, символ России: изучение темы "усадьба" в творчестве И. Бунина» [13] Лю Шумы рассматривает концепт «усадьба» как основной объект прозы Бунина, осмыслияет образ усадьбы в произведениях прозаика, анализирует процесс развития и изменения образа в произведениях разных лет.

Чэн Цзин в диссертации «Скрытый религиозный смысл в рассказах И. А. Бунина» [31] анализирует мотивы язычества, буддизма, ислама и православия, находящие отражение в творчестве писателя.

Диссертация У Цюн «Кафолическая (епископальная) идея в рассказах Бунина» [18] касается представлений Бунина о единстве человека и вселенной через рассмотрение аспектов человечности, равенства, братства, гармонии и спасения в произведениях писателя.

Диссертация Шэнь Цзичунь «Анализ чувства тоски по родине у И. А. Бунина — писателя русского зарубежья» [32] посвящена проблемам ностальгии, национального самосознания и этнических чувств в произведениях Бунина, рассматривает становление, развитие, проявление и коренные причины тоски художника по родине.

Диссертационная работа Хуан Сюю «Тема ностальгии в произведениях И. А. Бунина» [23] посвящена сходным проблемам — мотивам любви к родине, темам родной природы, уходящей дворянской усадьбы — и доказывает, что ностальгические мотивы являются главными в произведениях русского писателя-эмигранта.

В диссертации «Тема деревни в рассказах И. А. Бунина (ранний период)» [1] Вай Цзин разъясняет причины формирования темы деревни в повестях и рассказах Бунина, анализирует образы героев-крестьян, осмыслияет причины упадка и гибели русской деревни, констатирует неоднозначное отношение прозаика к данной проблеме.

Диссертация «”Где любовь” — нарративный анализ рассказов о любви в последние годы жизни Бунина» [14] Лю Эйхуа рассматривает семиотику и нарратологию как основные аспекты творчества писателя, анализирует образ рассказчика и различные структуры повествования в произведениях Бунина, затрагивает тему любви в творчестве писателя.

В последние десятилетия в Китае было написано много работ собственно о тексте Бунина, которые анализируют не только текстуальное стилистическое своеобразие целого, но и частности бунинского текста. Так, исследование Ван Вэньюя «Мнемоническое поэтическое своеобразие в романе И. Бунина» [2] рассматривает мнемоническое поэтическое своеобразие романа Бунина «Жизнь Арсеньева» на уровне его хронотопа и сюжета.

В работе «Природное поэтическое своеобразие в творчестве И. Бунина» [7] Е Лин пишет о гармонии и единстве человека, природы и общества, прослеживает поэтический духовный дом бунинского героя, формирует экологическую поэтическую систему писателя — экология природы, социума и духа человека.

В диссертации «Исследование сверхфразового единства в рассказе “Натали” И. А. Бунина» [19] Фу Хуэя описывает типы, структуру, характеристики, способы коммуникативной организации предложений как сверхфразового единства в рассказах Бунина.

В «Исследовании редукции метафоры в литературных произведениях И. А. Бунина» [33] Юй Цюин рассматривает метафору с точки зрения ког-

нитивной лингвистики, анализирует понятие метафоры, механизм и средства редуцирования метафоры в художественных произведениях Бунина, раскрывает особый способ использования метафоры и его особенности в творчестве писателя.

Диссертация «Характер прозаизации в произведениях Бунина» [12] Лю Цзиньхон посвящена проблемам единства автора, рассказчика и героя у Бунина, особенностям «упрощенного» сюжета, субъективности и музыкальности языковых форм речи героев и автора.

Диссертация Е Цзяцзя «Нarrативный характер в рассказах переходного периода И. А. Бунина» [9] связана со способами повествования в текстах Бунина начала эмиграции, анализирует хронотоп, фокализацию и диегезис в бунинских рассказах переходного периода.

Работа «Поэтика цвета И. Бунина — на примере “Тёмных аллей”» [4] Вэй Сяоин посвящена анализу цветовой картины мира, поэтике цвета и света художественного образа в цикле рассказов «Тёмные аллеи».

Немалая часть научных работ в Китае касается проблем сравнительно-сопоставительного изучения произведений Бунина и других писателей. Так, в исследовании «Типологическое сопоставление рассказов Бунина и Чжан Айлин» [5] автор раскрывает особый склад и эстетическое своеобразие творчества писателей. Лу Яли в работе «Анализ образа “русалка” в историях о любви» [10] анализирует модель любви в произведениях Андерсена, Цвейга и Бунина. Работа «Соотношение стиля в поэзии И. Бунина и Сюй Чжимо» [6] Гао Цзяньхуа посвящена сходным культурным аспектам в стихах Бунина и Сюй Чжимо.

В Китае ведется изучение творчества Бунина и как культурного явления. Диссертация Чжао Сяохуань «Фольклор в рассказах Бунина» [29] — о фольклорных мотивах и устном народном поэтическом творчестве как источнике образности в рассказах Бунина. Диссертация Ся Фаня «Образ двуглавого орла как слияние восточной и западной культуры в творчестве Бунина» [17] связана с поиском культурных источников, которые использует писатель, создавая и осмысливая образ двуглавого орла, открывает восточные и западные элементы в его облике. Диссертация Ван Шуэ «Роль древнегреческого мифа в цикле рассказов “Тёмные аллеи”» [3] анализирует взаимосвязи между рассказами Бунина и древнегреческим мифом на основе тем любви и смерти. Работа Чжао Сяопин и У Цюн «Межнациональное культурное совпадение в рассказах Бунина» [27] связана с близкими проблемами — мотивами столкновения и слияния культур Востока и Запада в прозе и поэзии писателя. В работе Чжао Сяопин «Мотивы почитания и уважения к Дионису в рассказах Бунина» [28] анализируется чувство одиночества и его преодоления, мотивы смерти и перерождения на материале рассказов художника.

Наконец, среди китайских исследований намечается и проблема осмыслиения взаимоотношений реализма, модернизма и романтизма в произведениях Бунина, которая становится одним из главных научных направлений, которые интересуют китайскую критику в последние годы. Например, диссертация Лю Вэй «Характер модернизма рассказов Бунина: обновление реализма» связана с вопросами модернизма, идеиной направленности и стиля в рассказах Бунина. Диссертация Лю Вэй «Художественное развитие реализма: анализ творческого искусства рассказов Бунина» [11] посвящена проблемам сюжетики, нарратологии, мотивам музыки и живописи в произведениях Бунина. Диссертация Чжан И «От индукции до деконструкции: повесть “Деревня” и художественный анализ творчества» [26] раскрывает сложность и противоречие мировоззрения и мышления творчества Бунина. В работе Яо Ся «Художественная система “Деревни” Бунина: анализ соединения романтического и реалистического элемента в повести» [34] затрагиваются вопросы слияния элементов романтизма и реализма в художественном мире повести «Деревня».

Завершая обзор критического осмыслиения творчества Бунина в Китае, можно сказать, что творчество выдающегося русского писателя изучается китайской наукой уже почти сто лет. Но сегодня китайское буниноведение стремится к более глубокому анализу, к изучению мышления и духовного мира писателя, и можно надеяться, что перспективы буниноведения в Китае велики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вай Цзин. Тема деревни в рассказах И. А. Бунина периода России. Дис. ... маг. филол. наук. Харбин.: Фак-т русского языка Харбинский пед. ун-т, 2013. 50с.
2. Ван Вэньюю. Мнемоническое поэтическое своеобразие в романе И. Бунина. М.: Сямэнь. 2016. 208 с.
3. Ван Шуз. Стимул древнегреческого мифа в цикле рассказов «Тёмные аллеи». Дис. ... маг. филол. наук. Пекин: Фак-т русского языка Пекинского ун-та, 2005. 38 с.
4. Вэй Сяоин. Поэтики цвета И. Бунина — на примере «Тёмных аллей». Дис. ... маг. филол. наук. Цюйфу: Фак. иностранного языковедения Цюйфуского пед. ун-та, 2015. 52 с.
5. Вэн Чжэзян. Типологическое сопоставление рассказов Бунина и Чжан Айлин. Дис. ... доктора филол. наук. М.; Пекинский ун-т, 2000.
6. Гао Цзяньхуа. Соотношение стиля творчества стихи между И. Бунином и Сюй Чжимо // Журнал Муданьцзянского ун-та. 2009. № 6. С. 8–10.
7. Е Лин. Природное поэтическое своеобразие в творчестве И. Бунина. Дис. ... доктора наук. Сиань: Кафедра сравнительной и мировой литературу Шэньсицкого пед. ун-та, 2012. 153 с.

8. Е Хун. Неиссякаемый родник души: О вечных темах и художественном своеобразии прозы И. Бунина. Дис. ... доктора филол. наук. М., Шанхэй: Фак-т русского языка Шанхэйского ун-та иностранных яз., 2004. 215 с.
9. Е Цзяця. Нarrативный характер в рассказах переходного периода И. А. Бунина. Дис. ... маг. филол. наук. Шанхэй: Фак. иностранного и прикладного языковедения Восточно-китайского пед. ун-та, 2010. 56 с.
10. Лю Яли. Анализ образа «Русалка» в историях о любви // Исследование иностранных литератур. 2003. № 2. С. 114–119.
11. Лю Вэй. Художественное развитие реализма — анализ творческого искусства рассказов Бунина. Дис. ... маг. филол. наук. Нанкин: Фак. иностранного и прикладного языковедения Нанкинского пед. ун-та, 2002. 47 с.
12. Лю Цзинъхон. Характер прозаизации в произведении Бунина. Дис. ... маг. филол. наук. Пекин: Фак. русского языка Столичного пед. ун-та, 2006. 40 с.
13. Лю Шумы. Дворянская цивилизация, символ России: изучение темы «Усадьба» в творчестве И. Бунина. М.; Харбин: 2014. 183 с.
14. Лю Эйхуа. Где любовь — нарративный анализ рассказов о любви в последние годы жизни Бунина. Дис. ... маг. филол. наук. Нанкин: Фак-т русского языка Нанкинского ун-та, 2012. 40 с.
15. Мао Дун. Собрание сочинений. Т. 33. Пекин, 2001. 303 с.
16. Пэн Юньчао. Характер модернизма рассказов Бунина — обновление реализма. Дис. ... маг. филол. наук. Хух-Хото: Фак-т русского языка Пед. ун-та Внутренней Монголии, 2009. 32 с.
17. Ся Фаня. Характер двухглавого орла слияния восточной и западной культуры в творчестве Бунина. Дис. ... маг. филол. наук. Шанхэй: Фак-т русского языка Шанхэйского ун-та иностранных яз., 2012. 49 с.
18. У Цюн. Кафолическая идея в рассказах Бунина. Дис. ... маг. филол. наук. Харбин: Фак-т русского языка, Харбинский пед. ун-т, 2010. 63 с.
19. Фу Хуэя. Исследование сверхфразового единства в рассказе «Натали» И. А. Бунина. Дис. ... маг. филол. наук. Чанчунь: Фак-т иностранного и прикладного языковедения, Гиринский ун-т, 2012. 55 с.
20. Фэн Юйлюй. Вечная тема в творчестве И. А. Бунина // Русская литература и искусство. 1994. № 1. С. 55–62.
21. Фэн Юйлюя. Перепутья и возвращение: рассуждение об И. А. Бунине. М.; Шанхай, 1998. 228 с.
22. Фэн Юйлюя. Цикл рассказов «Деревня» И. А. Бунина и М. Горький // Современная иностранная литература. 1997. № 3. С. 140–145.
23. Хуан Сюсю. Тема ностальгии в произведениях И. А. Бунина. Дис. ... маг. филол. наук. Кайфын: Фак-т русского языка, Хэнаньский ун-т, 2007. 71 с.
24. Йю Юньхуа. И. А. Бунин. М.: Чэн Ду, 2003. 290 с.
25. Цянь Гэчуаня. Лауреат Нобелевской премии по литературе И. А. Бунин // Новый Китай. 1933. Т. 1. № 24. С. 53–54.
26. Чжан И. С индукции до деконструкции: повесть «Деревня» и художественный анализ творчества. Дис. ... маг. филол. наук. Нанкин: Фак-т иностранного и прикладного языковедения, Нанкинский пед. ун-т, 2003. 49 с.
27. Чжако Сяопин и У Цюн. Межнациональное культурное совпадающее явление в рассказах Бунина // Современная иностранная литература. 2010. № 1. С. 47–53.
28. Чжако Сяопин. Межнациональное культурное совпадающее явление в рассказах Бунина // Современная иностранная литература. 2013. № 2 С. 45–50.

29. Чжао Сяохуань. Фольклор в рассказах Бунина. Дис. ... маг. филол. наук. Шанхэй: Фак-т русского языка, Шанхэйский университет иностранных яз., 2011. 40 с.
30. Чжэн Линькуаня. Рассуждение об И. А. Бунине // Недельный вестник университета Цинхуа. 1934. Т. 42. № 1. С. 61–67.
31. Чэн Цзин. Скрытый религиозный смысл в рассказах И. А. Бунина. Дис. ... маг. филол. наук. Харбин: Фак-т русского языка, Харбинский пед. ун-т, 2011. 63 с.
32. Шэнь Цзичунь. Анализ чувства тоски по Родине у И. А. Бунина — писателя русского зарубежья. Дис. ... маг. филол. наук. Ланьчжоу: Фак-т русского языка, Ланьчжоуский ун-т, 2006. 61 с.
33. Юй Цюин. Исследование редукции метафоры в литературных произведениях И. А. Бунина. Дис. ... маг. филол. наук. Шэньян: Фак-т русского языка, Ляонинский ун-т, 2012. 84 с.
34. Яо Ся. Художественная система «Деревня» Бунина — анализ соединения романтического и реалистического элемента в повести «Деревня» // Журнал Сычуанского иностранного института. 2004. № 3. С. 23–26.

УДК 27

Священник Андрей Ващенко,
бакалавр,

магистрант Русской христианской гуманитарной академии,
andrei_vashenko@mail.ru

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ ПО ПРЕПОДОБНОМУ ПОРФИРИЮ КАВСОКАЛИВИТУ

В статье рассматриваются некоторые аспекты человеческой личности, согласно святому двадцатого века — преподобному Порфирию Кавсокаливиту, исходя из развития данного понятия в философии и понимании Святых отцов.

Ключевые слова: Человеческая личность, Ипостась, преподобный Порфирий Кавсокаливит

Rev. Andrey Vaschenko
SOME ASPECTS OF HUMAN PERSONALITY ACCORDING TO VENERABLE
PORFIRIOS KAVSOKALIVIT

This article considers some aspects of human personality according to the XX century saint — venerable Porfirios Kavsokalivit, based on development of this concept in the philosophy and understanding of the Holy Fathers.

Keywords: human personality, hypostasis, venerable Porfirios Kavsokalivit

Рассматривая понятие человеческой личности у одного из известнейших святых второй половины двадцатого века, преподобного Порфирия Кавсокаливита, нужно отметить, что на русском языке в настоящее время существует не так много переводов с воспоминаниями о святом старце. Поэтому наше небольшое исследование может носить ограниченный характер. И сразу же можно сказать о том, что антропологические понятия личности преподобного основываются на святоотеческом понимании ипостаси в Триадологии и Христологии. О самом святом старце известно, что он был неграмотным в том смысле, что нигде не учился. Он родился в 1906 году в Греции на острове Эвбея, и всё его образование составляло два класса школы, поскольку его семья находилась в тяжёлом положении, ему рано пришлось начать работать. С другой стороны, сам преподобный говорил, что он получил знания о божественном, или можно сказать, тео-

логические знания из Священного Писания и Богослужебных книг, то есть Предания Церкви, выраженном, в частности, в православном богослужении [16, с. 12].

Одними из наиболее важных, в плане нашей темы в этом отношении, будут интереснейшие воспоминания духовного чада святого старца, Анаргироса Калиацоса, который описывает, в частности, следующую историю, рассказалную ему самим преподобным Порфирием. У преподобного, оказывается, духовными детьми были не только простые люди, но и высокообразованные преподаватели. Одним из таких назван безымянный профессор богословия, который какое-то время жил вместе со святым старцем в монастыре и беседовал с ним на духовные темы. Одной из таких бесед была беседа о бытии Бога. Рассмотрев её, как говорит преподобный, с разных сторон, они условились эмпирически подойти к этому вопросу. То есть, они договорились, что тот, кто раньше умрёт, должен был явиться своему собеседнику, оставшемуся еще на земле, и засвидетельствовать существование Творца. Профессор при этом был абсолютно уверен, что из-за разницы в возрасте первым свидетельство от Самого Бога получит именно преподобный Порфирий и явится профессору с убедительным по-сторонним явлением. Но сам святой старец, обладая даром прозорливости, знал, что профессор отойдет в мир иной раньше. Так и случилось, по-видимому, на Пасху через год. Профессор, действительно, сдержал обещание. Но в самой этой истории, рассказанной преподобным Порфирием Анаргиросу Калиацосу интересно то, что в повествовании святой старец употребил столько терминов, что собеседник: «несмотря на высшее образование, не поспевал следить за его мыслью не только из-за обилия терминов, но и из-за сложности самой проблемы. При этом хочу напомнить, что... Батюшка никогда даже за партой не сидел» [1, с. 8–9].

Другой духовный сын, составивший книгу о преподобном старце, также является образованным человеком, доктором богословия. Он описывает во введении к своей книге многочисленные случаи прозорливости святого старца. По-видимому, здесь уместно вспомнить слова святителя Иоанна Златоустого, сказанные им о постижении Священного Писания:

«По-настоящему, нам не следовало бы иметь и нужды в помощи Писания, а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила нашим душам благодать Духа, и чтобы, как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом. Но так как мы отвергли такую благодать, то воспользуемся уж хотя бы вторым путем. А что первый путь был лучше, это Бог показал и словом, и делом. В самом деле, с Ноем, Авраамом и его потомками, равно как с Иовом и Моисеем, Бог беседовал не через письмена, а непосредственно, потому что находил их ум чистым. Когда же весь еврейский народ пал в самую глубину нечестия, тогда уже явились

письмена, скрижали и наставление чрез них. И так было не только со святыми в Ветхом Завете, но, как известно, и в Новом. Таки апостолам Бог не дал чего-либо писанного, а обещал вместо Писаний даровать благодать Духа» [8, с. 6].

Эти слова можно было бы перефразировать так, что святому человеку уже порой становится и излишне не нужно черпать какие-то данные из источников для образования, постижения каких-то вещей, поскольку святые могут черпать их от Первоисточника — Самого Бога. И это в полной мере открылось в преподобном Порфирие, поскольку, как говорит Анаргирос, святой старец был и пророк, и чудотворец, зная, что произошло и будет происходить на Земле. Так духовное чадо преподобного, говорит, что старец «видел» подземные реки и мог определять, какая в них вода. Он мог со всеми подробностями описывать города и местности, в которых никогда не бывал. Он был в курсе всех достижений науки, знал о военных и политических событиях, происходящих в различных частях света. Его духовному взору открывались даже сокровенные глубины прошлого. Одним из самых удивительных случаев в этом отношении является то, что преподобный Порфирий во время путешествия на остров Патмос, в Пещере Апокалипсиса пережил видение, как святой Иоанн Богослов диктовал своему ученику Прохору таинственные строки Откровения [1, с. 3–4].

Таким образом, Как уже было сказано, понятие о личности человека, как оно употребляется преподобным Порфирием, преломляется сквозь, согласуется с учением отцов каппадокийцев об ипостаси и сущности. Поэтому интересно как рассмотреть определенную историческую подоплеку употребления соответствующих терминов, так и проанализировать их применение в словах преподобного старца.

Древнегреческий термин «ипостась» происходит от существительного женского рода, которое в свою очередь берёт начало от греческого глагола *υποστάσεως* — «стоять под», «подпирать», «существовать» и прочее. Так же, как и русское слово «истина», имеющее корень — «ст» и в силу соотнесенности с глаголами «стоять» и «быть», выраждающее нечто устойчивое, постоянное, греческий глагол *υποστάσεως* и его дериват *υποστασίς*, имеющие в основе тот же корень с тем же значением, обозначают нечто истинно сущее и устойчивое. Выражение «по ипостаси», как, впрочем, и «по природе», почти равносильно слову «поистине» [6, с. 191].

О появлении термина «ипостась» П. К. Грэзин пишет: «Известно, что перипатетическая традиция IV–II вв. до Р. Х. усвоила термин “ипостась” в качестве синонима первой сущности «Категорий» Аристотеля» [19, с. 195]. Но диакон А. Юрченко в статье «Проблемы ориентальной христологии и христологии вообще» отмечает, что П. К. Грэзин ошибочно рассуждает о появлении этого термина:

«Этого, несомненно, не могло быть, ибо Другие исследователи считают, что термин был введен в философский лексикон стоиком Посидонием лишь... в I веке до Р.Х. По свидетельству Ария Диадима, он вошел в употребление в перипатетизме в указанном смысле достаточно скоро, уже где-то в эпоху Августа. При этом следует отметить, что в обиходном значении (в частности — осадка, отстоя в сосуде с вином и даже отстоя помоев) термин “ипостась” употреблялся в подлинных сочинениях Стагирита» [11, с. 94].

Но как бы, то, ни было, термин вошел и нашел свое употребление в философии. У Аристотеля первая сущность не имела точного названия «ипостась», поэтому вполне возможно, что как термин первым его вводит именно Посидоний. Этот философ из Апамеи в Сирии (ок. 135 г. — 51 г. до н. э.) был реформатором стоицизма. Он обозначал термином «ипостась» единичное реальное бытие, в отличие от кажущегося и мыслимого [11, с. 94]. Здесь уже есть некий намек на личностное существование, но противопоставление кажущемуся и мыслимому не есть противопоставление общей сущности. И ипостась не имеет еще, если можно так сказать, своей основы при таком понимании.

Кроме того, термин «ипостась» в различных смысловых формах употреблялся в сочинениях и других античных авторов. Так, например, в трагедиях Софокла (V век до Р.Х.), этот термин понимается в значение «засада». У Гиппократа, в его естественнонаучных трудах, «ипостась» — опора. В трудах Теофраста и Менандра — понимается как осадок, отстой. У историка Полибия и Диодора Сицилийского это слово приобретает достаточно широкий смысловой спектр. Это и основание, и цель, и предприятие, и план, и тема [7, с. 14]. Всё это говорит о терминологической неопределенности и широкой полисемии данного термина в период античности. Поздние последователи Платона Неоплатоники первые отделили понятия «сущность» как «бытие вообще» от «ипостаси» как «определенного бытия». Несомненная заслуга в этом принадлежит Плотину [9]. Хотя, надо сказать, что в его философском учении понятие «ипостась» подразумевало некую сущность или ее часть, а не личность. Так, один из трактатов Плотина носит название «О трёх изначальных ипостасях». У неоплатоников это были: Благо, Ум, и Душа и Космос [9, с. 123].

Таким образом, многие античные мыслители вводят термин «ипостась» в свои философские системы, можно сказать, подготовливая его к употреблению переводчиками Библии на греческий язык (Септуагинта), в написании посланий святым апостолом Павлом, в изъяснении вероучения апологетами и святыми отцами в борьбе с различными ересями.

Один из основных вопросов античной философии о взаимоотношении общего и частного, рода и вида нашел, наконец, решение в IV веке в точной и утверждённой по всей эйкумене терминологии Великих Каппадокийцев,

которая берёт свое начало и опиралась как на исходный материал в своих построениях и на труды древнегреческих мыслителей, включая Аристотеля, в которых последний разрабатывавшего категорию сущности [2]. Первичная сущность — это не что иное, как указание средствами языка на отдельно существующий предмет. «Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, — это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, например, «этот человек, эта лошадь», [2, с. 55] — говорит Аристотель. От этого аристотелевского понимания первичной сущности и отталкиваются Великие Каппадокийцы, начиная свой путь к описанию концепта ипостаси. поскольку она, как говорит В. Лосский, обозначает «индивидуальное существование» [12, с. 146]. Вторыми же сущностями Аристотель называет не отдельные предметы и их имена, а понятия, которые по отношению к этим предметам являются или видовыми понятиями о них, или родовыми:

«Вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, — и эти виды, и их роды; например, отдельный человек принадлежит к виду «человек», а род для этого вида — «живое существо». Поэтому о них говорят, как о вторых сущностях, например, «человек» и живое существо» [3, с. 55–56].

Аристотелевская вторая сущность помогла отцам каппадокийцам ввести понятие общей для гомогенных ипостасей сущности.

Но до введения повсеместно точной терминологии в трудах отцов Церкви первых веков наблюдалась определённая терминологическая путаница. Часто здесь даже смешивались понятия «ипостась» и «сущность» как имеющие один корень и обозначающие одинаково реальное бытие, существование. Но постепенно терминология в Церкви утвердилась, в том числе благодаря и Христологическим спорам.

Надо было постараться точно определить взаимоотношение понятий «сущности» и «ипостаси». Именно этой проблемой открывает свое письмо к Григорию, брату, святитель Василий Великий. (Хотя подлинность авторства подвергается сомнению, но стиль крайне близок святителю Василию Великому). И затем на доступных примерах объясняет, что «сущность» есть общее понятие всякого бытия, а «ипостась» — понятие индивидуального бытия, конкретной реальности. Взаимное отношение их можно определить, как отношение «родового» к «личному», специальному [4]. Вот как сам святитель Василий говорит об этом в 38-м письме к Григорию, брату: «Итак, мы утверждаем следующее: то, что говорится об особенном, называется ипостасью. Ибо сказавший «человек» неопределенностью значения явил нам некую обширную мысль, так что этим именем обнаружена природа, но не обозначено подлежащее, которое обнаруживается собственным именем. Сказавший же «Павел» указал в обнаруживаемой именем вещи

подлежащую природу. Итак, «ипостась» есть не понятие сущности неопределённое, по общности обозначаемого, ни на чём не останавливающееся, но такое понятие, которое видимыми отличительными свойствами изображает и в каком-нибудь предмете общее и неопределенное» [4, с. 101]. В то же время из других писем святителя Василия Великого, датируемых 376 годом (206-го — к Терентию, комиту, и 228-го — к Амфилохию, епископу Иконийскому), явствует, что, проводя основную мысль об отличии сущности и ипостаси как общего и частного, святитель крайне аккуратно распоряжается термином «лицо», поскольку этот термин был скомпрометирован нечестивым еретиком Савелием. Но уже святитель Григорий Нисский, не использовавшийся термин «лицо», употребляется неоднократно [10]. Об этом много написано и гораздо более серьезно, это не собственно тема работы.

Согласно учению Каппадокийцев, сущность Божества и отличительные ее свойства, то есть неначинаемость бытия и Божеское достоинство, принадлежат одинаково всем трем ипостасям. Отец, Сын и Святой Дух суть проявления ее в Лицах, из которых каждое обладает всей полнотой божественной сущности и находится в неразрывном единстве с ней. Отличаются же ипостаси между собой только личными (ипостасными) свойствами. И особо важное нововведение Каппадокийцев состояло в том, что термин «ипостась», применимый ими к Лицам Пресвятой Троицы, стал не только конкретным бытием, как в системе Аристотеля первая сущность, но и был связан ими с понятиями лица (просопон) и личности, основной категорией христианства, хотя и чуждой греческой философии [13, с. 183].

Возвращаясь к тому, как собственно святой старец определял и понимал личность в человеке, можно рассмотрим на некоторые высказывания его, касающиеся этой темы. Так, в одном из своих поучений преподобный Порфирий Кавсокаливит говорит интересные слова о том, что Христос в час жизненных трудностей, индивидуальных испытаний не хочет, чтобы мы смотрели на Него как на Ипостась Пресвятой Троицы, но как на Такого же, как и мы, в первую очередь, — Друга [16, с. 25]. Сразу отметим, что здесь преподобный не призывает к отрицанию вечной Ипостаси Христа, он признает, не отвергается от святоотеческой терминологии, Но хотя многим может показаться, что согласно о. Порфирию взгляд человека на Христа, находящегося в экстремальных ситуациях, может отличаться от православной богословской парадигмы, согласно преподобному старцу. Старец действительно подчеркивает, что для христианина в определенные моменты Христос — это в первую очередь, Тот, Кто сроднен нам, Кто так же как и мы — Человек, понесший все тягости бытия, познавший человеческую жизнь изнутри, может сразу же понять, как нам помочь. Тут о. Порфирий не погрешает против божественного достоинства Христа, но опираясь на синтетическое свойство личности включать в себя иную природу,

наиболее ярко выраженное в таинстве богооплощения, старец предлагает христианам в минуту испытаний акцентировать свое внимание на воспринятой вечной ипостасью Логоса человеческой природе, включающей всю полноту нашего естества. Не случайно в святоотеческом богословии принято называть Ипостась или Личность Христа сложной, т. е. состоящей с момента воплощения Логоса из двух природ — божественной и человеческой. Неограниченные качества первой, посредством личного единства, преподаются второй, обоживая нашу природу. И именно посредством человечества Христа христиане тоже способны постепенно усваивать обоживающую силу, вступая и обучаясь личному общению с Богом. Человеческие душа и тело Христа являются вполне «совместимыми» с нами, естественными, но освященными средствами подобного общения, и композитная ипостась или сложная личность Христа играет здесь ключевую роль.

Преп. Порфирий имел представления о личности человека не в западном персоналистическом ракурсе, а исходя из всё той же Тринитарной модели Ипостаси. Так, в еще одном своем наставлении преподобный Порфирий говорит о Боге Троице в терминах Святых отцов, называя Его Триипостасным Богом, а о человеческом роде он говорит, как о созданном по образу Св. Троицы: «Вечную Церковь составляют три Лица Святой Троицы. В мысли и любви Триипостасного Бога изначально были и ангелы, и люди. Мы, люди, родились не сейчас. Во всеведении Божием мы существовали прежде веков. Любовь Божия сотворила нас по Своему образу и подобию. Она включила нас в Церковь, хотя знала о нашем отступлении. Она дала нам все, чтобы и нас соделать богами по благодати и дару». Здесь действительно, и в этом смысле можно понять то, что преподобный Порфирий от Тринитарного богословия Ипостаси может непосредственно перейти к антропологическому богословию личности, подчеркивая сообразность человеческого и ангельского родов своему Творцу. Более того, о. Порфирий обращает внимание на предвечность замысла Бога о нас, что соответствует учению Церкви о логосах творения, находящихся в энергиях Св. Троицы. Эти мысли старца возвышают наше мышление о каждой человеческой личности, с одной стороны, ввиду присутствия предвечного замысла о нас в энергиях Св. Троицы, а с другой, ввиду изначального призыва нас к обожению, выраженному о. Порфирием через понятие о вечной Церкви, в которую замысел о каждом из нас включен Создателем от начала.

Преподобный Порфирий рассматривал и Христологический аспект понятия личности человека и таким образом отмечал то, что мы являемся тварными человеческими ипостасями, с одной стороны, но с другой, то, что мы все во Христе. Он говорил, что:

«Христос — это Церковь и Церковь — это Христос, Который воспринял всех нас в Себе Самом... Если ты хочешь встретить Христа, то найдёшь

Его в Церкви, потому что здесь всё человечество соединено с Богом в Лице Христа» [16, с. 39].

Скорее здесь вполне возможно предположить то, что Преподобный Порфирий говорит здесь, с одной стороны, об отличии наших «тварных» ипостасей от Ипостаси Христа, а с другой, и о полной сопричастности нашему человечеству Христа в результате воплощения, т. е. воипостазирования человеческой природы Сыном Божиим. Об этой антиномии говорил также, например, старец Софоний (Сахаров) в переписке с протоиереем Георгием Флоровским [17, с. 96].

Человеческая личность, согласно преподобному Порфирию, формируется уже от зачатия во чреве матери, и от того, как ведут себя родители, особенно в период беременности, от этого зависит очень многое. Так, например, одним родителям, которые говорили о том, что их ребёнок пуглив, преподобный объяснил, что это всё из-за них самих, ведь «ещё когда он находился во чреве матери, вы своим плохим отношением друг к другу нанесли ему душевые раны, следы которых он будет теперь носить на себе всю жизнь» [14, с. 11].

Но если даже личность ребёнка была повреждена в любом возрасте, то изменения в ней к лучшему вполне возможны только по пути посредством освящения личностей родителей. В одном из своих поучений преподобный говорил родителям одного «трудного ребёнка»: «Спасение вашего ребёнка зависит от вашего собственного освящения. Не теоретического, а практического освящения!» [14, с. 17]. Через это освящение, согласно преподобному Порфирию, достигается восстановление человеческой личности в том состоянии, в каком его задумал Сам Бог. То есть, целью является обожение человека: «Другие религии — человеческие, пустые. Они не ведают величия Триипостасного Бога. Они не знают, что наша цель, наше предназначение — стать богами по благодати, уподобиться Триипостасному Богу, стать единными с Ним и между собой» [15, с. 23].

Таким образом, личность человека преподобный Порфирий определяет исходя из того, что человек создан по образу Бога и замыслен Творцом в вечности. А образ Бога есть Триипостасное единство. Соответственно, и людям, являющимся уникальными ипостасями, необходимо стать по благодати богами, находящимися в единстве любви с Богом и между собой. При этом важно отметить еще раз, что личность человека, согласно преподобному Порфирию, формируется от самого зачатия, а не возникает на каком-то этапе развития или обожения индивида.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анаргирос Калиацос. Идеже хощет Бог. Жизнь и чудеса старца Порфирия. Саратов. Издательство Саратовской епархии. 2004.

2. Аристотель. Категории: В 4 т. Т. 2. М., 1978.
3. Аристотель. Метафизика. Сочинения. Т. 1. М., 1975.
4. Василий Великий, свт. Письма. М., 2007.
5. Вестель Ю. Проблема онтологии личности в связи с происхождением термина UPOSTASIS //http://theology.in.ua/php_uploads/files/articles/ArticleFiles_38087_Hypostasis-part_I.pdf
6. Грезин П. К. Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма // Богословский вестник. 2006.
7. Грезин П. К. Опыт краткого догматического лексикона святоотеческого богословия. Христология. М., 2005.
8. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея. В двух книгах. Кн. I. М. Изд.: Сибирская Благозвонница. 2010.
9. Ипостась. Древо. Открытая православная энциклопедия. //drevo-info.ru/articles/15674.html
10. Киприан (Керн), архим. Золотой век святоотеческой письменности // <http://www.orthlib.ru/Fathers/kern.html>
11. Лосев А. Ф. Словарь античной философии. Избранные статьи. М., 1995. 8.
12. Лосский В. Очерк мистического богословия. // Боговидение. М., 2003.
13. Мейendorf И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001.
14. Порфирий Кавсокаливит, преп. Дети и молодёжь: по сочинениям Афонского старца Порфирия Кавсокаливита/ Пер. с новогреч. Иером. Агафангел (Легач). М. Сибирская Благозвонница 2011.
15. Порфирий Кавсокаливит (Баирактарис), преп. Поучения. Часть 1/ Пер. мон. Макария Кавсокаливита. Афон. 2010.
16. Порфирий Кавсокаливит, преп. Цветослов советов/ Пер. с новогреч. Иером. Агафангел (Легач). Афон. 2008.
17. Софроний (Сахаров), архим. Переписка сprotoиереем Гергием Флоровским. Свято-Иоанно-Предтеченский мон. 2008.
18. Шицалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина Περὶ τῶν τριῶν ἀρχῶν ‘Υποστάσεων (Enn. V, 1) // Вестник Древней Истории. М.: Изд-во Наука, 1986. № 4 (179). С. 118–126.
19. Юрченко А., диак. Проблемы ориентальной христологии и христологии вообще // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. № 3–4 (40–41). 2007.

УДК 27

Накидайло Анна Викторовна,
магистрантка Русской христианской гуманитарной академии,
anna.nake@gmail.com

АКТУАЛЬНЫЕ ФОРМЫ ОРГАНИЗАЦИИ КАТЕХИЗАТОРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НА ПРИМЕРЕ БЛАГОЧИНИЙ

В нашей стране много людей разного возраста и образования, причисляющих себя к православию, но не знающих истин православной веры и им необходимо говорить о вероучении современным языком понятным всем и использовать все имеющиеся формы. В современное время на людях еще остается прежний след атеистического режима. Незнание истин Христовой веры отлучает от спасительной веры и оставляет человека в представлениях, опирающихся на неясные и сомнительные религиозные убеждения. Катехизация должна проводиться в доступной форме как для понимания и избавления от религиозной безграмотности, так и для приведения мирян к полноценному участию в жизни Церкви, в ее Таинствах, приобщением к практическому опыту молитвы и к церковным общественным служениям.

Ключевые слова: катехизация, формы, истины веры, религиозные убеждения, деятельность, актуальность.

Nakidaylo, A.V.
**CURRENT FORMS OF ORGANIZATION OF THE CATECHETICAL ACTIVITIES ON
THE EXAMPLE OF DEANERIES**

In our country many people of different ages and backgrounds, who consider themselves Orthodox, but do not know the truths of the Orthodox faith and they need to talk about creed in modern language understandable to all and use of all available forms. In modern times people still remains the same trail to the atheistic regime. Ignorance of the truths of the Christian faith excommunicates saving faith and leaves man in the submissions based on obscure and questionable religious beliefs. Catechism is required in an accessible form how to understanding and getting rid of religious ignorance, and to bring the laity to full participation in the life of the Church, in her Sacraments, the communion of the practical experience of prayer and public Church services.

Keywords: catechesis, forms, truths of faith, religious beliefs, activities, relevance

В Постановлениях Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 2–3 февраля 2016 года опубликовано:

“Принятию Таинства Крещения издревле предшествовала необходимая подготовка, включающая ознакомление с основами веры, во исполнение заповеди Спасителя: «Идите, научите все народы, крестя их во имя

Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28, 19). Освященный Собор полагает своевременным проведение общецерковной дискуссии относительно возобновления практики оглашения лиц, готовящихся к Святому Крещению, и катехизации тех, кто приступают к другим Таинствам Церкви. ...Синодальному отделу религиозного образования и катехизации... внести свои предложения по данным темам” [1].

Еще в 2007 году 29 ноября патриарх Алексий II, сказал, что в особом пастырском и педагогическом сопровождении при входлении в церковную жизнь нуждаются не только готовящиеся к Таинству Крещения, также и те, кто был уже крещен, но без обучения, т. е. формально.

Тема актуальна в настоящее время в церковной жизни, так как в нашей стране много людей разного возраста и образования, причисляющих себя к православию, но не знающих истин православной веры и им необходимо говорить о вероучении современным языком понятным всем и использовать все имеющиеся формы.

До настоящего времени на людях еще остается прежний след атеистического режима. Незнание истин Христовой веры отлучает от спасительной веры и оставляет человека в представлениях, опирающихся на неясные и сомнительные религиозные убеждения. Катехизация должна проводиться в доступной форме как для понимания и избавления от религиозной безграмотности, так и для приведения мирян к их полноценному участию в жизни Церкви, и в ее Таинствах, приобщением к практическому опыту молитвы и к церковным общественным служениям.

Большое количество населения причисляют себя к Церкви Христовой, а действительно верующих, которые постоянно участвуют в Таинствах, регулярно причащающихся и участвующих в жизни Церкви мало. Необходимо дать верное представление об истинах Православия всем людям, которые только пришли в церковь, так и тем, кто собирается креститься, а также и тем, кто пока еще только формально себя считает православным и не дошел до храма. Катехизатор должен обладать достаточными знаниями и умениями и при этом обязательно должен быть церковным человеком, должен уметь разговаривать с людьми разного возраста, с разными способностями и с разным жизненным опытом. Нельзя допускать крещение без предварительных огласительных бесед.

Обязательно при катехизации введение в церковные таинства новых членов церкви и через участие в таинствах они получают новый духовный опыт, который должен им объяснен для усвоения и осмысления ими.

Катехизация проводится не только для людей, желающих креститься, но и для тех, кто был крещен, но не знает истин православной веры.

Из Постановления Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, принятого 2–3 февраля 2016 года:

“...Собор подтверждает своевременность решений Архиерейских Соборов 2011 года и 2013 года, а также Священного Синода и Высшего Церковного Совета о введении и развитии института помощников благочинных и настоятелей крупных городских храмов в области миссии и катехизации, социально-благотворительной деятельности, молодежной работы. Епархиальным архиереям и, под их руководством, благочинным и настоятелям следует и далее активно привлекать мирян к организации перечисленных направлений церковного служения. С удовлетворением отмечая становление системы обучения упомянутых сотрудников, члены Архиерейского Собора считают важным, чтобы при ее организации учитывались практические возможности епархий и использовались уже существующие на уровне епархий формы получения квалификации.

...Члены Собора ознакомились с ходом составления Катехизиса Русской Православной Церкви и одобряют работу, проведенную Синодальной библейско-богословской комиссией. Текст Катехизиса следует направить на отзыв постоянным членам Священного Синода, представителям Самоуправляемых Церквей, первоиерарху Русской Зарубежной Церкви, руководителям синодальных учреждений, ведущим духовным школам, а также тем епархиальным архиереям, которые выразят пожелание принять участие в рецензировании текста. Сроком подачи отзывов определить 1 сентября 2016 года. Собор поручает Священному Синоду принять решение о дальнейшей судьбе текста после рассмотрения в Синодальной библейско-богословской комиссии поступивших отзывов.

...Принятию Таинства Крещения издревле предшествовала необходимая подготовка, включающая ознакомление с основами веры, во исполнение заповеди Спасителя: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28, 19). Освященный Собор полагает своевременным проведение общецерковной дискуссии относительно возобновления практики оглашения лиц, готовящихся к Святому Крещению, и катехизации тех, кто приступают к другим Таинствам Церкви. Синодальному миссионерскому отделу, Синодальному отделу религиозного образования и катехизации, комиссии Межсоборного присутствия по вопросам организации церковной миссии надлежит внести свои предложения по данным темам” [1].

В нашем городе хорошо организована катехизаторская деятельность в нескольких благочиниях.

Например, в храме Феодоровской иконы Божией Матери в память 300-летия Дома Романовых катехизация проводится под руководством священнослужителей и катехизаторов. Общение с верующими проходит в течение нескольких месяцев, с сентября до Пятидесятницы. Крещение и воцерковление взрослых происходит в Великую субботу.

Катехизация состоит из трех частей:

Первая часть состоит в форме двух открытых встреч, которые проходят в воскресные дни сентября. На этих встречах приходящим рассказывается, что такое оглашение в Феодоровском приходе и где будет проходить. На этих встречах также идет речь о Боге, о православной вере, о Церкви и о Библии. Проходят встречи в помещении храма.

Вторая, основная часть из огласительных еженедельных встреч в форме бесед за чаем. Эти встречи чередуются с воскресными богослужениями с беседой.

Третья, заключительная часть проводиться в Страстную и Светлую седмицу с Литургией каждый день, после чего проводятся Таинствоводственные встречи включительно до праздника Пятидесятницы. В нескольких местах в соборе лежат анкеты для заполнения теми лицами, которые желают получать информацию о событиях собора. В ней просьба выбрать удобный способ получения информации: телефон или адрес электронный почты. Работает воскресная школа. Проходит катехизация в Феодоровском соборе в форме цикла бесед, встреч, лекций и богослужений. Подготовка к Крещению взрослого человека длительная, т. е. занимает несколько месяцев. Еще при соборе Феодоровской иконы Божией Матери открыты богословские курсы (религиозно-просветительские курсы).

“Вхождение в Церковь (воцерковление) открывает для человека неисчерпаемые возможности познания мира, человека и Самого Бога силой живой веры. Пытливый ум и жаждущее сердце с радостью устремляются к источнику истинного знания — Господу. И действительно — во Христе, Господе нашем, мы потенциально обретаем всю полноту знания. Но этот потенциал еще надо воплотить в реальность нашей жизни. Поэтому процесс богопознания не может прекратиться. И это постоянное ученичество у Господа напрямую и через посредство Его верных чад, засвидетельствованных Церковью, есть Божий дар каждому христианину. С первых дней существования Церкви она не перестает учиться у своего Господа и щедро делится накопленными знаниями и опытом с каждым, кто готов воспринять его со страхом Божиим и благоговением.

Начавшаяся после катехизации церковная жизнь перед каждым из нас ставит новые вопросы, открывает новые пути, требующие специальных знаний. Даже простое общение с другими людьми о Боге, Церкви, о существе нашей веры заставляет нас задуматься о нехватке таких знаний, не говоря уж о необходимости защитить истинную веру от интеллектуально изощренных нападок. Все это приводит нас к выводу о том, что быть богословски образованным христианином сегодня не только достойно уважения, но и насущно необходимо.

Курсы предлагают вам возможность сделать первый существенный шаг на этом поприще в форме еженедельных встреч в соборе. Для кого-то

эти курсы могут стать достойным продолжением катехизации, а для кого-то — поворотным моментом, началом нового отрезка духовного пути” [2].

Например, проходила программа “Православный путь веры” в культурно-просветительском центре Казанского собора в 2014 году с целью помочь становления православного образования в школах и проведены встречи с учителями Центрального района. В ходе этой программы осуществляются три беседы со священником. В неформальной обстановке и с диалогом со слушателями батюшка излагает в понятной для всех форме истины православной веры, разрушая неверные стереотипы, иллюстрируются обсуждаемые темы. Проводятся экскурсии по храмам. Программа позволяет прийти к осознанному воцерковлению.”...говорит руководитель группы учителей, методист по ОРКСЭ Информационно-методического центра Центрального района Светлана Борисовна Вечер — Интересно, что на встрече были преподаватели не только Основ православной культуры, но и Основ мировых религиозных культур, и светской этики. По словам участников программы, (это 25 учителей общеобразовательных школ Центрального района), такие иллюстративные беседы чрезвычайно понятны и необходимы как для христиан, начинающих свой путь веры, так и для воцерковленных людей: они многое систематизируют и главное — помогают учителям донести суть православия детям, общение с которыми требует не суих книжных теорий, а реального жизненного опыта и объяснения причинно-следственных связей в окружающем мире” [3].

В последующих встречах состоялись беседы о главных таинствах церкви — о Причащении Святых Христовых Таин и Исповеди. Была проведена экскурсия, посвященная чудотворной Казанской иконе Божией Матери, которая является главной святыней Казанского собора.

Руководитель и автор программы «Православный путь веры» протоиерей Михаил Шастин сказал:

“Важно, чтобы учителя нашего будущего поколения воспринимали историю православной святыни не как последовательность фактов, а как пример живого выражения чувств верующих людей — и учили детей именно с этой точки зрения относиться к православным реликвиям” [3].

На завершающей встрече, посвященной опыту веры руководитель программы протоиерей Михаил Шастин говорил о свяности в православии, приводил пример святых в истории Русской Православной Церкви.

«Понятие свяности кажется таким немыслимым и нереальным для современного человека, что у многих сложился стереотип, будто эти «поп-дивы» никак не актуальны в наши дни. Это неверное заблуждение. Важно понимать, что примеров свяности бесчисленное множество. Эти люди реально существовали, и через должное стремление им подражать Господь указывает нам на цель нашей жизни», — сказал о. Михаил.

На встрече шла речь о личном опыте веры каждого, что, по словам руководителя группы учителей, методиста Информационно-методического центра Центрального района Светланы Борисовны Вечер, необходимо для всех преподавателей.

«Именно такие беседы с опытным батюшкой не только о дисциплинарных тонкостях предмета, но и о личных чувствах каждого дают необходимый толчок для внутреннего развития педагога. Без этого роста внутри самого себя невозможно остаться хорошим преподавателем и что-то суметь донести детям», — считает Светлана Борисовна» [3].

Видно, что катехизация ведется в благочиниях нашей епархии в различных формах, из них самая распространенная — это воскресная школа. К сожалению, не все приходы современно оснащены. Остаются еще проблемы. Пока еще относительно живущего в нашем городе населения в храмах нас мало и пока еще много людей приходят в храм поставить свечу и при этом ничего не хотят слушать о Боге, продолжая оставаться со своими суевериями. Жаль, что много людей забыли дорогу в храм, занимаясь заботами. В моей практической деятельности катехизатором был интересный случай: отец пришел в церковь с пятилетним мальчиком и сказал, что он сам неверующий, а сын хочет креститься и поэтому он привел его на Крещение. В практической деятельности катехизатору приходится работать творчески, так как люди приходят разные как по опыту и образованию, так и по желанию познавать истины Христовы

В наше время требуется актуализация всего накопленного веками опыта просветительского служения и творчески его использовать. Господь призывает Церковь “служению слова” (Деян. 6:4), чтобы помочь познать истину и найти путь к Богу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Документ принят Архиерейским Собором Русской Православной Церкви, состоявшимся 2–3 февраля Электронный ресурс: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4367700.html>
2. Электронный ресурс: <http://globus.aquaviva.ru/bogoslovskie-kursy-religiozno-prosvetitelskie-kursy-pri-sobore-feodorovskoy-ikony-bozhiey-materi>
3. Электронный ресурс: <http://mitropolia.spb.ru/news/parishes/?id=87601>

УДК 264.2

*Игумен Михаил / Киселев Сергей Валерьевич,
соискатель аспирантуры
Санкт-Петербургской православной академии,
missionmurmansk@mail.ru*

К ВОПРОСУ О БАЗЕ ИСТОЧНИКОВ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ЛИТУРГИЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА АББАТА АЛКУИНА (735–804)

В данной статье рассматривается вопрос об источниковой базе литургического наследия аббата Алкуина (735–804). Даётся краткий обзор основных текстов, предшествовавших эпохе Алкуина и послуживших основой для его деятельности, а также материалов, несущих на себе печать его авторства. В статье обозначена главная проблема исследовательской работы с наследием Алкуина: определения принадлежности, приписываемых ему текстов.

Ключевые слова: Алкуин, сакраментарий, лекционарий, вотивные мессы, Hadrianum.

*Hegumen Mikhail / Kiselev S. V.
CONCERNING THE QUESTION OF SOURCES FOR RESEARCH OF LITURGICAL
WORKS OF ABBOT ALCUIN (735–804)*

The article researches and analyzes the origin of the liturgical heritage of abbot Alcuin (735–804). It briefly outlines the major manuscripts that preceded the Alcuin's era and served as a foundation to his work and practices. It also conveys the narrative of Alcuin's texts themselves. In addition, the article pin points the main problem researchers face while working with Alcuin's manuscripts: differentiating the original texts from those deemed to be Alcuin's.

Keywords: Alcuin, sacramentary, lectionary, votive masses, Hadrianum.

Исследование литургического наследия Алкуина затруднено проблемой источниковой базы, сохранившейся со временем его жизни и творчества, а также — популярностью его работ, множество раз переписанных и компилированных другими, что создает проблему определения авторства. Большинство манускриптов, содержащих его работы в различной степени целостности, а также тексты, предшествовавшей ему эпохи и использованные им в процессе литургического творчества относятся к VIII–XIII столетиям, что само по себе несет возможность искажений и поздних переработок. При анализе собственно литургических трудов Алкуина для понимания генезиса его работы следует привлекать литургические памят-

ники, послужившие источником его деятельности. К таковым относятся как сакраментарии (прим. — в Западной Церкви раннего Средневековья литургические книги, включавшие в себя все необходимые тексты молитв для совершения мессы епископом, священником) предшествующей эпохи, так и лекционарии (прим. — богослужебная книга для чтения за Литургией Слова. Содержит фрагменты текстов Священного Писания, расположенные в порядке церковного года.).

Сакраментарии, легшие в основу литургической деятельности аббата Алкуина.

К самым древним, дошедшим до нас кодексам, относятся манускрипты из Вероны (Веронский кодекс MS LXXXV) и Шели близ Парижа (Vat. Reg.316), названные, соответственно, сакраментариями папы Льва и папы Гelasия. Оба этих сборника послужили основой для так называемого сакраментария папы Григория Великого. Старый геласианский сакраментарий получил имя папы Гelasия (492–496) в связи с тем, что в него вошла часть его молитв. Первым из исследователей, обозначивших этот кодекс как Сакраментарий папы Гelasия был известный ученый кардинал Бона. Такое название поддержал и Жан Морен [5, с. 23]. Впервые опубликован в 1680 г. кардиналом Томаси [8, с. 9], который воздержался от названия в связи с отсутствием титульного листа, но в издании Муратори 1878 г. название «Сакраментарий Гelasия» зафиксировано [5, с. 23]. Рукопись Reg. 316, содержащая основной текст данного сакраментария хранится в Ватиканской библиотеке. Кроме того, оставшаяся часть из 15 листов, отнесенная литургистами к этому же сакраментарию находится в рукописи Paris BN lat. 7193 [8, с. 44]. Рукопись Reg. 316 была предположительно составлена во франкском монастыре в Шели близ Парижа в VIII-м столетии и представляет собой тип римского сакраментария для пресвитерского служения [7, с. 48]. По своему происхождению большинство текстов относится преимущественно к VI столетию в период между смертью папы Вигилия (555) и началом понтификата Григория (590) [5, с. 25]. Старый геласианский сакраментарий состоит из трех книг. В первой размещается темпорал (прим. — богослужение времени или периодов от Адвента /предрождественский период/ до Пасхи и Пятидесятницы, а также рядовые недели между этими периодами) от Рождества до Пятидесятницы, во второй — санкторал (прим. — годовой цикл дней памяти святых), в третьей — несколько воскресных месс, канон мессы и вотивные мессы (прим. — мессы экстраординарные, не связанные с церковным календарем). Сама по себе месса геласианского образца состоит из двух коллект, секреты, префации, вставки Hanc igitur в канон. Заканчивается месса «молитвой над людьми» после за причастной молитвы (прим. — Collecta — краткая молитва в начале мессы, передающая смысл праздника; secreta (super oblata)- молитва над Дарами;

praefatio (введение) — первая часть анафоры, в Западной Церкви относится к изменяемым частям; *Hanc igitur* (Итак, сие) — вторая молитва о принятии Приношения, завершающая *intercessio* (молитва ходатайство); *oratio super populum* (молитва над людьми); *postcommunion* (*ad complendum*) — запричастная молитва).

Это первый знак романизации франкской литургии перед реформой Пипина Короткого (751–768). Следует отметить, что *Reg.316*, по мнению исследователей, был настолько объемен, что затрудняло его практическое использование [5, с. 27]. Он был переработан в VIII веке и вошел в употребление под именем нового Сакраментария Геласия VIII века (франкский геласианский сакраментарий) или Сакраментария Пипина. По мнению Бишопа, его создание относится к 750–760 годам [2, с. 154]. Документально сам Римский сакраментарий короля Пипина, как источник, на сегодняшний день утерян, но имеются множественные свидетельства о нем в манускриптах. Наиболее полно его структуру отражает Геллонский сакраментарий (рукопись Paris BN lat. 12048 790–800 гг. из аббатства святого Креста в Монреале) [9, с. 71].

Время появления Сакраментария папы Льва представляет в науке вопрос спорный. Он предшествовал и составил базу для Геласианского сакраментария. Согласно исследованию Лоу он относится ко второй половине VI века. Делиль и ряд других исследователей датируют его началом VII века [5, с. 24]. Вторая дата является предпочтительной, т. к. функционально этот кодекс связан с реформами папы Григория. Манускрипт поврежден, в нем не хватает начала. Календарь открывается апрелем, а заканчивается декабрем [5, с. 46]. Часть текста этого сакраментария относится ко времени понтификата Папы Вигилия (537–555), а приписывается Геласию. Таким образом, можно сказать, что сборник датируется 550–555 и был составлен в Риме.

Сакраментарий Григория (Григорианум) был впервые издан Памелием в 1571 г. и содержит молитвы папы Григория, поэтому и был назван в честь него [9, с. 122]. Включает 83 формуляра для темпорала и 79 для санкторала, всего — 565 частей. Время написания предположительно относится к первой половине 7 столетия при понтификате Гонория I (625–638) [8, с. 51]. В основу сакраментария папы Григория легли сакраментарии папы Геласия и папы Льва. В результате переработки данных сакраментариев произошло соединение темпорала и санкторала в один литургический год. Из пяти молитв Сакраментария Геласия были оставлены три — *Oratio, Super oblata* и *Ad complendum* (прим. — *Collecta, secreta, postcommunion*). Большинство префаций и вставки были удалены, а также внесены серьезные изменения в календарную часть [8, с. 52]. В период понтификата папы Гонория I (625–638) была подготовлена вторая редакция Сакраментария папы Григория

для римских церквей, однако, по свидетельству Андрие вплоть до VIII века и даже в VIII веке сакраментарии Геласия и Григория использовались наравне [1, с. 343–75]. Священник при выборе сакраментария руководствовался принципами удобства использования [5, с. 27]. Григорианский сакраментарий — развился в 3-х направлениях:

1. Hadrianum — такое название получил кодекс, присланный Карлу Великому по его просьбе папой Адрианом приблизительно в 789 году [9, с. 80]. Большинство сохранившихся манускриптов содержат этот тип. Наиболее полной рукописью является рукопись MS Cambrai 164, написанная в 812 г. по приказу Хильдоарда [6, с. 25]. Она максимально отражает содержание Григорианума. Для нее характерно смешение temporala и sанкторала в один литургический год. Формуляр мессы состоит из — коллекты, супер облата, ad комплендум с редкими префациями. Ранее Hadrianum с Приложением приписывался Алкуину. Согласно последним исследованиям обработка была произведена Бенедиктом Аннианским под влиянием Алкуина и Арно Зальцбургского [3, с. 188] Проблема заключается в том, в какой мере воздействия и в каких текстах отразилось это влияние Алкуина. Все доработки были собраны в Приложении, предваряющем прологом, начинающимся с Hucusque (прим. — до этого (места) — перевод автора). С течением времени Приложение было внесено в литургический год [8, с. 53]. Оно содержит в себе две части, из которых в первой — формуляры для литургического года тех дней, на которые отсутствовал литургический материал в Hadrianum, а именно, воскресений по Рождеству, Богоявление, Пасхе, Пятидесятнице, а также общие службы святым, некоторые вотовивные мессы, посвящения, благословения и другие материалы [9, с. 86]. Во 2 части размещены 221 префации для воскресений, праздников и каждого дня Великого поста, серия епископских благословений, а также посвящения в чтецы, иподиаконы итд [9, с. 87]. При создании Приложения использовался материал из геласианского сакраментария, в том числе 8 века, вотовивные мессы Алкуина, вестготский литургический материал, в частности, литургия по усопшим [8, с. 54].

2. Григорианум Падуанский известен по манускрипту из Падуи (Padua Bibl. Cap. D47), который был составлен ориентировочно в 659–681 г. г. из папского сакраментария для нужд священников [8, с. 54]. Частично был использован для приложения к Hadrianum.

3. Доадрианум григорианум, составление которого относят к 685 году, создан на основе простого Григорианума. В Галлии появился в конце VIII — начале IX столетия. Имеется единственный манускрипт 825–830 гг. в национальном музее Тренто, являющийся копией того, который был написан ранее для Арно, епископа Зальцбургского [9, с. 98].

Liber Sacramentorum Алкуина.

Кодекс Доадрианум григорианум не имел большого распространения, за исключением Тура в начале IX столетия, т. к. именно его Алкуин использовал для написания своего сакраментария (т. н. Миссал Алкуина) для аббатства св. Мартина [3, с. 188]. Рукопись была восстановлена Дезюсом, насколько это было возможно, по двум сакраментариям из Тура и сакраментарию из Тренто [8, с. 55] Согласно его исследованиям, при проведении реформ в монастыре св. Мартина Алкуин дважды создавал сакраментарий для нужд обители. Первоначально в 797–798 гг., на базе григорианского сакраментария, предшествовавшего Hadrianum с привлечением старых галликанских обрядов, уже использовавшихся в Туре, вторично — в 799–800 гг., Алкуин перерабатывает его, привлекая Геласианский сакраментарий VIII века и собственные вотивные мессы. Последняя версия получила именование «Григориано-геласианский миссал, составленный Алкуином в недавнем времени» в каталоге библиотеки Сен-Рикье с 831 года [3, с. 189]. Вторую редакцию сакраментария Алкуин кратко описал в двух письмах монашеским общинам св. Ведаста в Аппасе и св. Вонифатия в Фульде [4, с. 50]. Часть этого сакраментария, именуемая также *Liber Sacramentorum* (Vat.lat.650) Алкуина находится в *Biblioteca Apostolica Vaticana* и включает в себя вотивные мессы Алкуина, а также мессы св. Августину, не принадлежащие перу Алкуина, по мнению Памелия, Форстера и других [5, с. 153]. Вотивные мессы получили большое распространение в последующих манускриптах. Среди вотивных месс Алкуина особое значение имела месса Всем Святым (1 ноября), которая отражала традицию празднования этого дня в Ирландии и Англии. Согласно исследованиям Барре и Дезюса, были определены критерии для уточнения авторства Алкуина. Из более чем 200 известных вотивных месс, написанных в подражание собственно мессам Алкуина, выделено с полной уверенностью 23 [3, с. 190]. К ним следует отнести и мессы в честь отдельных святых, как, например, месса св. Виллиброрду. Все эти труды были направлены на устроение ежедневного литургического служения монастырских общин.

Некоторые *libelli*, приписываемые авторству аббата Алкуина.

Lectionarius plenarius a supradicto Albino ordinatus I (Опись библиотеки Сен-Рикье, 831) — Лекционарий Алкуина, предшествовавший Hadrianum, т. к. создавался до момента появления последнего на франкской земле. Он известен нам по манускриптам IX века и встречается в двух видах: как «официальное» приложение (MS BN lat.9452) и в оригинальной форме, составленной Алкуином (MS Cambrai 553). В качестве источника он представляет из себя список Посланий, собранный при папе Гонории I около 626 года и отредактированный примерно в 627 году [5, с. 87]. Алкуин подверг этот список тщательному редактированию. Обычно Лекционарии содержали либо только отрывки из Евангелия, либо из Посланий и назывались

лись *Comes*. Иногда Лекционарии состояли из двух объединенных частей и, соответственно, именовались *Liber comicus* или *Liber comitis*. *Comes* Алкуина содержал развернутые отрывки из Посланий и потому носил название «плenарий» [5, с. 90] в отличии от более часто встречавшихся сборников, содержащих только краткие отрывки.

Libellus de ratione orationis, называемый молитвенником Карла Великого, дает представление о литургическом материале, регламентирующем частную молитвенную жизнь христианина [10, с. 4]. Основным источниками современных знаний об этом молитвеннике являются: *Vita Alcuini / Жизнеописание Алкуина/* (прим. — *Vita Alcuini* датируется IX веком). Текст находится в собрании *Monumenta Germaniae Historicae* и манускрипты d'Orville 45 (псалтирь из Муассака предположительно 1067–68 гг., сохраненный в Бодлианской библиотеке и предположительно составленный для бенедиктинского монастыря свв. Петра и Павла в Муассаке, и Paris BN2731a (хранящийся в Парижской национальной библиотеке и написанный приблизительно во второй половине IX века в Реймсе).

Officia per Ferias, молитвенник начала IX века (сохранился в 2-х манускриптах Paris BN1153 и 5338) Современники и преемники связывали эту книгу с Алкуином, а затем с его кругом [10, с. 102]. В нем содержатся молитвы, написанные Алкуином, его гимн *Miserere, Domine, Miserere* (прим. — Помилуй, Господи, помилуй — перевод автора); исповедь, написанная для Карла Великого — *Confessio peccatorum pura*, и один из его стихов. Однако, этот текст вторичен по отношению к первоисточнику [3, с. 176]. Современные исследователи не относят его в полном объеме к авторству Алкуина [10, с. 102]. Трактат Алкуина об исповедании с комментариями к покаянным псалмам (MS106) хранится в Кельне, в библиотеке кафедрального собора. Это копия была сделана по указанию Хильдебольда Кельнского (прим. — Hildebold Aaron, епископ Кёльнский +818, верховный священник придворной капеллы и канцлер Франкского государства при Карле Великом) и содержит книгу его друга Фридугиса Турского (прим. — Fredegisus, +834, монах, учитель и писатель раннего Средневековья) *manualis libellis* с комментариями Алкуина к покаянным псалмам, а также трактат Алкуина об исповеди для послушников Турского монастыря [3, с. 185].

Вышеперечисленные материалы являются наиболее исследованной источниковой базой для изучения литургического наследия Алкуина и предшествовавшей ему эпохи. Часть из них послужила сложению традиции, воспринятой Алкуином и преобразованной им в личном творчестве. Другая часть является результатом его непосредственной деятельности. Принадлежность его авторству вышеупомянутой части материалов отображается в его жизнеописании *Vita Alcuini* (входит в *Monumenta Germaniae Historicae/MGH*, том 15, часть 1), а также обширной переписке.

Ключ к основным материалам, причисляемым авторству Алкуина, а также спорным текстам находится в собрании Jullien M-H. & Perelman F. (ed.) *Clavis Scriptorum Latinorum Medii Aevi — Auctores Galliae 735–987: tomus II — Alcuinus* (Turnout, 1999.) Ранее его письма были опубликованы Дюммерлом в 1881 году и вошли в уже упомянутое издание MGH, а большая часть его наследия была опубликована Памелием, Дюшеном и Форстером и включена в *Patrologia Latina*. Кроме того, существует ряд более мелких фрагментов литургического характера, рассыпанных по различным рукописям, но вопрос об авторстве Алкуина в отношении них не решен окончательно, что создает перспективу для дальнейших исследований.

ЛИТЕРАТУРА

1. Andrieu M. Les messes des jeudis de Carême et les anciens Sacramentaires// *Revue des Sciences Religieuses*. 1929. № 9. С. 343–375.
2. Bishop E., Gasquet F. A. *The Bosworth Psalter*. — London: Bell, 1908.
3. Dales D. *Alcuin, Theology and thought*. — Cambridge: James Clarke & Co, 2013.
4. Ellard G. *Alcuin and Some Favoured Votive Masses* // *Theological Studies*. 1940. № 1.1. С. 37–61. URL: <http://cdn.theologicalstudies.net/1/1.1/1.1.3.pdf>
5. Ellard G. *Master Alcuin, liturgist a partner of our piety*. Chicago: Loyola University Press, 1956.
6. Kay R. *Pontificalia: A Repertory of Latin Manuscript. Pontificals and Benedictionals*. — Lawrence: University of Kansas, 2007.
7. Martimort A. G. *The church at prayer. An introduction to the Liturgy*. Volume I. *Principles of the Liturgy*/Translated by Matthew J. O'Connell. — Minnesota: The Liturgical Press Collegeville, 1987.
8. Palazzo E. *A history of liturgical books from the beginning to the thirteenth century*/ Translated by Madeleine Beaumont. — Minnesota: The Liturgical Press Collegeville, 1998.
9. Vogel C. *Medieval Liturgy: An introduction to the sources*. — Washington: The Pastoral Press, 1986.
10. Waldhoff S. *Alcuins Gebetsbuch für Karl den Großen. Seine Rekonstruktion und seine Stellung in der frühmittelalterlichen Geschichte der Libelli Precum*// LKW. Band 89. Münster: Aschendorf Verlag, 2003.

УДК 2 (23)

Головина Илона Вячеславовна,
магистрант Русской христианской гуманитарной академии,
shaldon2010@gmail.com

ГНОСЕОЛОГИЯ АРХИМ. КИПРИАНА (КЕРНА) И БОГОСЛОВСКИЕ ПРИНЦИПЫ ОБРАЗОВАНИЯ

Гносеология архим. Киприана, основанная на понятии личности и целостном мироощущении св. Отцов, говорит о познании разумным началом через логосы тварные Логоса Небесного и дает возможность говорить о понимании образования и воспитания как целостной системы. На основе гносеологии и богословских свойств человеческой личности в статье выделено девять богословских принципов образования: целостности, религиозности, творчества, целеустремленности, общения и любви, свободы, нравственности и принцип образа.

Ключевые слова: Киприан (Керн), личность, гносеология, образование, принципы.

Gоловина И. В.
**THE GNOSEOLOGY OF ARCHIMANDRITE CYPRIAN (KERN) AND THE
THEOLOGICAL PRINCIPLES OF EDUCATION**

The gnoseology of archimandrite Cyprian is based on the concept of personality and on the holistic worldview of St. Fathers. He speaks about knowledge by the mind of the Logos of Heaven through the logos of the created. It gives us the opportunity to understand the education and upbringing as a whole system. The article highlights nine theological educational principles: integrity, religiosity, creativity, purposefulness, communication and love, freedom, morality, and the principle of the ideal, which are based on gnoseology and the theological properties of the human personality.

Keywords: Cyprian (Kern), personality, gnoseology, education, principles.

Познание и богопознание архим. Киприан (Керн) напрямую связывает с понятием личности и сообразностью человека Богу. Рассматривая человека в плане символического реализма св. Отцов, о. Киприан отмечает, что человек является живым символом, образом Живоначальной Троицы. Видимый мир понимался св. отцами символически, как «отсвет и отзвук иного невидимого мира» [6, с. 326]. Символический реализм означает и то, что «созерцанием этого мира и духовным в него проникновением подается откровение и об ином мире» [6, с. 326]. О. Киприан отмечает, что «Сам Спаситель Своими притчами учит нас такому подходу к миру явлений» [6, с. 327]. Рассматривая тварный мир как символическое отображение иного мира

«святоотеческая мысль открыла для себя путь к богопознанию и целостному мироощущению» [6, с. 326]. По мнению о. Киприана, «истинные богословы» потому и были поэтами по своему миропониманию и религиозному настроению, что они «воспринимали все символично и таинственно» [6, с. 326].

Символизм св. Отцов рассматривает человека как образ и подобие Божие, а также как микрокосм, который является средоточием и связью всех вещей и явлений в мире. Человеку дано «быть соотносительным всему миру, почему он и может познавать смыслы, логосы всех вещей» [6, с. 327]. Это ведет к пониманию всего тварного мира как «гигантского органического целого, живущего своей всеединой жизнью». Люди в этом целом суть центры, соединительным звеном которых, или лучше фокусом этой связи является логос в человеке, как отображение Логоса Небесного, Единого, Предвечного» [6, с. 327].

Христос — Логос Божий является Творцом и средоточием логосов всех творений. Логосный характер тварного мира, его «со-мысленность и со-познавательность» [1, с. 81] познается логосным сознанием человека. В логосах, которые рассеяны по всей твари можно «усматривать не только причины бытия, но и смыслы, разумные обоснования бытия вещей и явлений» [6, с. 327]. Именно благодаря этому человек «своим логосом, т. е., посеянным в нем разумным началом, соотносительным рассеянным в мире логосам, может постигать смыслы вещей и событий, а через это приближаться и к Логосу Предвечному и познавать Бога» [6, с. 327]. Таким образом, мы можем говорить о познании мира и через постижение смысла вещей о приближении к познанию Бога.

Архим. Киприан, ссылаясь на св. Максима Исповедника, рассматривает познание как «схождение логосов из Логоса (Божия) и восхождение нашего ума через логосы к Первоисточнику-Логосу. Весь мир поэтому вращается в этом исходении из Бога и в возврате к Нему» [6, с. 332]. Он характеризует гносеологию как «символический путь ума-логоса, через логосы-символы к Логосу-Корню всего бытия, Смыслу всей твари» [6, с. 332].

Бог является не только первопричиной всего бытия, но и связующим началом всего. Он есть «причина, начало и цель всех существ, между собой различных по природе. Связь существ с Богом тем самым приближает их друг ко другу» [6, с. 333]. Этим объединяющим разрозненные части вселенной началом, по мысли св. Максима, являются «посеянные в них логосы». Это начало не дает «ипостасному началу» нарушать общее единство и связь своими различиями» [6, с. 333]. Можно говорить о том, что «тварь неотделима от Бога непроходимой бездной, и в то же время не сливаются с Ним в пантеистическом всеединстве» [6, с. 333].

Говоря о символизме в богословии, о. Киприан имеет в виду «конфликт двух богословских принципов, — апофатики и катапатики» [6, с. 335], кото-

рый и порождает этот символизм. Религия по слову архим. Киприана есть «область бесконечного, невыразимого, сверхъестественного, потустороннего, т. е. абсолютного и трансцендентного» [6, с. 336]. Сопоставление духовного мира с материальным миром является «неизбежной основой религиозного символизма» [6, с. 336]. По его мнению, символ в религии «занимает место между отрицанием и творением религиозных образов» [6, с. 336].

Архим. Киприан говорит о символическом понимании человека, о его сообразности Богу как возможности познания и богопознания не только на теоретическом уровне, но и через практическое углубление в себя и раскрытие в себе этого образа Божия. Углубляясь в свой внутренний мир, т. е. «совершенствуясь в своей духовной жизни, человек в себе открывает пути и возможности богообщения и богопознания» [6, с. 252]. Это на человека налагает «как бы некое послушание, уподобляясь своему Первообразу, Св. Троице, приобщиться живому опыту богословствования» [6, с. 252]. При этом самоуглублении во внутреннюю жизнь, «как отсвет внутритройчной жизни, человек в углублении в свое богоподобие, углубляется в тайны богословия» [6, с. 335].

Образ Божий в человеке говорит о том, что «при углублении во внутреннее созерцание себя, человек приходит к мистическим озарениям. В себе он может познать Христа легче и правильнее, чем путем теоретического ознакомления с христологическими трактатами» [6, с. 249]. Символическое понимание человека является одним из путей богословствования, причем «не теоретического ознакомления с какими то отвлеченными истинами, а реального духовного углубления, так сказать врастания в иную, открывающуюся нам действительность» [6, с. 249].

Говоря о преобладании опытного познания и богопознания над теоретическим знанием, о. Киприан отнюдь не выступает против образованности и учености. В своих трудах он говорит о том, что наука, знание, ученость и образованность не мешают опытному познанию окружающего мира и Бога. По мысли о. Киприана, простота не имеет отношения к невежеству и обскурантизму, а христианство находится «не во вражде с истинным знанием, потому что не в союзе с невежеством» [5, с. 75]. На то, что умственная подготовка может повредить или даже разрушить духовное богатство человека, о. Киприан отвечает, что «цена такой духовности, которая может якобы пострадать от прикосновения к ней культуры и науки, весьма невелика» [5, с. 69]. В качестве примера он ссылается на великих образованных Отцов Церкви, которые «были для своего времени представителями самой широкой интеллектуальной культуры» [5, с. 69].

Гносеология персоналистического богословия XX века, различая сущность и Ипостаси в Боге, имеет в виду, что Бог непознаем в своем существе, но познаем в личностно-энергийном аспекте. «Личный Абсолют

входит в сношения с человеческими личностями» [7, с. 45]. Персоналистический характер гносеологии дает возможность говорить об общении личностей человека между собой и с Живым Личным Богом, открывает возможность общения и взаимного познания.

Надо понимать, что понятие образа Божия в человеке понимается св. отцами и о. Киприаном как единство личности и природы. Из этого вытекает, что единство человечества по природе и уникальность каждого человека по личности являются не просто символом или иконой Бога Троицы, но и бытийной основой Откровения Бога к человеку и познания человеком Бога, а значит и себя самого, как Его образа.

Гносеология архим. Киприана, основанная на понятии личности и целостном мироощущении св. Отцов, говорит о познании разумным началом через тварные логосы Логоса Небесного и дает возможность говорить о богословии образования, о понимании образования и воспитания как целостной системы, в противовес современным тенденциям к раздробленному и узконаправленному образованию.

На основе гносеологии архим. Киприана и а также богословских свойств человеческой личности таких как: богоподобие, несводимость личности к природе и обладание ею, творчество, целостность, уникальность, динамичность, целеустремленность, общение, любовь, свобода, нравственность, гармоничность мы выделили богословские принципы образования.

Во-первых, отметим принцип целостности образования, который вытекает из богословского понимания личности человека. Понимание личности в свете триадологии и христологии позволяет признавать за личностью человека онтологическую глубину, не сводить личность к природному, внешнему аспекту, но также не отделяет личность от природы. Ипостасно-природная онтология человека говорит о том, что человек должен развиваться целостно и гармонично в плане духовного и физического развития. Христианское образование и воспитание должно пониматься как целостная система и не разделяться в противовес современному раздробленному и узконаправленному образованию.

Принцип религиозности образования. Основные образовательные парадигмы как античная, так и христианская (средневековая, схоластическая) носили целостный характер и имели религиозную компоненту [9, с. 17]. Образование вело человека к физическому усовершенствованию и духовному преображению, приближению его к Первообразу. Ранее мы отметили, что познание, понималось о. Киприаном как познание разумным началом человека через логосы тварные — Логоса Небесного. Если мы обратимся к средневековому типу образования, то сможем увидеть монастырскую школу, в которой на первом этапе обучения изучали основы латыни, грамматику, риторику, диалектику, также изучали арифметику, музыку, геометрию.

трию, астрономию и только потом приступали к изучению богословия. Таким образом, светские науки подготавливали человека к «восприятию Священного Писания и богословия» [9, с. 19]. Важно также помнить, что университетская модель образования сложилась именно в средневековье в X–XI вв. на основе схоластических школ. Эта модель включала в себя светские науки, а также «высшую науку — теологию, то есть божественные науки, постигаемые в естественном свете человеческого разума» [9, с. 20]. Мы можем наблюдать, что образование и религия не были разделаны — это произошло позже.

Также принцип религиозности можно применить в плане персоналистической гносеологии, Бог непознаем в своем существе, но познаем в личностном аспекте. Персоналистический характер гносеологии дает возможность говорить об общении человеческих личностей между собой и с Живым Личным Богом, что открывает возможность общения и взаимного познания.

Богоподобной способностью человека и одним из свойств личности является творчество, его мы и выделим как один из принципов образования. Принцип творчества, говорит о том, что задача воспитания и образования — развить и направить творческие способности человека в нужное русло. Творческий подход является важным и в деятельности педагога и само воспитание может рассматриваться как совместный творческий процесс педагога и ученика.

Любая активная деятельность человека носит смысл и цель, в том числе и образование и воспитание, поэтому мы выделим принцип целеустремленности образования. Целью христианского образования является, в конечном счете, подготовка человека для личной вечной жизни, уподобление ПервоОбразу и Богообщения.

Принципы общения и любви. Любое образование невозможно без общения и взаимодействия личностей. Оно должно быть основано на общении человеческих личностей между собой и с Личным Богом. И это общение непременно должно строиться на взаимной любви, богословски выражаемой формулой «об обладании личностью своей природой «не для себя», а педагогически — «служением другим» [8, с. 108].

Принцип свободы образования. Духовная свобода является необходимым условием педагогического процесса, а также его целью. Для православной педагогики воспитание — есть воспитание духовной свободы, развитие у человека умения самостоятельно выбирать между добром и злом. Педагог призван научить именно христианскому пониманию свободы, как свободе от греха и страстей. В своих трудах архим. Киприан уделяет особое внимание религиозной свободе человека, о которой должен помнить каждый педагог.

Принцип нравственности заключается в наличии ценностного ядра в образовании. Как мы отмечали в ранее, нормотворческую ценностно-мировоззренческую функцию в образовании несет религия.

Также выделим педагогический принцип образа. Этот принцип связан с принципом целеустремленности, человеку необходимо видеть идеал или образ того, что он хочет достичь, ведь быть образованным значит соответствовать образу. Христианство предлагает высочайший идеал чистоты и святости, который показал Своим личным примером воплотившийся, распятый и воскресший Бог Слово. Образ и пример должен представлять собой педагог и учитель.

Современная светская концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России в сфере общего образования предлагает нам следующие пять принципов [3, с. 11] организации духовно-нравственного развития и воспитания:

- нравственного примера педагога;
- социально-педагогического партнерства;
- индивидуально-личностного развития;
- интегративности программ духовно-нравственного воспитания;
- социальной востребованности воспитания.

Можем отметить, что эти принципы не противоречат тем принципам, которые мы предложили на основе богословия личности, но даже можно сказать, что богословско-педагогические принципы дополняют светские. Принцип нравственного примера, например, соответствует и дополняет принцип «образа». Принцип социально-педагогического партнерства соответствует принципу общения. Интергативность соответствует, по нашему мнению, принципу целостности. Принцип социальной востребованности, который предполагает, что воспитание должно быть востребованным обществом, имеет основание, т. к. образование транслирует знания и сохраняет культуру [9, с. 15], оно является одной из важнейших систем, «обеспечивающих жизнь и развитие любой цивилизации» [2, с. 27]. С теологической точки зрения образование это «универсальное условие воспроизводства и развития культуры, совокупность способов становления человека, синтез обучения, воспитания и просвещения, интеллектуального, культурного и духовного формирования человеческого «Я», в том числе, через открытие в душе человека образа Бога» [10, с. 25].

Отдельно отметим работу протоиерея Александра Зелененко, посвященную основополагающим принципам православной педагогики, где он отмечает, что православная педагогика, как «педагогика воцерковленная, опирается теоретически на слово Божие и учение Церкви, а практически — на живую Личность Богочеловека Христа, осуществившего на Себе идеал человека, и на опыт бесчисленного множества христиан, достигших увра-

чевания своей поврежденной природы и показавших высочайшие образцы христианской жизни вплоть до святости» [4].

Протоиерей Александр выделяет четыре основных принципа православной педагогики [4]: 1) принцип христоцентричности, 2) принцип экклезиоцентричности, 3) принцип педоцентричности, 4) принцип нравственно-педагогического аскетизма. Ссылаясь на прот. Василия Зеньковского, о. Александр отмечает, что «аксиологически оправданным будет следующее иерархическое построение принципов: христоцентричность, экклезиоцентричность и педоцентричность, соотносящиеся как Богочеловек, богочеловечество и богоподобная личность» [4].

Говоря о православном образовании и православных принципах образования, мы уже подразумеваем их христоцентричность и экклезиоцентричность, т. к. православное образование не может пониматься вне Церкви и ее Главы Христа, как Первообраза. Этот принципозвучен с принципом религиозности образования. Принцип педоцентричности означает, что в центре образовательного процесса находится «развивающаяся личность, несущая в себе образ Божий, призванная достигнуть Богоподобия и унаследовать Царствие небесное» [4], отражает отношение к детям,озвучен с принципами общения и любви. Принцип «нравственно-педагогического аскетизма» подразумевает совершенствование и неусыпное бдение и трезвение педагогов в ходе воспитания и развития личности ребенка. На наш взгляд этот принципозвучен с принципом «образа», личность педагога играет важную роль в процессе образования и воспитания, учитель должен помнить, что является примером, образом для подражания.

Выделенные нами на основе гносеологии архим. Киприана и богословских свойств человеческой личности девять богословских принципов образования: целостности, религиозности, творчества, целеустремленности, общения и любви, свободы, нравственности и принцип образа, а также принципы, предложенные о. Александром, могут лежать в основу построения методов и целей образования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасий (Евтич), еп. Пролегомены к исихастской гносеологии // Богословские труды. 2005. № 40. С. 74–121.
2. Бурлака Д. К. Ценностно-культурологическая педагогика: идея, воплощение, перспективы // Вестник РХГА. СПб., 2013. № 14 (2). С. 27–38.
3. Данилюк А. Я. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России / А. Я. Данилюк, А. М. Кондаков, В. А. Тишков. М.: Просвещение, 2009. 23 с.
4. Зелененко Александр, прот. Основополагающие принципы православной педагогики и утраты их современной школой // Образовательный портал «Слово» URL: <http://www.portal-slovo.ru/pedagogy/37866.php> (дата обращения: 17.09.2016).

5. Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. СПб: Сатисъ, 1996. 390 с.
6. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Киев: Общество любителей православной литературы в честь свт. Льва, папы Римского, 2006. 449 с.
7. Лосский В. Н. Богословие образа // Он же. По образу и подобию. М.: Свято-Владимирское Братство, 1995. С. 43–49.
8. Мефодий (Зинковский), иером. Богословское понятие человеческой личности в свете педагогической науки // Вестник ПСТГУ, 2012. № 3 (26). С. 101–119.
9. Шмонин Д. В. Богословие в образовании // Он же. О философии, богословии и образовании. СПб: Издательство РХГА, 2016. С. 15–24.
10. Шмонин Д. В. Религиозное образование и образовательные парадигмы // Он же. О философии, богословии и образовании. СПб: Издательство РХГА, 2016. С. 25–48.

УДК 2 (23)

Павлова Людмила Петровна,
магистрант Русской христианской гуманитарной академии,
Milka_pv2007@mail.ru

ЛИЧНОСТНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ КРАСОТЫ В БОГОСЛОВСКОЙ СИСТЕМЕ ОЛИВЬЕ КЛЕМАНА

Понятие о красоте Бога занимает одно из центральных мест в богословии Оливье Клемана. Он придает онтологическое значение красоте, наделяя ее личностными характеристиками. Для Клемана Красота предстает как одно из Имен или энергий Единого Троичного Бога. Он говорит об «образе Божием», как о призыве к Красоте и к единству человечества, а также всего мироздания. Напротив, искаженное понимание красоты, по словам Клемана, приводит к разрушению целостности как отдельного человека, так и всей тварной природы.

Ключевые слова: Оливье Клеман, Бог, имя, красота, личность

Pavlova L. P.
PERSONAL MEASUREMENT OF BEAUTY IN THE BOGHOSLOV SYSTEM OF
OLIVIER KLEMAN

The notion of the beauty of God occupies one of the central places in the theology of Olivier Clement. He gives ontological significance to beauty, endowing her with personal characteristics. For Clement, Beauty appears as one of the Names or energies of the One Trinity God. He speaks of the “image of God” as a call to Beauty and to the unity of mankind, as well as the entire universe. On the contrary, a distorted understanding of beauty, according to Clement, leads to the destruction of the integrity of both the individual and the entire created nature.

Keywords: Olivier Clement, God, name, beauty, personality

Единство творения через понятие о красоте.

Христианская картина творения мира как красоты явлена нам с самых первых страниц книги Бытия. «И увидел Бог, что это хорошо весьма» или дословный текст «красиво весьма» (Быт. 1:31). Так показано, что «именно Бог-Троица, будучи первичной Красотой, называется Причиной всякой другой красоты» или «первообразной красотой» [9, с. 103].

Исходя из триипостасности Бога, скажем, что христианская традиция воспринимает акт творения не только и не столько на уровне эстетики или необходимого для жизни “набора благ”, а личностно: Бог — Троица, вы-

ступает «красотой красоты» «в нераздельно онтологическом и личностном смысле: в Нем, действительно, существо сияет из глубины любви, взаимного дара Личностей, которые отдаются единству» [5, с. 79].

Именно так Оливье понимает красоту, которая для него располагается в одном ряду с богословием, духовностью, экклезиологией, ибо «красота — это осуществленное единство» [5, с. 13] в различии Лиц. Ипостасное единство Лиц Троицы, а так же Красота Троицы, дают Клеману основание говорить, что сама «красота является личностью, поскольку Христос — красота в личности» [5, с. 65]. Рассуждая об ипостасном аспекте красоты, профессор говорит также об абсолютной красоте Бога, который выступает, в том числе, и в качестве «абсолютной личной экистенции» [4, с. 23].

В акте творения, Бог наделяет сущность каждой сотворенной Им вещи Своим замыслом — логосом [4, с. 63], придавая вектор существованию и рождения, а также назначению жизни человека.

Именно из красоты Бога «исходит все существующее» [2]. В каждом материальном предмете звучит «логос Логоса», и человек, выступая как «сознающая личность», призван придать «смысл и славословие миру», обогатить мир и сделать его «образом образа» [5, с. 80–81].

Познание Бога через созерцание вещей показывает, что это лицезрение «есть обретение троичного опыта». Само наличие вещи говорит об Отце, смысл или логос, заложенный в ней, повествует о Логосе, а ее устремленность к совершенству и красоте являет животворящего Духа [4, с. 63].

Не только трансцендентальный, но в тоже время имманентный Бог является нам такую же недостижимую и имманентную Свою Красоту [2]. Красота апофатически «выводит нас за пределы самих себя и приводит к отношениям с Другим» [2, с 57].

Парадоксальным, на первый взгляд, может показаться дерзновенное замечание прп. Дионисия Ареопагита о том, что Бог, имея в Себе Красоту, Сам выступая Архи-Красотой, одновременно и «некрасив» [11] (ἀκαλλής) [12]. Оливье Клеман, комментируя эту позицию, говорит, что «Бог во Христе, стал лицом раба», который не имел: «ни вида, ни величия, который привлекал бы нас к Нему» (Ис. 53:2) [5, с. 89]. С апофатической точки зрения, можно утверждать, что Бог, являясь Причиной Красоты, Сам превыше всякого определения Красоты [11], а Имя Его «выше всякого имени» [5, с. 90].

Оливье Клеман в своих рассуждениях о Красоте подчеркивает, что она все во всем сводит в тождество любви [5, с. 83], т. е. приводит к сплоченности. Личностное свойство Красоты, выраженное в кафоличности всего Человека, как ипостасно-природного единства, предполагает ипостасную «открытость, направленность на “другого” и межличностное общение» [9, с. 114] с Богом и человеком.

Личное непослушание первочеловека Творцу.

Единосущие нас с Богом по человечеству дает основание полагать, что Его красота отражается на всем творении [6, с. 72]. Таким образом, созерцание красоты вещей и тварного мира ведет нас к познанию «Виновника красоты» (Сол. 13:5) [4, с. 21]. Человек, созданный по «образу красоты первообразной» [3, с. 315] (*ἀρχέτυπον κάλλοςόμοιθείσαν*), призван «возделывать» этот мир (Быт. 2:15), т. е. проявлять свою ипостасную уникальность и творческое начало. Как замечает свт. Григорий Нисский, только человек, созданный по образу Бытия, превосходящего всякий разум, является подобием нетленной красоты [4, с 78].

Сокровенный сердца человек в нетленной красоте [5, с. 83] (1 Пет. 3:4) несет в себе потенциальную личную красоту Творца, поскольку «образ вполне обладает красотой подобия» [4, с. 89]. Личное непослушание Адама затмевает образ личной красоты Создателя, но не лишает человечество сообразности Богу. Человек, прельстившись внешней красотой вещей, становится не созиателем, а скорей разрушителем той подлинной красоты, к которой был призван. Поскольку человек находится в состоянии де-структуратора, то из-за него красота претерпевает заметный кризис [5, с. 39]. Отсюда следует неизбежное «обезличивание» человеческой личности. Человека — личность предлагают заменить материей, «отказаться от лица» [5, с. 40]. Следствием всего этого выступает растворение личности в безличном абсолюте.

Первозданный человек, прельщенный красотой запрещенного плода, поддался «чувственным удовольствиям» и заменил «духовное восхищение истинной красотой нетленного Бога» [2, с. 321] красотой не только обманчивой, но и непостоянной, временной. Искаженно понимая сущность красоты, архитипическая личность человека, довольствуясь «видимыми совершенствами» (Прем. 13:3,7), теряет истинное понимание Личной Красоты Творца и, как следствие, отходит от Него, создавая свои образы мнимой красоты и прекрасного.

Исходя из этого, можно говорить о двойственной природе красоты [5, с. 8]. Являясь спасительной в своем первоначальном замысле, она при ошибочном понимании и восприятии может стать соблазнительной и даже губительной. Праородители, Адам и Ева, были прельщенны именно внешней красотой плода, а также сладостными речами дьявола, забыв о завете Творца. Так, происходит трагедия всего мира, влекущая за собой обезобразование человека, отступление от него благодати Божией, и как следствие — смертность по плоти. Личностная красота Христа, являя Себя миру, восстанавливает падший образ красоты, «меняя Свою красоту на нашу обезображенность» [10].

Красота, выступающая как «Божий призыв».

Принимая плоть человека, Христос на деле и в абсолютной полноте преподает нам и Сам же осуществляет заповедь любви. Вот почему христианство выступает в качестве филокалической религии [5, с. 51].

Восстановление общения человека с Богом осуществляется посредством нетварных Божественных энергий и «изначально является энергией личного общения», поскольку «принадлежит сразу Трем Лицам в Боге» [9, с. 116].

Являясь одним из Божественных имен [5, с. 49], онтологическая Красота, бытие которой состоит в общении [9, с. 63], заключает в себе момент «призыва» или «моления», т. к. этимологически κάλλος восходит к καλέω (призывать, звать) [1; 2]. Не случайно, Клеман определяет христианство как «религию призыва», а образ Божий как «Божий призыв» [7].

Красота призвана к соучастию с другим лицом, поэтому она «производит всякую сопричастность» [5, с 65], а также «являет притягательную силу Бога» [2].

Отметим также, что свойство притягательности заключается не только в значении «привлечения», что было бы характерно для отражения красоты тварного мира, но и, что немало важно, в значении дарования себя, своей любви другой ипостаси [7, с. 19], т. е. осуществление в своем бытии личностного перихоресиса по образу Красоты Божественной.

Восхождение к Первообразной Красоте через три этапа созерцания Красоты.

Богослов и профессор Клеман в своих трудах различает три этапа (или три стадии) созерцания красоты. Вслед за святыми Отцами Церкви он Первой красотой (ἀρχικάλλος) называет Единого Троичного Бога и первозданную райскую красоту [5, с. 8], красоту творения, заключающую в себе логосы Бога о личности человека и всего космоса.

Но человек, в силу своей ипостасной свободы, проявляющей себя «как Божий риск», о котором говорил, в том числе, и В. Н. Лосский [5, с. 50; 8, с. 361], утратил синергийное общение с Богом и предался власти лже-красоты, замутняющей логосы бытия.

Человек, созданный по образу совершенной красоты Личного Бога, долженством личным бытием отражать высшую славу Отца, «явленную через Слово, в Духе Святом, Духе красоты» [5, с. 50], и, совлевкшись ветхого человека, стать причастником истинной Красоты, т. е. достичь состояния обожения. Так, архитипическая красота «призвана освободить нашу свободу» [5, с. 83].

Предавшись вольномыслию, произволу, обезобразив себя грехопадением, человек начинает ощущать разорванность отношений с Творцом.

Возникает желание возвратиться и обрести «невинность первой красоты». Происходит это «через неизбежное искушение второй красотой (πείρα), выступающей «красотой креста», красотой лица, которое «страдание сделало совершенным» [5, с. 50]. Через отступление благодати, через испытания, личный кенозис и борьбу со своим внутренним «я», человек стремится обратить свой личный взор обратно к Богу — как к единственному верному Источнику гармонии и красоты [2, с. 340].

«Красота распятого лика» «открывает тайну личной свободы» [5, с. 51; 6, с. 631]. Через кенозис и уничижение раскрывается «образ раба ставшего образом Красоты» [4, с. 341].

Через испытание верности, «через слезы покаяния -вновь возрождается, утерянное в падении Адамово первоначальное состояние [5, с. 51]. Человек, как падший Адам, вторично обретают первокрасоту. Этот этап жизни Оливье Клеман характеризует «третьей красотой». По его убеждению, эта встреча с Красотой не является красотой Бога без человека и красотой человека без Бога, поскольку Бог и человек по замыслу Творца находятся в синергийной динамике друг с другом.

В сущности, третий период и есть обожение человека. Максимально реализовав личностный потенциал, «человек исполняется восхищения, открывая, что Бог существует, красота указывает на вечность и тем самым призывает к Его прославлению, вовлекая во всю красоту мира» [5, с. 52]. Таким образом, через созерцание Личного Бога в Его творческих действиях, личность человека может увидеть красоту Божественной природы [4, с. 236].

Спасет ли красота мир?

Знаменитое высказывание Ф. М. Достоевского о красоте, которая способна спасти мир, оказывается в представлении Клемана спорным вопросом. Он убежден, что «красота, предоставленная самой себе, не способна спасти». Разделение добра и красоты, которое мы наблюдаем в современном мире, недопустимо. Если «одно добро превращается в посредственность», то «отдельно взятая красота, может привести к безумию» [5, с. 38].

Другой подход к высказыванию Ф. М. Достоевского, предложенный Клеманом, состоит в том, что красота спасет мир, поскольку Красота сотворила этот мир. Взглянуть на Красоту именно с этой позиции, означает признать, что «новый лик красоты» является нам «красоту распятого лика» [10].

Приобщиться к «воскresшей красоте Христа» возможно только через «изменение ума». «Тогда вместо привычной красоты Он откроется нам преображенным, и, поскольку христианство есть религия лиц, через Лик Божий мы сможем разгадать лицо человека в Боге [10].

Заключение.

В мире Божественной красоты человек участвует дуалистически [5, с. 8]: с одной стороны, создателем или со-создателем красоты, поскольку имеет потенциал к со-работничеству с Творцом, ас другой — жертвой [10], т. к. неумение правильно воспринимать дар красоты Бога— прельщает и со-блазняет.

Понимание красоты современным человеком рождает самые зверские и губительные по своему содержанию образы, которые затмевают личную связь человека с Создателем Красоты. Но лишь во Христе человек способен обрести жизнь, которая сильнее смерти. «На горе Фавор Он заставляет вновь засиять изначальную и последнюю красоту, возрождая общее лицо человечества». Но свет Красоты должен озарить и глубины ада. Для этого Христу необходимо было «взять на себя все страдание и все отчаяние людей», пойти на Голгофу, явив Свою ипостасную любовь. Таким образом, новая, возрожденная Красота не представляется больше двусмысленной, она тождественна любви [5, с. 82–83].

ЛИТЕРАТУРА

1. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Изд. 5-е. СПб.: Изд. автора, 1899.
2. Каллист (Уэр), митр. Красота спасет мир // Богословие красоты: сб. статей под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М: ББИ, 2013.
3. Кирилл (Зинковский), иером. Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014, 512 с.
4. Клеман О. Истоки. Богословие отцов древней церкви. М: Путь, 1994, 384 с.
5. Клеман О. Отблески света. Православное богословие красоты. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2004, 100 с.
6. Клеман О. Тема личности в Священном Писании // Православная община, 1992, № 10
7. Клеман О.// Назначение человека в мире // Вестник РСХД. 1956. № 3 (№ 42),
8. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. СТСЛ, 2010, 448с
9. Мефодий (Зинковский), иером. Богословие красоты в контексте богословия личности. Церковь, богословие, история. Материалы Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 12 февраля 2013 г.
10. Ратнер Л. Оливье Клеман: Православное Богословие красоты. Выступление на VI Библейских чтениях памяти о. Александра Меня. Москва, 15–16 мая 2010 г. URL: http://doroga-vmeste.ru/2010/2010_2_Olivje_Kleman.shtml (дата обращения: 15.03.16)
11. Шарапов С. А. Красота, согласно православному вероучению. Православная энциклопедия Азбука Веры, 2016
12. «άκαλλής». S. Dionysii Areopagite. De divinis nominibus. Caput V. 8

УДК 2

Кузнецова Кира Владимировна,
магистрант Русской христианской гуманитарной академии,
inhuzoriya@mail.ru

**ОБРАЗ ТЕЛА
В СОВРЕМЕННОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПАРАДИГМЕ
И ЗАВЕТЫ СВ. ПРАВ. ИОАННА КРОНШАДТСКОГО**

В данной статье проводится сопоставление богословского предназначения тела по учению св. прав. Иоанна Кронштадтского с основными представлениями педагогики о теле и отношении к нему в среде молодёжи. Рассмотрение тела в педагогическом аспекте позволит проанализировать влияние воспитательного подхода на формирование отношения к телу в среде школьников и студентов.

Ключевые слова: педагогика, тело, учение святого праведного Иоанна Кронштадтского? молодёжь

*Kuznetsova Kira Vladimirovna
THE IMAGE OF BODY IN THE MODERN EDUCATIONAL PARADIGM AND
COVENANTS OF SV. JOHN OF KRONSTADT*

This article compares the theological purpose of the body according to the teachings of St. John of Kronstadt with basic pedagogical ideas of the body and the attitude among young people. Considering the body in pedagogical aspect will allow to analyze the impact of the educational approach on the formation relationship to the body in the environment of pupils and students.

Keywords: pedagogy, the body, the doctrine of St. John of Kronstadt, youth

Педагогика — искусство воспитания во всей целостности. Современная педагогика заботится о многом, кроме самого главного — раскрытия тайны личности [4, с. 103]. Образ тела, предназначение тела является одной из важных составляющих личности в её богословско-антропологическом осмысливании. Под «образом тела» следует понимать «субъективное восприятие человеком своего тела, в том числе его внешности, с другой стороны, некий идеальный образ тела, который формируется в результате сравнения и идентификации своего тела с телами других и идеала» [8]. Научные исследования по данной теме составляют базу тех отраслей, где тело является предметом изучения и особого интереса: медицина, спортивная, возрастная, клиническая психология и психиатрия. Отметим, что в современных педагогических исследованиях не встречается подробного освещения данной проблематики.

Делая краткий экскурс в историю, заметим, что любование формами тела, обожествление всего телесного — это стержень культуры греческой античности. Ценилось только то, что было связано с телом — не случайно поэтому, что скульптура, как полагают исследователи, воспринималась как высшее искусство. Так Аристотель в трактате «Политика» обозначил, что воспитание школьника необходимо начинать с «заботы о теле», а затем «заботиться о духе», чтобы «воспитание тела способствовало воспитанию духа» [2, с. 265]. Гимнастика должна была привести организм ребенка в готовность для трудного процесса освоения знаний. На Ближнем Востоке отношение к телу было противоположным: тело ощущалось изнутри, как носитель духа, как то, что исчезает, временная оболочка вечного. Значимы были мысли и письмена — тело было прахом. Европейская история тела — это перемежающиеся взлеты и падения духовности и телесности. Античность и Средневековые, Ренессанс и Новое время — все эпохи европейской цивилизации свидетельствуют об этом [3, с. 397]. В трудах педагогов разных эпох можно выделить следующие аспекты физического воспитания — отношения к телу: необходимость учитывать возрастные особенности (Э. Роттердамский); предшествование физического воспитания интеллектуальному, природосообразный характер воспитания (Ж. Ж. Руссо); физическое воспитание в тесной связи с трудовым, нравственным, умственным воспитанием как основа гармонического развития человека (И. Ф. Песталоцци) [8; 9; 1]. Крылатое латинское выражение «в здоровом теле — здоровый дух» является основой многих педагогических систем, которые в общем можно объединить в естественно-натуралистическое направление в педагогике [6, с. 103]. В современной образовательной парадигме также важной составляющей является физическое воспитание, здоровьесберегающие технологии при организации образовательного процесса, в европейских странах распространение получило половое просвещение [11, с. 69].

Обращение к теме формирования образа телесности в педагогике вызвано несколькими факторами: во-первых, для тинейджера восприятие своего тела и отношение к нему является важной составляющей самооценки, взаимоотношений со сверстниками, проявлением своего «я» в повседневной жизни — для подростка едва ли не самым важным вопросом является его внешний вид — это инструмент, с помощью которого можно занять значимое место среди других или же остаться на периферии; во-вторых, в молодёжной среде особенно значимо понятие идеала — того образа, к которому следует стремиться; в-третьих, тенденции современной культуры, такие как пропаганда разврата, разжигание инстинктов, крайний индивидуализм, потребительский культ, активно поддерживаемые СМИ и ресурсами интернета, способствуют формированию заведомо ложного «идеала», представления о предназначении тела человека и отношении к нему.

Все эти пагубные тенденции оказывают влияние прежде всего на молодое поколение. Молодежь в целом, а не только ее отдельные сообщества, можно воспринимать как особую субкультуру, демонстрирующую свою особость различными средствами самовыражения. Но если человек вращается только в этой субкультуре, у него может произойти очень опасное смещение понятий. Все, что не касается его жизни, он будет понимать как пережитки прошлого [7, с. 98]. Важно, дать молодому человеку возможность посмотреть на себя со стороны, почувствовать себя частью целой культуры, культуры базисной. Базисная культура — это прежде всего система ценностей, которая дает человеку жизненный стержень. Сегодняшние студенты и школьники уже через несколько лет будут определять пути развития российского общества, поэтому педагогическая наука и деятельность должна способствовать формированию так называемой «культурной идентичности», которая образуется на основе целостного представления о культуре и осознании своей включенности в нее.

В этом смысле задача педагогики заключается в формировании гармоничного отношения к телу, что может послужить психологическим и нравственным фактором безопасности подростка и молодёжи в информационном потоке и навязываемых извне представлениях и ценностях. Школа, университет — та среда, в которой тинейджер проводит основное время, где происходит его взаимодействие со сверстниками и значимыми взрослыми, соответственно, способна оказать непосредственное влияние на формирование его взглядов.

Разрушительные тенденции в отношении к телу и их влияние на молодое поколение предвосхитил столетие назад св. прав. Иоанн Кронштадтский, противопоставив им святоотеческий взгляд. Святой праведный Иоанн Кронштадтский в своих дневниках неоднократно пишет о предназначении тела:

«Все, что руки Твои создали, Господи, чисто, прекрасно, благопотребно, неблазненно, удобно к употреблению и действию, преднамеренному в мыслях Творца и Зиждителя и Бога нашего, особенно же — тело человека, мужчины и женщины, этот дивно прекрасный и чистый храм Божества» [4, с. 96].

Мысль Угодника Божьего всегда направлена к Божественной красоте и величию. Рассуждая о предметах и вещах земных, Кронштадтский пастырь во всём находит отпечаток премудрости Божией. Так все телесные органы человека, по мысли Святого Угодника, созданы Творцом премудро, целесообразно, чисто, поэтому человек должен со всяkim благоговением употреблять их мудро, умеренно, вовремя, со страхом Божиим, «не раздражая их неумеренно, противозаконно, вопреки намерению и воле Создателя», тогда за разумное устройство земной жизни, отмечает Святой Иоанн,

Господь дарует человеку благополучную и долголетнюю жизнь на земле и вечную блаженную на небесах [4, с. 88]. Мы видим, как слова Праведника Божьего сбываются в полноте на тех семьях, где свято чтится закон чадородия и пребывает евангельская любовь и чистота.

Однако Святой молитвенник подчеркивает, что враг рода человеческого стремится обесчестить, осквернить душу и тело человека, всячески извратить порядок жизни, установленный Творцом. Чтобы отвратить человека от любви к Богу, святыне и правде, лукавый насильственно устремляет мысли и чувства страстного, немощного человека к любви земной, нечистой, плотской. Он стремится растлить естество человеческое различными похотями и страстями и, удалив от Бога — Источника жизни, умертвить его и сделать вечной добычей ада [5, с. 7].

«Ни на что так не нападает диавол, ничего так не хулит, не сквернит, ни над чем так не ругается, как над детородными членами мужчины и женщины, — пишет отец Иоанн. — Для этого существуют на языке человеческом особенные, скверные, поносные, непечатные имена, коими поносятся эти члены; для этого всякие скверные, лукавые, нечистые помыслы, возждения, наглые, лукавые, нечистые взгляды; для этого романы и всякие легкие чтения; для этого соблазнительные картины, статуи, представляющие обнаженных женщин; для этого театр, балет, для этого танцы с декольтированной грудью» [5, с. 11].

Удивительно, насколько слова Святого Пастиря Кронштадтского актуальны и по сей день. Прошло сто лет со времени земной жизни отца Иоанна, но и сегодня культура и искусство зачастую направлены на разжигание низменных страстей в человеке. С болью и скорбью за род человеческий напоминает Святой Иоанн о повторении истории грехопадений, напоминая, как ещё в начале, перед потом, враг растлил человечество «всяким блудом, всякими грехами, и Бог навел потоп на землю, чтобы избавить будущее потомство от большего разлияния блуда и всякого греха» [5, с. 69]. Так и по сей день, — замечает отец Иоанн, — диавол растлевает людей преимущественно всяческим блудом [5, с. 70].

Обращение к наследию святого Иоанна Кронштадтского является той системой ценностей, которая сможет дать школьнику верный жизненный стержень, а педагогу — задать правильный вектор работы. Таким образом, задача современного педагога — способствовать формированию у подрастающего поколения нравственных ориентиров, идеалов, способных противостоять растлевающим влияниям внешней среды, и выстраивать целомудренное, гармоничное отношение к своему телу, внешнему виду и взаимоотношениям с окружающими. Каким образом будет осуществляться взаимодействия учителя и подопечного — вопрос, на который невозможно дать определённый ответ или выстроить однозначную схему,

модель поведения. Безусловно, важен образ самого педагога, в том числе и внешний облик, педагогический такт, частота и продолжительность общения педагога и подопечного. Согласимся с исследователями-сторонниками богословско-антропологического направления в педагогике:

«Любовь при всей своей многогранности оказывается ключевым нравственным понятием, которое открывает педагогу путь к глубинной сущности хотя еще маленького, но уже человека. Любовь как вершина нравственной лестницы признаётся одновременно и целью, и методом воспитания личности» [6, с. 108].

Педагогически эту категорию можно выразить как «служение другим» [6, с. 108].

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамов Я. В. Иоганн Генрих Песталоцци. Его жизнь и педагогическое наследие. — М.: 2011. — 266 с.
2. Аристотель Политика. — М: АСТ, 2016. — 384 с.
3. Васильев А. Этюды о моде и стиле. — М.: Альпина нон-фикшн Глагол, 2008. — 558 с.
4. Иоанн Кронштадтский, св. прав. Моя жизнь во Христе. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. — 1072с.
5. Иоанн Кронштадтский, св. прав. Начала веры. — М.: Сибирская Благозвонница, 2015. — 288 с.
6. Мефодий (Зинковский), иером. Богословское понятие человеческой личности в свете педагогической науки // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. — М.: 2012. — Вып. 3 (26). — с. 101–119
7. Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. — М.: Даниловский благовестник, 2009. — 207с.
8. Роттердамский Э. Воспитание христианского государя. — М.: Мысль, 2001. — 368 с.
9. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или о воспитании // URL: http://www.bookol.ru/proza-main/klassicheskaya_proza/148349/fulltext.htm (дата обращения: 14.12.2016)
10. Стребкова Ю. А. Особенности формирования образа тела в условиях современного образования // Известия Самарского научного центра РАН. 2011. — № 2–6. — с. 1402–1408. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-formirovaniya-obraza-tela-v-usloviyah-sovremennoogo-obrazovaniya> (дата обращения: 04.01.2017).
11. Ячменникова Т. С. Здоровьесберегающие технологии в начальной школе // Муниципальное образование: инновации и эксперимент. — 2011. — № 5. — с. 66–71.

УДК 378(48.04.01)

Шевелева Лидия Дмитриевна,
магистрантка Русской христианской гуманитарной академии,
perspectiwa@yandex.ru

ДУХОВНОЕ И ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ЦАРИЦЫ АЛЕКСАНДРЫ ФЕДОРОВНЫ РОМАНОВЫ

В статье рассматриваются некоторые актуальные вопросы духовного и педагогического наследия последней российской царицы Александры Федоровны Романовой. Личный духовный опыт христианского возраста императрицы, собственноручные дневниковые записи, письма, личный пример христианского подвижничества и искания Бога, социальное служение, мученический подвиг Царской Семьи свидетельствуют о ценном уникальном духовном и педагогическом опыте императрицы в христианском воспитании детей как опыте восхождения к святости.

Ключевые слова: духовное наследие, христианское воспитание, православная традиция, педагогическое наследие, христианское подвижничество, святость.

Sheveleva L. D.
**THE SPIRITUAL AND PEDAGOGICAL LEGACY OF THE TSARINA ALEXANDRA
FEODOROVNA ROMANOVA**

In the article some topical issues of the spiritual and pedagogical legacy of the last Russian tsarina Alexandra Feodorovna Romanova. Personal spiritual experience of the Christian growth of the Empress, handwritten diary entries, letters, personal example of Christian asceticism, and seeking of God, social Ministry, and martyrdom of the Royal Family bear testimony to the valuable unique spiritual and pedagogical experience of the Empress in the Christian education of children as the experience of the ascent to Holiness.

Keywords: spiritual heritage, Christian education, Christian tradition, pedagogical heritage, Christian asceticism, Holiness.

«Залогом христианского воспитания детей в семье является напряженная духовная внутренняя жизнь родителей, которую дети чувствуют и в которой они соучаствуют в меру своего возраста и в соответствии с особенностями характера» — пр. Глеб Каледа [6, с. 38].

Главное духовное наследие императрицы — это ее дневниковые записи и письма, которые свидетельствуют о высоком духовном устройении супруги Николая II. «Основной факт всей нашей духовной жизни есть искание Бога, томление о Нем... Это томление о Боге, о Бесконечном определяет динамику всей нашей духовной жизни» [3].

Духовно-нравственные ориентиры Александры Федоровны — иска-
ние Бога и необходимость и полезность для души страданий, перенесения
со смирением болезней как воли Божией и использования скорбей для ду-
ховного роста. «Страдания всегда приближают нас к Богу» [2, с. 75], «На-
стоящий секрет, как найти Бога, — это посвятить Ему всю свою жизнь» [2,
с. 79].

Английское и немецкое воспитание развили в Аликс милосердие и чув-
ство долга, чувство личной ответственности: «Лучший способ перенести
ваше горе — это утешать другие измученные души» [2, с. 177], «Выполняй
свой долг, это самое лучшее, остальное предоставь Богу» [2, с. 178].

В воспитании от длительного повторения и упражнения рождается
навык, который постепенно обращается в свойство человека, неотъемле-
мую нравственную черту личности. Здесь педагогическое наследие импе-
ратрицы.

«Великое искусство — жить вместе, любя друг друга нежно» [2, с. 284],
«Родители должны быть такими, какими они хотят видеть своих детей —
не на словах, а на деле. Они должны учить своих детей примером своей
жизни» [2, с. 285], «Долгом в семье является бескорыстная любовь. Каж-
дый должен забыть свое «я», посвятив себя другому» [2, с. 273], «Всегда
любить — это долг» [2, с. 301].

О терпении дочери Ольге:

«Ты постоянно должна обуздывать свой язык и, когда чувствуешь, что
собираешься сказать что-то нехорошее или грубое, старайся от этого воз-
держиваться» [2, с. 366], «Учись делать других счастливыми, думай о себе
в последнюю очередь. Будь мягкой, доброй, никогда не веди себя грубо или
резко... Будь терпелива и вежлива, всячески помогай сестрам... Покажи
свое любящее сердце» [2, с. 365].

Татьяне: «Иногда Он посыпает болезнь для блага чьей-либо души» [2,
с. 341], «старайся быть хорошей и послушной и быть хорошим примером
для троих младших» [2, с. 341]. Марии: «Старайся всегда больше всего
любить Его и быть хорошей терпеливой маленькой девочкой» [2, с. 385].
Послушание нужно детям для того, чтобы научиться слушаться Бога. При-
обрести разумное послушание как христианскую добродетель — одно
из условий спасения.

«Дети должны учиться самоотречению. Они не смогут иметь все, что
им хочется. Они должны учиться отказываться от собственных желаний
ради других людей. Им следует также учиться быть заботливыми... Дети
должны учиться приносить пользу родителям и друг другу» [2, с. 287].

Воспитание и образование царских детей был единым духовным про-
цессом и проходил под личным руководством императрицы по тщательно
разработанным программам.

«Императрица сама его (сына) воспитывала и даже преподавала науки жизни, внушая правила любви к Богу и ближним... Так мать вкладывала в юное сердце сына религиозно-благородное чувство, любовь к Богу и людям» — игумен Серафим (Кузнецов) [7, с. 38]. Свидетельство С. Я. Офросимовой о привитии трудолюбия: «Государыня не позволяла Княжнам ни одной секунды сидеть без дела. Они должны были быть всегда занятными, всегда находиться в действии. Чудные работы и вышивки выходили из-под их изящных, быстрых ручек» [8].

Императрица много времени посвящала рукоделию, благотворительности. Она и ее старшие дочери прошли курсы ухода за ранеными и присутствовали на операциях и перевязках. «Ухаживать за ранеными — мое утешение», «Мы закончили курс хирургии» [2, с. 256], «Сегодня утром мы присутствовали на нашей первой большой ампутации» [2, с. 262].

Особое внимание уделялось духовному возрастанию детей: участие в Таинствах Церкви, литургический опыт, молитва, пост, личный пример благочестия родителей, духовная среда, духовное чтение, паломничества, постоянное трезвенное отношение к жизни. «То, что нас угнетает и ранит нашу гордость, больше приносит пользы, чем то, что волнует и вдохновляет» [2, с. 313]. «Я знаю, что скучно иметь маму-инвалида, но всех вас это учит быть любящими и мягкими» [2, с. 378].

В записях императрицы много выписок из творений святых отцов. Особенно они многочисленны из пр. Серафима Саровского: «Оскорблении от других должно переносить равнодушно, как бы они не до нас касались. Если же невозможно, то по крайней мере, надобно удерживать язык — по глаголу Псалмопевца: «Смятохся и не глаголах»» [4, с. 85].

Центром духовной жизни Александры Федоровны была молитва. «Молитва так облегчает всем тяжесть земного бремени», «единственный способ преодолеть это — это молиться и просить Господа быть к нам милосердным, и да будет Его воля!» [2]. Императрица молилась по четкам, творила Иисусову молитву. «На душе светло, чувствую близость Творца Небесного» [1, с. 132], «Как тебе дать почувствовать, чем озарена моя душа? Непонятной, необъяснимой радостью, — объяснить нельзя, только хвалю, благодарю и молюсь. Душа моя и дух Богу принадлежат» [1, с. 135].

Мысли о спасении как главной цели духовной жизни: «К спасению нужно стремиться каждый день и каждый час... Постоянное трезвение угодно Богу» [2, с. 313].

А. В. Гендрикова:

«Любимой темой для разговоров между Государыней и ее дочерьми была молитва и различные выражения отношения человека к Богу, отношения которые должны стать основой всей духовной жизни» [2, с. 358].

«Быть с Христом в особенности, значит исполнять волю Его; а воля Христа не другого требует, как только попечения о пользе ближнего. А что приносит пользу ближнему, это суть: милостыня, наставление и любовь» [5, с. 94].

Причащении святых Христовых Таин: «Как хорошо было сегодня утром вместе принять Святое Причастие» [2, с. 254–255]. «Мы должны безоговорочно верить Богу... Вот что означает «уповать на Бога» — абсолютное доверие и послушание» [2, с. 411].

Царская семья — малая Церковь, пример привития детям таких богоугодных черт характера как доброта, честность, простота, кротость, всепрощение, сочувствие, скромность, смиренение, любовь.

Служение царицы своей семьи можно уподобить священнодействию, ведь она воспитала и привела детей своих к Богу, и как итогу воспитания — к святыни. «К святыни ведет такой ясный путь» [2].

Личный пример царственных родителей действовал наряду с живыми наставлениями христианского воспитания, с жизнью в Таинствах Церкви, с молитвой, с исканием Бога, с духовным чтением. В мученическом подвиге семьи Царственных Страстотерпцев явлена святость всех ее членов.

Александра Федоровна Романова оставила нам уникальное духовное и педагогическое наследие. Мученический подвиг Царской семьи, опыт христианского образования и воспитания как путь восхождения к святыни Царственных Страстотерпцев должен быть востребован нами как опыт церковного Предания, как образец христианского воспитания детей в современном мире.

ЛИТЕРАТУРА

1. Верная Богу, Царю и Отечеству. Анна Александровна Танеева (Вырубова) — монахиня Мария. Автор-составитель Рассулин Ю. Ю. СПб. Царское Дело, 2006.
2. Государыня Императрица Александра Федоровна Романова. Дивный свет. Дневниковые записи, переписка, жизнеописание. Сост. монахиня Нектария (Мак Лиз). Пер. с английского — М.: Русский Паломник, Валаамское общество Америки, 2010.
3. Зеньковский В. В. Религиозное воспитание в семье. Интернет-ресурс:
https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/o-religioznom-vospitanii-v-seme/
4. Значение семьи. Иван Ильин. Интернет-ресурс
http://2planeta.ru/blog/put_dukhovnogo_obnovlenija_ivan_ilin_o_seme_1_znachenie_semi/2014-07-26-39452
5. Капков К. Г. Духовный мир императора Николая II и его семьи. Ливадия, М.; с. Белянка Белгородской обл.; СПб.; Иссилькуль; м. Сольба Ярославской обл. Летопись, 2017.
6. Каледа Г., протоиерей, проф. Домашняя Церковь (Очерки духовно-нравственных основ создания и построения семьи в современных условиях). — М., 1997.
7. Православный царь-мученик. Игумен Серафим (Кузнецов). Паломник. М., 2000.
8. Царская семья. Благословение монастыря святых Царственных Страстотерпцев. Екатеринбург. 2017.

УДК 130.3

Ростова Наталья Николаевна,
доктор философских наук,
Московский государственный университет,
nnrostova@yandex.ru

ФИЛОСОФИЯ САКРАЛЬНОГО В СВЕТЕ ИДЕИ СМЕРТИ ЧЕЛОВЕКА

В статье анализируется дискурс философии сакрального с точки зрения философской антропологии и философии культуры. По мнению автора статьи, философия сакрального является реализацией идеи смерти Бога, суть которой сводится к приверженности двум принципам — имманентизму и плюрализму. Именно эти принципы лежат в основании философии сакрального. Философия сакрального предполагает онтологию «закрытого мира» и антропологию «имманентного человека». Отдельно автор обращается к теме различия русской и европейской культур в вопросе о сакральном и о человеке.

Ключевые слова: сакральное, человек, идея смерти Бога, идея смерти человека, философская антропология

Rostova N. N.

PHILOSOPHY SACRAL IN THE CONTEXT OF IDEA OF DEATH OF THE PERSON

In article the discourse of philosophy sacral from the point of view of philosophical anthropology and philosophy of culture is analyzed. According to the author of article, the philosophy sacral is realization of idea of death of God which essence is reduced to commitment to two principles — an immanentizm and pluralism. These principles lie in the basis of philosophy of the sacral. The philosophy of the sacral assumes ontology of «the closed world» and anthropology of «the immanent person». Separately the author addresses to a subject of distinction of the Russian and European cultures in a question about sacral and about the person.

Keywords: sacral, person, idea of death of God, idea of death of the person, philosophical anthropology

В современной культуре наблюдается парадоксальный факт. С одной стороны, для нее определяющим становится тезис о смерти Бога. С другой стороны, в ней пробуждается острый интерес к теме сакрального. К понятию «сакральное» и его смысловым братьям — «священное», «святое», «нуминозное» и «символическое», — обращаются крупнейшие мыслители XX века. Среди них Э. Дюркгейм, А. Юбер, М. Мосс, В. Вундт,

Р. Отто, Н. Зедерблом, З. Фрейд, М. Шелер, Г. ван дер Леув, Р. Маретт, Л. Леви-Брюль, Ж. Батай, Р. Кайуа, М. Лейрис, П. Клоссовски, К. Пеньо, Ф. Хейлер, Й. Вах, Б. Малиновский, М. Элиаде, Г. Меншинг, К. Голдаммер, К. Леви-Стросс, К. Г. Юнг, М. Хайдеггер, М. Годелье, В. Буркерт, Р. Жирар, Ж. Бодрийяр, Э. Левинас и др. Несмотря на неминуемое различие теорий, ибо мыслителя, философа отличает концепт, можно говорить о том, что в работах этих авторов складывается дискурс философии сакрального, особый философский язык, наследниками которого мы сегодня являемся. Например, мы являемся его наследниками, когда, не задумываясь, говорим об амбивалентности сакрального, ибо представление об амбивалентности сакрального является производным этого дискурса. Если философия сакрального формируется в XX веке, то рубеж XX–XIX отличает так называемый теологический поворот в философии. Возникает вопрос: что означает этот парадоксальный факт? Говорит ли он о том, что настало время Нового Средневековья или реабилитации фигуры Бога? Или же он кроет иные смыслы? Другими словами, что скрывает в себе философия сакрального, какую онтологию и антропологию в себе таит? Что нас заставляет выговаривать ее язык, если мы к нему прибегаем?

Если обратиться к основаниям дискурса философии сакрального и проанализировать его содержание, то мы обнаружим, что философия сакрального является одной из форм реализации идеи смерти Бога. Суть этой идеи заключается в том, что на смену Богу приходят боги. Именно такой позитивный смысл придает своему кличу о смерти Бога Ницше, когда уточняет, что божественность состоит в том, что «существуют боги, а не Бог» [4, с. 438]. Несмотря на то, что данные понятия, на первый взгляд, кажутся родственными и синонимичными, в философии они задают принципиально различные онтологии и антропологии. Бог един и трансцендентен. Боги множественны и имманентны. Бог определяет трансцендентную перспективу мира. Боги предполагают, как выразился бы Ч. Тайлор, онтологию «закрытого мира» [8]. Что значит «закрытый мир», или «горизонтальный мир»? Это мир, исключающий трансцендентное. Гораздо раньше в русской философии для обозначения такой онтологии в работах С. Булгакова и Е. Трубецкого появляется термин «имманентизм». Бог как абсолют предполагает мир, в котором возможна Истина. Боги предполагают мир множественности истин, то есть мир, отрицающий Истину. В первом мире возможен феномен «человек». Ибо онтологически Бог обеспечивает «выступ», в котором помещается свобода человека, его независимость от механизмов мира наличного. Антропологически Бог является тем внутренним фундаментальным табу, которое организует хаос субъективности и возводит его в порядок сознания. Онтология, строящаяся на понятии «боги», исключает феномен человека. Человек в такой онтологии становится элементом мира наличного, он рассеивается в нем.

Философия сакрального строится на аналогичной идее замены Бога сакральным. Другими словами, ее представители следуют двум базовым принципам, на которых зиждется идея смерти Бога, — имманентизм и плюрализм. Сакральное мыслится как более фундаментальная категория, нежели Бог. Это касается и классиков социологии религии и религиоведения [2], [10] и философов [9]. В предельных вариантах Бог объявляется анти-сакральным, что характерно для Коллежа социологии и, главным образом, для Ж. Батая [1]. Бог, согласно такой логике, как дискретность противостоит непрерывности, которая является определяющей характеристикой сакрального. Бог един, а сакральное множественно. Бог связан с традицией, сакральное абстрактно. Отрицание теоретиками сакрального культа позволяет им прибегнуть к формуле: сколько людей, столько и сакрального.

Исследование содержания философии сакрального приоткрывает перед нами ее имманентистский характер. Теоретики сакрального выстраивают свои рассуждения о человеке на языке социологии, психологии, биологии и даже космологии. Как характерно говорит Р. Кайуа в работе «Миф и человек», природа и сознание бытийствуют в режиме непрерывности, а потому в животном мире и в человеческом мире действуют одни и те же биологические законы. Например, общее стремление живых существ к неодушевленному состоянию в животном мире выражается в феномене мимикрии, а в человеческом — в приверженности пантегистическому мировоззрению. Или, например, связь сексуальной функции и функции питания выражается в мире насекомых в том, что самка богомола во время совокупления пожирает самца, тогда как та же самая связь в человеческом мире порождает мифы о невестах, поглощающих своих женихов, и проч. Животное поступает, а человек представляет, но это представление, по мысли Кайуа, эквивалентно поведению животного. Правда, Кайуа не уточняет, за счет чего связь человека с реальностью ослаблена, отчего человек способен представлять? Каким образом в «однородном мире», в котором от «поведения насекомого к сознанию человека ведет непрерывная дорога» [3], становится возможно воображение? Кайуа оставляет этот фундаментальный вопрос без ответа, но в его рассуждениях ярко представлена логика философии сакрального: человек — это часть мира.

Философия сакрального предполагает онтологию «закрытого мира» и, соответственно, антропологию «имманентного человека», ибо человек здесь описывается на языке естественных причин. Именно имманентизм скрывается за такими фундаментальными понятиями в философии сакрального, как амбивалентность сакрального [5], жертва, дар [6], а также за оппозицией «сакральное-профанное» [7].

Однако важно отметить, что дискурс сакрального складывается в рамках европейской философии. Русской философии чужд подобный способ

рассуждения. Само понятие «сакральное» в ней не популярно. В русской философии для описания человека и мира мыслители прибегают к таким понятиям, как «Бог», «культ», «символ», «мистерия», «тайна», «непостижимое». Эти понятия объединяет то, что все они исходят из представления о трансцендентном измерении человека и мира. Данное различие между философскими традициями стоит иметь в виду при анализе содержания так называемого теологического поворота в современной философии, который также является продуктом европейской мысли.

В современной Европе взаимосвязанные события смерти Бога и смерти человека мыслятся с энтузиазом. Европейская культура устала и от Бога, и от человека. И расстается с ними без сожаления. Человек умер, и это радостная весть, ибо она открывает невиданные доселе перспективы нового опыта и новой философии. Эту радость испытывают в философии — Фуко, Делез, Агамбен, Бодрийяр, а еще прежде радость «расчеловечивания» мы обнаруживаем в рамках философии сакрального и, в первую очередь, у представителей Колледжа социологии, ибо философия сакрального подспудно содержит в себе идею смерти человека, его редукции к миру наличного. Европейская живопись движется в том же направлении, подтверждением чему служит метафизическая живопись итальянского художника Джорджо де Кирико. Суть его замысла сводится к проповеди нечеловеческого взгляда на мир без человека. Именно в этом заключаются загадки его тревожных безлюдных пейзажей и персонажей-манекенов. Мы, говорит де Кирико с ликованием, исчезнем, манекены останутся.

В русской философии формируется понятие антропологической катастрофы. У этого понятия существуют разные значения в зависимости от концептуализации конкретного философа. Мамардашвили М., например, понимает под антропологической катастрофой замещение принципа бытия принципом существования. Мы перестали быть и стали существовать. Мы бытийствуем тогда, когда в нас присутствует сознание и оно является причиной наших действий. Мы существуем, когда причиной наших действий являются внешние причины: в нас что-то думает, что-то хочет, что-то любит. Гиренок Ф., рассуждая об антропологической катастрофе, утверждает, что сегодня на смену смыслам пришли события, а на место сознания встал язык. Скорость смены событий так велика, что мы не успеваем извлечь смыслы и живем в режиме неизвлеченных смыслов. Общим в понятии антропологической катастрофы оказывается квалификация ситуации с современным человеком именно как катастрофы, что предполагает ценностное отношение к феномену «человек». То же обнаруживают попытки переосмыслить идею смерти человека. Смерть человека в русской философии сегодня понимается не как рассеивание субъективности в мире и ее исчезновение, но как дезорганизация субъективности в результате утраты табу.

Если европейская философия отказывается от феномена «человек», то русская философия пытается сегодня найти адекватный язык для его описания. Появляются антропологические модели человека-философа (В. Варава), человека молчащего (В. Мартынов), синергийного человека (С. Хоружий), человека софийного (Ю. Осипов), человека-аутиста (Ф. Гиренок), человека-перехода (С. Смирнов), человека литургического (Н. Ростова).

ЛИТЕРАТУРА

1. Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.
2. Дюргейм Э. Элементарные формы религиозной жизни/ Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон, 1998.
3. Каиуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.fedy-diary.ru/html/042011/24042011-06a.html> (дата обращения: 17.06.2017).
4. Ницше Ф. Так говорил Заратустра/ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2006.
5. Ростова Н. Н. Амбивалентность сакрального и Страх Божий// Философия и культура, № 6, 2014.
6. Ростова Н. Н. Антропологический смысл жертвы: между прагматикой и апофатикой // Философия и культура, № 3, 2017.
7. Ростова Н. Н. О противоречивости структуры «сакральное-профанное»// Философия и культура, № 9, 2014.
8. Тайлор Ч. Структуры закрытого мира//Логос, № 3, 2011. Хайдеггер М.
9. Разъяснения к поэзии Гельдерлина. Спб.: Академический проект.
10. Söderblom N. Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungenüber die Anfänge der Religion. Leipzig: I. C. Hinrichs, 1916.

УДК 130.3

Кудрявцева Мария Евгеньевна,

доктор педагогических наук,

Санкт-Петербургский государственный
финансово-экономический университет

ПРОБЛЕМА ФРАГМЕНТАРНОГО В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЛИЧНОСТИ

В статье говорится о фрагментарности, как актуальной проблеме становления личности современного человека. Представлены как теологические, так и философские аспекты в исследовании фрагментарности. Образование для внутреннего, экзистенциального, пространства личности важно как процесс фундаментального «строительства» личности, дающего человеку возможность понять природу психического, оценить, преодолеть деструктивные характеристики, «выпестовать» в себе человека. Подлинное творчество неизменно усложняет внутреннюю организацию человека, открывает путь новому видению фрагментарности, что связано с данной Богом свободой и даром продолжения жизни, «умножением» в себе человека.

Ключевые слова: фрагментарность, личность, образование, социализация, творчество.

Kudryavtseva M. E.

THE PROBLEM OF THE FRAGMENTARY IN THE EXISTENTIAL SPACE OF THE PERSON

Fragments of personality are the main theme of the report. The problem of a fragment of a personality is actualized in existential space. Christian tradition is the organization of fragments of a person's personality in religious practices. The organization of fragmentation is explored in modern education and upbringing. Creativity is a way of overcoming and organizing an individual.

Keywords: fragment, personality, education, upbringing, creativity.

Исследование проблемы человеческой личности не может быть исчерпанным никогда, тем более, в аспекте её духовной составляющей. Сложность духовной организации человека, своеобразного «экзистенциального пространства» личности обуславливает многие её социальные проявления и по сути дела часто содержит ответы на вопросы о причинах возникновения тех или иных социокультурных и социально-исторических феноменов.

Необходимо отметить, что большинство современных философов относительно проблемы соотношения ментального и физического в человеке придерживаются идеи «минимальной супервентности», зависимости

свойств сознания от физических свойств носителя этого сознания. В соответствии с этой точкой зрения фрагментарность не является онтологической проблемой. Личность преодолевает деструктивные интенции, подчиняет и направляет их активность в определённое русло. Это преодоление требует немалого усилия разума, воли, души, усилия, которое, по сути, для человека и является настоящей жизнью. Мераб Мамардашвили определяет жизнь как «усилие во времени» [4]. В этом процессе выкристаллизовывается чисто человеческое в человеке. Актуализируется фрагментарность, вероятно, на разных жизненных этапах. Диалектическое противоречие состоит в том, что чем более высокоразвитой становится человеческая личность на пути этой борьбы, тем активнее становится сама борьба и тем больше усилий требуется от человека в дальнейшем, чтобы сохранить и приумножить себя. Отказ от работы с фрагментарностью, от преодоления ее деструктивного влияния означает угрозу экзистенциальному пространству, невозможность человеческого, то есть отказ от жизни. Нет борьбы — нет жизни и нет человека, есть только потенциальный, а в данный момент пустой «носитель».

Одним из наиболее актуальных и интересных гуманитарных вопросов нам представляется вопрос рождения «человеческого в человеке», которое можно рассматривать как с психологической точки зрения (становление личности), так и с философско-религиозной, как духовного возрастаия, что, по сути, является процессом рождения человека в полном смысле этого слова.

Проблема отношения, борения человека за целостность своего экзистенциального пространства, против его раздробленности и фрагментарности традиционно составляет:

1. Предмет «духовной брани» в теологическом контексте, в самой формулировке которого подчёркивается борьба и противостояние сил добра и зла.

2. Предмет социального определения: самовоспитания, «работы над собой» в социально-психологическом и педагогическом контексте. Здесь подчёркивается момент формирования личности, способной к созидательной деятельности.

Следует отметить, однако, что оба этих, религиозный и светский аспекты представляют собой как бы «две стороны одной медали». Для того чтобы состояться как личность, для активной созидательной деятельности на благо общества человеку необходимы ясные критерии добра и зла, порядка и беспорядка. Их формирование происходит во внутреннем пространстве человека в процессе оценки и упорядочивания внутреннего содержания. «Выпестывание» человеческого в человеке в процессе духовного возрастаия неизбежно приводит человека к осознанию необходимости активного служения обществу.

Об актуальности борьбы человека за свой внутренний порядок красноречиво свидетельствуют слова святых отцов. Приведём выразительную цитату Симеона Нового Богослова:

«Эй вы! Зачем вы вместо того, чтобы наводить порядок в самих себе, исследуете то, что касается Бога и Божественных вещей? Сперва надо перейти от смерти к жизни, — в этом непременное условие <...> чтобы привлечь Духа внутрь себя и при свете Его возвестить то, что относится к Богу, насколько это возможно и насколько мы просвещены Богом» [6].

Эта цитата может рассматриваться как указание на условие именно человеческой жизни — организация и упорядочение своего экзистенциального пространства или, говоря иными словами «наведение порядка в самом себе».

Наведение порядка в самом себе жизненно необходимо как своеобразная профилактика возможного падения в духовной борьбе, и об этом немало сказано и написано в православной литературе. Протоиерей Григорий Лебедев, рассуждая о силах зла, говорит об опасности состояния у человека своеобразной духовной беспечности:

«Человек думает, что всё кругом спокойно, врага нет, и он беспечен, живет без оглядки, силы души спят, все душевые движения принимаются как свои, как естественные. Этим состоянием людской беспечности и пользуется сила зла, ибо для неё нет никаких препятствий. Души покойны, души беспечны, души открыты... Бери человека голыми руками без сопротивления. Трагическая картина! Человек уверил себя, что врага нет — всё происходит по естественным законам. А враг смеется... Свободно приходит, когда всё открыто, и хозяиничает» [2].

Фрагментарность можно рассматривать как предпосылку «бесовского ополчения» на человека, так как личности в отсутствии целостности наиболее сложно устоять в духовной бране. Говоря о проблеме сохранения целостности, можно обратиться к молитвенным практикам, традиционным для православного подвижничества. Обращение к молитве отнюдь не означает полного и окончательного освобождения от собственной фрагментарности, вспомним, о каких искушениях свидетельствуют воспоминания старцев. Практика старчества тесно связана с антропологическим опытом. Осознание трагичных особенностей современности, а именно раздробленности и фрагментарности сознания человека, выстраивает и пути осмысливания этих проблем в русле христианской традиции. Сегодня при рассмотрении традиции актуализируются проблемы антропологической связи и импликаций. Старчество в своей социальной направленности противостоит деструктивным тенденциям разрушения и раздробленности. Во взаимосвязи теологического и антропологического метода покаяние становится антропологической стратегией достижения целостности.

Задача служения старцев — трансляция опыта подвижнического в мир. Опыт характеризуется как духовный и религиозный, отмечается конститутивность опыта, в котором формируется целостная личность человека и структуры христианской идентичности.

В современной психологической науке гораздо большее внимание уделяется биосоциальной природе человека, вопросы же духовной его составляющей остаются далеко не изученными.

В светской науке проблему сложности внутреннего пространства личности, обусловленной её архетипической природой, ставят в основном последователи аналитической психологии К. Г. Юнга. Человек, представляя собой часть единого общечеловеческого целого, своеобразный «сезонный плод» (Юнг) на разветвлённом древе, объединяющем своим стволом, питаю своей корневой системой всё на нём растущее, сам по себе тоже предположительно является существом не однокомпонентным, не начальным, а вмещающим в себя многие части и фрагменты. Личность, с точки зрения Юнга, не выступает как единый, «самотождественный субъект мысли и действия, а состоит из множества «парциальных личностей», которые борются между собой за лидерство в душе человека».

Американский психотерапевт, доктор психологии, последователь Юнга Джеймс Хиллман пишет:

«В ряде других культур, эти множественные личности имеют имена, местонахождение, энергии, функции, голоса, ангельские и животные формы и даже теоретические формулировки как различные виды души. В нашей культуре множественность личности рассматривается либо как психиатрическое отклонение, либо — и это в лучшем случае — как неинтегрированные интроекции или парциальные личности. Психиатрический страх перед множественной личностью свидетельствует об идентификации личности с парциальной способностью, а именно с „Эго“, которое, в свою очередь, разыгрывает на психологическом уровне двухтысячелетнюю монотеистическую традицию, превозносящую единство в ущерб множественности» [7].

Хиллман подчеркивает, что «с точки зрения архетипической психологии сознание дано вместе с различными „парциальными“ личностями. Вместо представления парциальных личностей в виде фрагментов „Я“ нам представляется более целесообразным соотнести их с индивидуальными моделями предшествующих направлений психологии, в которых комплексы можно было бы назвать душами, дэймонами (*daimones*), ангелами, гениями и другими имагинально-мифическими фигурами».

В трудах отечественных учёных, размышлявших об этих вопросах, заслуживает внимания следующая мысль А. Ф. Лосева:

«Также оспаривали многие, когда я говорил о существовании определенной высоты в звуках и голосах, раздающихся в душе. Прежде всего —

об этих самых голосах. — Напрасно думают, что тут только иноскажание. Когда я испытываю колебание и какие-то две мысли борются во мне, — вовсе не во мне тут дело. Мое дело сводится тут только к самому выбору» [3].

Эти «существа», о которых говорит А. Ф. Лосев, мы рассматриваем как своеобразные фрагменты, части личности, личностные формы и образования, составляющие психическое человека, и определяем их терминологически как сущностные образования, «сущности».

Представляется, что частично проблема фрагментарности обусловлена общечеловеческим, биологическим происхождением человека, и тем, что в религиозном дискурсе называют первородным грехом. Общечеловеческое связано с архетипическим в человеке, с этносом, принадлежностью человека к определённой «ветви» единого человеческого древа, обусловлено принадлежностью к роду, семье, это то, что современная биологическая наука связывает с генами, генетической предопределенностью человека. Отметим, что и архетипическое, и этническое в человеке тоже может быть наименовано научно-психологическим понятием трансмутация — конверсия (лат. *conversio* изменение; синоним.: трансмутация, трансрепликация). Возможно, именно трансмутацией можно объяснить неожиданное проявление склонности к фрагментарности, не объясняющейся для данного индивида его родовой принадлежностью. И, наконец, фрагментарность может быть обусловлена негативным опытом взаимодействия с окружающим миром самого индивида. На языке психологической науки фрагментарность личности можно было бы назвать последствием социальных комплексов, в религиозном дискурсе- последствия падшей тварности человека. Возможно, фрагментарность также обусловливает и человеческие способности, поэтому далеко не праздным является вопрос об оценке человеком источника своих способностей и выделение тех из них, которые должны быть развиты. Возможно, подобная точка зрения заслуживает упрёка в доминирующем панпсихизме (психической реальности как подлинной сущности бытия), однако мы осмелимся рассмотреть её в качестве предположения.

Традиция духовного самостроения говорит, что эти своеобразные психические образования могут входить в противоречие или, наоборот, в резонанс с тем психическим содержанием, которое формируется в конкретном человеке. Образование души человека во многом связано со способностью правильного взаимодействия или преодоления чуждых фрагментов психического.

Вопрос о фрагментарности вновь актуализируется в момент определения степени близости того или иного фрагмента для истиной сущности человека. Возможна ситуация, когда фрагментарность психического обуславливает некомфортность самочувствия человека и вынуждает к посто-

янному публичному эксцентричному обнаруживанию данной проблемы. Однако чаще встречается ситуация, когда человек хорошо «приспособливается» к своей фрагментарности, и внешнее поведение ничем не выдаёт внутренней раздробленности. Думается, что определённую роль тут играет социализированность личности, вооружающая его механизмами контроля фрагментарности. Так, например, можно быть одержимым жестокостью, стремлением к плотским утехам, стяжательству и тому подобному, относящемуся в различных религиях к понятию греха, но внешне иметь совершенно благопристойный вид. Даже на чисто бытовом уровне мы сталкиваемся иногда с этим феноменом — когда талантливейшие, умнейшие люди неожиданно обнаруживают низкие пороки, о которых применительно к этим людям мы не могли бы и помыслить. Очевидная для других, выраженная бесноватость, кликушество, одержимость, представляются нам наименее страшными для человека, поскольку явно требуют от человека избавления. «Чуждые фрагменты», комфортно устроившиеся и хорошо «прижившиеся» в человеке разрушают его больше и страшнее. Интересно наблюдение итальянского психолога Менегетти о том, что фрагментарность проявляется напрямую через психические отклонения, будучи же подавляемой и скрываемой губит человеческое тело (медики сейчас часто отмечают психическую причину происхождения тяжёлых болезней) [5].

Процесс духовного строительства, работы над собой, над цельностью натуры и экзистенциальным пространством личности таким образом становится процессом организации и преодоления фрагментарности психического. Чаще всего этот процесс «наведения порядка в самом себе» проходит незаметно для окружающих. Многочисленные социальные связи и активная социальная деятельность человека вряд ли будут плодотворными, если эта внутриличностная борьба будет постоянно выноситься во вне. Человек вынужден «прикрываться позитивизмом», демонстрировать обществу свою целостность и уверенность в себе, иначе никакая внешняя созидательная деятельность будет невозможна, мир потонет в рефлексии. Однако не менее опасен для общества и тот вариант, когда «позитивистская маска» прирастает к человеку, делая невозможной для него внутреннюю созидательную деятельность. Маска заменяет лицо, становится обманным фактором идентификации.

Фрагментарность предположительно имеет разную природу (впрочем, вопрос о материалистическом или идеалистическом обосновании заслуживает отдельного рассмотрения). Но указанные фрагментарности не являются онтологически самостоятельными. Нам, впрочем, представляется, что природа их объективно-психическая. То есть, являясь порождением человеческой психики, они становятся объективными, вплоть до того, что в иных случаях становятся способными существовать вне своего «носите-

ля». Думается, что это отражено в фольклорном сознании в образах леших, водяных, домовых. В современной культуре это представлено гениальной догадкой Тарковского, отражённой им в фильме «Солярис». Отметим, что одна из главных опасностей фрагментарного в замаскированности человеческим лицом. Так проблема фрагментарности становится одним из частных проявлений более традиционной для культуры проблемы лица и маски.

Часто именно в процессах социализации возникают ситуации, провоцирующие актуализацию «чуждой фрагментарности»: обретение социального успеха, формирование чувства превосходства над окружающими. В современном обществе есть немало деструктивных механизмов, запускающихся самопроизвольно или включаемых в манипуляциях, активизирующих фрагментарность психического, начинающую резонировать, вызывающую социально-деструктивное поведение.

Актуализация личности, с нашей точки зрения, означает включение в человеке этих своеобразных механизмов преодоления и подчинения, от того же, насколько успешно они будут работать в течение всей жизни, зависит степень реализации личности. Поэтому в нашем понимании человек — это своеобразный субъект самопреодоления. Это «истребление бесов» (преодоление собственных генов, архетипов, низменных инстинктов, социальных комплексов) не обязательно должно осуществляться чисто рациональным путём, более того, рациональный путь вообще может оказаться ложным, достаточно вспомнить романы Достоевского и слова писателя о нигилистах, которые тоже любят красоту. В деле такого преодоления должны быть задействованы все способности человека, в том числе и рациональные, и эмоциональные, и интуитивные. Так для человека творчество представляется совершенно необходимым в достижении баланса хаоса и порядка в экзистенциальном пространстве личности. Баланс в экзистенциальном пространстве осуществляется в некотором диапазоне, и для каждой личности соотношение сил порядка и хаоса субъективно.

Важнейшими факторами успешной работы механизмов самопреодоления являются образование и творчество в их взаимообусловленности. Подлинное образование всегда реализует творческий потенциал личности, а подлинное творчество является для человека образовательной деятельностью, однако для успешного течения этих процессов необходимо соблюдение определённых условий. Условием реализации творческого потенциала образовательной деятельности, с нашей точки зрения, является развитие непрагматической познавательной потребности, поскольку именно она стимулирует интерес человека к собственной личности. Условием же реализации образовательного потенциала творчества является рефлексия человеком собственной инновационной деятельности (в том числе анализ её происхождения и её оценка).

Образование для внутреннего, экзистенциального, пространства личности важно как процесс фундаментального «строительства» личности, дающего человеку возможность понять природу психического, оценить, преодолеть деструктивные характеристики, «выпестовать» в себе человека. Творчество необходимо человеку, чтобы быть живым, а не только «пустым» организмом или «носителем» некоего раз и навсегда упорядоченного мира. Наши исследования показывают, что подлинное творчество неизменно усложняет внутреннюю организацию человека, открывает путь новому видению фрагментарности, тогда как на определенном этапе человек достиг некоторой степени целостности. Возможно, это связано с данной Богом свободой и даром продолжения жизни, «умножением» в себе человека, с интуитивным ощущением, что жизнь без преодоления себя, своей фрагментарности невозможна.

Для личности и для общества принципиально важным является ценностный аспект творчества, в русле которого решается вопрос о том, что является истоком человеческой инновационной активности. Приведём в связи с вышесказанным выразительную цитату С. В. Чебанова:

«Жизнь обнаруживается как нарушение регулярности, генерируемой организмом. Она всегда проявляется как чудо — то, что непредсказуемо. Но такая непредсказуемость не является хаосом, а выражает свободу, обретаемую благодаря существованию закона» [8].

Искусство не может существовать вне «биосфера воплощения», иначе оно выражается в пустоте абстракции.

Творчество можно рассмотреть как «выведение» системы из состояния автоматизма, как то, что ведёт к преобразованию окружающей среды. Однако это преобразование может осуществляться в разных направлениях, быть как созидательным, так и деструктивным. С одной стороны, творчество, всегда являющееся в какой-то мере выходом за границы, даёт возможность проявить себя фрагментарности, «проиграть силы внутреннего хаоса». Недаром существует философский взгляд на творчество как на «болезнь», «преступление» (См. Грязнов о творчестве Томаса Манна) [1]. С другой стороны, творчество есть продукт актуализации чисто человеческого в человеке, которое является выходом на границу в борьбе с собственной фрагментарностью.

Из всего вышесказанного можно было бы сделать вывод, что важнейшей задачей любого общества является создание для человека условий для полноценного образования и творчества. Речь идёт не о том узкопрофильном обучении, которое превращает человека в некую функцию, оставляя его наедине с экзистенциальными проблемами, тем более серьезными для общества, чем более человек справляется с проблемой, а о подлинном образовании личности, которое вооружает человека в его построении

собственной жизни. Речь также идёт о творчестве, подчинённом закону благодарной преемственности от поколения к поколению и выводящем человеческий дух на новую ступень развития. Для человека, активно осуществляющего социальные взаимодействия, путь творчества представляется единственно возможным, если учесть многообразие фрагментарности психического, способность к резонансному взаимодействию. Однако необходимо отметить, что, помимо субъектного творчества, существуют и другие пути само осуществления. Так в христианской традиции это путь монашества, вплоть до полного отказа от социальных отношений. В этом случае фрагментарность нейтрализуется (организуется, преодолевается) вследствие особого состояния духа, инициируемого молитвой. Возможно, в иных случаях, молитва святого старца дает силы к преодолению фрагментарности, возможно, наш мир ещё существует только потому, что в нём осуществляется непрерывная молитва святых старцев.

ЛИТЕРАТУРА

1. Грязнов Б. С. Логика. Рациональность. Творчество. http://platona.net/load/knigi_po_filosofii/filosofija_nauki_tekhniki/grjaznov_b_s_logika_racionalnost_tvorchestvo/30-1-0-3329
2. Лебедев Г. прот. Святые отцы о силах тьмы. <https://nasledie77.wordpress.com/2013/12/08/святые-отцы-о-силах-тьмы/>
3. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. http://royallib.com/book/losev_aleksey/dialektika_mifa.html
4. Мамардашвили М. Психологическая топология пути http://modernlib.ru/books/mamardashvili_merab/psihologicheskaya_topologiya_puti/read/
5. Менегетти А. Введение в онтопсихологию. <http://iknigi.net/avtor-antonio-menegetti/104042-vvedenie-v-ontopsihologiyu-antonio-menegetti/read/page-2.html>
6. Симеон Новый Богослов. “Тварная сущность” и “Божественная сущность.” https://azbyka.ru/otekhnik/Vasilij_Krivoshein/tvarnaja-sushnost-i-bozhestvennaja-sushnost-v-duhovnom-bogoslovii-prepodobnogo-simeona-novogo-bogoslova/
7. Хиллман Дж. Архетипическая психология. СПб., 1996., С. 106
8. Чебанов С. В. Петербург. Россия. Социум. Вильнюс: AB VLANI, 2004., С. 524

УДК 37 (091)

Гаевская Надежда Зенонаовна,
соискатель Русской христианской гуманитарной академии

ПРАВОСЛАВНОЕ ПОДВИЖНИЧЕСТВО В ГОДЫ ЛЕНИНГРАДСКОЙ БЛОКАДЫ 1941–1944 ГОДОВ

Доклад представляет спектр взглядов современных социологов на дальнейшие пути развития цивилизации и войну как проявление кризисных процессов. Духовная традиция русского православия также предлагает современному человеку пути преодоления кризисов и аллеаторности, а также порождаемого ими отчаяния. Девятьсот дней ленинградской блокады дали миру примеры высочайшего мужества и героизма жителей, сплотили народ верой и подвигом. Православные подвижники: преподобные, блаженные, странники и юродивые в молитвенном подвиге выполняли охранительный подвижнический труд. Имена св. Серафима Вырицкого, схимонахини Марии (Маковкиной), блаженной Любушки Сусанинской вошли как в историю православного подвижничества, так и в историю Великой Отечественной войны.

Ключевые слова: цивилизация, война, подвиг, подвижник, Свидетельство.

Gaevskaya N. Z.

ORTHODOX ASCETICISM IN THE YEARS OF THE LENINGRAD
BLOCKADE 1941–1944

Topic has a role and importance of Orthodox saints in the war of 1941–1945. The subject of study is the activity of religious zealots in the city of Leningrad in 1941–43. St. Seraphim Vyritsky Vyritsa lived in the village, the nun Maria (Makovkin) lived in St. Petersburg, Lyuba blessed in the village Susanino. Saints heroes say prayers for the salvation of the inhabitants of the city from cold and hunger, war. Russian people have a memory of the heroism of the saints Orthodox heroes.

Keywords: civilization, war, heroism, ascetic certificate.

В 2003 году в совместном письме Юрген Хабермас и Жак Деррида писали:

«От смерти, террора и насилиственного изгнания в Европе в конце 20 века – начале 21 века пострадало 300 000 человек. Потрясающая картина колонн беженцев делает очевидным, что за всем этим проступает не случайность войны, а страдание, которое лежит на совести “нашей”. Каждый ребенок, который скончался во время бегства, действует нам на нервы. Ибо, несмотря на зримую причинную взаимосвязь, спутываются нити ответственности. В нищете изгнания последствия безответственности образуют клубок, который с трудом можно распутать» [13].

В европейских обществах секуляризация шагнула сравнительно далеко. Граждане рассматривают проникновение религии в сферу политики с недоверием. Среди их предпочтений — гарантии безопасности, предоставляемые благосостоянием. Внешнеполитический спикер ХДС, Карл Ламберт, хорошо выразил амбивалентность, которая с самого начала сопровождает это согласие: «Таким образом, наша совесть могла бы быть спокойна. Так говорит нам наш рассудок, но наше сердце не желает прислушиваться к этому. Мы неуверенны и неспокойны» [13].

Новоевропейские тенденции осмыслиения войны представлены двумя бинарными позициями: американского пессимизма и прагматизма и стремящейся к надежде и преодолению трагедии войны европейской гуманистической позиции.

«Своим крайним пессимизмом наше столетие, время Хиросимы, обязано той жестокости, с которой реальность разбила наши ранние ожидания. Как потом оказалось, первая мировая война была только предисловием к тем новым видам зла, которым предстояло вскоре возникнуть», — пишет Фрэнсис Фукуяма, выделяя разрушительность и деструктивность войны как социального действия времен конца истории [11, с. 110].

Тогда как Виктор Франкл, имеющий опыт чудесного спасения и страха Божьего среди кошмара Аушвица, в своей книге «Сказать жизни «Да!» определяет войну как предельное испытание, в страданиях открывающее человеку путь в Богу, к покаянию:

«Так или иначе, но однажды для каждого освобожденного и спасшегося наступает день, когда он, оглядываясь на все пережитое, делает открытие: он сам не может понять, как у него хватило сил выстоять, вынести все то, с чем он столкнулся. И главным его достижением становится то несравненное чувство, что теперь он может не бояться ничего на свете — кроме своего Бога в страхе Божьем» [10, с. 58].

Между этими двумя позициями, двумя трактовками разворачивается в наше время пространство осмыслиения трагедии войны.

Война — конфликтное разрешение исторических противоречий, наивысшее разрешение энергии цивилизационных процессов, энергии борьбы. Именно в войнах проявляется трагическая обреченность человека, заданная в грехе и падшести. Вектор войны направлен к конечному, но апокалиптические характеристики военных событий имеют предельность, ограниченность в мирском, профанном, и в своей конечности и фиксированности лишены всякой эсхатологичности. Ведущий смысловой концепт войны смерть, но смерть в трактовке лишенности (лишения жизни человека человеком). Такая война превращает каждого из живущих в функцию, часть единой стихийной машины культурной катастрофы, отнимает у человека право на личность, низводит к небытию. Но именно эсхатология

отличает религию от идеологий. Осознание трагичности современности выстраивает пути культурного осмысления от секуляризации к постсекулярной парадигме, открывает новый тип человека- человека скорбящего. Работы Тейлора, Йоаса, Хоружего дают сегодня материал для понимания современных процессов в свете реальности религиозного опыта, — «... по сравнению с тем пониманием, которое отделяет религиозную идентичность от гражданского субъекта», — говорит Кристина Штекль [12]. Православное подвижничество может предложить для ориентированного на опыт, практического понимания постсекулярной субъективности разработанное богословие духовной практики, практики самопревосходения. Не случайны интуиции Христоса Яннараса, в которых мы находим готовность к трансформации субъекта, которой требует встреча с «другим».

Великая Отечественная война 1941–1945 годов стала испытанием для русского народа, испытанием в верности вековым традиционным духовным ценностям. Народ, отошедший от веры в период советской власти, вновь стихийно в поисках спасительных сил обращается к православным ценностям. Служители дела Божьего, что сохранили приверженность христианской вере, также чувствуют особое призвание к духовному ведению народа в годы войны. Наш город не просто пережил войну, но пережил блокаду. Все дни блокады вместе с прихожанами был митрополит Ленинградский Алексий Симанский. В 1943 году, в канун Пасхи в обращении к жителям города он пишет:

«Проявляйте себя как подлинно Божий, преданный Родине и своей вере народ, готовый жизнь свою сделать священной жертвой верности в своей Отчизне, приблизиться через самопожертвование к высшей святой любви по суду Самого небесного Судии» [1, с. 150].

После избрания патриархом, вспоминая в 1946 году годы блокады, Его Святейшество определяет главное, что позволило выжить. Это память, страх Божий и скорбь. «Память о том, как под грохот орудий вы спешили в этот святой храм, чтобы излить свои скорбные чувства в страхе Божьем...» Надо отметить, что за годы войны в городе из 55 действующих священников умерло 18, храмы действовали все время блокады и собирали большое количество прихожан. Митрополит писал: «Тени смерти носились в воздухе в этом городе, вести о жертвах войны приходили ежедневно. Самые жертвы этой войны часто, постоянно у нас перед глазами... » [1, с. 150]. Война — это скорбь, время войны- время скорби в страданиях и утратах, потеря самого смысла жизни-любви. Скорбь — крестный путь человека скорбящего. Смысл скорби раскрывается в словах великой русской подвижницы преподобной Марии Гатчинской:

«Тоска и скорбь есть крест душевный, посыпается в помощь кающимся. Надо научиться со смирением, кротостью, терпением и великой благо-

дарностью Господу нести этот крест духовный, памятуя, что несение этого креста вменяется Господом за плод покаяния» [5, с. 27].

Все годы войны в Николо-Богоявленском храме, где жил митрополит, спасалась и великая подвижница, которую помнит весь Петербург, блаженная старица схимонахиня Мария (в миру Мария Павловна Маковкина (1884–1971). Во время блокады матушка Мария проявила необыкновенную бодрость духа, постоянно утешая и ободряя многих людей [4, с. 440]. Во время артиллерийских обстрелов и воздушных налетов она слезно молилась великому угоднику Божию Святителю Николаю об избавлении города и России от вражеского нашествия. Несмотря на голодную слабость и воздушные тревоги, постоянно ходила Мария на Смоленское кладбище и приносила горячие свои молитвы блаженной Ксении. Матушка Мария часто повторяла: «Идите ко Ксении Блаженной только пешком, и читайте «Отче наш». Все годы войны Мария провела рядом с Владыкой Алексием, который жил в ту грозную пору в Никольском соборе. Митрополит почитал ее высокодуховную жизнь, порою спрашивал ее совета. Старейший священнослужитель Петербурга протоиерей Игорь Мазур, преподававший матушке Марии Святые Дары в день ее блаженной кончины, вспоминает о старице:

«Матушка Мария была необыкновенным человеком, воистину жителем иного мира. По Высочайшему благословению Патриарха Алексия I последние несколько лет старица жила в комнатке при алтаре, почти не выходя из святилища. Какими озарениями одаривал ее Господь, осталось для нас тайной, но по ее словам и молитвам сбывалось все абсолютно точно. Народ почитал ее как святыю» [4, с. 440].

Так в годы войны питерские странники, блаженные, юродивые во Христе проводили дни и ночи в молитвенном подвиге в блокадном городе. Подвижнические труды матушки Марии давали силы и служили в деле духовного окормления и в послевоенные годы, так представитель властных структур Председатель Совета министров А. Н. Косыгин в ходе дискуссии об упразднении патриаршества сказал: «Если мы такое сделаем, то сгорим...». Вспоминая блаженную старицу, говорил: «Мне очень помогла своими молитвами старица Мария из Никольского собора». [4, с. 441]

Пространство города времен блокады дает представление о пространственных характеристиках бытия. Предполагается, что оно насыщено жизнью и духовными процессами, тогда как опыт войны и блокады дает представление о танатологических характеристиках пространства, заполненного смертью. Подвиг становится архетипической моделью пути от смерти к жизни, к выживанию, к Спасению. Городские странствования подвижников в молитве о спасении стали таким путем охранения и спасения, путем, пробуждающим память и охраняющим от забвения. Простран-

ство города воспринимается динамически как пространство испытания, продолжает формирование архетипа «трудного пути», одного из основных архетипов русской культуры. Так Блаженная Любушка Сусанинская усиливает в дни блокады подвиг странничества и молитвы. Жители города видели ее маленьку фігурку то на Васильевском, то на Сенной, особенно близок блаженной был храм праведного Иова, что на Волковском кладбище и действовал все страшные блокадные дни. Часто во время обстрелов Любушка не скрывалась в укрытии, а пережидала опасность на открытом месте, при этом утверждала, что место это безопасно и провидела многие события, последующие за обстрелом. Все свои маленькие доходы, подаяния, продукты раздавала блаженная нуждающимся [3, с. 112]. Но помнили петербуржцы и своих почивших праведников, обращались к их молитвенному заступничеству. Так в годы блокады крестным ходом шли горожане к месту упокоения блаженной Матрены-босоножки, что на стеклянном заводе на берегу Невы. Особенно много народа собралось в апреле 1943 года, в дни блаженной кончины старицы, когда идет по невской воде лед и приходит весна, а вместе с ней надежда. В феврале 1943 года необыкновенно много для истощенных в блокадном городе людей собралось на Смоленском кладбище, на могиле Ксении Блаженной.

1943 год стал во многом поворотным годом в истории русской православной церкви советского периода, когда богооборческая власть под влиянием тяжелейших испытаний обратилась к духовной истории нации и вернула церкви возможность служения, а народу возможность верить. Но подвиг веры и подвижничества охранял наш город с первого дня войны, через страшную зиму сорок первого года, через голод, бомбежки и артобстрелы, 900 дней и ночей. Силой подвига и молитвы стяжалась Благодать Божья, освящавшая и защищающая пространство города — пространство испытания. Это пространство стало апокалиптической моделью мира, наполненной смыслами подвига и преодоления. Центром этой модели становится человек скорбящий.

Один из самых известных подвигов времен блокады — подвиг Вырицкого старца. О приближении войны отец Серафим знал провидчески, говорил об этом духовным детям. Когда война началась, отец Серафим взял подвиг столпничества, один из самых древних подвигов первых сирийских подвижников. Старцу шел тогда 76 год, был он в болезни. Но не смотря на все тяготы, каждое утро шел к большому камню в саду и молился сколько хватало сил. На яблоньку, что рядом с гранитным камнем, прикреплялась икона, старца вели под руки, но крепка была его молитва и видно сам Господь помогал преподобному. Молитва проходила и в холод и в зной все годы войны [7, с. 39]. Подвиг столпничества — это попытка укрепления в спасительной правде, утверждения «места» — топоса обретения надежды,

топологического маршрута, разворачивающегося в сотериологической перспективе, пронзительное выпрямление вертикали духовного самопререскока. Говоря о традиции столпничества, о. Георгий Флоровский отмечает мысль Евагрия о подвижничестве как пределе духовного восхождения, высшем состоянии души, ее «стоянии» — высшем покое и молчании, выше всякого раздумья и всякого созерцания, выше интуиции, единое и тожественное видение. Архимандрит Софоний Сахаров отмечает это состояние как «*contemplation — union*» — актуальное созерцание-соединение в духовном акте любви. Именно любовь спасает, ведет от смерти к жизни, наполняет пустоту смыслом, призывает Благодать Божью в этот мир. [9, с. 136] Так трудами подвижническими в тяжелейших испытаниях войны был духовно возрожден народ, восстановлена тончайшая нить связи с Богом, обретены духовные координаты веры, заповедей и самой любви. Преподобные и блаженные защищали в молитвенном подвиге жизнь и души горожан, руководствуясь словами древнего Предания: «Больше сея любви никтоже имать, да кто душу свою положит за други своя» (Ин.15.13).

Новоевропейская интуиция разрывает связь с традицией, с историческим временем в его понимании реалий. «Ввиду развития секуляризационных процессов в культуре наш современник все более и более отходит от поисков сакрального», — пишет Петр Александрович Сапронов в книге «О бытии ничто» [8, с. 171]. Секуляризация предполагает, что в человеческой жизни ослабевает, а потом и вовсе исчезает само измерение сакрального. Религиозное теряет актуальность. Но история культуры показывает, что именно в состоянии охваченности стихией ужаса и смертоности войны человек вновь обращается к сакральному, в попытке обрести устойчивость и спасение приходит к Богу. Молитва среди войны обращается не только к Богу, но и ко всему сонму святых, окормляющих всех живущих на этой земле, соединяет силой подвига человека скорбящего с героями и мучениками всех войн, о чем пишет современный православный богослов Джон Мануссакис: « ...свидетельствуя об искуплении и Спасении и проявляя свидетельство как интерсубъективность». [6]

Катастрофическое падение в бездну войны — это падение в бездну ничто, приближение к концу культуры, к аду, оно пробуждает в человеке воспоминание о спасительных духовных координатах, обращает человека к памяти, поиску Надежды, к Вечности. Ян Ассман в труде «Культурная память» пишет о том, что в памяти прошлое сворачивается в символические фигуры, к которым прикрепляются воспоминания. Культурному воспоминанию присуще сакральное. Фигуры воспоминания имеют религиозный смысл [2, с. 126]. Говоря о религиозных смыслах, можно отметить, что приблизиться к аду значит приблизиться к нему со Христом, ибо без Христа быть в аду, вместить ад в сознание невозможно. В войне спасает подвиг,

соборность и общинность, вера и молитвенное делание. Благодаря подвигу лишенность ада становится узнанной, бездна освещается светом. Ужасающая неопределенность и ускользание ада преодолевается наступлением сознания в памяти вечной, в поминании, памяти о Боге. Общинность преодолевает лишенность, открывает сoterиологическую перспективу человека скорбящему. В связи с этим мы можем обратиться к образу праведников блаженных, в частности к имени Андрея Царьградского Константинопольского, блаженного юродивого во Христе, чье имя связано с праздником Покрова Богородицы. Память соединяется в покрове, покров становится символом победы над ничтожествованием, над адом, над воинами небытия. Блаженный, исполняя сверхдолжный подвиг, силой подвига и благодати Божей обращает человека от забытия и забвения к памяти смертной и вере в жизнь, надежде на будущее и жизнь вечную. Деструкция и ничтожествование войны преодолевается в ментальных процессах, ментальными духовными смыслами, в частности духовной энергией православного подвижничества: в подвиге, в молитве, в святости подвижников и в вере, приобщающей к Свидетельству Христову.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аруева Л. Н. Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны. — СПб.: ГУГА, 2010, с. 150
2. Ассман Я. Культурная память. Перевод с нем. Сокольской М. М. — М.: Языки славянской культуры, 1996, с. 126
3. Беловолов Г. сост. Блаженная странница Любушка Сусанинская. — СПб.: Об-во игумении Таисии, 2005, с. 112
4. Данилушкина М. Б. сост. Блаженные Санкт-Петербурга. — СПб.: Вокресение, 2014, с. 440
5. Дамаскин (Орловский) игumen, сост. Житие св. преподобномуученицы Марии Гатчинской. — Тверь.: Булат, 2006, с. 27
6. Мануссакис Дж. Свидетельство как интерсубъективность. — Киев.: Аудиозапись, 2012.
7. Парамонов В. В. Шел к Богу человек. — СПб.: Искусство России, 2011, с. 39
8. Сапронов П. А. О бытии ничто. — СПб.: РХГА, 2011, с. 171
9. Софроний (Сахаров) архимандрит. Старец Силуан. — М.: Братство св. А. Невского, 1999, с. 136
10. Франкл В. Сказать жизни «Да!». Перевод с нем. Орлова Д. М. — М.: Смысл, 2011, с. 58
11. Фукуяма Ф. Конец истории. Перевод с англ. Левина М. Б. — М.: АСТ, 2012, с. 110
12. Штекль Кр. Доклад «Философская теология и христианская традиция». — М.: аудиозапись, 2010
13. Jacques Derrida, Jurgen Habermas, «Unsere Erneuerung», Frankfurter Allgemeine Zeitung (May 31 2003).

УДК 37 (091)

Ткачук Лилия Александровна,
аспирант Института антропологии
АН Российской Федерации, Москва

ЛИМИНАЛЬНЫЕ СОСТОЯНИЯ В ФЕНОМЕНЕ ЮРОДСТВА

В статье рассматривается юродство, один из самых парадоксальных религиозных феноменов русской культуры. Пограничные состояния перехода, временной смерти, обмирания — это характерные состояния юродивого. Лиминальность проявляется на всех этапах жизни юродивого: от рождения, юности, принятия подвига до смерти. Юродство становится определённым методом преодоления «человеческого». Юродивый — это не тип поведения, не социальная роль, не тип «дурачка» и не «городской сумасшедший». Это предел человека в поведенческой актуализации невозможного.

Ключевые слова: лиминальность, переход, обряд, юродство, граница.

*Tkachuk L. A.
LIMINAL STATES IN THE PHENOMENON OF HOLLY FOOL*

Holly fool is a paradoxical religious phenomenon of Russian culture. The characteristic states of foolishness are the liminal states of transition, false death. Liminality manifests itself in the life of the holy fool from birth to death. Urbanism is a method of overcoming the «human» in the actualization of the impossible.

Keywords: liminality, transition, rite, foolishness, border.

О феномене юродства уже было сказано достаточно: он широко интерпретировался с точки зрения христианства, психологии, культурологии. О том, что такое лиминальные состояния, мы знаем не в последнюю очередь благодаря трудам Арнольда Ван Геннепа. Понятие лиминальности широко применялось к жизненному циклу человека в традиционных культурах, не теряет оно своей актуальности и сегодня. В практическом смысле лиминальность подразумевает собой переход, смену статусов. Обратимся к работе Арнольда ван Геннепа «Обряды перехода» [2]. Описанные им стадии жизненного цикла могут быть широко экстраполированы на так называемые общества традиционного типа, жизненный сценарий отдельно взятого индивида и точки максимального напряжения в нём: рождение, зрелость, брак, смерть.

Каждая из них подразумевает переход из одного состояния в другое, преодоление границ. По замечанию Байбурина, единственным способом

наименее травматичного осуществления перехода был ритуал [1]. Собственно, это мы и видим в аутентичной культуре (возьмём для примера восточнославянскую). Появление человека в этом мире, его уход, а также половозрастная дифференциация сопровождают многочисленные табуации, предписания, обряды.

Для нас будет любопытен следующий момент: на какое-то время в каждом из названных ритуалов человек оказывается в состоянии промежутка, лиминальности. Это значит, что он уже распрошлся с прежним статусом, а новый всё ещё не приобрёл. В русских народных сказках мы встречаем тому наиболее выразительный эквивалент — «ни жив, ни мёртв». В состоянии лиминальности, то есть перехода, человек подобен состоянию сырого теста, земли, он уподобляется некоему первозданному материалу, из которого путём закреплённых в ритуале манипуляций получится нечто новое.

Это, к примеру, широко известный обряд «перепекания» новорождённых, приданья и закрепления формы человеческого тела. Сюда же относится и обрядовость русской свадьбы, при которой невеста воспринималась как существо иномирное, потустороннее, и похоронные практики, в ходе которых покойный постепенно «рас-человечивался», то есть прощался с признаками принадлежности к миру живых. Обратим также внимание на то, что объект в состоянии лиминальности, то есть перехода, воспринимается как источник повышенной опасности: фактически, он отпирает двери меж бытиём и небытиём, «тем» миром и «этим». Взаимодействие с ним было предельно чётко обозначено всевозможными ритуальными практиками.

Теперь, составив некоторое представление о феномене лиминальности, постараемся интерпретировать подвиг юродства. Концепция промежутка, перехода и станет нашей рабочей гипотезой.

Наталья Ростова в своём философско — антропологическом исследовании предлагает следующий термин к интерпретации сложной и противоречивой фигуры юродивого: «человек обратной перспективы» [7]. Это понятие кажется нам удачным в свете противопоставления, которое и несёт в себе подвиг юродства относительно обыденного, профанного. Итак, человек обратной перспективы — это человек, у которого «внутреннее причинение доминирует над внешним». Он асоциален и некоммуникабелен. Миру, по выражению Ростовой, не удается поймать этого человека в свои сети (имеются ввиду, очевидно, мирские соблазны). Также нам будет важен тезис автора о человеке мистериальном. Он бытийствует в символическом пространстве. Его сущность не задана теми или иными устойчивыми характеристиками, так как подвижник непрерывно обретает себя в процессе актуализации. Человек в данном контексте прочитывается не как завершённый проект — он вынужден открывать себя раз за разом, находясь, что

называется, «under construction». Наиболее точно этот процесс иллюстрируется изречением: «Повсюду, где нахожу я себя, должна я себя покинуть».

Один из наиболее распространённых дискурсов на сегодня — воспринимать юродивого как актёра, безумного только относительно зрителя. В этой схеме юродивый выступает как своего рода экзистенциальный скоморох. Так, М. М. Бахтин, Д. С. Лихачёв, А. М. Панченко выступают сторонниками теории диалога в культуре. В символическом пространстве появляется не только фигура юродивого, но и Другого, относительно которого он таковым оказывается. Способом интерпретации подобного диалога становится внешний опыт.

Противоположной точки зрения придерживаются Э. Блейлер, Ю. М. Бородай, Б. Беттельхейм. Их взгляды Н. Ростова формулирует в концепцию т. н. «метафизического аутизма»: Другой здесь редуцируется, упраздняется за ненадобностью. Экзистенциальной точкой отсчёта становится опыт внутренний, не требующий наблюдателя, безотносительный, тотальный по своей природе.

«Юродивому тесно в пространстве смеховой культуры, его опыт нельзя поставить в зависимость от Другого и описать в терминах внешнего опыта, но только внутреннего», — пишет Ростова. Обратимся и далее к уже упомянутой работе автора для того, чтобы обозначить критерии для интерпретации феномена юродства в контексте внутреннего опыта индивида. Это и метафизическая нагота, и периферийность сознания, и стремление к безмолвию (либо, как инверсия, экстатичный смех над сущим). Для того чтобы названное не осталось лишь набором концепций, обратимся к жизнеописаниям юродивых, дошедших до нас.

Нам будет интересен, в частности, момент обращения, инициации — той самой точки невозврата, когда мы больше не можем говорить о юродивом как о человеке, а о его бытии — как о профанном, обыденном. Именно расширение, преодоление границ человеческого (со всех их «базовой комплектацией», как то семейными и гражданскими обязательствами, набором моральных ценностей, табуаций) и позволяет нам интерпретировать юродство в терминах лиминальности, то есть снятия границ.

Сценарий инициации юродивого достаточно вариативен: от многолетнего подвижнического пути и отшельничества до мгновенного обращения вследствие видения или жизненного потрясения.

«Классический» (то есть широко распространённый) пример первого из названных вариантов мы находим в житии Андрея Юрода от X века [5]. Сюжетная линия его жизнеописания касается цикла архетипических сновидений — битв Добра и Зла. Эти эпизоды являются метафорами становления Андрея Юрода на духовном пути. Реальность объективная здесь вторична в отношении реальности психической, то есть видений святого.

В качестве первого из снов этого цикла нам приводится следующий:

«Блаженный же от страха крепко уснул и во сне имел следующее видение. Ему казалось, будто он был на большой площади, по одну сторону которой стояло множество эфиопов, а по другую множество святых мужей в белых одеждах. Между обеими сторонами происходило как бы состязание и борьба».

На протяжении всей жизни Андрей Юродивый видел символические сновидения, являющиеся прямым отождествлением с его духовным становлением. Незадолго перед смертью он видит последний сон:

«С этими словами на него нашел сладкий сон, и он увидел неизреченные Божии откровения, о коих он подробно сообщил сам вышеупомянутому Никифору, в таких словах:

— Что со мною было, я не знаю. По Божественному изволению, я пребывал в течение двух недель в сладостном видении подобно человеку, который, сладко проспав всю ночь, просыпается утром. Я видел себя в прекрасном и дивном рае и, удивляясь сему в душе, размышлял: «Что это значит? Я знаю, что живу в Константинополе, а как сюда попал — не знаю». И не понимал я, аще в теле бых, или кроме тела, Бог вест (2 Кор. 12, 2)».

Наталья Ростова даёт комментарий к этому жизнеописанию: жизнь юродивого определяется снами, грёзами, видениями, т. е. внутренним миром, не имеющим внешней детерминации.

Следующий юродивый, к жизнеописанию которого мы обратимся — Антоний Алексеевич, проживавший при Задонском Богородицком монастыре [3]. До семи лет он ничем не отличался от прочих мальчишек. Поворотной точкой его биографии стала страшная гроза, которую он переживает один, склонившись под деревом в поле. Его родители по возвращению ребёнка в семью констатировали лишь тот факт, что он будто в уме повредился. В 11 или 12 лет Анатолий добровольно уходит в странничество, позже оказавшись на подворье Задонского монастыря.

В этом эпизоде нам интересен сам эпизод инициации юродивого: он является непосредственным отражением ритуала «временной смерти», широко распространённого в архаичных культурах. Он символизировал собой смерть индивида в прежнем качестве (ребёнка) — и возрождение в новом (воина, члена социума, надалённого гораздо более широким спектром прав и возможностей, в том числе и магических). Наряду с всеобщими инициациями, существовали также и особые, которым подвергались только так называемые «ритуальные» или «магические» специалисты: жрецы, шаманы, колдуны — иными словами люди, обладающие способностями и полномочиями, значительно превосходящие «обычные» человеческие. В качестве примера тому подойдёт институт шаманских посвящений, бытующий в обществах с традиционным укладом и в наши дни.

На первом этапе посвящения неофит переживает так называемую «шаманскую болезнь»: он не в силах вести прежний образ жизни, он одолеваем видениями и слышит неявные «голоса», в результате чего убегает в лес, где находится сроком от 10 дней до трёх недель. Возвращается обратно в социум он уже совершенно иным — границы человеческого преодолены, теперь дело за обретением нужных знаний и умений, которые потребуются ему для успешной шаманской практики.

В карельских быличках мы также встречаем многочисленные эпизоды, повествующие о потерявшихся в лесу детях сроком от 10 до 21 дня. В это время они якобы совершают путешествие в вотчину «лесного деда», иногда приобретая ценные навыки и умения. Н. Криничная, автор сборника, трактует эти эпизоды в качествеrudиментарных воспоминаний о некогда существовавшем институте инициации [4].

Так и Антоний Алексеевич: пробыв в лесу около трёх недель вне человеческого социума, он возвращается совершенно иным.

«Бытие даётся человеку в момент разрыва с миром» — и этот момент с ним действительно произошёл. Далее наш герой ведёт каноническую жизнь юродивого, предсказывая будущее особым метафорическим языком, изгоняя бесов. Смерть любимого коня архимандрита Досифея Анатолий Александрович предсказал следующим образом: «Князь! Мы с Афонькой большие воры, уведём у тебя лошадей. Только бы завести их за угол, а там уже поминай как звали!».

Архимандрит решил, что речь идёт об обычных конокрадах и распорядился усилить охрану конюшни, однако через несколько ночей кони пали. Даже самые бдительные часовые не смогли уберечь их от самого ловкого вора — смерти.

Мы привели дословные цитаты с тем, чтобы проиллюстрировать тот особый язык, на котором говорил юродивый: даже речь его была противоположна обыденной, являя собой особого рода метафорический язык.

Следующее житие, которое мы рассмотрим, демонстрирует нам пример юродивого, и вовсе отказавшегося от человеческой речи. Андрей Ильич Огородников, блаженный симбирский юродивый, «до трёх лет был сиднем, пил и ел из чужих рук; потом стал ходить, но ничего не говорил, кроме «мама Анна» или «Анна», как звали его мать, и так всю жизнь». В возрасте семи лет наш герой отказался от одежды, верхнего платья и обуви. «Неизменно зимою, в самые лютые морозы, и летом, не взирая ни на какие перемены погоды, стал бегать по улицам города босиком, в единой длинной рубахе». Данный пример демонстрирует нам отличия юродивого от обычного человека уже на уровне одежды, по которой, как известно, встречают. Его поступки мы можем также отнести к типу антиповедения. В качестве примера приведём один пример: «...означенная няня осуждала однажды

Андрея Ильича, говоря: «Ну какой же он святой! Всё чай пьёт», а он вскоре, побывав в этом доме, напился помоев из лохани и скрылся». Все, кто общался с Андреем Ильичём, обращал внимание на то, что он никогда не смеялся, храня полнейшее молчание.

Ещё одной чертой, которую мы можем наблюдать в житиях юродивых, является преодоление условностей гендера — и речь идёт не столько об обете безбрачия, который нередко встречается в среде церковнослужителей, но об «упразднении» пола, его растворении. Здесь нам вспоминается легендарная Ксения Петербургская.

До 25 лет девушка ничем не отличалась от своих сверстниц, вела жизнь тихую и размеренную. Потом вышла замуж, была любима, однако детей в браке так и не появилось. Судьба Ксении трагически изменилась в одночасье, когда её супруг в результате неизлечимой болезни скоропостижно скончался. Ксения раздаёт всё имущество, оставляя лишь костюм Андрея Фёдоровича. Девушка облачается в него и бегает по городу, уверяя друзей и знакомых семьи в том, что умерла Ксения, в то время как Андрей остался жив. Так начинается её судьба подвижницы и юродивой.

Здесь будет уместно вспомнить, что в сибирском шаманизме существует распространённая практика отказа шамана от пола в ходе его инициации: он одевает новую одежду, скроенную по фасону женского платья, нередко говорит женским голосом.

Ростова видит в этом поступке (отказ от женского имени, отказ от женского платья) преодоление половой идентификации и, как следствие, преодоление «плена мира» («отказ от пола — онтологическое умирание по отношению к миру»).

Итак, нами было рассмотрено несколько примеров из биографий юродивых. С. А. Смирнов, автор статьи «Человек перехода», высказался об очредной «эпохе перехода» следующим образом: «Мы попали в культурную паузу. В интервал. В переход. В ситуацию, когда УЖЕ ничего нет. И когда ЕЩЁ ничего нет» [8]. Эту пару бинарных оппозиций, «уже нет — ещё нет», справедливо применить и к юродивому как своего рода «человеку перехода». Границы человеческого преодолены (сюда входит и отказ от праздной, обыденной речи, и парадоксальное поведение, и «растворение» гендера) — их нет уже. Что же придёт им на смену? Что наполнит пустую форму, свободную от содержания?

Юродство — это определённый метод преодоления «человеческого»: «Человечество любит заглушать в своём сознании вопросы о происхождении и началах. Не нужно ли почти лишиться человеческого облика, дабы почувствовать в себе противоположное влечение?».[6] Этому же автору принадлежит концепция человека как грязевого потока, человека как моста. «В человеке можно любить лишь то, что он есть переход и что он

есть гибель». Эти слова могут стать ключевыми для определения феномена юродства: гибель для мира, лишиться человеческого облика, мост, переход.

Юродивый — это не тип поведения, не социальная роль, не «дурачок» и не «городской сумасшедший». Это предел человека в поведенческой актуализации невозможного.

ЛИТЕРАТУРА

1. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993
2. Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Проект, 1999
3. Ковалевский А. Ф. Воспоминания об Антонии Алексеевиче, Христа ради юродивом, почивающем в Задонском Богородицком монастыре. М., 1996.
4. Криничная Н. А. Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2011.
5. Молдован А. М. Житие Андрея Юродивого в славянской письменности / А. М. Молдован. М.: Азбуковник, 2000.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Кн. для всех и ни для кого. СПб.: Азбука; М.: ТЕРРА, 1996
7. Ростова Н. Н. Человек обратной перспективы как философско — антропологический тип (исследование феномена юродства). М.: МГИУ, 2008
8. Смирнов С. А. Человек перехода // Кентавр: методологический и игротехнический альманах. 2003.

ЕВАНГЕЛЬСКАЯ ПОДВИЖНИЦА: СТРАННИЧЕСКИЙ ПУТЬ МАТРОНЫ БОСОНОЖКИ

УДК 7.01 (75.046)

Губарева Оксана Витальевна,
кандидат культурологии, старший научный сотрудник
Российского института истории искусств (Санкт-Петербург),
oxania@list.ru

ЮРОДИВЫЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ: КАК РАСКРЫТЬ ОСОБЕННОСТИ ИХ ПОДВИГА В ИКОНОГРАФИИ

В статье раскрываются общие причины трудностей, которые возникают при написании икон новопрославленных святых. Автор дает определение иконографии, ее функциональной значимости, рассматривает принципы формирования иконографической схемы, уточняет значимые особенности подвига странничества, которые должны найти отражение в иконах. На основе проведенного анализа выдвигается ряд предложений по иконографии Матренушки-босоножки.

Ключевые слова: современная икона, когнитивная схема, петербургские странники, иконография блаженных.

*Gubareva O. V.
THE YURODIVY OF MODERN TIMES: HOW TO REVEAL FEATURES OF THEIR
FEAT IN THE ICONOGRAPHY*

In article the author speaks about difficulties which arise when writing icons of the new glorified Saints, and explains the reasons of it. The author gives definition to an iconography, its functional importance, considers the principles of formation of the iconographic scheme, specifies significant features of a feat of wandering which have to find reflection in icons on the basis of the carried-out analysis a number of proposals on an iconography of Matrenushki-bosonozhki is made.

Keywords: modern icon, cognitive scheme, foolishness for Christ, St. Petersburg wanderers, iconography of blissful.

Прежде, чем ответить на вопрос, вынесенный в заголовок статьи, необходимо определить значение иконографии для произведений иконописи и основные составляющие ее языка, поскольку у современных иконописцев часто отсутствует четкое понимание этого. Под «иконографией» сейчас чаще всего подразумевается «ретроспективность». Для соблюдения иконографического канона иконописцы просто копируют древние образцы или

составляют иконы из их элементов. То есть, понятие иконографического канона ошибочно распространяется на все изображение целиком, включая детали. Непонимание иконографии как смыслового ядра иконы, которая ограничивает и направляет, но не снимает с иконописца обязанности творить и мыслить, привело к тому, что художники столкнулись со значительными трудностями при написании новопрославленных святых. Не имея древнего образца, и не умея работать с иконографией, многие иконописцы принялись копировать фотографии и живописные портреты, стилизую их под иконы.

Иконографические правила не являются особенностью только иконописи. Они существуют столько, сколько существует искусство. Но в православии иконография переросла границы композиционной схемы, сделавшись важной составляющей всей православной культуры. Развиваясь на протяжении столетий, она стала объединяющим, соборным началом для множества разновременных, непохожих и неоднородных по уровню исполнения произведений. Определились ее главные функции: во-первых — быть смысловым ядром, т. е. носителем такого смысла, который нельзя упустить в каноническом произведении; во-вторых — быть образом памяти, образом узнавания. Эти функции иконографии, говоря языком современной науки, мы предлагаем определять термином когнитивная схема [1].

Наше сознание для каждого конкретного объекта формирует лаконичный схематический образ, когнитивную схему, который помогает не просто запомнить что-то, но структурирует полученную информацию, сохраняя базовые знания о ней. Благодаря этому, все, что воспроизводит когнитивную схему, ненуждается каждый раз в новом осмыслении, а воспринимается как знакомое и понятное. Благодаря когнитивным схемам наше сознание направляет восприятие в нужном направлении и определяет последующую интерпретацию и понимание увиденного. Это важное открытие сделало исследование когнитивных схем центром не только психологических, но и культурологических исследований. «Благодаря исследованиям когнитивных антропологов произошел поворот в сторону рассмотрения культурных источников когнитивных схем, структура которых содержит не только основывающиеся на личном, непосредственном опыте, но и «надиндивидуальные» или «сверхиндивидуальные» составляющие, которые «проистекают из обобщенного опыта некоторого сообщества, который и является культурой» [5]. Иконография, как обобщенный опыт православной культуры, является когнитивной схемой, сохраняющей святоотеческое учение об изображенном на иконе святом или событии из Священной истории. Но появление ее в иконописи вряд ли имеет полностью имперсональный характер: Святым отцам прежде современных психологов были открыты тайны человеческой природы.

Даже незнакомый святой, благодаря иконографии, является верующему на иконеблизким и понятным. Человек мгновенно, минуя уровень разглядывания, видит главное, и сразу переходит на более высокую ступень восприятия: созерцание и интерпретацию смысла конкретного образа. Благодаря иконографии уже при первом взгляде на икону святого видно, в каком чине он прославлен, особенности его личного подвига. И здесь важны правильная одежда, символические атрибуты, поза святого, контекст изображения. Все этоявляется не только образом узнавания, но и основным носителем смысла в иконографии, соответствовать чину и подвигу святого, показывать, в чем он уподобился Богу, раскрыть характер его служения. Но воспроизводя иконографический канон важно помнить, что иконография — это только схема, которую художник должен творчески осмысливать, используя возможности композиции, ритма и цвета. В противном случае, икона теряет свое живое начало — литургичность, молитвенное соединение Божественного и человеческого, творческое движение человека к Богу, — превращаясь в бездушную «раскраску».

Как говорилось выше, не правильное понимание свободы в духовном творчестве, стало основной причиной распространения новонаписанных икон, повторяющих фотографии святых. По сути такие иконы представляют собой парадные портреты, в которых, по закону жанра, на первый план выдвигается социальный статус изображенного, подчеркнутый официальным мундиром, регалиями, торжественным выражением лица. Это особенно заметно, если при жизни человек был облечен властью, как епископ или полководец. Фотографировались до недавнего времени люди редко, чаще всего — на портреты и документы. К фотосессии готовились, делали прическу, надевали лучшую одежду, награды. И что немаловажно — для фотопортрета нужно было сидеть недвижно несколько секунд. И вот эти застылые образы иконописцы стали использовать как прориси.

Одним из первых так был написан свт. Афанасий (Сахаров), знаменитый богослов, автор иконографической программы великой современной иконы «Всех святых в Земле Российской просиявших» [2].

Источником иконографии святого стал официальный епархиальный портрет. На написанной к прославлению иконе свт. Афанасий предстает в полном облачении с наградной панагией и в митре. На митре и панагии святого, как иконы в иконе, помещены изображения Христа, Богородицы и Иоанна Предтечи, которые выглядят в данном контексте подчиненными и второстепенными, их лики почти не различимы. Они изображены на одежде, так же, как на фотографии, хотя облачение живого человека и «брачные одежды» прославленного в лице святых не могут быть равнозначными. На ризах живого епископа иконы Христа, Богородицы и Иоанна Предтечи помещаются для освящения грешного человека. Но на иконе свя-

той является уже совсем в другом статусе: он уже сам Образ Божий. Икона не доказывает святость подвижника, не демонстрирует его добродетели, как парадный портрет, — это образ его литургического явления в Духе Святом. Поэтому возникает закономерный вопрос об иерархии образов [3]

Созданная по фотографии икона свт. Афанасия Ковровского, вызывает вопросы не только догматического порядка. Перед этой иконой сложно молиться, так как ее когнитивная схема вызывает к памяти не образ святого угодника, молитвенника, небесного предстоятеля, стоящего в одном ряду с Николаем Чудотворцем, а строго земного владыки. Подвиг святителя Афанасия иконографически остается не осмысленным. А ведь святительский чин, как и чины почти всех новопрославленных святых, имеют свой святоотеческий иконографический образ, который было бы правильно использовать в новой иконографии. Жизнь древних иконографий в современном литургическом творчестве, как капиллярные сосуды, питает соборную память Церкви, соединяя образы новых святых с близкими им по чину святыми прошлого, укрепляя целостную структуру православного соборного сознания.

Редким примером, когда древняя иконография совсем отсутствует, является чин юродивых странников. Это связано с тем, что странничество — особый вид юродства — появился в России уже в эпоху расцерковления культуры. Сейчас готовятся документы для прославления в лице святых уже третьей странницы, почитаемой в Петербурге в конце XIX — начале XX века Матренушки-босоножки, и создание ее иконографии оказывается сложной и творческой задачей. Рассмотрим характер и особенности подвига странничества и те его черты, которые должны найти отражение в иконографии Матренушки.

После указа Петра I юродивые в России стали гонимы законом, но истребить их оказалось невозможно. Уже при Елизавете Петровне появляется блж. Ксения Петербургская, а вслед за ней и другие подвижники, которые возрождают юродство в его новой форме — странничество. У юродивых Нового времени исчезают активные формы проявления юродства — «ругаться миру». Остается только «пассивная его часть, обращенная на себя, — это крайняя аскеза, самоуничижение, мнимое безумие, оскорбление и умерщвление плоти, основанное на буквальном толковании Нового Завета» [6, с.395]. Как и прежние юродивые, странники — одиночки, бездомные скитальцы, добровольные страдальцы «ради Христа». Они бегут от мира на дороги, полагая, что только там можно найти от него свободу.

Юродивых за всю историю Церкви прославлено было не много, иих древних икон дошли до нас считанные единицы. Большинство иконографий было создано в XVI веке, и именно к ним имеет смысл обращаться, при разработке иконографии странницы Матренушки-босоножки. Кроме

того, следует обратить внимание на опыт современной Церкви, связанный с прославлением и почитанием блаженных Ксении Петербургской и Матроны Московской. Характерными и уже привычными деталями их иконографии стали белый платочек, свободная кофта и юбка — у каждой своего цвета. Эти выработанные уже в наше время устойчивые иконографические знаки женского странничества, конечно, тоже необходимо учитывать при создании иконографии новой святой.

На древних иконах юродивые чаще всего изображены в молитве. На многих иконографиях они отворачиваются от мира, развернувшись к Христу или Пресвятой Богородице. Часто их молитва обращена к почитаемой святым при жизни иконе. Кроме того, в иконографии каждого юродивого обязательно присутствуют атрибуты добровольного мученичества: Прокопий Устюжский изображается с тремя кочергами, Иоанн Большой Колпак — с железным колпаком, Василий Блаженный — обнаженным. Матренушку тоже можно написать в молении к почитаемой ею иконе Божией Матери, и важной композиционной деталью должны стать ее босые ноги. Но такая икона не обязательно должна быть единственной. Матренушке нужно написать и другие иконы: поясную, для келейной молитвы, ростовую анфас, с босыми ногами, поднятой в жесте моления правой рукой

Сейчас в интернете можно найти уже написанные образы Матренушки, иконография которых воспроизводит все рассмотренные нами ошибки. Это стилизованное воспроизведение фотографии, где святая изображена сидящей в белых одеждах с иконой Рождества Христова на груди. Естественные на фотографии, в символическом пространстве иконы белые одежды Матренушки выглядят странно: в первую очередь непонятно, что за огромный платок окружает ее голову. Одежды не объясняют подвига святой, никак не раскрывают чин ее святости, не делают узнаваемой. Напротив, они отдаляют ее от молящегося, даже внушают недоверие, приводя на память всевозможные образы сект последнего столетия. Очевидно, что художник работал только с одной фотографией, которую и копировал, стилизую под икону. Но если посмотреть на другие фотопортреты Матренушки [7], то становится очевидным, что голову она покрывала платком, а белым апостольником. Кроме того, Матренушка, как и другие странницы, одевалась в свободную белую кофту и свободную темную юбку, из-под которой были видны ее всегда босые ноги — знак добровольного страдания ради Христа..

Именно так, в белом апостольнике, белой кофте и темной юбке — принятые в современной иконографии знаки женского странничества — и следует изображать святую. Однако апостольник Матренушки, все же, хотелось бы иконографически переосмыслить, и не писать буквально по фотографии. Нужно чтобы он соединился в памяти в одну когнитивную

схему с белыми покровами на головах святых жендревности, с апостольниками сестер Марфо-Мариинской обители, русских сестер милосердия. Кроме того, иконографию святой должна дополнить еще одна символическая деталь — посох.

В библейских текстах, в ранней иконографии Христа, у апостолов, ангелов, Иоанна Крестителяв руках часто изображается посох — символ странствия, пастырства, а также знатности и власти. Думается, что святых странников нужно также изображать с посохом — тонким и длинным (а не клюкой или палкой), какой мы обычно видим в руках Иоанна Крестителя. Этот посох, как крест в руках мучеников, или книга в руках святителей, станет важной символической деталью, раскрывающей подвиг юродивых странников, указывающий на их высокое положение в Царстве Небесном

ЛИТЕРАТУРА

1. Бревер У. Ф. «Бартлеттовская концепция схемы и ее воздействие на теорию познания. Представление знания в современной когнитивной психологии» // Электронный ресурс: <http://nounivers.narod.ru/gmf/shema.htm> (Дата доступа 10.06.2017)
2. Губарева О. В. Образ Русской Земли в иконографическом творчестве св. Афанасия Ковровского (Сахарова). Сборник трудов научной конференции СПбГУ «Рубежи памяти: груз прошлого на весах современности». Издательство РХГА, 2015 г. — С. 26–37.
3. Губарева О. В. Проблемы современной иконописи // Свет Невечерний. Издание Владимирской Епархии. № 4, 2002. — С. 45–50.
4. Животов, Н. Н. Странники Ксения и Александр Крайнев. — 5-е изд. — Санкт-Петербург: Т. Ф. Кузин, 1902. — 91 с.
5. Коваленко Е. М. Символизм культуры в контексте когнитивной антропологии // SWWorld — 2–12 October 2012 https://docviewer.yandex.ru/view/15286474/?*=vkyV7%2BmLHXPCVxJ0iZs2qThLtrt7InVybCI6Imh0dHA6Ly93d3cuc3dvcmxkLmNvbS51YS9rb25mZXIyOC8zNzYucGRmIiwidGl0bGUiOiIzNzYucGRmIiwidWlkIjoiMTUyODY0NzQiLCJ5dSI6IjkxMzY3ODA0NDE0MTAyNzg5MzQiLCJub2lmcmFtZSI6dHJ1ZSwidHMiOjE0OTcxOTU2MjMwNTF9&page=1&lang=ru (Дата доступа 10.06.17)
6. А. М. Панченко. Юродивые на Руси // Панченко А. М. Русская история и культура: Работы разных лет. СПб.: Юна, 1999, с. 392–407.
7. Петербургская странница Матренушка-босоножка. Свято-Троицкий Зеленецкий мужской монастырь, 2011.

УДК 2-36

Годунов Андрей Борисович,
краевед, педагог дополнительного образования ГКУ ДО КО
«Центр детского и юношеского туризма и экскурсий «Чудь»,
член Костромского областного отделения Всероссийской общественной орга-
низации Русского географического общества;

Годунова Ольга Анатольевна,
краевед, педагог дополнительного образования ГКУ ДО КО
«Центр детского и юношеского туризма и экскурсий «Чудь»,
член Костромского областного отделения Всероссийской общественной орга-
низации Русского географического общества,
godoa@mail.ru

БЛАЖЕННАЯ СТАРИЦА МАТРЕНА БОСОНОЖКА И ЕЕ РОДСТВЕННОЕ ОКРУЖЕНИЕ ПО ДОКУМЕНТАМ АРХИВОВ КОСТРОМСКОЙ И ИВАНОВСКОЙ ОБЛАСТЕЙ

В статье на основе проведенных в архивохранилищах двух областей поисков устанавливаются факты биографии старицы Матрены Босоножки, проводится сравнение с уже опубликованными и введенными в научный оборот данными.

Ключевые слова: Мыльникова Матрена Петровна, Румянцевы, Антоново, Костромская губерния.

*Godunov A. B., Godunova O. A.
BLESSFUL MATRENA OLD WOMAN AND ITS RELATED SURROUNDINGS ON
DOCUMENTS OF ARCHIVES OF KOSTROMA AND IVANOVO REGIONS*

On the basis of article written with the help of the papers found in archives of two regions the searches established biography of an old woman Matrena Barefoot, compared with the already published and introduced into scientific circulation data.

Keywords: Mylnikova Matrena Petrovna, the Rumyantsevs, Antonovo, Kostroma guberniya.

Активизация изучения биографии блаженной старицы Матрены Босоножки (Матрены Петровны Мыльниковой), наметившаяся в последние годы, делает необходимым исследование начального («костромского») периода ее жизни. Опубликованные труды описывают жизненный путь старицы до появления ее в Санкт-Петербурге отрывочно, без ссылок на источники, а несоответствие ряда приводимых фактов содержащейся в документах информации позволяет предположить, что часть известной

на тот момент составителям информации была, возможно, скрыта или изменена. Все это заставило краеведов провести дополнительные разыскания и обратиться к архивным документам. Поскольку предполагаемое место рождения Матрены Босоножки находилось на территории Нерехтского уезда Костромской губернии (ныне — Ивановской области), поиск велся в фондах государственных архивов Костромской и Ивановской областей.

Так, в частности, были просмотрены следующие документы и материалы:

— в Государственном архиве Костромской области: описи (частично также дела) фондов Костромской казенной палаты (ф. 200, оп. 13–14), Костромской мещанской управы (ф. 209, оп. 1), Костромской городской думы (ф. 497, оп. 1, 2), Костромского губернского по воинской повинности присутствия (ф. 1007, оп. 1–4), Управления воинского начальника Нерехтского уезда (ф. 1024, оп. 1), Костромского (ф. 70, оп. 1, 2) и Нерехтского (ф. 1143, оп. 1) земских судов, Костромского городского (ф. 281, оп. 1–5) и уездного (ф. 282, оп. 1–4), нерехтского уездного (ф. 290, оп. 2) полицейских управлений, костромского (ф. 976, оп. 1, 2) и нерехтского (ф. 1296, оп. 1) уездных исправников, коллекции метрических книг церквей Костромской губернии (ф. 56, оп. 3).

— в Государственном архиве Ивановской области: описи фонда коллекции метрических книг (ф. 1158, оп. 1, 3, 5, 8).

В первую очередь, предстояло подтвердить или опровергнуть дату рождения Матрены Петровны Мыльниковой, а также выяснить, по возможности, состав ее семьи. Полученные в результате просмотра ревизских сказок Костромской губернии за 1816, 1834, 1850 и 1857 гг. данные позволили установить точный год рождения Матрены Петровны — 1833-й[3, л. 888об-889], возраст замужества — 17 лет[4, л. 1939 об. — 1940], а также его место — сельцо Антоново Нерехтского уезда Костромской губернии [4, л. 1939 об. — 1940].

В наиболее известной биографии Матрены Босоножки, составленной А.Ф. Плотниковым[1, с. 33], указан иной год рождения — 1814-й (место рождения указывалось в ряде публикаций и ранее, но без приведения ссылок на источники).

Сельцо Антоново (Антоновское) тесно связано с семьей Матрены Петровны. Когда-то ее мать, Агафью Нестеровну, выдали замуж в деревню Ванино Одлевской волости [1, с. 8], а ее дочь Матрену- в 1850 г. — в Антоново Ногинской волости[5, л. 1442 об. — 1443; 4, л. 1939 об. — 1940]. Мужу Матрены — Ивану Федоровичу было 18 лет. В 1855 г. его взяли в рекрутчики[5, л. 1442 об. — 1443].

В браке родились два сына, о чем свидетельствуют записи ревизии 1857 г.: Андрей (5 лет) и Иван (4 лет)[5, л. 1442 об. — 1443]. На момент той же

10-й ревизии Матрена Петровна в д. Антонове не числится, что может означать ее нахождение в другом месте, возможно, в месте службы мужа.

При изучении за разные годы метрических книг Воскресенской церкви села Горок Чириковых, к которой относилась д. Антоново (а также ранее существовавшие сельцо Антоново или Антоновское) и округи встречаем за 1870 г. запись о смерти отставного солдата Ивана Федоровича Румянцева, умершего от паралича, неестественной смертию в возрасте 40 лет и похороненного на приходском кладбище села Горок Чириковых со ссылкой на справку освидетельствования заведующего первым станом Нерехтского уезда Ив. Иголкина № 5430[9, л. 176 об. — 177].

Данная информация говорит о том, что Иван Федорович вернулся со службы, на которую был призван, вероятно, с началом Крымской войны. Вероятно, став вдовой в возрасте 38–39 лет, Матрена Петровна вновь выходит замуж: по сведениям А. Ф. Плотникова — за костромского мещанина Егора Тихоновича Мыльникова[1, с. 8]. Когда это точно произошло, и где именно был зарегистрирован брак, остается неустановленным.

Не удалось также установить и то, когда в точности Матрена Петровна покинула пределы Костромской губернии. Среди документов регистрационного учета сведений о ней обнаружено не было, за исключением указанного в описи фонда мещанской управы города Костромы за 1886 год дела «О выдаче свидетельства для свободного проживания Матрене Петровне Мыльниковой» [6, л. 128 об.]. Последнее значится утраченным в ходе пожара, произошедшего в государственном архиве Костромской области в 1982 г.

В ходе разысканий также выяснилось, что до 1990-х гг. в сельце Антоново находилась часовня. Было сделано предположение о том, что старица могла иметь к ней какое-либо отношение. Поводом к этому послужили сведения, полученные в государственном архиве Тверской области[16]. Матрена была подвижницей и сама участвовала в сборе денег на строительство часовен в нескольких губерниях, поэтому разыскания в этом направлении будут продолжены.

Другим вопросом, вставшим перед исследователями, стало происхождение фамилии Матрены Петровны. По воспоминаниям современников известно, что фамилия семьи ее родителей была Щербины [1, с. 8] (возможно, от слова «щербина», характеризующего физическое состояние — изъян) [2, с. 225]. Полагаем, информация о родителях исходила от самой старицы. В материалах ревизий 1816–1857 гг. указанная фамилия в округе сельца Антоновоне встречается(отметим, однако, что в ревизиях этих лет фамилии встречаются достаточно редко — в основном, у крестьян, имевших жительство в селениях, где располагались дворянские усадьбы; вместе с тем, в метрических книгах церкви села Оделевои округи, располагавшей-

ся неподалеку, фамилия Щербининых не встречается). Заметим также, что неподалеку от населенных пунктов Оделево и Ванино располагалась деревня Щербинино, а сами они принадлежали Щербатовым [7, л. 1438].

Таким образом, можно предположить, что фамилия «Щербинины» является производной от населенного пункта. В Костромской губернии данная фамилия встречалась в начале XX века в Галичском уезде, ныне ее носители проживают и в городе Костроме (работа по поиску возможных потомков продолжается).

Дети Матрены Петровны — Андрей и Иван, предполагаем, носили фамилию отца — Ивана Федоровича Румянцева. Матрена Петровна известна нам по своей последней фамилии — Мыльникова.

На основании книги записей податей г. Костромы за 1854–1855 гг.[8, л. 55 об., 192, 255 об.] было установлено, что в Костроме проживало несколько семейств с фамилией «Мыльниковы», относившихся как купцам, так и к мещанам: Мыльников Алексей Михайлович, 3 души, Мыльников Иван Николаевич, в ратниках, 1 душа, Мыльников Алексей Федорович, 6 душ, Мыльников Александр Васильевич, 1 душа. Можно предположить, что в данный период речь идет о представителях разных родов, имевших фамилию «Мыльниковы».

К сожалению, дальнейшие розыски в этом направлении в государственном архиве Костромской области оказались затруднены ввиду утраты многих документов (в т. ч. исповедальных ведомостей) во время пожара. Удалось, таким образом, документально установить лишь состав семьи Матрены Петровны.

Изучение метрических книг церквей сел Оделево, Чириковы Горки и некоторых других за период с 1887 по 1917 гг., находящихся на хранении в государственном архиве Ивановской области, позволило установить некоторых вероятных представителей родственного окружения Матрены Петровны.

Так, в метрической книге Богородицкой церкви с. Оделевоза 1871 г. находим сведения о братьях Матрены—Александре и Макаре (указанны в графе «Поручители»)[10, л. 16; 11, л. 126 об. —127]. По д. Ваниной, где проживали братья Александр и Макар Петровичи, в метрических книгах с 1871 по 1901 гг. фамилия Щербининых не встречается.

Макар Петрович был дважды женат. Первую его жену звали Дарья Яковleva, вторую — Александра Егорова (второй брак был зарегистрирован 19 января 1875 г.). Имел детей от обоих браков, многие умерли во младенчестве[12, л. 235; 13, л. 11 об. —12].

В метрической книге Троицкой церкви с. Острецовоза 1905 г. встречаются люди с таким отчеством и даже фамилией, а именно Михаил Макарий Соколов, проживающий в дер. Ванино крестьянин, уволенный в запас

армии рядовой, упоминающийся в поручителях по жениху. В д. Ванино — Харлампий Макарiev Соколов, Харлампий Макарiev Макаров, в д. Шило-во — Федор Макариев Гусев. Возможно, это потомки Макара Петровича, младшего брата Матрены Петровны, принявшие разные фамилии. Данное предположение требует дальнейшего изучения.

Согласно материалам ревизий установлено, что Александр — старший по рождению брат, далее следуют Матрена, Иван и Макар. А. Ф. Плотников, перечисляя в своей книгедетей, также называет Макара первым [1, с. 8].

К сожалению, из рассмотренных документов не выявлено сведений о старшем сыне Матрены Петровны — Андрее Ивановиче и его дальнейшей судьбе.

По второму сыну Ивану Ивановичу родословную проследить оказалось также сложно. В Антонове с таким сочетанием имени и отчества проживало несколько человек. Фамилии не указаны, только имена жен разные. Предполагаем, что в 1877 г. наш Иван Иванов в 22 года женился на той же волости д. Михалева крестьянской дочери Ефросинье Полиектовне, 20 лет, православного вероисповедования. 10 ноября 1879 г. у них родился сын Григорий, 24 марта 1882 г. — еще один сын Иван (д. Антоново Ногинской волости) [14, л. 202 об. —203]. Особо отметим, что отец Ивана Федоровича — Федор Васильевич Румянцевумер позднее сына в возрасте 89 лет от старости в д. Антоново Ногинской волости [15, л. 198 об. —199].

Такова на сегодняшний день информация о происхождении старицы Матрены, а также о ее ближайших родственниках.

ЛИТЕРАТУРА

1. Петербургская старица Матренушка-босоножка: 100 лет со дня преставления схиомонахини Марии (Матроны Петровны Мыльниковой), 1814–1911. СПб., 2011.
2. Унбераун Б. О. Русские фамилии. М.: Прогресс, 1989.
3. Государственный архив Костромской области (ГАКО). Ф. 200. Б/ш. Д. 9.
4. ГАКО. Ф. 200. Оп. 14. Д. 199.
5. ГАКО. Ф. 200. Оп. 13. Д. 401.
6. ГАКО. Ф. 209. Оп. 1. Д. 1906.
7. ГАКО. Ф. 200. Оп. 13. Д. 401.
8. ГАКО. Ф. 497. Оп. 2. Д. 2055.
9. Государственный архив Ивановской области (ГАИО). Ф. 1158. Оп. 8. Д. 6.
10. ГАИО. Ф. 1158. Оп. 5. Д. 57. Л. 16;
11. ГАИО. Ф. 1158. Оп. 1. Д. 114.
12. ГАИО. Ф. 1158. Оп. 5. Д. 58.
13. ГАИО. Ф. 1158. Оп. 5. Д. 59.
14. ГАИО. Ф. 1158. Оп. 8. Д. 7.
15. ГАИО. Ф. 1158. Оп. 8. Д. 8.
16. Государственный архив Тульской области. Ф. 632. Оп. 1. Д. 20.

УДК 248.1

Юревичиене Лариса Арнольдовна,
член рабочей группы по сбору исторических материалов
при комиссии по канонизации Тихвинской и Лодейнопольской епархии,
chefelalj@gmail.com

СТРАННИЧЕСКИЙ ПОДВИГ БЛАЖЕННОЙ ПЕТЕРБУРГСКОЙ СТАРИЦЫ МАТРЕНУШКИ-БОСОНОЖКИ

В статье рассматривается богословский и аскетический смысл странничества и его место в духовном подвиге петербургской блаженной старицы Матренушки-Босоножки. Показывается, что странничество явилось для подвижницы временем испытания и очищения веры и преодоления страстей; способствовало научению умной молитве, приобретению смирения и духовной мудрости. Странничество послужило определению дальнейшего духовного пути подвижницы и стяжанию духовных даров, необходимых для несения подвига юродивых Христа ради.

Ключевые слова: блаженная, подвиг странничества, духовное преображение, стяжение духовных даров, путь святости, подвиг юродивых Христа ради.

*Jureviciene L. A.
A PILGRIMAGE DEVOTION OF BLESSED (OR BLISSFUL) MATRONUSHKA
BOSONOZHKA OF ST. PETERSBURG*

The article is focused on theological and self-sacrifice doctrine of the St. Petersburg based blessed spiritual elder named MatronushkaBosonozhka (literally, Matronushka the Barefoot). Her pilgrimage devotion, as this article examined, became for Matronushka a time of a trial, a judgment of the truth and an act of faith, greatly contributing to her insightful prayer, humility and divine wisdom. A pilgrimage has fairly added into Matronushka's further ascetic journey in search for spiritual significance and an attainment of nonmaterial, yet so essential in foolishness for Christ, values.

Keywords: blissful, pilgrimage, wandering, being fool for God's sake, foolishness for Christ, beliefs, faith, shrine, sacred

Матренушка-Босоножка, Матрена Босая, Матренушка блаженная, как называли ее современники, по роду и географии своего подвига стала духовной наследницей блаженной Ксении Петербургской. Согласно «Жизнеописанию в Бозе почившей рабы Божией Старицы Матроны Петровны Мыльниковой (Матренушки-Босоножки)», которое было составлено А. Ф. Плотниковым через год после ее кончины, Матренушка, потеряв на русско-турецкой войне мужа, в 1878 году продала в Костроме все свое имущество и вступила на путь подвижничества. Прежде чем избрать

своим пристанищем северную столицу, она несколько лет странствовала по святым местам России и Палестины [8, с. 6].

Страницы жизни этой удивительной женщины, о которых рассказывают нам архивные документы и другие источники, постепенно складываются в житие, ярко проступает ее неповторимый духовный образ, и в то же время становятся очевидны некоторые общие закономерности ее духовного пути, являющего себя как путь святых блаженных, юродивых Христа ради. В полноте ее духовный дар проявится именно в Петербурге, где ее запомнят блаженной, прозорливой старицей, помогающей всем, кто обращается к ней за помощью, убогой, босоногой странницей, молитва которой исцеляет от недугов и пагубных страстей, берегает от надвигающихся несчастий [8, с. 7, 10]. Но прежде, чем это произойдет и определиться ее духовная стезя, Матренушка уйдет странствовать. Этот период странничества, на наш взгляд, является важнейшим этапом ее духовного пути. Странствуя к святыням христианского мира, она будет подниматься по ступеням духовного совершенствования, утвердиться в выбранном ею роде подвига и промысл Божий приведет ее в Петербург, в духовной истории которого ей было предназначено оставить глубокий след. Духовным странствием можно назвать всю подвижническую жизнь Матренушки Босоножки.

Упоминание о странническом подвиге встречается на страницах Ветхого и Нового заветов, в писаниях свв. отцов, упоминается среди подвигов первых христиан [13, с. 37]. Закономерно поставить вопрос, что в аскетическом и богословском смысле означают эти странствия, какие внутренние приобретения дает подвижнику подвиг странничества?

Тема странничества во всей своей неизмеримой глубине предстает перед нами буквально с первых страниц Св. Писания. Так, странничество праотца Авраама из Халдеи в землю Ханаанскую приводит его к истинному познанию Бога и стяжанию благодати сослужения при трапезе Святой Троицы [18].

Символически оно означает путь духовного восхождения от языческого состояния к полноте боговедения. В Хевроне (название этого места в переводе означает связь, соединение) Авраам проявляет в полной мере дар ведения, который он обрел на пути духовного возрастанья: он исповедует Бога как Троицу и заключает с Ним союз, восстанавливая способность к богообщению, которая дарована была человеку в раю. Максим Исповедник, называет эту связь, *religio* — новым духовным рождением, которое «осуществил великий Авраам, и самого себя восстановив в логосе естества, и этот логос восстановив в самом себе, а поэтому возвращенный Богу и сам получивший обратно Бога» [17, с. 149].

В этих словах сформулирован богословский смысл странничества как возможность восстановления падшего человеческого естества, соединения с Богом, обретение способности созерцания Божества. Это внутреннее пре-

ображение зафиксировано в получении нового имени — Авраам — отец народов. Условие восстановления «логосности естества», целомудрия — вера. «Веровал Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность, и он наречен другом Божиим» (Иак. 2, 23).

Т. о., ветхозаветное странствие Авраама является образом духовного восхождения, внутреннего преображения в вере и путем спасения. В Новом завете странничество уже прямо связывается с уподоблением Христу: «был странником, и вы приняли Меня» (Мф. 25, 34).

Аскетическое содержание подвига странничества сформулировано в «Лествице» преподобного Иоанна Лествичника:

«Странничество — есть невозвратимое оставление всего того, что в отечестве противодействует нам к достижению цели благочестия. Странничество есть недерзновенный нрав, неведомая мудрость<...> сокровенная жизнь, незримая цель, <...> желание унижения, вожделение стеснения, <...> обилие любви, отречение от тщеславия, глубина молчания» [9, с. 48].

Перечисленные духовные качества выстроены как ступени духовного восхождения: вначале принявший подвиг странничества оставляет свои земные привязанности, проходит тесный путь унижения и телесной тесноты ради отречения от тщеславия и стяжания плача о грехах; в конце его пути «незримая цель» — обретение любви и непрестанного пребывания с Богом в молитве — «глубины молчания».

«Вступая на путь паломничества, двигаясь к святой цели, отстоящей от места его жительства на тысячи километров, странник обрекал себя на долгие месяцы и годы жизни, полной лишений и опасностей. Духовный путешественник приступал к своему намерению как добровольному несению креста — целиком полагаясь на волю Божью. Возможно, что ему предстояло умереть, не достигнув конечной цели своего странствия, безвестно (не для Господа, а для своих родных и близких) сгинуть на горной тропе или в морской пучине, быть убитому разбойниками, скончаться от болезни. Уходя из прежней жизни, от семьи, родного места, страны — духовный странник как бы умирал для родных и вступал на путь, ведомый одному Господу. Паломничество в древние времена, без сомнения, было подвигом веры: ему следовало пронести свою веру сквозь странствие и очистить ее страданием и терпением» [13, с. 12].

Странничество, как и паломничество исходило из признания, что есть в мире места, особого присутствия благодати Божией, благодаря подвигам святых, в них живших [6, с. 217]. Паломников влекла возможность прикоснуться к святыне, трудом странствия получить благодать Божию, почивающую на ней. Дорога к святыне становилась для подвижникаместом и временем духовного труда — труда преодоления своих страстей; обретения смирения, чистой молитвы и духовной мудрости — ведения.

Но к святыням шли не только ради поклонения. В странствия пускались также те, кто услышал Божественный призыв, но еще не избрал определенный путь к Богу. Многие великие святые в преддверии своего дальнейшего подвига уходили странствовать, паломничали в Святую землю, в Иерусалим [14, с. 98].

О странствиях Матренушки мы знаем немного: есть свидетельство первого жизнеописателя и интервью Матренушки «Петербургской газете», где она перечисляет места, в которых ей пришлось побывать.

На Руси идея странничества была особенно близкой народной душе. Странничество для русского человека было возможностью постигнуть пути свяности, найти глубинный, метафизический смысл жизни [11, с. 6, 11]. Путь богомольцев проходил между земными городами и весями, но в духовном смысле этот путь был «восхождением горе», ввысь, к «Небесному Иерусалиму». И путь этот был подобен духовной брани подвижника. Здесь странники обретали главное духовное богатство –молитву, которое отцы-аскеты называли «умным деланием» или «духовным трезвением», — наследием святых подвижников Египта, Синая и Афона[1].

Прошла этими святыми путями русских странников и Матренушка-Босоножка. Жизнеописатель сообщает нам, что, вернувшись с войны, где она служила сестрой милосердия, и, продав в Костроме свое имущество, Матрена Петровна Мыльникова раздала вырученные деньги нищим и бедным, дала Богу обет не носить стех пор обувии отправилась странствовать. Первый ее путь — уже босиком — был к Соловецким чудотворцам [8, с. 6]. Босоножество было ее обетом Богу, видом «телесного стеснения» [5]Это был первый шаг к «невозвратимому оставлению всего, что препятствует достижению цели благочестия».

С этого времени Матренушка, вела строго аскетический образ жизни, ходила всегда босой, летом и зимой, в течение 33 лет. Теплую одежду также не надевала, носила только легкую, летнюю, обязательно белую, «как эмблему ангельской чистоты» [8, с. 6]. Возможно, это было зримым символом ее внутреннего устремления — облечься в одежды святыни, очиститься от греха, послужить Богу и ближнему. Впечатления военного времени: боль и страдания, хрупкость человеческой жизни, ее краткость, вывели Матрену Петровну из круга привычных представлений о жизни и привели к поиску глубинного ее смысла и личной святыни. Это и было, по слову Иоанна Лествичника, «незримой целью, желанием стеснения, началом Божественной любви». Так, имея «незримую цель», вела она сокровенную жизнь, через унижение и телесное стеснение научаясь кротости — «недерновенному нраву», обретая драгоценный плод подвига — обилие любви.

Приведем высказывания современников о духовном облике Матренушки, которые остались в исторических документах: «жила вмиру по-

евангельски, терпеливо и смиренно несла свой крест» [3, с. 2–3], «жила не как ей хотелось, а как Бог велел» [15, с. 4.]; «облагодетельствовала много бедноты, многие по молитве Матренушки избавились от алкоголизма» [8, с. 7], «отдавалась молитве и богомыслию», «покупала и посыпала в бедные монастыри и приходы облачения, утварь, лампадное масло (до 50 пудов в год), принимала у себя на квартирах просителей иногда до 500 человек в день» [2, с. 338], «производила самое светлое впечатление своей искренностью и простотою. Жила она среди ужасных внешних условий, в маленькой каморке, среди убогой обстановки, несла свой крест смиренно, в полном смысле слова нестяжательный человек... Христа ради юродивая! Сильный духом человек! Каждое воскресенье исповедовалась и причащалась. Порывисто шла навстречу каждому, приходившему к ней» [16, с. 2]; «человек, высокого нравственного подъема души», «прозорливая старица» [12, с. 6], [16, с. 2], «она возложила на себя тяжелый духовный подвиг Христа ради юродства» [3, с. 2–3].

Последние свидетельства звучат из уст нескольких священников, в том числе Скорбященского храма на Шлиссельбургском проспекте в Петербурге, прихожанкой которого Матренушка была последние 16 лет. Они видели в Матронушке Христа ради юродивую, подвижницу, которая «своими подвигами вполне сравнялась с иноками» в «утешение всем мирянам, свидетельствуя, что можно жить в миру по-евангельски» [8, с. 24, 26]. В этих высоких духовных качествах, которые приобрела Матренушка Босоножка, явились духовные плоды ее страннического подвига.

Жития святых передают нам удивительные рассказы о паломниках, получивших благодать святых мест. Примечательна повесть о подвижнике VI века, преподобном Симеоне Эмесском, который после второго посещения Святогорода сподобляется высшего дара благодати — Христа ради юродства [4, с. 68]. В истории русской святости странничество также нередко соединяется с подвигом юродства. Юродивой была странница Ксения Петербургская, странствовала блаженная Пелагия Ивановна, блаженная странница Дарьушка, киевский юродивый странник Иван Григорьевич Босой [13, с. 33].

Так и Матренушка-Босоножка в страннических скитаниях, через добровольное унижение, смирение, через молитвенный труд и подвиг веры, находит для себя новый духовный путь — путь блаженных Христа ради. В странничестве обретает она чистоту молитвы и бесстрастие — чистоту чувств, целомудрие, которые дают внутреннюю свободу и духовное «ведение». Приобретаются они, по свидетельству святых отцов, только через глубокое покаяние, «перемену мыслей» — совершенно новое понимание жизни и ее ценностей [10], когда подвижнику открывается невыразимая красота Царства Божия.

Выбирая путь блаженных, Матренушка всей своей жизнью становиться свидетельницей этого иного мира, «возможности невозможного», строит свою жизнь по-евангельски, в соответствии с заповедями Блаженства. Ее страннический путь не заканчивается первыми годами хождения к святыням, странствовать она будет на протяжении всей жизни, неся свой сочлененный подвиг духовного возрастаия; внешне же будет по-прежнему «стеснять себя», бросая вызов «здравому смыслу» и «нравственному чувству» падшего мира.

Но, обличая мир, она приносит, как делали это многие юродивые, «мир» в мир. Свой подвиг сестры милосердия она продолжает нести на стоках огромного города, в неблагополучных, пропитанных людским горем и страданиями окраинах. Обретенное смиление и глубокая вера помогали Матронушке нести все тяготы выбранного ею подвига. Отказ от житейских попечений, унижение себя, ради свободы от тщеславия, сделали ее сердце способным к духовной любви, а ее жизнь — подвигом служения Богу и людям. Уже в наше время родился ее точный поэтический образ — «Сестра милосердия во Христе, Белый Ангел Петербурга» [7]. И в памяти церковного народа вот уже больше 100 лет она осталась и почитается как «Матренушка-Босоножка, блаженная петербургская старица».

ЛИТЕРАТУРА

1. Архимандрит Киприан (Керн). Предисловие к изданию 1948 года. В кн.: Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. Издание Введенской Оптины пустыни, 1991. URL: <https://azbyka.ru/fiction/otkrovennye-rasskazy-strannika-dukhovnomu-svoemui-otsu>(дата обращения 10.04. 2017)
2. Баженов И. В., протоиерей. Матренушка-босоножка// Костромские епархиальные ведомости, 1916, отдел неоф., N24, с. 333–344.
3. Буланов Н. Похороны Матренушки-Босоножки // Ведомости С.-Петербургского Градоначальства 1911. № 75. 5 апр. С. 2–3.
4. Византийские легенды. Жизнь и деяния аввы Симеона, юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Критского. СПб., 2016. С. 68
5. Дело по прошению вдовы М. Мыльниковой о дозволении ей исполнить данный ею Богу обет // РГИА. Ф.179. Оп.179. Д.2770. Л. 1.
6. Дорофеев Д. Феномен странничества в западноевропейской и русской культурах // Мысль. СПб., 1997. Вып. 1. С. 217–219.
7. Евсеева Лилия. Белый Ангел Петербурга.
8. Жизнеописание в Бозе почившей рабы Божией Старицы Матроны Петровны Мыльниковой (Матренушки-Босоножки)/Сост. А. Ф. Плотников. С.-Петербург, 1912.
9. Иоанн Лествичник. Лествица, возводящая в небо. М., 1999.
10. Каллист (Уэр), митроп. Внутреннее Царство. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/vnutrennee-tsarstvo(дата обращения 23.02. 2016).
11. Лосский Н. О. Характер русского народа. М., 2005.
12. Матреша-Босоножка //Петербургская газ. 1911 г. 31 мар. С. 6.

13. Серафим (Параманов), иером. О паломничестве и странничестве//Развитие духовности, культуры и науки. М., 2004.
14. Сидоров С., Записки священника Сергея Сидорова, с приложением его жизнеописания, составленного дочерью, В. С. Бобринской. М., 1999.
15. Старица Матрена-Босоножка //Новая столичная газета 1911 г. № 93. 5 апр. С. 4.
16. Старица Матрена босоножка //Петербургская газ. 1911 г. 4 апр. С. 2.
17. Творения Преп. Максима Исповедника. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 149
18. Ульянов О. Г. «Филоксения Авраама»: библейская святыня и догматический образ.URL: http://btrudy.ru/resources/BT35/216_Ulyanov.pdf (дата обращения 23.02. 2016).

УДК 78.3

Захарьина Нина Борисовна,
доктор искусствоведения, главный научный сотрудник
Санкт-Петербургского государственного музея
театрального и музыкального искусства,
zakharina@rambler.ru

ПЕСНОПЕНИЯ УСПЕНИЮ БОГОРОДИЦЫ В КРУГУ БОГОРОДИЧНЫХ ПРАЗДНИКОВ¹

Рассматриваются музыкальные связи песнопений Успению Богородицы с гимнографией других богородичных праздников. Музыкально-текстовая структура стихиры «Приидите всекрасное Успение» повторяется в других стихирах, включая общую богородичную службу. Осмогласник «Богоначальным мановением» служит моделью для осмогласника Покрова. Стихиры Успению «Егда преставление» и Благовещению «Благовествует Гавриил» развиваются параллельно, со-ставляя часть раннего репертуара демественного роспева.

Ключевые слова: Успение Богородицы, структура, осмогласник, демество

Zakharyina N. B.
HYMNS FOR THE DORMITION OF THEOTOKOS
IN THE CIRCLE OF FESTS OF MOTHER OF GOD

Musical relations between hymns for feasts of the Mother of God are considered. Textual and musical form of sticherion "Priidite vsekrasnoe Uspenie" is repeated in other stichera including the common cervice. Oktomodal hymn "Bogonachalnym manovieniem" became a model for sticheron to Pokrov. Stichera for Dormition "Egda prestavlenie" and that for Annunciation "Blagovestvuet Gavril" have a parallel development as a part of demestvenny style.

Keywords: Assumption of the Virgin, structure, oktomodal hymn, demestvo

В настоящей статье пойдет речь о песнопениях в честь Успения Богородицы. Этот двунадесятый праздник, приходящийся на 15 августа, — один из самых почитаемых на Руси. Не будет преувеличением сказать, что песнопения Успению Богородицы встречаются в большинстве древнерусских певческих рукописей: стихиры этому празднику записывались в Стихира-

¹ Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект № 17–34–00023 (Моноди-
ческие песнопения богородичных праздников XI–XVII веков: греко-славянские па-
раллели)

ре месячном, ирмосы — в Ирмологии, величания и задостойник — в Обиходе, кондак — в Кондакаре, а позже также в Обиходе. (Не встречаются они только в Триоди, содержащей песнопения подвижного календаря) Песнопения Успению были роспеты в знаменном, демественном, путном, греческом роспевах, строчном многоголосии, партесных обработках.

На сегодняшний день найдено немало связей гимнографии Успения с другими службами. Прежде всего об этой связи свидетельствуют сами древнерусские певческие книги. Например, РНБ Кир. — Бел. 653/910 на л. 114 об. писец рукописи рекомендует искать успенское песнопение в рождественской службе: «Месяцы того же [авг.] в 14 слава и ныне глас 4 Всечестное твое успение писан назади септе[м]б[рия] в 7». На эту дату на л. 5 записана стихира «Всечестное твое рожество».

Многие исследователи высказывались и по поводу гимнографии Успения, отыскивая источники песнопений и связи с другими службами и произведениями христианской литературы.

В. Василик посвятил специальную статью связям гимнографии Успения с другими праздниками: Рождеством, Сретением, Вознесением. Связь с Благовещением ясно видна в припеве стихир на «Господи возввах» — «Благодатная, радуйся, с тобою, подаяй миру Тобою велию милость». Как указывает автор, соответствующий фрагмент стихир отсылает к третьему слову на Успение св. Иоанна Дамаскина [1, с. 95].

Н. С. Серегина, исследуя песнопения в честь русских святых, обнаружила феномен, названный ею «второй системой подобия», «действующей на более высоком творческом уровне, имеющей свою иерархию стереотипов» [14, с. 38]. Стихиры, обозначенные в певческих книгах как самогласны, имеют тем не менее прототип. Подобное творчество по образцу не сводится к технике пения на подобен, составляющей один из основных принципов средневекового музыкального творчества. В случае подобна второго ряда создается скорее парофраз, который может опираться на один или несколько известных образцов. Среди последних есть и стихиры Успению: «Приидите всекрасное успение», «Егда изыде Богородице Дево», «Егда преставление».

Ф. В. Панченко выявила песнопения, написанные по образцу стихир Владимирской иконе и восходящие в конечном итоге к успенским образцам. Это стихиры, исполнявшаяся на «Хвалите» или на целовании в службе иконе Богородицы «Знамение» [11, с. 274]. Это и песнопения, созданные выговскими мастеропевцами в честь святых угодников — приверженцев старой веры.

Таким образом, песнопения Успению Богородицы оказываются связанными с рядом других служб. Они имеют общие мотивы с гимнографией двунадесятых праздников, а для вновь создаваемых на Руси служб успенские песнопения выступают в качестве моделей.

Круг служб, с которыми связаны успенские песнопения, достаточно широк. В настоящем исследовании ограничимся песнопениями богослужебных служб и сосредоточимся на тех случаях, когда связи между песнопениями осуществляются не столько словесными заимствованиями, сколько при помощи напева.

Стихири «Придете всекрасеное успение» основана на музикально-текстовой конструкции, чрезвычайно популярной в древнерусской гимнографии. Центральная часть песнопения представляет собой построение из хайретизмов: трижды повторяется призыв «Радуйся», каждый повтор роспет фитой. Эта музикальная конструкция использована в стихире «Яко венцемо пресветльмо». Общность двух песнопений уходит корнями в византийскую традицию: как и песнопение Успению, стихира «Яко венец пресветльмий» является переводным песнопением, Студийский устав упоминает его на службе Положению Пояса Пресвятой Богородицы в Халкопратии (31 августа); в современной традиции объединяют чинопоследования в честь трех святынь Пресвятой Богородицы — Ризы, Пояса, Покрова [20]. Песнопение используется также в общем чине Богородице, например, в рукописи XVII в. (РГБ ф. 304 № 445, до 1669 г.) на л. 318 под заглавием: «Богослужебным праздником и предпраздникою и попраздством. На вся праз[дники] ея». Как показывает сравнение словесной и крюковой строки успенской стихиры и стихиры «Яко венцемо пресветльмо» по рукописи второй половины XVI в. (РГБ ф. 304 № 414), заимствуются три фиты на словах «радуися», в остальном уподобления Богородицы не совпадают. Совпадения в напеве возникают в силу наличия общих гласовых формул (оба песнопения принадлежат шестому гласу).

Стихири «Богоначальным мановением» завершает микроцикл песнопений на «Господи возвзвах» и поется на «и ныне». Песнопение имеет протяженный словесный текст, где полностью излагаются события праздника; оно является осмогласником, т. е. разделено на 8 частей, каждая из которых роспета одним из гласов (иногда в последней строке повторяется первый глас). Песнопение хорошо известно в научной литературе. Д. В. Разумовский избрал фрагменты осмогласника (не указывая его) в качестве примера, иллюстрирующего стабильность знаменного роспева, сохранявшуюся на протяжении веков [13, с. 182]. Более поздние работы перечислены в статье автора этих строк, посвященной текстологии памятника и расшифровке его многоголосной версии [5].

Стихири Покрову «Днесь возрадуемся еже на небеси» имеет своим прототипом успенский осмогласник. Литературные тексты двух песнопений никак не связаны. Кроме того, текст стихиры Покрову протяженнее, чем текст более древнего песнопения. А вот в напеве замечается значительное сходство. Песнопение, как и прототип, представляет собой осмогласник

и имеет тот же порядок гласов: 1,5,2,6,4,3,7,8,1. Более того, осмогласник Покрову содержит многие формулы осмогласника Успению.

Строчные группы первого гласа в обоих песнопениях имеют большое сходство. В осмогласнике Покрову использованы все попевки из соответствующей строчной группы успенского осмогласника (пять попевок), повторены две попевки и прибавлены одна попевка и одна фита. В строчных группах пятого и следующей за ней второго гласа также имеются общие попевки. В дальнейшем напев стихиры Покрову вполне самостоятелен, совпадений мало. Лишь последняя строка обоих песнопений совпадает почти полностью (в осмогласнике Покрову прибавлена одна формула).

Наконец, коснемся песнопений, связанных между собой не принципом подобия, но единством стиля. В XV в. в древнерусских певческих рукописях стали появляться песнопения нового роспева, получившего название демества.

Первоначальный репертуар демества связан в большинстве случаев с богородичной тематикой. В устный период мы можем судить о репертуаре демественного роспева только по нарративному источнику — записи в Московском летописном своде о смерти князя Дмитрия Красного (Князь Галицкий, внук Дмитрия Донского), который на смертном одре пропел несколько демественных песнопений: «А князь едино перво слово глаголаше, потом же начат пети демеством» [10, с. 261] и далее перечисляются песнопения, большинство из которых имеют богородичную тематику, как определил И. А. Гарднер [2, т. 1, с. 451].

В певческих рукописях демественные песнопения первоначально записываются без нотации. Одна из рукописей середины XVI в. (РНБ Соф. 432) особенно богата богородичными песнопениями: «Честнейшая розная», 4 голоса и демеством «На Благовещение» «Не ужасаися архангел убо есмъ» (фрагмент стихиры «Благовестит Гавриил»), «на Успение» «Сниде Господь на облацах глаголя», «Сеи достоин возопиemo, «Древо крестное, сомертное жало» [15, с. 44].

Позднее, в конце XVI—XVII вв. репертуар демества поменяет свою направленность, и богородичные песнопения будут встречаться все реже. Однако два из них не только имеют длительную историю, но и неоднократно затрагивались исследователями. Это песнопения «Егда преставление» на Успение и «Благовествует Гавриил» на Благовещение.

Стихира «Егда преставление» написана для службы Успению Богородицы и рассказывает об Успении. В тексте описываются апостолы, собравшиеся у смертного одра Богоматери. Как и многие другие песнопения стихирного жанра, данное произведение содержит как повествование, так и драматические элементы — прямую речь апостола Петра, благоговейно и изумленно обращенную к Богородице: «О дево вижу тя ясно, простер-

ту, просту...». Этот фрагмент (от начала прямой речи до конца стихиры) на рубеже XV–XVI столетий был роспет демеством, что отражено в списке ИРЛИ Причуд. 97, опубликованном С. В. Фроловым [19]. Первая половина стихиры (до прямой речи) в этом списке нотирована знаменной нотацией со знаменными попевками 6-го гласа; вторая половина не нотирована и снабжена ремаркой «демество». Как пишет Г. А. Пожидаева, в рукописи собрания Успенского собора Московского Кремля ГИМ (№ 55/1139) на л. 410 об. — 410а записана вторая половина стихиры с ремаркой «Стих демествен на Успение Богородицы».

Стихира «Егда преставление» с двухчастным строением ни в одном списке не зафиксирована полностью. Нотированная стопа «О дево, вижу ясно» обнаруживается в Демественниках первой половины XVII века (ГЦ-ММК ф. 283 № 15, 1606–1612 г., полный поголосник РГАДА ф. 188 № 1696, 1606 г., путь против демства), и середины XVIII века (ГИМ Муз. 564, л. 169–173, нотолинейная партитура). Кроме того, имеются списки полностью знаменного, путного, демественного роспевов и строчного многоголосия.

Стихира Благовещению «Благовествует Гавриил» также хорошо известна в научной литературе. С. В. Смоленский в палеографическом атласе, составленном по рукописям Соловецкого собрания, опубликовал две версии роспева песнопения по рукописи середины XVII в.: один из них имеет ремарку «Усол[ское]», другой — «Лог[иново]» [16]. Исследователи, описывавшие сборник инока Кирилло-Белозерского монастыря Ефросина (РНБ Кир. — Бел. 9/1086, 80-е гг. XV в.), отметили в нем наличие этой стихиры на л. 461 об. [7, с. 138]. Н. П. Парфентьев нашел данное песнопение с ремаркой «Новгородцкой» в рукописи второй четверти XVII в. (РГБ ф. 210 № 1) [12, с. 38]. Е. А. Смирнова отметила список стихиры со знаком «Э» в кодексе 1573 г. РНБ Q.I.898, л. 114 об. [15, с. 44]. З. М. Гусейнова нашла несколько списков стихиры в кодексах XV и XVI в. и опубликовала один из них. По ее словам, «Масштабность, слоговые вставки, протянутые гласные, аненайки, сложнейшая нотация — все это отличает роспев славника» [3, с. 90]. По наблюдениям Д. А. Григорьева и Н. Дроздецкой, стихира на Благовещение «Благовестит Гавриил» имеет в первых строках интонационное сходство с богородичном «Достойно есть» Опекаловского роспева [4]. Интересные наблюдения над стихией «Благовестует Гавриил» сделал филолог Б. А. Успенский в статье, посвященной Э-образному знаку, встречающемуся в певческих рукописях. Скрупулезно исследовав все известные на настоящий момент варианты применения этого знака, ученый выявил две его разновидности: гlossenалический и семиографический. Единственный известный на настоящий момент случай, когда обе разновидности применяются в одном песнопении, находится в списке стихиры «Благовествует Гавриил» (РГБ ф. 304 № 409, л. 116 об.) [18, с. 82].

Стихирия представлена в рукописях в разных формах записи. В рукописях 1420-х гг. (РГБ ф. 304 № 440, л. 87) и 60–70-х гг. XV в. (РГБ ф. 304 № 408, л. 257) песнопение записано без нотации и не содержит ни растянутых гласных, ни аненаек. В то же время в тексте нет сокращений: титл и выносные буквы, что говорит о том, что текст предполагалось нотировать. В уже упоминавшемся кодексе середины XVI в. (РНБ Соф. 432) на л. 167 об. —168 об. есть подготовленный для нотирования фрагмент обсуждаемой стихири «Не ужасаися архангел убо есмь...» с ремаркой «демество» [15, с. 44]. В списках XV в. Песнопение нотировано знаменной нотацией, но в нем есть знаки, приближающиеся к кондакарным (из нижнего ряда). В более поздних списках используются стандартные невмы знаменной нотации.

Неизвестно, исполнялась ли эта стихирия в XVI в. одноголосно или многоголосно, но в XVII столетии она определенно получила многоголосное оформление. В Демественнике 1606 г. (РГАДА ф. 188 оп 1 № 1696) на л. 11 записан «путь против демества» для фрагмента стихири «Не ужасаися...». В многоголосных Праздниках конца XVII в. РНБ Q.I.189 песнопение записано трижды: первый список представляет собой строчное многоголосие, второй имеет ремарку «Ин роспев» и является строчным многоголосием с демественными вставками, третий обозначен как «Малой роспев». На л. 159 об. записана партитура, где изложение строчным многоголосием чередуется с демественным. Демеством роспеты два фрагмента, обозначенные как «Замета дем[еством]»: «не удивляяся» до «архангел бо есмь» и «нетленна и родиши» до конца песнопения. Остальной текст роспет строчным многоголосием. Поскольку строчное предполагает три голоса, а демественное многоголосие может содержать до четырех голосов, партия верха для демественных фрагментов выписана отдельно, на л. 164 об.; фрагменты обозначены как «Верх к деместву. Средина» и «Конец».

Обнаруженный исследователями роспев — не единственный: в других рукописях мы встречаем роспев без аненаек и с несколько другой крюковой строкой. Примером может служить рукопись конца XVI — начала XVII в. (РГБ ф. 304 № 427), где стихирия записана дважды (на л. 339 и 447 об.) в одной и той же музыкальной редакции и «малой роспев» из строчных Праздников. Но сегодня нас интересует первая версия стихирии, с аненайками.

Анализ музыкального текста пока затруднителен: стихирия фиксируется или без нотации, или разными нотациями: знаменной беспометной, особой (в рукописи Логина ф. 304 № 428) или путно-демественной (РНБ Q.I.189). Обратимся к словесному тексту, который дает первое впечатление о структуре песнопения. Сравнивая текст в указанных выше списках, можно заметить, что в нем присутствуют растянутые гласные, означающие развитые внутрислоговые роспевы. В списках, связанных с путным роспевом (Логинов и строчной Стихирари) есть повтор слова «ныне», в многого-

лосных списках — еще и слова «прельсти», в строчном списке повторяется слог «го» в слове «господа». Кроме того, в тексте песнопения есть слоговые вставки. Первая из них стабильно фиксируется в строке «Змия же/ Змей прельсти Еву». Точнее, это две вставки. В списках XV — XVI в. первая из них продолжает частицу «же», вторая разбивает слово «прельсти»:: «Змиия же эинеине Преэинеинеээlestи» (РНБ Кир. — Бел. 653/910) В списках конца XVII в. (т. е. в первых двух версиях песнопения из строчных Праздников) обе вставки сведены воедино, слово «прельсти» повторено дважды, и между повторами помещена слоговая вставка: «Змий прелсти инеине прелейтейтенинеине прельсти Еву» (Q.I.189). Вторая вставка располагается в конце песнопения, после слова «царя» или «пречистая». Она присутствует в Кир. — Бел. 653/910, ф. 304 № 414 и «ин переводе» (с демественными вставками) в Q.I.189: «инаэниэнинеиз неноаинотаино» или «аинаниненененоанотаино» или «айнаниайнатаино». Аненайка опущена в рукописи Логина и в первом списке из строчных Праздников. Интересно отметить, что наличие или отсутствие слоговых вставок не зависит от того, какой нотацией невмировано песнопение. Однако можно заметить, что заключительная аненайка отсутствует в путной и строчной (без демественных вставок) версиях.

Итак, уже в XV века песнопение содержит слоговые вставки, характерные для демественного роспева. Наблюдение подкрепляется ремаркой «дем» в ненотированном списке XVI столетия. Не исключено, что уже в это время в напеве чередовались два стиля: знаменный и демественный. Далее, к концу XVI в. появляется путный роспев, в котором текст песнопения несколько изменен. И, наконец, в конце XVII века мы видим два многоголосных роспева: строчной и строчной с демественными вставками.

Таким образом, история двух стихир — Успению «Егда преставление» и Благовещению «Благовествует Гавриил» — развивается параллельно и независимо друг от друга. Их объединяет стилистический прием: чередование разных стилей в одном песнопении. Этот прием — редчайший в древнерусском певческом искусстве. Кроме указанных песнопений, известно еще только два случая его применения. Это песнопение из чина освящения храма «Кто есть сей царь славы». Первая строка — вопрос архиерея, а ответ хора «Господь силам...» излагается демеством (опубликовано Г. А. Пожидаевой в [17, с. 10]). Данный прием использован также в стихире митрополиту Петру, написанной по образцу стихир Успению и с тем же инципитом «Егда преставление». Именно песнопения в честь Богородицы были самыми ранними, в которых был применен этот стилистический прием.

ЛИТЕРАТУРА

1. Василик В. Источник жизни во гробе полагается: (Гимнографическая программа Успения в контексте других праздников) // Сборник трудов Высшей Религиозно-Философской Школы. Богословие, философия, словесность. СПб., 2000. С. 93–115.
2. Гарднер И. А. Богослужебное пение русской православной церкви: Сущность. Система. История. Сергиев Посад, 1998. Т. 1, 2.
3. Гусейнова З. М. Нотированные рукописи Кирилло-Белозерского монастыря XV века // Устная и письменная трансмиссия церковно-певческой традиции: Восток — Русь — Запад. М., 2008. С. 85–97. (Гимнология; Вып. 5).
4. Дроздецкая Н. Опекаловский распев: Именование и бытование//Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2005. № 1(19).
5. Захарьина Н. Б. Стихира Успению Богородицы «Богоначальным мановением» // Рукописные памятники. СПб., 1999. Вып. 5. С. 31–61.
6. Стихира Успению Богородицы «Егда преставление» в древнерусских нотированных рукописях // Музыкальная археография — 2013. М., 2013. С. 33–55.
7. Каган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В. Описание рукописей XV в. книжника Ефросина // ТОДРЛ. Л., 1980. Т. 35. С. 3–300.
8. Маркелов Г. В., Панченко Ф. В. О гимнографическом творчестве на Выгу // ТОДРЛ. Т. 51. С. 417–426.
9. Момина М. А. Самоподобные песнопения (*аутόμελα*) в церковнославянских богослужебных рукописях // Русь и южные славяне: Сб. ст. к. 100-летию со дня рождения В. А. Мошина (1894–1987). СПб., 1998. С. 165–184.
10. Московский летописный свод конца XV в. / Под ред. М. Н. Тихомирова. М.; Л., 1949. (Полное собрание русских летописей; Т. 25).
11. Панченко Ф. В. О генезисе песнопений в службах иконам Богородицы новгородско-псковского круга // Музыкальная культура православного мира. М., 1994. С. 272–279.
12. Парфентьев Н. П. Древнерусское певческое искусство в духовной культуре Российского государства XVI–XVII вв.: Школы. Центры. Мастера. Свердловск, 1991. С. 38.
13. Разумовский Д. В. Церковное пение в России / [Публ., предисл. и comment. И. Е. Лозовой] // Муз. академия. М., 2000. № 1. С. 182.
14. Серегина Н. С. Песнопения русским святым: По материалам рукописной певческой книги «Стихиарь месячный». СПб.: б. и., 1994.
15. Смирнова Е. А. Памятники раннего русского многоголосия в рукописной традиции XVI века: Дипломная работа. СПб., 2001.
16. Снимки с певческих рукописей Соловецкой библиотеки: Приложение к не изданному описанию их С. В. Смоленского. Б.м., б. г. (лит. Данилова).
17. Традиции русского церковного пения. М., 1999. Вып. 1: Демественный распев XVI–XVIII.
18. Успенский Б. А. Буква Э в древнерусских певческих текстах и в списках библейской книги Исход // Вопросы языкоznания. 2013. № 6. С. 79–114.
19. Фролов С. В. Из истории демественного распева // Проблемы истории и теории древнерусской музыки. Л., 1979. С. 99–108.
20. Ходченко Ю. Ю. Службы «Положение ризы Пресвятой Богородицы» и «Положение пояса Пресвятой Богородицы» в Минейных Стихиариях «дъячее око» // Древнерусское песнопение. Пути во времени. СПб., 2017. Вып. 6: Материалы Международного научно-творческого симпозиума «Бражниковские чтения» (2011–2017). С. 72–79.

УДК 78.3

Герасимова Ирина Валерьевна,
кандидат искусствоведения, кандидат исторических наук,
старший преподаватель Русской христианской гуманитарной академии,
ассоциированный сотрудник Санкт-Петербургского института истории РАН,
baizylek@yandex.ru

МОНОДИЧЕСКИЕ ПЕСНОПЕНИЯ БОГОРОДИЧНЫХ ПРАЗДНИКОВ В ИРМОЛОГИОНАХ XVI–XVII ВЕКОВ: КОРПУС ТЕКСТОВ*

Статья посвящена источниковедческому изучению богородичных двунадесятых праздников в певческих рукописных сборниках Киевской митрополии XVI–XVII вв. — Ирмологионах. Песнопения в книге помещаются в разных ее разделах, посвященных отдельным жанрам: ирмосы и тропари — в разделе Ирмология, стихиры — в разделе Праздников, величания и запевы — в подборке величаний. В результате анализа репрезентативных рукописей реконструирован корпус песнопений, зафиксированных в Ирмологионах, а также выявлены их распевы.

Ключевые слова: музыковедение, церковно-певческие книги, Киевская митрополия, корпус текстов, распевы

Gerasimova I. V.

MONODIC CHANTS OF VIRGIN SERVICES IN THE XVITH-XVIITH-CENTURY
IRMOLOGIANS: CODE OF THE TEXTS

The focus of the paper is the source studing of the monodic chants of Virgin Services in early modern Irmologions, the Kievian Metropolitanate manuscript collections. Chants of the Services include in different parts of the manuscripts. Irmos and tropar are in the part of Itmologiy, stikhira is in the Festival part, magnification is in the collection of magnifications etc. Analysis of the representative manuscripts allowed to reconstruct the code of the chants written in Irmologions and to ascertain their stylistic affiliation (raspev).

Keywords: musicologia, church singing books, Kievian Metropolitanate, code of the texts, melodies.

Песнопения двунадесятых праздников, посвященных Пресвятой Богородице — одни из древнейших текстов, пришедших в Россию из Византии после крещения Руси и переведенных на церковнославянский язык. В Киевской руси эти песнопения развивались вместе со всем корпусом

* Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект № 17–34–00023 (Монодические песнопения богородичных праздников XI–XVII веков: греко-славянские параллели)

знаменного распева — основного распева Древней Руси. Затем, в период XIV–XVI веков раздробленные мелкие княжества Киевской Руси постепенно вошли в состав Московского царства и Великого княжества Литовского. Этот процесс разделения предопределил и самостоятельное развитие церковно-певческих традиций на этих землях: киевской и московской. Репрезентантом киевской церковно-певческой традиции стала рукописная книга Ирмологион, возникшая в конце XVI века в православных певческих центрах беларуско-украинских земель. От певческих книг московской традиции ее отличает, прежде всего, тип нотации — пятилинейная квадратная, и состав. По своему типу книга является сборником и содержит в своих разделах все необходимые церковно-певческие книги, такие как Ирмологий, Стихиарий, Праздники, Октоих, Постная и Цветная Триодь и Обиход, однако в их кратком виде. Если разделы Ирмологии и Октоиха являлись относительно стабильными по составу, то наполнение остальных разделов сильно варьировалось в зависимости от желания создателя такого сборника. Таким образом, в каждом Ирмологионе можно наблюдать свой состав богослужебных праздничных песнопений. Существующий каталог беларуско-украинских Ирмологионов XVI–XIX вв. Ю. Ясиновского не дает информации по конкретным песнопениям праздников в каждой рукописи: в нем фиксируется только наличие самого праздника и отдельные, наиболее значимые песнопения богослужебных служб, имеющие ремарки о происхождении напева [28]. Единственной работой на данную тему является статья Н. А. Щепкиной (Чикуновой). Рассматривая службу Введения во храм Пресвятой Богородице в трех традициях — греческой, древнерусской и киевской, — она вывела нотированные песнопения службы по Ирмологионам XVII–XVIII вв. [26].

В нашей работе мы, с одной стороны, расширим источниковую базу за счет привлечения новых рукописей и песнопений других богослужебных служб, с другой — ограничимся периодом конца XVI–XVII веков. Задача настоящей работы: реконструировать корпус нотированных текстов двунадесятых богослужебных праздников, таких как Рождество, Введение во храм, Благовещение и Успение Пресвятой Богородицы в Ирмологинах раннего периода их бытования и обозначить стиль или напел/роспись этих песнопений.

Песнопения богослужебным двунадесятым праздникам фиксируются, начиная с самых первых найденных нотолинейных Ирмологионов конца XVI века. Они помещаются в разных разделах книги, посвященных отдельным жанрам: ирмосы и тропари служб — в разделе Ирмология, праздничные стихиры — в разделе Праздников, величания и запевы — в подборке величаний.

Одна из ранних рукописей, Львовский Ирмологион конца XVI века, содержит единичные песнопения богослужебных праздников [1]. Песнопения

Ирмология и Праздников в этой рукописи составляют единый раздел, поскольку стихиры праздникам здесь записаны в дополнение к выписанным ирмосам праздничных канонов. Службы Рождеству Богородицы, Введение во храм и Благовещение здесь представлены только канонами. На Рождество Богородицы присутствуют ирмосы канона «Грядите людие» второго гласа, по первой и восьмой песне даны катавасии из канона «Сокрушившему брани» восьмого гласа. Служба Введению во храм представлена ирмосами из канона первого гласа «Песнь победную воспоеи», при этом в дополнении к четвертой присутствует «ин» ирмос «Неизследьномъ Божию совету» из канона «Отверзу уста моя» четвертого гласа, а третий ирмос, входящий в данный канон, назван «ин» ирмосом. В службе Благовещению припев «Архангельский глас» проходит как ирмос первой песни канона, а далее следуют шестая, восьмая и девятая песни канона четвертого гласа «Отверзу уста моя». Лишь к канону на праздник Успения «Преукрашена Божию славою» первого гласа прибавляется стихира «Богоначальным мановением» в двух напевах: болгарского и «по руску», то есть киевского напева, представлявшего собой киевский извод знаменного распева.

В Ирмологионах первой половины XVII в. — иеромонаха Ионы и Исаакия Золочевского — выписанный отдельно канон Успению состоит только из нотированных тропарей, перед которыми указан инципит ирмоса по каждой из девяти песен [2, 7]. Сами ирмосы праздников помещались в разделе Ирмология.

В большинстве просмотренных рукописей ирмосы канонов богословичным праздникам входят в раздел Ирмология либо раздела, соединяющего по осмогласному принципу Октоих и Ирмологий либо Ирмологий и Стихирарь / Триодь. На Рождество Богородицы в Ирмологионах встречается два канона: «Грядите людие» второго гласа и «Сокрушившему брани» восьмого гласа. Ирмосы последнего канона исполнялись также на Преполовение, о чем нередко повествует ремарка на полях. Введению целиком в Ирмологионах посвящен канон первого гласа «Победную песнь поим Господеви», а Успению выписан канон Космы Маюнского «Преукрашена божественною славою».

В беларусско-украинских рукописях фиксируется канон «Отверзу уста моя» четвертого гласа, как правило, с ремаркой «Б[огороди]ци». Исполняющийся на Благовещение, он является общим каноном для Введения и Успения. В рукописи Кап. Q 15 указано, что канон Богородице исполняется также на первой неделе и на службах нарочитым святым. В списке 1654–1657 гг. в празднике Введения этот канон охарактеризован как первый, ирмосы которого исполнялись перед ирмосами второго канона «Песнь победную воспоеи»: «ирмосы первого творца «Отверзу уста» писаны на Благовещение» [8, 152об.]. Словесные инципиты этого канона в этой рукописи специально выписаны перед каждой песней.

Отдельные ирмосы праздникам в каноне «Отверзу уста моя», подобными которым служат ирмосы общего канона, имеются для Успения — пятый ирмос («Удивишая всяческая о божественном Успении Твоем»), а также для Благовещения — ирмосы шестой («Возопил прообразуя погребение тридневно пророк»), восьмой («Слыши отроковице девице чистая») и девятой («Яко одушевленном божиим киоте») песен. В нескольких списках дополнительно подписывалось иное окончание ирмосов девятой песни для исполнения ее праздник Введение Богородицы во храм, сообщая на полях двойное назначение ирмоса: «Благовещению и Воведению» [5, 15]. В списке третьей четверти XVII в. ирмосы всех песен оказались тщательно расписаны по праздникам [12]. Интересно, что последнюю песнь для Введения и Благовещения, помимо окончания, в этом списке решили маркировать разными редакциями начала ирмоса.

1-я песнь: «Отверзу уста моя»: «Успению и Благовещению»

3-я песнь: «Всяк земнородный»: «Успению и Благовещению»

4-я песнь: «Неизследному Божию совету»: «Успению и Воведению»

4-я песнь: «Седая во славе»: «Благовещению и Рождеству Иоанна [Предтечи]»

5-я песнь: «Удивишаяся всяческая (о Божественном Успении Твоем)»: «Успение»

5-я песнь: «Удивишаяся всяческая (о Божественней славе Твоей)»: «Благовещение»

6-я песнь: «Возопил прообразуя»: «Благовещение»

6-я песнь: «Божественное се(!) и всечестное»: «Успение»

7-я песнь: «Не послужиша твари богоумудрыи»: «Успение и Благовещение»

8-я песнь: «Слыши отроковице»: «Благовещению и Воведению»

8-я песнь: «Отроки благочествия»: «Успению»

9-я песнь: «Яко одушевленнем Божиим кивоте»: «Воведению»

9-я песнь: «Яко одушевленному Божию кивоту» (!): «Благовещению»

9-я песнь: «Всяк земнородный»: «Успению».

Припевы к ирмосам девятых песен канона могли выписываться как перед ирмосами, так и в отдельном разделе. Припевы к ирмосам девятой песни Успения и Введения по тексту почти тождественны, за исключением первой строфы, где слово «Успение» заменено на «Введение», и последней: там слова «восходит от земля на небо» заменено на «внide во святая святых».

Ирмосы в канонах богослужебных праздников относятся к киевскому изводу знаменного распева. Однако девятая песнь канона Рождества Богородицы, а также запев величанию на Благовещение «Архангельский глас» по своей протяженности превосходят силлабический стиль древне-

русских знаменных песнопений. А. А. Лукашевич, проанализировав мелодику таких «пространных» песнопений Иrmологионов киевского извода знаменного распева, среди которых фигурировал задостойник Рождества Богородицы 8 гласа «Чюже есть матерем девою быти», пришел к выводу, что они являются образцами «аналога путевого распева» [25]. Аналогом автор назвал его потому, что «путевой распев» Иrmологионов отличается от московской традиции, по его словам, «подобно диалекту музыкального языка» []. И. В. Герасимова также обнаружила в Иrmологионе 1652 г. киевский извод путевого распева в напеве светильна Пасхи «Плотию уснув» под названием «могилевское» [22]. Поставленный вопрос об «аналоге путевого распева» в Иrmологионах требует специального рассмотрения каждого из «пространных» песнопений богородичных праздников, что выходит за рамки настоящей статьи.

Составы стихир богородичных служб в разделе Праздников довольно разнообразны. В рукописях могло фиксироваться от одной стихиры до небольшой подборки (в среднем, до пяти-шести песнопений) для каждой службы. В просмотренных рукописях не было выявлено полного корпуса песнопений служб богородичных двунадесятых праздников, известных по древнерусским богослужебным книгам. Большинство стихир Успению, Введению во храм, Благовещению и Рождеству Пресвятой Богородицы, таким образом, бытовали в устном пласте беларуско-украинской традиции, и пелись по ненотированному тексту.

По количеству списков в просмотренных рукописях лидируют стихиры первого на подобен «О дивное чудо» для праздников Успение и Рождество Богородицы и «Днесь верни ликовствуем» для Введения. К ним могли прибавляться славники на литии, на «Господи воззвах» и на хвалитех. В службе Успению чаще всего фиксировался осмогласник «Богоначальным мановением» и запевы к 17-й кафизме с ремаркой «надгробное». Меньше всего стихир демонстрирует служба Благовещению: они обнаружились только в трех рукописях [9, 12, 19]. Одной из причин этого факта может служить ее нестабильное место в Иrmологионах: служба то записывается среди песнопений постной Триоди, то в Праздниках.

Особенность певческих книг Киевской митрополии — наличие нотированных седальнов и подборок подобнов седальнов на восемь гласов. В просмотренных рукописях писцы чаще всего ограничивались подборками седальнов на восемь гласов, по образцу которых пелись седальны на праздники. В Иrmологионе 1654–1657 гг. седальны на Рождество Богородицы были нотированы с указанием подобна и богослужебными указаниями, каким образом их исполнять. Например, после первого седальна приведено уточнение о том, что его следует исполнять дважды: «Сл[ава] и н[ыне], тож сед[ален] «Возоп[и Давиде]» [8, 148об.].

По просмотренным Ирмологионам конца XVI–XVII вв. выявлены следующие песнопения в разделе Стихирая:

Рождество Богородицы:

«Во благонарочитый день праздника нашего» (стихира-славник на литии, глас 8) [13]

«Возопи Давиде» (по первой стихологии седален, глас 4, подобен «Удивися Иосиф») [8]

«Всечестное Твое Рождество» (на малой вечерне стихира-славник на «Господи воззвах», глас 4) [8]

«Да радуется небо» (по полиелеосе седален, подобен «Повеленное тайно», глас 8) [8]

«Днесь иже на разумных престолех» (стихира на Господи воззвах, глас 6) [2, 8, 11–13, 19]

«О дивное чудо источник жизни» (стихира на хвалитех, самоподобен «О дивное чудо», глас 1) [2–5, 7, 8, 10–12, 15, 16]

«О дивное чудо от неплодове плодъ» (стихира на хвалитех, самоподобен «О дивное чудо», глас 1) [2, 35, 7, 8, 10–12, 15, 16]

«От корене Иессеова» (по второй стихологии седален, глас 4, подобен «Удивися Иосиф») [8]

«Приидите вси вернии» (стихира-славник на стиховне) [12, 13]

«Сей день Господень» (стихира-славник на хвалитех, глас 6) [7, 8, 11–13, 19]

«Столп целомудрия» (стихира на хвалитех, самоподобен «О дивное чудо», глас 1) [2–5, 7, 8, 10–13, 15, 16]

Введение во храм:

«Днесь вернии ликовствуим» (стихира на «Господи воззвах», подобен «О дивное чудо», глас 1) [7, 10–13, 15, 16]

«Днесь во церковь приводится/воводится» (стихира-славник на хвалитех, глас 2) [12, 13, 15, 16]

«Днесь собори верных сошедшеся» (стихира-славник на стиховне, глас 6) [5, 12, 15]

«Днесь храм одушевленный» (стихира по 50-м псалме, глас 2) [2, 12, 13, 15]

«Днесь церкви одушевленныя святыя славы» (стихира на Господи воззвах, подобен «О дивное чудо», глас 1) [7, 10–13, 15, 16]

«По рождестве Твоем» (стихира-славник на литии, глас 8) [5, 7, 8, 12, 15, 16, 19]

«Ты пророком проповедание» (стихира на Господи воззвах, подобен «О дивное чудо», глас 1) [7, 10–12, 15, 16]

Благовещение:

«Благовествует Гавриил» (стихира на «и ныне» на литии, глас 2) [9, 12]

«Днесь радости Благовещения» (стихира-славник на стиховне, глас 4) [12, 19]

«Еже от века таинство» (стихири-славник на хвалитех, глас 2) [12]

«Послан бысть с небесе» (стихири-славник на «Господи воззвах», глас 6) [12]

Успение:

«Апостоли от конец» (светилен) [20]

«Блажим Тя вси роди» (припел на 17 кафизме, 1-я статья, стих: «Блажени непорочни») [9, 11, 12, 15, 19–21]

«Богоначальным мановением» (стихири-славник на «Господи воззвах», осмогласник) [1, 3, 4, 7–17, 19–21]

«Воспойте людие матери Бога нашего» (стихири на «и ныне» на литии, глас 5) [7, 11]

«Дивны Твоя тайны, Богородице» (стихири на «Господи воззвах», подобен «О дивное чудо», глас 1) [3, 4, 7, 8, 10–13, 15, 16, 20]

«Достойно есть величати/блажити Тя» (Припел на 17 кафизме, 2-я статья, стих «Руце Твои») [9, 11, 12, 15, 21, 21]

«Егда изыде/изниде Богородице Дево» (стихири-славник на стиховне, глас 4) [7–12, 16, 19–21]

«Егда представление (стихири по 50-м псалме, глас 6) [12]

«На бессмертное Твое Успение» (стихири-славник на хвалитех, глас 6) [5, 7, 8, 11, 12, 15, 16, 19]

«О дивное чудо/О преславному чудеси» (стихири на «Господи воззвах», подобен «О дивное чудо», глас 1) [3, 4, 7, 8, 10–13, 15, 16, 20]

«Роди вси песньми» (припел на 17 кафизме, 3-я статья, стих «Призри на мя») [9, 11, 12, 15, 21, 21]

«Твое славят Успение» (стихири на «Господи воззвах», подобен «О дивное чудо», глас 1) [3, 4, 7, 8, 10–13, 15, 16, 20]

Большинство просмотренных стихир представляют собой киевский извод знаменного распева, за исключением уже упомянутого болгарского напева из службы Успению «Богоначальным мановением», зафиксированного в Львовском Ирмологионе, и болгарской стихири на Введение «Днесь храм одушевленный» и на Благовещение «Послан бысть с небесе» [1, 2, 12].

Л. Корний, изучавшая болгарский напев в Ирмологионах, выявила в рукописях, помимо выше указанных, следующие песнопения богородичных двунадесятых праздников: на Введение «Днесь богочестимый храм»; стихири на Благовещение — «Днесь радости Благовещение», «Да веселятся небеса» и подборка песнопений Успению — «Твое славят Успение», «Девством Твоим», «Дивны Твоя тайны», «Приидите празднолюбцы» [24].

Величания, как правило, составляли особый раздел Ирмологионов. В них фиксировались сами величания и припевы к ним. В просмотренных

рукописях было выявлено два распева величаний богородичных праздников: киевский («простый») и болгарский. В рукописи конца 1681 г. следующее название раздела: «Многомилостивое болгарское, в недели и в праздники всякие и нарочитым святым». В раздел вошли припевы на праздник Рождество Богородицы «Радуйся обрадованная Марие» с добавлением слововой вставки «леге» и второе песнопение «Пречистая Богородице Марие» [15, л. 278].

Данное изучение песнопений служб богородичных двунадесятых праздников не является окончательным: нами был проанализирован основной корпус текстов, однако, несомненно, что он будет дальнейшем пополняться новыми, редко встречающимися песнопениями и напевами, записывавшимися в единичных Ирмологионах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Львовский Ирмологион конца XVI в. / Опубликован: Львівський ірмологіон — давній літургійний музичний рукопис п'ятілінійної нотації кінця 16 століття / Редакція і вступна стаття Юрій Ясіновський, транскрипція і коментарі Кароліна Луцка. Böhlau-Verlag-Köln-Weimar-Wien, 2008.
2. Ирмологион иеромонаха Ионы. 10–20 гг. XVII в. (НББ, Рк. 091/283)
3. Ирмологион 2/4 XVII в. (НББ, Рк 091/298).
4. Ирмологион 2/4 XVII в. (НББ, Рк 091/309).
5. Ирмологион 2/4 XVII в. (ОР РНБ, Кап. F. 1)
6. Ирмологион 2/4 XVII в. (ОР РГБ, Разум. 92)
7. Ирмологион Исаакия Золочевского 1645 г. (ОР РНБ, Пог. 381)
8. Ирмологион Андрея Андруэского 1654–1657 (ОР РНБ, Разум. 90)
9. Ирмологион 1660-е гг. (Гос. архив г. Тобольска, Рк 306) / Описание опубликовано: Певческие рукописи XVII–XX веков государственного архива в г. Тобольске. Каталог / Сост. Т. Г. Казанцева. Новосибирск, 2016. С. 105–110.
10. Ирмологион Максима Корейши 1669 г. (НББ, Рк 091/316).
11. Ирмологион Иоанна Павловича 3/4 XVII в. (ОР РГБ, Разум. 86).
12. Ирмологион 3/4 XVII в. (МДАиС № 231902)
13. Ирмологион 3/4 XVII в. (ОР РНБ, ОСКР Q I 1266)
14. Ирмологион Иосифа Крейницкого 1677 г. (ОР РНБ. Тит. 1902)
15. Ирмологион Иоакима Гладкевича 1681 (ОР РНБ, Кап. Q 15)
16. Ирмологион 1660–1680-х гг. (ОР РНБ, ОСКР Q I 1281)
17. Ирмологион 1680-х гг. (ОР РНБ, ОСКР Q I 191)
18. Ирмологион конца XVII в. (ОР РНБ, Кап. Q 36)
19. Ирмологион конца XVII в. (ОР РНБ, Сол. 622/676)
20. Ирмологион конца XVII — начала XVIII вв. (ОР РНБ, Разум. 93)
21. Ирмологион конца XVII — начала XVIII вв. (ОР РНБ, Кап. Q 13)
22. Герасимава І. В. Магілеўскі старажытны спеў XVII стагоддзя «Плотию уснув»: асобная рэдакцыя ці лакальны варыянт? // Гісторыя Магілёва: мінулае і сучаснасць. Сб. 1. Мінск: Беларусь, 2016. С. 11–20.

часнасць. Зборнік навуковых прац уздельніка ў IX Міжнароднай навуковай канферэнцыі 25 чэрвеня 2015 г. С. 329–335.

23. Ірмоси канонів на Різдво Богородиці та Воздвиження / Упорядник Ю. Ясиновський (Антологія візантійско-слов'янської та української сакральної монодії. Вип. 11). Львів, 2015. С. 3–7.

24. Корній Л. П., Дубровіна Л. А. Болгарський наспів з рукописних нотолінійних Ірмолоїв України. Київ, 1998.

25. Лукашевич А. А. Путевые песнопения в украинско-белорусских Ирмологионах / Доклад, прочитанный на Бражниковских чтениях-2012 в Санкт-Петербургской государственной консерватории (рукопись).

26. Чекунова Н. А. Пути формирования цикла песнопений Введению во храм Пресвятой Богородицы: Стіфаю, Праздники, Ирмологион / Каляфона. Науковий збірник з історії церковної монодії та гимнографії. Львів, 2010. Ч. 5. С. 33–45.

27. Ясиновський Ю. П. Українські та білоруські нотолінійні Ірмолої 16–18 століть: Каталог і кодикологічно-палеографічне дослідження. Львів: Видавництво Отців Василіян «Місіонер», 1996. 624 с. (Історія української музики. Вип. 2: Джерела).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Кап. — собрание Придворной певческой капеллы

МДА — Московская духовная семинария

НББ — Национальная библиотека Беларуси (Минск, Беларусь)

ОР РНБ — Отдел рукописей Российской Национальной библиотеки (Санкт-Петербург)

ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва)

ОСРК — Основное собрание рукописной книги

Пог. — собрание Погодина

Разум. — собрание Разумовского

Рк — рукопись

Тит. — собрание Титова

УДК 78.3

Щепкина Надежда Александровна,
кандидат искусствоведения,
регент хора Афонского подворья в Санкт-Петербурге,
nadjach@yandex.ru

**О МЕТОДЕ «НЕОБЪЯВЛЕННОГО ПОДОБИЯ»
(НА МАТЕРИАЛЕ САМОГЛАСНЫХ ПЕСНОПЕНИЙ
ДВУНАДСЯТЫХ БОГОРОДИЧНЫХ ПРАЗДНИКОВ)***

В настоящей статье исследуются особенности принципа «подобия», являющегося основополагающим для церковного искусства вообще и для композиционных закономерностей богослужебных песнопений в частности. На основании изучения музыкально-поэтического содержания праздничных стихир и тропарей автором сделан вывод о том, что метод «необъявленного подобия» был достаточно распространён в рабочем обиходе гимнографов и мелургов. Данные песнопения изучались с нескольких позиций: содержание, художественные приемы организации текста, анализ музыкальной композиции, взаимодействие поэтического и музыкального текстов. Итогом этой работы стал вывод о том, что данный метод может проявляться в нескольких смысловых плоскостях. Сумма признаков свидетельствует о том, что анонимные мелурги, сочинявшие музыку самогласных песнопений, пользовались мелодическими образцами, также как и гимнографы, при сочинении поэтических текстов.

Ключевые слова: подобие, богородичные праздники, греческие рукописи, нотированные песнопения, гимнографы, мелурги.

*Shchepkina N. A.
UNDECLARED PATTERN BORROWING (BASED ON THE IDEOMELIC HYMNS OF
THE MARIAN FEAST DAYS RANKED AMONG THE TWELVE GREAT FEASTS)*

The article considers the specifics of the pattern-borrowing approach fundamental for the church arts in general and for the compositional regularities of liturgical hymns in particular. Based on the study of the musical-poetic contents of the festive stichera and troparia the author draws a conclusion that the undeclared pattern borrowing used to be a quite common approach among the hymnographers and melurgoi. The hymns under investigation were considered from a number of perspectives including subjects thereof, the artistic techniques used to organize the texts, their musical composition and the relations between their poetic and musical texts. The study leads to a conclusion that this approach can manifest itself in a number of conceptual areas. The sum of the evidence suggests that, similar to the hymnographers in composing the poetic texts, the anonymous melurgoi who composed the music of the ideomelic hymns also used melodic patterns.

* Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект № 17–34–00023 (Моноди-
ческие песнопения богородичных праздников XI–XVII веков: греко-славянские па-
раллели)

Keywords: pattern borrowing, Marian feast days, Greek manuscripts, notated hymns, hymnographers, melurgoi.

Принцип «подобен» (*προσόμοιον*) является основополагающим для всего церковного искусства, поскольку оно призвано отражать те позиции, которые сложились в богословии о принципах небесной иерархии. Подобие — важнейшая проблема церковно-эстетического порядка. Как показало настоящее исследование, фактор подобия является определяющим для выявления композиционных закономерностей богослужебных песнопений. Все песнопения организованы по общим законам, но свою индивидуальность проявляют в том, насколько они «нарушают» их.

Проблема «подобия» в поэтических и музыкальных текстах неоднократно рассматривалась в работах как зарубежных, так и отечественных филологов и музыколов: И. А. Гарднер [4; 5], О. Странк [22], Л. Ф. Морозова [8, с. 181–190], Н. Шидловский [19], Т. Ф. Владышевская [3], С. Янепрас [15], И. Г. Школьник [13], Ю. В. Артамонова [1], М. А. Момина [7], Х. Тройельсгард [23]. На материале греческих и древнерусских песнопений к настоящему времени раскрыты закономерности «уподобления» музыкально-поэтических текстов, их соотношение с подборками песнопений на «подобен», выявлен репертуар подборок. Принцип пения на «подобен» рассмотрен в аспекте его истории и типологии древнерусских теоретических руководств [8, с. 181–190]. Согласно работе Х. Тройельсгарда, автомелоны в византийских нотированных рукописях сохранились в большом количестве [23, с. 22–27], тексты многих образцов были изданы, некоторые песнопения транскрибированы в пятилинейную нотацию.

При исследовании самогласных стихир двунадесятых боголичных праздников возникла проблема, близкая проблеме «подобия», мимо которой оказалось невозможно пройти: она касается так называемых «мнимых самогласнов». Настоящий термин заимствован из исследования И. Г. Школьник [13, с. 4], где его рассмотрению уделено значительное внимание. Для описания того же явления Н. С. Серегиной употребляется другой термин — «вторая система подобия» [9, с. 38]. «Мнимые самогласны», встречающиеся среди стихир двунадесятых боголичных праздников, изучались нами с нескольких позиций: содержание, художественные приемы организации текста, анализ музыкальной композиции, взаимодействие поэтического и музыкального текстов. Итогом этой работы стал вывод о том, что «необъявленное подобие» может проявляться в нескольких смысловых плоскостях:

1. Комплекс праздничных песнопений.
2. Организация поэтического текста.
3. Круг образов и героев.
4. Общие топосы (поэтические лейтмотивы) [12, с. 349].

5. Метрическое соответствие.
6. Сегментация (колоны и разделы).
7. Строение музыкального материала.
8. Интонационный словарь.

Сумма этих признаков свидетельствует о том, что анонимные мелодуры, сочинявшие музыку для самогласных стихир, пользовались мелодическими образцами, также как и гимнографы, при сочинении поэтических текстов.

Применение данного метода работы византийских гимнографов и мелодуров мы рассмотрим на примере двух самогласных стихир разных икосов. Это песнопения из службы Введения во храм Пресвятой Богородицы: «Днесь в церковь приводитсъ», глас II (*S»μερον τὸν αὐτὸν προσέγεται*, *΄Ησοὶ β')* и «Днесь богоместимый», глас IV (*Σήμερον Θεοχώρητος, Ήσοὶ δ'*). Для анализа стихир был избран один из наиболее ранних списков палеовизантийской коленовской нотации XII в. [20], перевод поэтического текста стихир представлен по одному из старших русских нотированных списков БАН 34.7.6 [21]. В музыкальной строке песнопений отсутствуют графические параллели, что связано с их принципиальным икосным различием. Исключением можно назвать строки из третьей части формы, следующие за мелизматическими комплексами со знаком темы. Однако поэтические тексты этих стихир обладают рядом общих черт, доступных даже невооруженному глазу.

a	<u>Σ»μερον.</u> τύπαù προσέγεται. ¹ πανέμωμοσ παρθένος . ε„ς κατοικητ»ριον тоа παντένακτος θεο κα^ πεσιτέБς ζωБσ ¹ μίν трофоя .	Дньсь . въцркъприво- дитьсъ. непорочная дэвица . въвъселении . въсехъвышша бога . и въсего жи- вота нашего кърмитель .	Σ»μερον ΡθεοχириτοснаТс ¹ θεοтТкоς . την ναικυρ...ου προσέгεται. κα^захар...ас таБтηн Шподхетаи .	Дньсь . боговъмэстимая- църкы . богородица . въцркъвъго- споднио приводитьсъ. и захария ти приимаеть .
a 11	σ»μερον τΟ καθαρέτατον ιγ...ασμα. αεστριεт...ζουσα δξмалис. ε„ς τιβγия тив ιγ...ωнe,,sξгетаi .	дньсь . прэчистааго свщение . яко трилэтъ иница . въводитьсъ въсвзтихъ- свzтай .	σ»μερον τινιγ...ωνзгия φγεллоутаi. κα^θхорОс тivφγγδων μυстккис панаηγур...ζei .	дньсь . свzтай . свzтихъ веселитьсъ. и ликъангель- скъ . таино тържьствиеть .

6	<u>ταῦτα.</u> τῷ κβῷ σωμεν αεὶ τὸ γυγέλος. χαρε. μήτην γυναῖξιν εὐλογημένη	сеи . възъпиемъ яко ангель . радиисц. едина въже- нахъ благословлена	μεθ/ίν. καὶ μεῖζοντες σώμεροн. σýнтèгaбrиáл τῷ κβῷ σoмeн. чaрe кечaритomънн Ркѣриoцmet!soа. Рoeхшпtомъга aелoeс	съ ними же . и мы празд- нище дъньсь . съгаврильмъ възъпиемъ . радиисц. обрадованная господь съ тобою . . имэяивелию милость
---	---	--	--	---

Обе стихиры имеют ярко выраженное трехчастное строение. Первые части могут быть обозначены как а, вторые — а1, что условно можно было бы назвать приемом «парности уподобления». Две части повествования завершаются кодой, обозначенной б, в стихире IVихоса кода несколько расширена. Такая структура в стихирах определяется, как заимствованная из тропарной [13, с. 175].

Первые разделы песнопений являются вступлением, их вторые части — повествованием о событиях Введения во храм. Параллельная конструкция, оформляющая эти разделы, подчеркнута анафорой в виде слова «денесе» (σώμερον). Коды стихир начинаются близкими словами «сеи» (ταῦτα) и «съ ними же» (μεθ/ίν), призванными — по законам гимнографии — служить началом следующего раздела формы. Завершаются обе стихиры «ангельским приветствием», текст которого словно поделен между двумя песнопениями, дополняя по смыслу друг друга. Оба благовестия — почти дословная цитата, взятая из Первоевангелия Иакова [18]: «Радуйся, благодатная, Господь с Тобою, благословенна Ты между женами! ... Ты обрела милость у Господа» (Ха^{ρε}, кεχaритомънн· Εκύριοцmet!soа· εΙλoγημéннσý· ν γυναιξ...ν! ... εбрeсy!ρxεriν^типиou тоà πένтωνΔεσπTтоu).

Разными шрифтами в таблице маркированы топосы, общие для каждого раздела стихир. Ключевыми, задающими смысл повествованию становятся слова: «денесе» (σώμεροн) — «церкове» (νaиù) — «богу» (θeоa) — «приводитеzсz» (проσξeгetai) — «святазсвятыхъ» (¤yia tivjy...wv) — «возопиemo» (τῷ κβῷ σoмeн) — «ангель» (Υγyelos) — «радиисц» (χaрe). Они образуют конспект повествования — матрицу этих двух поэтических текстов.

Кроме того, тексты изобилуют общими приемами ассонансов и аллитераций. Особенно поразительно количество аллитераций с буквой-γ: проσξeгetai -¤yia - ¤yгyelos - ¤yфllоntai - пaнηγyр...чeи - εUлоgηméнн - мъga.

В традиции закрепились имена авторов этих поэтических текстов. Стихира IVихоса, очевидно, более ранняя, ее создание приписывается Ге-

оргию, архиепископу Никомидийскому, жившему во второй половине IX в. Гимнографом стихиры Пихоса считается Лев магистр, творивший в XI в. [11, с. 360–361].

Музыкальный текст стихир изучался по одному из списков средневизантийской нотации [14]. Форма музыкального текста следует за формой поэтического. Все четыре анафоры σ»μερον(днесь) распеты краткими характерными интонациями. Музыкальный текст в некоторых колонах начинается в одной звуковысотной области, образуя арки мелодических анафор. Особенно выделяются строки, начинающиеся с *g*, а также акцентные ас их предакцентными зонами.

В экспозициях стихир музыкальный материал, следуя за повествовательностью поэтического текста, постоянно обновляется. Важными оказываются середины песнопений, нотированные близкими в графическом отношении формулами, выявленными в списке коаленовской нотации. Эти почти не отличимые по звучанию мелодико-ритмические кадансовые формулы опираются на различные ступени лада. Для стихиры IVихоса каданс имеет значение основного устоя, а для стихиры Пихоса формула может быть определена, как кадансовая на III ступени основного пентахорда, иначе — кадансовая срединного ихоса. Мелодия стихир содержит и другие общие интонационные формулы, как, например, строка «радуйсз» в обоих текстах, связанные с отклонением. Для Пихоса формула отклоняется в IV ступень основной тетрафонии, для IVихоса — во II ступень основной тетрафонии.

Эти небольшие формулы в диапазоне кварты рассредоточены в различных частях песнопения, скрепляя его форму однотипными построениями. Таким образом, близость поэтических текстов поддержана мелодической тканью песнопений. Поскольку IVихос может быть назван срединным для Пихоса, по этому признаку стихиры могут быть признаны родственными. Это явление было характерным для византийской музыки, в теории ему также было уделено внимание.

Анализируя эти стихиры, мы много раз задавали себе вопрос — откуда такая концентрация подобия в форме самогласных стихир? Мы предположили, что у них есть какой-то более ранний первоисточник, общий музикально-поэтический автомелон. Поиски привели к тому, что в Типиконе Евергетидского монастыря XII в. [6, с. 320] было обнаружено следующее указание: отпустительный тропарь Введения «Днесъблаговолениз», глас IV (Σήμερον τБς εÙδοκίας, ’Нсој δ’) подобен тропарю Благовещения «Днесъ спасениз», того же гласа (S»μερον τБçswtηρ…аç, Δ aÙtӦj). При анализе поэтического текста обоих тропарей, написанных в IV гласе, был выявлен искомый первоисточник:

	Тропарь Благовещения по списку Минеи РНБ Греч. 227-III, кон. XIII в. Л. 29 об.	Тропарь Введения по списку Типикона Великой Церкви, Х в. [16, 110]. Л. 48.
a	<u>Σ»μερον</u> τής <i>swtηρ...aς</i> ¹ μίντοκεφαλαιον . ka^ toa φρ aŚivoj muster...ou ¹ fanšrwsin .	<u>Σύμερον</u> τής ευδοκίας οεοάτό προοίμιον καὶ tΆjswtηρ...aς τώ φηρέπων ¹ προκήρυξις .
a1	Đ g f X j t o à q e o à . <i>g f X j t B c r a q s ñ o u g ...netai .</i> ka^ gabr̄ ³ l <i>thncfrine</i> <u>Uaggel...zetai</u> .	[”] ν ναЩ τοαqeoà τρανος ¹ parqšnojdeíkνυται και τÓν χριστÓν το<ς π@σιne <u>Uaggel...zetai</u> .
б	<u>diō</u> sÝnaÚtù tÍ qeotÓkJ <i>bo»swmen.</i> <u>ca</u> rekecaritwmsh <i>Pk</i> trioj met [!] soa	<u>αÚtÍ</u> κα^ ¹ με<ς μεγαλοφώνως βοήσωμεν . χαρέ τБς ο,,κονομίας τοα κτίστου εκπλήρωσις

Автором поэтического текста тропаря Введения во храм признается все тот же Георгий Никомидийский, написавший большое количество текстов песнопений для этого праздника. Имя гимнографа, создавшего текст благовещенского тропаря, предание не сохранило. К сожалению, греческие рукописи, содержащие нотированные тропари Благовещения и Введения Богородицы, нам не известны. Речь не идет о тропарях других двунадесятых праздников, например, господских — Пасхи или Рождества Христова, стоящих особняком. Хотя историю их текстов и мелоса тоже еще нужно проверять. Возникают большие сомнения в том, что эти нотированные тропари будут обнаружены. Нотированыепраздничных тропарей — традиция очень поздняя, так, например, в русских рукописях они встречаются не ранее XVI в., являясь прерогативой Стихирарей «дьячее око», тяготеющих к собиранию наиболее полного нотированного богослужения [2, с. 55–79]. Поэтому остается лишь предполагать, что мелодии тропарей Благовещения и Введения послужили образцом для мелодий изучаемых стихир Введения II и IV ихосов. В XI в., когда, по-видимому, происходила нотная регистрация стихир в Стихирариях, мелургам были хорошо известны мелодии тропарей и Благовещения, и Введения, и родство всех текстов — и тропарей, и стихир.

Обобщая итоги аналитической работы над песнопениями двунадесятых боголических праздников, можно сделать некоторые предварительные выводы, касающиеся благовещенского тропаря и его производных. Так, трехчастные песнопения на его образец, написанные в IV, II и plagальном Пихосах выявляют некоторые вехи в истории «мнимыхсамогласнов».

Не позднее начала VIII века тропарь Благовещения Пресвятой Богородицы был написан неизвестным автором в IVихосе. Его форма оказалась настолько удобной и универсальной, что впоследствии стала использоваться как образец для тропарей и стихир другими гимнографами. На «необъявленный подобен» этого тропаря Германом Патриархом (умер в 740 г.) была написана стихира для службы Рождества Пресвятой Богородицы «Всемирназрадосте», глас IV ('HpagkOsminojsarf, 'Hxoqd/). Известно также, что Герман Патриарх составил самогласную стихиру для службы Сретения Господня «Глаголи смешне», глас I (ΛύγεΣυμεὲν, 'Hxoça/) и две того же ихоса на ее образец «Пріми смешне» (Δ᷑χουΣυμεὲν), «Прийдемъ и мы» (Δεατε κα¹με<c>), впервые употребив принцип «подобна» по образцу первой стихиры микроцикла. Такой тип «подобна» является «подобном древнейшего типа» [13, с. 54]. Впоследствии некоторые из таких циклов стихир VIII в. вошли в Стихиарль в нотированном виде [13, с. 61]. Таким образом, эти стихиры не относятся к жанру самогласна, хотя Стихиарль, как моножанровая книга, призвана содержать принципиально только самогласные стихиры. Песнопения в данных циклах принадлежат одному ихосу и следуют подряд друг за другом.

В IX в. Стефаном Агиополитом [10, с. 60] на «необъявленный подобен» тропаря Благовещения была написана стихира для службы Рождества Пресвятой Богородицы «Днесь неплодназ врата», глас VI(S)meronsteirwtika[^] pÚlai, 'Hcojpl. β'), которая в свою очередь послужила «необъявленным» образцом для других стихир этого праздника того же ихоса — «Днесь всемирныз радости» (ΣμεροντΆспаукоσμ...ouχар©c) и «Днесь неплодназ анна» (Σμερον¹ στεραΥvva).

Во второй половине IX в. к этому уже известному многим гимнографам образцу обратился Георгий, архиепископ Никомидийский. По свидетельству Алляция [10, с. 285], по образцу тропаря Благовещения Георгий составил тропарь Введения Богородицы во храм с сохранением ихоса и «объявлением подобия».

Стихира из службы Рождества Пресвятой Богородицы «Всемирназрадосте», глас IV ('HpagkOsminojsarf, 'Hxoqd/), написанная Германом Патриархом, в свою очередь, стала поэтическим и музыкальным образцом для стихир Введения во храм «Днесь боговместимый», глас IV (Σήμερον Θθεοχώρητος, 'Hxoqd/) и «Придете въси», глас IV (Δεάτε πάντες, 'Hxoqd/), написанных Георгием Никомидийским. В пользу этого никак не отмеченного в богослужебных книгах факта свидетельствует включение в цикл литийных стихир Введения во храм стихиры Рождества Богородицы в единственном уникальном списке ненотированной служебной Минеи XIV в. РНБ Греч. 523, л. 60 без каких-либо указаний. Поскольку введенских стихир IVихоса только две, к ним и была добавлена стихира из службы Рождества Богородицы — до полноценного трехстихирного микроцикла.

В XI в. на «необъявленный образец» тропаря Благовещения Львом Бардилисом [17, с. 260], патрицием и проконсулом, магистром была написана стихира Введения во храм «Днесь в церковь приводитсъ», глас II(S)μερον τὴν αὐτὸν προσέγεται, Ἡσοὶ β') [11, с. 360–361]. Этот список можно было бы продолжить, расширив круг исследуемых церковных памятей. На основании изучения музыкально-поэтического содержания стихир можно говорить о том, что метод «необъявленного подобия» был достаточно распространён в рабочем обиходе гимнографов и мелургов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Артамонова Ю. В. Песнопения-модели в древнерусском певческом искусстве XI–XVIII вв. / Диссертация ... канд. иск. М., 1998.
2. Василик (Хощенко) М. В. Стихиарль «дьячее око»: Особенности месяцеслова и жанрового состава // Музыкальное наследие России: Истоки и традиции: Сб. ст. молодых музыкантов кафедры Музыкальной этнографии и Древнерусского певческого искусства. СПб., 2001. С. 55–79.
3. Владышевская Т. Ф. Система подобнов в древнерусском певческом искусстве (по материалам старообрядческой традиции) // *Musicaantiqua*. Budgoszcz, 1985.
4. Гарднер И. А. Два забытых подобна (Опубликованы мелодии и разбор построения подобнов «Отчаянная» и «Мученицы Господени» // Воскресное чтение. Варшава, 1932.
5. Он же. Забытое богатство (о пении на подобен) // Подобны. Сост. І. В. Вовчук. К., 2004.
6. Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. I. К., 1895. (По рукописи № 788 библиотеки Афинского университета). С. 320.
7. Момина М. А. Самоподобные песнопения (αὐτόμελα) в церковно-славянских богослужебных рукописях) // Руть и южные славяне. СПб., 1998. С. 165–184.
8. Морохова Л. Ф. Подобники как форма музыкально-теоретического руководства в древнерусском певческом искусстве // Источниковедение литературы Древней Руси. Л.: Наука. 1980. С. 181–190.
9. Серегина Н. С. Песнопения русским святым. СПб., 1994. С. 38.
10. Скабалланович М. Н. Рождество Пресвятой Богородицы (Христианские праздники: Всестороннее освещение каждого из великих праздников со всем его богослужением. Кн. 1). К.: Проповеднический листок, 1915. С. 60.
11. Филарет (Гумилевский), архиепископ. Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой Церкви. Изд. 3-е. СПб., 1902. 393 с., ил. С. 285, 360–361.
12. Шеховцова И. П. Византийская самогласная стихира XII–XIV веков как объект композиционного анализа // Традиционные музыкальные культуры на рубеже столетий: проблемы, методы, перспективы исследования: Материалы Международной научной конференции. М.: РАМИ. Гнесиных, 2008. С. 349.
13. Школьник И. Г. Византийская стихира V–XII вв. (Музыкальный и литургический аспекты) / Диссертация ... канд. иск. М., 1994.
14. Codex Vindobonensis theol. gr. 181 (Sticherarium Dalassenos) // Reproduction integrale,edd. Carsten Höeg, H.J.W. Tillyard, Egon Wellesz. MMB. Copenhagen, 1935. Vol. I.

15. Janeras S. Le Venerdi-Saint dans la tradition liturgique byzantine: structure et histoire de ses offices. R., 1988. P. 252–255.
16. Mateos J. (ed.) Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sante-Croix no. 40. X-e siecle. Introduction, texte critique, traductionet notes. I-II. Orientalia Christiana Periodica 165–166. Rome: Pontifical Oriental Institute, 1962–1963. P. 110.
17. PapadTpouloj G. Sumbola[^] t¾n fstor...an t Bj par' № m·n "kklhsiastikBj mousikBj. 'Aq»na, 1890. S. 260.
18. Protevangelium Jacobi //La forme la plusancienne du protévangile de Jacques. Ed. É. de Strycker. Brussels: Société des Bollandistes, 1961. Chap. 7, vers. 5–8. Chap. 8, vers. 1–2.
19. Shidlovsky N. The Notated Lenten Prosomoia in the Byzantine and Slavic Traditions. Ph. D. dissertation. AnnArbour, Michigan — London, 1983.
20. SticherariumantiquumVindobonense. Codex theol. gr. 136 // Phototypicedepictus, ed. G. Wolfram. MMB. Vindobonae, 1987. Vol. X.
21. SticherariumPalaeoslaviumPetropolitanum / Edendumcuravit N. Schidlovsky // MonumentaMusicae Byzantinae. Vol. XII. Cod. Palaeoslavius. n O 34.7.6. BibliothecaeAcademiaeScientiarumRossicaephotypikedepictus. Hauniae C. A. Reitzel, 2000.
22. Strank O. The notation of the Chartres Fragment (orig. 1955), reprinted in Essays on Music in the Byzantine World, ed. Kennet Levy. NY., 1977. P. 100–101.
23. Troelsgard Ch. The Repertoires of Model Melodies (Automela) in Byzantine Musical Manuscripts / Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grecet Latin. Copenhagen, 2000. Vol. 71. P. 22–27.

КУЛЬТУРНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ 1917 ГОДА: ОБРЕТЕНИЯ И ПОТЕРИ

УДК 792

Джавадова Виктория Чингизовна,
кандидат культурологии, доцент кафедры философии и культурологии
Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств,
de_victori@mail.ru

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ДРАМАТИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ РЕВОЛЮЦИИ В ПОСТАНОВКАХ МОСКОВСКИХ ТЕАТРОВ СОВЕТСКОЙ ЭПОХИ

Революция и ее драматические последствия надолго определили одну из важнейших тем советской драматургии и стали основой нового историко-революционного жанра. Автор рассматривает постановки московских театров советского периода, сюжет которых раскрывал характер эпохи становления советской власти, атмосферу революционных событий.

Ключевые слова: московские театры, революция, советская драматургия, советская эпоха.

Dzhavadova V. Ch.

**INTERPRETATION OF THE DRAMATIC EVENTS OF THE REVOLUTION IN THE
PERFORMANCES OF THE MOSCOW THEATERS OF THE SOVIET EPOCH**

The revolution and its dramatic consequences for a long time determined one of the most important themes of Soviet drama and became the basis of a new historical-revolutionary genre. The author considers the performances of the Moscow theaters of the Soviet period, reflecting the character of the epoch, the atmosphere of revolutionary events.

Keywords: Moscow theaters, revolution, Soviet drama, Soviet epoch.

В постреволюционные годы главным героем советской драматургии становится человек новой эпохи. В большинстве театральных постановок 1920-х годов режиссеры стремились запечатлеть обобщенный портрет революции, в котором были бы обозначены ее основные, определяющие черты, а главным действующим лицом выступала народная масса. Содержание пьес и спектаклей отражало время глобальных драматических перемен, навсегда изменивших судьбы людей разных социальных слоев и классов: «Темп» Н. Погодина, «Далекое» А. Афиногенова (Театр имени

Евг. Вахтангова), «Поэма о топоре» и «Мой друг» Н. Погодина (Театр Революции), «Хлеб» В. Киршона (МХАТ), «Слава» В. Гусева (Малый драматический театр). Для урегулирования всего театрального дела в России учреждается Центральный Театральный Комитет при Народном Комиссариате по просвещению. По инициативе Историко-театральной секции начинает выходить серия популярных брошюр «Театр «Трибуна», посвященный революционному театру. Уже в 1918 году В. Э. Мейерхольд ставит в Петрограде первую советскую пьесу — «Мистерию-Буфф» В. В. Маяковского. Через два года Мейерхольд основывает в Москве Театр РСФСР I, провозглашая лозунг «Театральный Октябрь» [2], в основе которого — идея революции в театре, низвержение привычных театральных форм, вовлечение в действие зрителя и создание агитационно-публицистических спектаклей. В Театре РСФСР I В. Э. Мейерхольд ставит вторую редакцию «Мистерии-Буфф». И пусть не все из рождавшихся в то время актерских коллективов были долговечными, и не каждый из поставленных ими «революционных спектаклей» оказался достаточно удачным — важна была сама тенденция: новые театры стремились строить свой репертуар в соответствии с веяниями времени.

Необходимо отметить, что события 1917 года способствовали появлению историко-революционного жанра, ставшего одним из ведущих в советской драматургии. По случаю десятилетия Советской власти в Москве и Ленинграде были поставлены пьесы «Разлом» Б. Лавренева и «Бронепоезд 14–69» В. Иванова, тогда же на сцене Большого театра прошли премьеры спектаклей «Красный мак» Р. Глиэра, «Баня» и «Клоп» В. Маяковского, «Егор Булычев и другие» и «Достигаев и другие» М. Горького. В спектакле «Разлом» Б. Лавренева на сцене Академического театра им. Евг. Вахтангова воссоздавались события 25 октября 1917 г. Кульминация событий начиналась с сигнала пушки Петропавловской крепости, его дублировал холостой выстрел с крейсера «Аврора»; осажденным в Зимнем дворце был предъявлен ультиматум о сдаче, а на размыщение отводилось 20 минут. В 1925 году выходит постановление ЦК КПСС «О политике партии в области художественной литературы», в котором отмечалось, что литература и искусство являются важным участком «идеологического фронта», а потому должны быть поставлены на службу пролетариату [7]. В результате в середине 1920-х гг. происходит существенный поворот в развитии театра, появляется новая советская драматургия, стремившаяся осмысливать социальную суть Октябрьской революции. Неожиданность драматического построения, специфика революционной темы повлекли за собой изменение режиссерских приемов, системы актерского существования. Так новые грани таланта и актерского мастерства раскрылись у В. Н. Пашенной — Яровой, П. М. Садовского — Кошкина, С. Л. Кузнецова — Шван-

ди в спектакле «Любовь Яровая» К. А. Тренева на сцене Малого театра; В. И. Качалова — Вершинина, Н. П. Хмелева — Пеклеванова в постановке МХАТа «Бронепоезд 14–69» Вс. В. Иванова. В 1925 году режиссер А. Д. Попов и художник С. Исаев ставят пьесу «Виринея» Л. Сейфуллиной на сцене Академической студии им. Евг. Вахтангова, в роли Павла — Б. В. Щукин. Повесть Сейфуллиной раскрывала серьезные перемены, произведенные в сознании крестьянства войной и последовавшими за ней двумя революциями — февральской, а затем октябряской. Главные герои — крестьянка Виринея и солдат Павел Суслов — становились общественными деятелями новой советской деревни, через их характеры шло осознание революционных событий. В конце 1920-х гг. в Театр Революции приходит драматург Н. Ф. Погодин. Его пьесы «Темп», «Поэма о топоре», «Мой друг», «После бала» открывают новое направление советской драмы, где современность осмыслилась в новых эстетических формах. Встреча Н. Ф. Погодина с режиссером А. Д. Поповым, возглавившим Театр Революции в 1931 г., привела к созданию ярких спектаклей, ознаменовавших собой значительный этап в развитии советского театра.

Проблемы противопоставления героя-личности и героя-массы, изобразительного решения эпохи сквозь призму заводских окраин и психологию характеров революционно настроенных рабочих и крестьян, формируют советскую драматургию 1930-х годов. Возникает полемика между драматургами разных направлений, такими, как Вс. В. Вишневский, Н. Ф. Погодин, В. М. Киршон, А. Н. Афиногенов. Героика современности в драматургии 1930-х гг. перекликалась с героикой недавнего революционного прошлого. Многочисленные пьесы и инсценировки, посвященные революции и Гражданской войне, написанные в разных жанровых формах, были актуальны в условиях становления нового мира и формирования советской культуры. Жанр историко-революционной драмы обогатился в 1930-е годы пьесами «Оптимистическая трагедия» Вс. В. Вишневского (1933), «Гибель эскадры» А. Е. Корнейчука (1934), «Интервенция» Л. И. Славина (1933), рассказывающих о победе революции над самодержавием, утверждением социалистической идеологии. В них поднимались проблемы, открытые героико-революционной драматургией предшествующего десятилетия. Именно в русле этой тематики драматурги 1930-х гг. вели поиск в жанре трагедии. Открывает это направление пьеса Вс. В. Вишневского «Оптимистическая трагедия», изначально имевшая название — «Да здравствует жизнь!». Художественную новизну этой пьесы определило единство героики, трагедийности и оптимизма. Сам жизненный материал, конфликт героической самоотверженности и дисциплина против анархических, индивидуалистических настроений, подсказывали драматургу композиционную структуру и образный строй трагедии. Премьера пьесы «Оптимисти-

ческая трагедия» Вс. Вишневского состоялась 18 декабря 1933 г. на сцене Камерного театра, режиссером-постановщиком выступил художественный руководитель театра А. Я. Таиров. Следует заметить, что двумя годами ранее на сцене нового Центрального Театра Красной Армии была поставлена пьеса Вс. Вишневского «Первая Конная», предисловие к которой писал сам С. М. Буденный. В спектакле авторам удалось добиться эффекта подлинности всех событий, справившись с трудностями пьесы, в которой около 40 эпизодов, а время действия длится с 1913 по 1930 год. Режиссер П. И. Ильин и вся труппа очень точно передали ту особую лирическую приподнятость пьесы, ее простую и вместе с тем торжественную праздничность. В постановке «Первой конной» Вишневского (сезон 1930/31 г.) театр переходит к изучению самого процесса образования новой личности, человека Октябрьской эпохи. Герой пьесы Сысоев — солдат императорской армии, лейб-гвардии драгунского полка, верный защитник самодержавия. Империалистическая война, Февраль и Октябрь 1917 г., интервенция — все эти события определили процесс перерождения Сысоева.

Именно в этот период в истории советского театра появляется драматургическая и сценическая Лениниана. В 1937 г. ставятся спектакли «Правда» А. Е. Корнейчука в Театре Революции с М. М. Штраухом в роли В. И. Ленина, «Человек с ружьем» Н. Погодина в Театре имени Евг. Вахтангова, где роль В. И. Ленина с большой достоверностью сыграл Б. В. Щукин. Массовые сцены, занимающие значительное место в «Правде», перемежались с эпизодами камерно-бытовыми; судьба народа и революции как бы просматривалась через судьбы и индивидуальное мировосприятие Кузьмы Рыжова и Тараса Голоты. Особое значение «Правды» состояло в том, что в пьесе «впервые в истории советского театра был показан образ вождя революции В. И. Ленина» [2, с. 235]. В «Правде» А. Корнейчук показывал, как главные герои нашли свою правду в Октябрьской революции. Наибольшего эмоционального накала достигает сцена в Смольном, тысячу нитей связанным с «Авророй», баррикадами, войсками, обстреливающими Зимний Дворец. И пьеса, и спектакль насыщены подлинным драматизмом, передают сам дух революции, натиск того времени, выявляют нравственную идею, свойственную всем участникам революционных событий.

Пьеса «Человек с ружьем» была поставлена народным артистом СССР Р. Симоновым и художником В. Дмитриевым. В спектакле успех ленинских сцен в значительной степени определялся коллективной работой режиссеров Р. Симонова и В. Кузы, драматурга Н. Погодина, актера Б. Щукина и всех остальных актеров, добивавшихся правильного звучания сцен, создания напряженной атмосферы Смольного в октябрьские дни и обретания Ленина, руководящего социалистической революцией. В дальнейшем Н. Ф. Погодин продолжил работать над образом Ленина в пьесах «Кремлев-

ские куранты» (1940) и «Третья, патетическая» (1958). Пьеса «Третья, патетическая» представляла не столько гимн партии, сколько удачную попытку психологического изображения революционера, впервые была поставлена на сцене МХАТа режиссером М. Н. Кедровым в 1958 г. В том же 1937 году Малый государственный академический театр принял к постановке пьесу К. Тренева «На берегу Невы» [4, с. 4]. Пьеса описывает Петроград в период с февраля по октябрь 1917 г. Действие пьесы происходит на петроградском заводе и на квартире фабриканта Расстегина, который является главным действующим лицом. Демонстрации, восстания солдат и рабочих, политический кризис, военное положение, объявленное в Петрограде, нашли свое отражение в спектакле К. П. Хохлова «На берегу Невы».

В 1966 году на сцене Академического театра им. Евг. Вахтангова художественный руководитель Р. Симонов ставит «Конармию» по мотивам рассказов И. Бабеля и стихам Вл. Маяковского. Узнав о постановке, бывшие конармейцы прислали в театр возмущенное письмо, назвав книгу И. Бабеля клеветнической. Но спектакль оставлял давние споры в стороне [7]. Режиссер Р. Симонов вложил в эту приподнятую, трогательную и веселую постановку изящество, романтизм и поэтичность. Тон всему задавал знаменитый «Марш Буденного»; герои были простодушны и непримиримы. Театральное обаяние и вихревой ритм спектакля были так заразительны, что финальная сцена всегда шла под аплодисменты.

К 50-летию Октября в театре «Современник» режиссером О. Ефремовым была представлена трилогия «Декабристы», «Народовольцы», «Большевики». Художественная программа нового театра «Современник», открывшегося в 1958 г., сформировалась еще в Центральном Детском театре под руководством А. Эфроса, сплотившего вокруг себя целую плеяду талантливых артистов (О. Ефремов, О. Табаков, Е. Евстигнеев, И. Кваша, Г. Волчек). Обновление эстетики реализма сочеталось в «Современнике» с поисками новых средств художественной выразительности. Пьеса «Большевики» была написана М. Ф. Шатровым в стилистике документально-публицистического повествования. Сюжет «Большевиков», рассказывает о дне, когда было совершено покушение на Ленина. Документальная точность в воспроизведении черт времени, подлинность атмосферы, облика и поведения действующих лиц: Я. М. Свердлов, А. М. Коллонтай, А. В. Луначарский, В. М. Загорский, В. Р. Менжинский, М. Д. Бонч-Бруевич, подчеркивали талантливую работу режиссера. Как связующее звено, как некий передаточный пункт между минувшим и настоящим Ефремов вводит в спектакль телеграфисток, одетых в черные юбки, белоснежные блузки, шнурованные ботинки, которых помещает точно посередине в глубине сцены.

В 1970 году страна отмечала 100-летие Ленина, в связи с этим событием художественный руководитель московского театра Сатиры В. Н. Плу-

чек ставит спектакль «У времени в плену» А. П. Штейна. Штейн написал пьесу, опираясь на произведения драматурга Вс. В. Вишневского «Первая конная», «Оптимистическая трагедия» и «Мы из Кронштадта» и ввел в действие самого Вишневского, роль которого В. Н. Плучек отдал А. А. Миронову. Ни внешним обликом, ни манерой, ни походкой, ни улыбкой Андрей Миронов не был схож с героем, тем не менее, именно он виделся автору и режиссеру исполнителем главной роли [1]. Эта постановка станет одной из знаковых работ как для В. Плучека, так и для А. Миронова, передавшего всю двойственность и противоречивость характера Вс. Вишневского. Широкий героический план спектакля возник из правильного решения внутренней линии действия, драматургу и режиссеру удалось воплотить частные судьбы своих героев, их борьбу, страдания, помыслы в некую единую судьбу, в единый душевный процесс, который выражает весь путь, пройденный в те суровые дни. В книге «Андрей Миронов глазами друзей» А. П. Штейн вспоминал «По замыслу это должен был быть солдатско-матросский мюзикл. Однако меня занимала иная идея. Я думал о цикле «Художник и Революция» и предложил не пьесу Вишневского, а пьесу о Вишневском. Со всеми присущими его поколению роковыми ошибками, заблуждениями, иной раз непростительными...» [1, с. 222]. Проникновенная и романтическая интонация актера служила камертоном, по которому настраивалось звучание спектакля в целом. Немаловажную роль В. Н. Плучек отвел музыкальному сопровождению: открывала спектакль песня Б. Ш. Окуджавы «Надежды маленький оркестрик», на протяжении всей пьесы звучали то тихие и мелодичные лирические матросские песни, то эмоциональные анархистские куплеты и марш С. Я. Покраса «Красная Армия всех сильней» [5]. Художественное оформление, было решено художником В. Я. Левенталем в серо-стальных тонах холодных вод Балтики и естественно дополняло настрой всей постановки, находя свое продолжение в строгом, пластика выверенном, построении мизансцен и неразрывно сливалось с четкими ритмами действия. Позже, в 1980-м году будет сделана телеверсия этого спектакля, позволяющая и сейчас ощутить весь драматизм рождения новой власти, новой культуры и ощутить переживания героя, оказавшегося «у времени в плену».

Динамику театрального процесса 70-х гг. определяли, прежде всего, работы режиссеров старшего поколения. В этот период происходит обновление МХАТа, связанное с переходом в него из «Современника» О. Н. Ефремова, возродившего в коллективе традиции К. С. Станиславского и В. И. Немировича-Данченко. О. Н. Ефремов поставил цикл чеховских спектаклей «Иванов», «Чайка», «Дядя Ваня», вернул мхатовской сцене остросоциальное видение современности в спектаклях «Заседание парткома», «Мы, нижеподписавшиеся...» и «Наедине со всеми» А. И. Гельмана.

на, «Сталевары» Г. К. Бокарева. Также продолжил работу над сценической Ленинианой, поставив в 1982 г. пьесу М. Ф. Шатрова «Так победим!», где образ В. И. Ленина создал А. А. Калягин.

В 1978 году в театре им. Ленинского комсомола Марк Захаров представляет спектакль «Синие кони на красной траве». Пьеса драматурга М. Ф. Шатрова повествует о вожде революции, ставя во главу угла его характер и убежденность в правоте революционного дела. Это был смелый эксперимент — Олег Янковский сыграл не просто Ленина, «но Ленина без грима, без привычной картавости вождя, сыграл его не бронзовым памятником, а обычным человеком, больным, уставшим, мучающимся оттого, что ему мало осталось» [6, с. 127]. Даже те, кто не принял спектакль, восхищались работой О. И. Янковского, который смог отойти от традиционного отображения В. Ленина. Актер играл не реального Ленина, а его романтическое представление в умах людей, каким его хотели видеть. Новаторский подход к разработке сценического образа Ленина характерен и для постановки пьесы «Между ливнями» А. Штейна в театре им. Вл. Маяковского, где впервые в истории советской сценической Ленинианы актеру М. Штрауху удалось дважды — обе сцены по 20 минут — оставаться с глазу на глазу зрителями, раскрывая образ Ленина в монологах.

Сильная по накалу страстей постановка пьесы Вс. Вишневского «Оптимистическая трагедия» полюбилась не только тысячам советских зрителей, но и многим театральным режиссерам страны. Вероятно, именно поэтому в течение многих десятилетий пьеса «Оптимистическая трагедия» присутствовала в репертуаре почти всех известных драматических театров СССР. И чем дальше уходит отраженное пьесой время, тем настойчивее пытается театр воспроизвести самые малейшие приметы той суровой поры. В 1983 году состоялась премьера новой постановки «Оптимистической трагедии» в театре им. Ленинского комсомола в интерпретации М. А. Захарова. В разные годы в ней смогли принять участие многие талантливые актеры театра Ленком. В числе самых ярких образов спектакля «Оптимистической трагедии» можно назвать: роль Вожака блестяще исполненную Евгением Леоновым, роль Беренга замечательно сыгранную Олегом Янковским, а также роль Вайнонен великолепно представленную актером Виктором Прокуриным. С самого начала спектакля зрители оказывались невольно вовлечеными в водоворот драматического противостояния хрупкой женщины и безжалостных матросов-анархистов. Благодаря высочайшему уровню мастерства актеров театра и художественного руководителя были максимально драматизированы каждый диалог пьесы и каждое сценическое действие [3].

Итак, становление и развитие советского театрального искусства, как составляющего элемента духовной жизни страны, явилось отражением

социальных и политических процессов, происходивших в период утверждения советской власти. Революционные преобразования, затронувшие все сферы общественной жизни, сформировали советскую культуру, неотъемлемой частью которой стал театр. Он утверждал принципы психологического реализма и высокого гуманизма, сочетал все прогрессивные традиции отечественной и мировой драматургии и смелое новаторство в правдивом художественном изображении. Анализ театральных постановок московских театров советской эпохи раскрывает яркие образы, созданные прекрасными мастерами сценического искусства, которые смогли отразить драматические аспекты революционной эпохи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андрей Миронов глазами друзей: Сборник воспоминаний / Ред. — сост. Б. М. Порювский. — М.: ЗАО Изд-во Центрполиграф, 2000.
2. Золотницкий Д. И. Академические театры на путях Октября. — Л.: Искусство, 1982.
3. Оптимистическая трагедия <http://www.lenkom-bilet.su/Lenkom-repertoire/optimisticheskaya-tragediya>.
4. Репертуар юбилейного года / Я. Боярский. — Театр, 1937 № 5. — С. 3–5.
5. Симонов Е. Связь времен // Правда. — 1970. — 24 мая.
6. Смелянский А. М. Предлагаемые обстоятельства. Из жизни русского театра второй половины XX века. — М.: Артист. Режиссер. Театр, 1999.
7. Щербаков К. Время и революция // Вопросы театра-72. — М., 1973. С. 15–18.

УДК 83 (32)

Лебедева Виктория Юрьевна,
кандидат филологических наук,
доцент Елецкого государственного университета им. И. А. Бунина
vikkatoria2@yandex.ru

ИНФЕРНАЛЬНОСТЬ РЕВОЛЮЦИИ В ДИСКУРСЕ В. НАБОКОВА (НА МАТЕРИАЛЕ СТИХОТВОРЕНИЯ «ПЕТЕРБУРГ» И РОМАНА «ЗАЩИТА ЛУЖИНА»)

Проблема потусторонности играет очень важную роль в творчестве В. Набокова, но его мистический дискурс остается недостаточно изученным. В статье рассматривается мифопоэтика писателя, непосредственно связанная с болотным мифом и Петербургским текстом.

Ключевые слова: метафизика, мифопоэтика, танатология, хронотоп

Lebedeva V. Y.

INFERNALITY OF THE REVOLUTION IN V. NABOKOV'S DISCOURSE (ON THE EXAMPLE OF THE POEM "PETERSBURG" AND THE NOVEL "THE DEFENSE")

The problem of otherworld plays a very important role in Vladimir Nabokov's creative work, but his mystical discourse is little-studied. The article deals with writer's mythopoetics, including Swamp myth and the Petersburg text.

Keywords: metaphysics, mythopoetics, thanatology, chronotope

Хорошо известно крайне отрицательное отношение В. Набокова к Октябрьской революции и советскому режиму. В своем эссе «Юбилей» (1927), посвященному как десятилетию этого исторического события, так и десятилетию своих «презрения», «свободы» и «верности» утраченной России, он пишет: «Я презираю коммунистическую веру, как идею низкого равенства, как скучную страницу в праздничной истории человечества, как отрицание земных и неземных красот, как нечто, глупо посягающее на мое свободное “я”, как поощрительницу невежества, тупости и самодовольства» [8, с. 645]. Как индивидуалист, Набоков ненавидел советский (и любой другой) тоталитаризм за подавление личности и насилие над ней. Как интеллектуал и аристократ, он ненавидел его за примитивность: «Мещанской скучой веет от серых страниц “Правды”, мещанской злобой звучит политический выкрик большевика, мещанской дурью набухла бедная его головушка» [Там же]. Как художник, он ненавидел его за бездарность

и надругательство над Словом — в стихотворении «Молитва» («Пыланье свеч то выявит морщины...») (1924) лирический герой просит Бога избавить Россию от гнета «косноязычного сна» [7]. Но Набоков был и метафизиком — и в произошедшем с его страной увидел духовные причины.

В первом из приведенных отрывков автор употребляет понятие «коммунистическая вера», намекая на религиозный подтекст данной идеологии. Там же он говорит об отрицании ею как земных, так и неземных красот, переводя проблематику в вертикальное измерение — и эта вертикаль направлена строго вниз.

Уже было сказано о принципиальной значимости Слова в дискурсе писателя. Как витальная и творческая сила, оно пребывает в извечной оппозиции с безмолвием и косноязычием. Например, в стихотворении «Поэту» Набоков призывает: «Болота вязкие бессмыслицы певучей / покинь, поэт, покинь и в новый день проснись!» [7]. Примечательно то, что деструктивность бессмыслицы, антиСлова, передается посредством «болотной метафоры». Верный многовековой мифopoэтической традиции, автор презентирует этот природный локус как хтоническое пространство. Рассматривая события 1917-го года под разными углами, Набоков использовал в своем творчестве и призму «болотного мифа», о чем свидетельствует стихотворение «Петербург» («Он на трясине был построен...»):

«Он на трясине был построен
средь бури творческих времен:
он вырос — холоден истроен,
под вопли нищих похорон.
Он сонным грезам предавался,
но под гранитною пятой
до срока тайного скрывался
мир целый, — мстительно-живой.
Дышал он смертною отравой,
весь беззаконных полон сил.
А этот город величавый
главу так гордо возносил.
И оснеженный, в дымке синей
однажды спал он, — недвижим,
как что-то в сумрачной трясине
внезапно вздрогнуло под ним.
И все кругом затрепетало,
и стоглагольный грянул зов:
раскрывшись, бездна отдавала
зворожденных мертвецов.
И пошатнулся всадник медный,

и помрачился свод небес,
и раздавался крик победный:
“Да здравствует болотный бес”» [7].

Это стихотворение 1922-го года является явной перекличкой с волошинским «Петроградом» («Как злой шаман, гася дыханье...») (1917) — совпадают даже размер и количество строф. Однако Волошин, явно вдохновленный Достоевским, описывал просто беснование «над зыбким мороком болот» и предрекал благополучный, можно сказать, евангельский исход — бросание свиного стада с горы. Набоков, напротив, не строит прогнозов, заканчивая свое произведение на пике — и это пик зла. Второе важное отличие — бес характеризуется не по типу соблазна / греха (у Волошина это ярость и блуд), а по локусу, что соответствует мифологическим представлениям о духах места.

В целом, набоковское стихотворение является собой целый танатологический комплекс. Он вмещает в себя хронотоп (Петербург с его репутацией города на костях, болото как медиативный локус между мирами, подземный / подводный темный мир, зима как мортальный период, мифологический урочный час — «срок тайный») и множество кодов. К последним относятся: классический (аллюзия на «Медного всадника» и не только), оптический («синяя дымка» и «сумрачная трясина», актуализирующие проблему слепоты), колористический (опять же «синяя дымка» с цветовым эпитетом, отсылающим к холоду-потусторонности-смерти), онейрический («сонные грэзы»), мортальный («нищие похороны», «смертная отрава», «мертвецы») и мистический (оживание покойников, демоны в обличье духов места — болотников). Автор дает понять, что городу, созданному ценой нарушения невидимых законов (выбор такой территории, как болото, «нечистое» пространство, и огромное количество смертей при строительстве) изначально был дан обратный отсчет. В набоковском творчестве важнейшую роль играет динамика жизни, и в данном стихотворении она наблюдается тоже — только здесь ее уместнее назвать динамикой смерти. Набоков показывает, как внутреннее и внешнее делаются изоморфными друг другу. Город презентируется как холодный изначально — к урочному часу он оказывается оснеженным, по сути, подмороженным извне; город предается сонным грэзам, пребывая как бы вне реальности, — к урочному часу его окутывает синяя дымка. То есть, мы наблюдаем метафизический — и физический — захват. Важно заметить, что расплата Петербургу не приходит из ниоткуда — все обусловлено, топос обретает наказание в себе самом.

Если сопоставить этот текст с приведенным выше («Болота вязкие бесмыслицы певучей...»), то можно выстроить танатологическую цепочку: бесмыслица (косноязычие и немота как ее варианты) — болото как хтоническая зона — сон и мечтательность как опасные состояния, антиномичные

духовному бодрствованию — бесы — Революция. Стихотворение «Молитва», также упомянутое ранее, соединяет края этой цепочки, замыкая круг: «А я молюсь о нашем дивьем диве, / о русской речи, плавной, как по ниве / движенье ветра... Воскреси! // О, воскреси душистую, родную, / косноязычный сон ее гнетет» [7]. Это слова лирического героя-эмигранта, участвующего в крестном ходе на Пасху. Себя он называет «ремесленником ревнивым» и «рыцарем» родной речи и, важно заметить, верит в возрождение страны.

Возвращаясь к стихотворению «Петербург», стоит отметить, что оно укладывается в лоно Петербургского текста, включая при этом не только эсхатологическую, но и мистическую составляющую. По мнению В. Топорова, автора термина, история данного города мыслится «как некий временный прорыв в хаосе», а «аномальные, патологические состояния человека» чаще всего объясняются «не случайностью, а результатом соприкосновения со “злым” началом» [8, с. 301]. Он отмечает, что эсхатологичность Петербурга «сама по себе если и не предполагает с необходимостью, то в сильной степени способствует не только связи с темой смерти, гибели, но и с образами носителей этого гибельного начала, наследниками темного пространства смерти, преисподней или посланцами этого царства, носителями его духа» [8, с. 300]. Особенность набоковского стихотворения в том, что образ этого носителя зла имеет свои параллели в славянской мифологии.

В том, что писатель был хорошо знаком с последней, сомневаться не приходится. В его лирике эксплицированы такие персонажи, как жар-птица, Кошечей, водяной, русалка, леший с «лешенечками» (В. Набоков). Последний возникает и в рассказе «Нежить» (1921), где приходит к русскому эмигранту проститься навсегда. В тексте обращают на себя внимание и точное соответствие облика лешего быличкам (фитоантропоморфность, желание скрыть лицо, зачесанные налево волосы и налево же застегнутое пальто и т. д.), и упоминание других сущностей: водяного, полевого, постена (разновидность домового). Рассказ насквозь пропитан ностальгией, поэтому демоничность нежити остается за рамками. Более того, леший репрезентируется скорее как персонаж народной словесности, потому что говорит о своей скорой смерти — а духи зла, как известно, бессмертны. Он выведен одной из жертв революции, чьей персонификацией предстает некий «безумный землемер» (В. Набоков). В этом образе тоже усматривается мифологический подтекст — особенно если учесть, что леший как герой мифа использует близкие ему оптику и язык. В польском, литовском и немецком фольклоре встречается сущность, именуемая «мерником / межником». По поверьям, это умершие землемеры, проводившие нечестный обмер участков, и в наказание превращенные после смерти в блуждающие огни.

Образ блуждающих огней возвращает нас к «болотной» теме. В. А. Черкасов выявляет два варианта набоковской концепции болот — «вырский»

и «петербургский», обусловленные восприятием соответствующих топосов [10, с. 221]. Первый из них связан с темой «утраченного рая» детства и наиболее ярко представлен в «Других берегах» (1954). Во втором болото символизирует «враждебную культуре стихию; демонический хаос» [Там же]. В качестве примеров приводятся вышеупомянутое стихотворение «Петербург» и рассказ «*Terra incognita*» (1931). Есть основания полагать, что роман «Защита Лужина» (1929) также заслуживает того, чтобы быть отнесенными к «петербургскому варианту».

Повествование о печальной судьбе одержимого игрой талантливого шахматиста имеет несколько мифологических прослоек. Связующим звеном между романом и стихотворением «Петербург» выступает так называемый «болотный бес». В славянских поверьях болотник — дух места, разновидность водяного. Он отличается от «сородича» из реки / озера / других чистых вод большей неповоротливостью и угрюмостью, бывает чаще одиноким, реже «семейным» и промышляет утаскиванием неосторожных людей в пучину. Как отмечает Е. Е. Левкиевская, «болотника представляли угрюмым, неподвижным существом, сидящим на дне болота, безглазым толстяком, покрытым слоем грязи, с налипшими водорослями, улитками, рыбьей чешуей; или же человеком, поросшим серой шерстью, с длинными руками и закрученным хвостом» [4, с. 349]. Однако, по большому счету, он мог являться в самых разных обличьях, включая антропоморфные.

Если в стихотворении «Петербург» образ болотной нежити эксплицирован, то в «Защите Лужина» нужно уметь читать расставленные повсюду акватические и мифопоэтические знаки. Водные духи, помимо прочего, выступают в романе метафизическими доппельгангерами ряда героев. Концепция набоковской потусторонности во многом резонирует с христианской: писатель полагал, что земная реальность проницаема — в том числе для падших духов, охотящимися за людскими душами. Под какими бы именами и обличьями они ни выступали в разных мифах, это — демоны. Соответственно, человек, вставший на путь метафизического распада, обретает «черное зеркало» в лице инфернальной сущности — только не она ему уподобляется, а он ей. Ярким тому примером служит ранний рассказ Набокова «Удар крыла» (1924), где мистический дискурс еще не спрятан под слоем псевдореализма. Там наблюдается сразу две «зеркальные» пары и хорошо показано, что каждый доппельгангер соответствует типу распада (похоть, уныние и т. д.).

Как уже говорилось, результатом революции для Набокова стал метафизический распад. Болотные духи вырвались на волю и обрели страшное влияние, под которое попало и подрастающее поколение. Главный герой «Защиты Лужина», зацикленный на игре шахматист, практически не заметил Октябрьского переворота — разве что ему, привыкшему к разъездам, путь на Родину с какого-то момента был заказан. Однако его это волнно-

вало мало. Набоков же, посвятивший роман проблеме духовной смерти, не просто вводит в него революционный дискурс, но и выстраивает сюжет таким образом, что последствия этого исторического события затрагивают Лужина напрямую.

Одержаный игрой, в ходе важного турнира шахматист переживает тяжелейший нервный срыв и после периода реабилитации помещается женой в искусственный мир, огражденный от шахмат — и реальности. Но однажды в полдень (урочный час в мифологии) появляются персонажи-медиаторы, вольно или невольно «соединяющие края» разорванного рисунка судьбы героя, ускорив тем самым его гибель. Это некая дама из теперь уже Ленинграда с сыном Митькой, ненадолго приехавшая в Берлин, где обитала чета Лужиных. Если в ее портрете акцент с хтоническим подтекстом сделан на красных губах (примета хищников у писателя) и «беспощадно глупых глазах» (В. Набоков), то в описании ее ребенка важны другие детали.

Сначала автор сообщает, что жена Лужина покупала этому «мрачному, толстому мальчику, лишенному при чужих дара речи, игрушки, которые он нехотя и боязливо брал, причем его мать утверждала, что ничто ему тут не нравится и что он мечтает вернуться к своим маленьким пионерам» [5, с. 345]. Позднее наедине с ним оказывается главный герой: «Митька сидел на диване и почесывал колено, стараясь не смотреть на Лужина, который тоже не знал, куда смотреть, и придумывал, чем занять рыхлое дитя». Шахматист указывал пальцем то на телефон, то на картину на стене, то на бюст Данте. В первый раз мальчик, «хмуро посмотрев по направлению лужинского пальца, отвел глаза, и нижняя губа у него чуть-чуть отвисла» [5, с. 346]. После второй попытки у Митьки «блестящей капелькой наполнилась левая ноздря, и он потянул носом, безучастно глядя перед собой» [Там же]. Реакцией на третью было «молчание, легкое сопение» [Там же]. Лужин «устал от своих гимнастических движений и тоже замер. Он стал соображать, нет ли в столовой конфет, подумал, не пустить ли в гостиной граммофон, но мальчик на диване его гипнотизировал одним своим присутствием, и невозможно было выйти из комнаты» [Там же]. Лужин принимается искасть какую-нибудь игрушку и начинает рыться в карманах. Огражденный от любых напоминаний о своей страсти к игре, он в итоге обнаруживает в карманной прорехе маленький шахматный набор — и в этом ему помогает мальчик: «Вяло и недоброжелательно Митька смотрел на его движения. “А все ж таки тут что-то имеется”, — восторженно сказал Лужин и опять подмигнул. “За подкладкой”, — выщедил из себя Митька и, пожав плечом, отвернулся» [Там же]. Ниже автор наделит мальчика одним из своих излюбленных мортальных эпитетов — «бледный».

Бледность, нелюдимость, неразговорчивость, склонность поворачиваться к людям спиной и ощущимая враждебность по отношению к ним

со стороны ребенка — в славянской мифологии признаки «мечености» нечистой силой и уподобления ей. В соответствии с поверьями, нежить может похитить ребенка, подсунув вместо него подменыша / обменыша: «Он коварен, дик, необыкновенно силен, прожорлив и криклив, радуется всякой беде, не произносит ни слова — пока не будет вынужден к тому какоюлибо угрозою или хитростью, и тогда голос его звучит как у старика. Где он поселяется, тому дому приносит несчастья» [1]. Н. А. Криничная приводит другое описание подменыша: тощий и уродливый, «с огромным брюхом и головой, но с тонкими ногами и повисшими плетью руками. Несмотря на свою прожорливость, это существо совершенно не растет, непрерывно плачет, изводя своих “родителей”» [3, 164]. Другая ситуация, связанная с похищением нечистой силой — пребывание человека в параллельном мире и возвращение. Однако такие похищенные нередко делаются «несколько иными, чем были раньше. Они дичатся общества, учатся заново говорить. Некоторые из них оказываются “поврежденными”» [3, с. 317–318]. Можно полагать, что мальчик Митька из Ленинграда (то есть, по Набокову, Петербурга, захваченного болотными бесами) на метафизическом уровне является подменышем или похищенным-поврежденным. На подпадение под влияние водного злого духа указывает знаковая деталь — то, что автор назвал «блестящей капелькой» в левой ноздре. По поверьям, водяного можно опознать по капающей с левой части тела воде. Кроме того, подменыш / похищенный может обладать некоей злой силой — Лужин чувствовал себя загипнотизированным — и ясновидческими способностями: молчаливый Митька заговорил только однажды, обнаружив знание о том, что за подкладкой лужинского пиджака есть нечто. В таком контексте шутка одного из героев — «не так страшен черт, как его малютки» [5, с. 301] — обретает зловещую тень (а у Набокова случайных фраз не бывает).

В продолжении эпизода мальчик, «от нечего делать, сполз с дивана и принялся раскачивать черный ствол стоячей лампы. Вдруг она накренилась, и потух свет» [5, с. 348]. Обращает на себя внимание лексема «сполз», отсылающая к зооморфному образу змеи, хтонического животного. Лужин, оказавшийся в полной темноте, услышал, как «невидимое существо ерзало и покрякивало где-то рядом» [Там же]. Подменыши / похищенные умеют становиться невидимками, а кряканье — одно из типовых акустических проявлений водных злых духов [2, с. 128].

Уход мальчика с матерью из гостей накануне их окончательного отъезда тоже передан многозначительно: «Из-за жениного плеча Лужин видел, как Митька взлезает на лавочку, а затем дверные половинки закрылись, и лифт в своей железной клетке погрузился и исчез» [ЗЛ, с.]. Происходит движение по вертикали вниз, а лексема «исчез» указывает на перемещение в потусторонний мир. Сюда стоит добавить, что митькина мать напомни-

ла Лужину о его петербургской тете, когда-то введшей его в мир шахматной игры, тем запустив в его сознании механизм *déjà vu*, и в этот опасный, можно сказать, роковой, период полунасильственно переключила на себя внимание его жены. «Кураторы» из потустороннего мира и их «агенты»—люди сопровождают главного героя на протяжении всего повествования, но в том, что среди самых эффективных из них обнаруживаются жители постреволюционной России, скрыт особый набоковский сарказм.

Таким образом, писатель, в своем творчестве не раз идентифицировавший послеоктябрьскую Россию как некропространство, в стихотворении «Петербург» и романе «Защита Лужина» обогатил эту идею петербургским и болотным мифами. Позднее в своем эссе «Николай Гоголь» (1944) он подведет своеобразный итог: «Главный город России был выстроен гениальным деспотом на болоте и на костях рабов, гниющих в этом болоте; тут-то и корень его странности — и его изначальный порок. Нева, затопляющая город — это уже нечто вроде мифологического возмездия <...>; болотные духи постоянно пытаются вернуть то, что им принадлежит» [6]. Писатель выразил предположение (точнее, уверенность), что видение их схватки с медным всадником свело с ума героя пушкинской поэмы. Можно полагать, что трагедия 1917 года представлялась Набокову очередной битвой, в которой Россия должна рано или поздно одержать победу — как уже говорилось, он в это верил.

ЛИТЕРАТУРА

1. Артемов В. В. Подменыш / Славянская энциклопедия [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://culture.wikireading.ru/22332>.
2. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. — М.: Индрик, 2000. — 432 с.
3. Криничная Н. А. Русская мифология: Мир образов фольклора. — М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2004. — 1008 с.
4. Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. — М.: Астрель, АСТ, 2000. — 528 с.
5. Набоков В. В. Защита Лужина // Русское литературное зарубежье (Е. И. Замятин, В. В. Набоков, А. М. Ремизов). — Воронеж: Центр духовного возрождения Черноземного края, 1997. — С. 193–377.
6. Набоков В. В. Николай Гоголь [Электронный ресурс] Режим доступа: http://gatchina3000.ru/literatura/nabokov_v_v/gogol.htm.
7. Набоков В. В. Стихи [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://nabokov.niv.ru/nabokov/stihi.htm>.
8. Набоков В. В. Юбилей / Набоков В. В. Русский период. Собрание сочинений в пяти томах. Т. 2. — СПб.: “Симпозиум”, 2009. — С. 645–647
9. Топоров В. В. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. — М.: Издательская группа «Прогресс» — «Культура», 1995–624 с.
10. Черкасов В. А. Образ болот в творчестве В. В. Набокова // Русское болото: междуди природой и культурой: Материалы международной научной конференции / Ред. М. В. Строганов. — Тверь: Издательство М. Батасовой, 2010. — С. 219–227.

УДК 130.3

Андрюсова Людмила Ивановна,
кандидат философских наук, доцент,
преподаватель Библейско-богословских курсов
во имя Прп. Сергия Радонежского Московской областной епархии,
androsovali@yandex.ru

ИСТОРИОСОФСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ И. И. СИКОРСКОГО

В статье проводится анализ серьезнейших размышлений гениального русского авиаконструктора Игоря Ивановича Сикорского на исторические и религиозно-философские темы, высказанных им в ряде работ, написанных в 1940–1960-х гг. за границей на английском языке, переведенных на русский язык в 1990-е гг. За основу взята его книга, изданная в 2010 году, «Небо и Небеса». В ней собраны наиболее интересные выступления и статьи И. И. Сикорского на темы духовной жизни человека и общества. В данной статье анализируются его историософские взгляды на будущее европейской цивилизации в связи с трагическими событиями первой половины XX века и упадком христианской веры.

Ключевые слова: искушение, Истина, духовность, цивилизация, власть, революция.

Androsova L. I.
THE HISTORIOSOPHICAL REFLECTIONS OF I.I. SIKORSKY

The article explores the deepest reflections of Igor Ivanovich Sikorsky, the Russian aircraft designer of genius on the historical and philosophical issues that were expressed in his works written abroad in the 1940–1060s and translated into Russian in the 1990s. It concentrates on his «Nebo i Nebesa» (Sky and Heaven) book published in 2010. This book is a collection of his most interesting speeches and essays on the subject of the spiritual life of an individual and the society. The article analyses his historiosophical ideas about the future of the European civilization in the context of the tragic events of the first half of the XX century and the decline of the Christian faith.

Keywords: temptation, the Truth, spirituality, revolution, civilization, authorities, violence.

«Русский гений мировой авиации Игорь Сикорский» — под таким названием в 2009 году был открыт музейный зал в Кисловодске-городе, возрождающем память о великих русских эмигрантах начала XX века. Открытие было приурочено к 120-летию со дня рождения гениального авиаконструктора.

Игорь Иванович Сикорский — основатель воздухоплавания в России, один из создателей особого рода российских войск — авиации русского Во-

енно-морского флота, создатель ни с чем не сравнимых в 1913 году самолетов «Русский витязь» и «Илья Муромец». В годы I Мировой войны (1914–1917) Сикорский создает чуть ли не полный парк всех типов самолетов, задействованных на арене боевых действий. В 25 лет он становится кавалером ордена Св. Владимира IV степени, равного по значению боевому ордену Св. Георгия. После Октябрьского переворота под страхом ареста и смерти был вынужден покинуть Россию, продолжив свою работу во Франции, а позже в США, где имя Сикорского было занесено в Национальный зал славы наряду с именами Эдисона, Бема, Ферми, братьев О. и У. Райт, Пастера. Почетный доктор многих престижных университетов и уважаемых научных обществ Сикорский за свою жизнь получил более 80-ти высоких премий, призов и дипломов, по существу став основателем и создателем многосерийных вертолетов, до сих пор стоящих на вооружении многих стран мира. К сожалению, только родина не признавала русского авиаконструкторского гения, заклеймив его как «царского крестника и черносотенца».

Авиаконструктор, инженер, техник, изобретатель И. И. Сикорский был глубоко верующим христианином. Внук сельского священника, сын выпускника Киевской духовной семинарии, врача и ученого, не случайно проявлял неустанный интерес к богословию, к вопросам о смысле жизни и смерти, о предназначении человека, о судьбах европейской цивилизации. В 1938 году он посещает Святой Афон, после чего пишет цикл религиозно-философских работ: «Отче наш. Размышления о молитве Господней» (1941), «Незримая брань. Искушение Господа нашего Иисуса Христа в пустыне и история человечества» (1947), «Эволюция души» (1949), «В поисках Высших Реальностей» (1965).

Особый интерес с точки зрения историософии вызывают мысли Сикорского об искушении Христа в пустыне. Он сравнивает евангельский текст об искушении Христа с текстом молитвы «Отче наш» и досконально, как истинный ученый, разбирает буквально каждое слово, открывая читателю новый смысл прежде знакомых глав Святого Евангелия.

Свои рассуждения Сикорский начинает с описания трагического времени, в которое вступило человечество в XX веке. При этом приводит слова другого знаменитого соотечественника, эмигрировавшего после октябрьских событий в России, основателя американской социологии Питирима Сорокина, характеризующего кризис XX века как кризис цивилизации, превзошедшей по своей извращенной жестокости и человеконенавистничеству пресловутую жестокость варварских эпох [5]. За короткий отрезок времени с 1914 по 1945 гг. — две мировые войны, революция, гражданская война. XX век можно назвать веком народоразорения. Но наступил XXI век — и старые угрозы, и старое противостояние, и прежняя ложь царит в Европе. В чем же причина того, что XX век нас ничему не научил?

В своей книге И. Сикорский приводит слова Дм. Мережковского, которые звучат злободневно и ныне: «Уникальность нашего времени в столкновении великой религиозной правды с великой религиозной ложью. Сегодня ложь и правда сцепились в такой смертельной схватке, какой не было никогда» [3, с. 152]. Но разрушительные войны и революции, сотрясающие мир, — это лишь внешнее проявление всемирной трагедии, главную причину Сикорский видит в «глубоком внутреннем беспорядке, поразившем духовные и нравственные начала жизни» [3, с. 149]. Не случайно он обращается к определению современной ему цивилизации, данному немецким философом Освальдом Шпенглером, как цивилизации фаустовской [6].

Сикорский считал, что весь смысл великой трагедии Гете «Фауст» сводится к договору умных, образованных и волевых людей с дьяволом, чтобы получить власть, господство над человечеством. «Смысл этой великой трагедии, безусловно, заключает в себе всю совокупность тех прогрессивных идей, которые в течении последних десятилетий распространяли свое влияние как на отдельных людей, так и на целые людские массы, оправдывая таким образом термин Шпенглера «фаустовская цивилизация» [3, с. 153]

Все тот же разговор с дьяволом завершается союзом образованных людей с ним. То, от чего отказался Иисус Христос в пустыне, с легкостью принимается современными вождями западной цивилизации. Не является ли идея Фауста мелкомасштабным повторением искушения в пустыне Господа нашего Иисуса Христа? — задается вопросом Сикорский, обращаясь к евангельскому тексту. Прежде всего он отмечает несоизмеримость времени пребывания Христа в пустыне (40 дней), и краткости текста, повествующего об этом событии.

«И был Он там в пустыне сорок дней, искушаемый сатаной» (Мф. 1, 15).

«Там сорок дней он был искушаем от диавола» (Лк. 4,2).

А далее три момента искушения, которые могли продолжаться по многоу дней. Но не будучи свидетелями событий евангелисты не комментировали их, ничего не добавляли от себя, а только излагали со слов Христа, который был краток, говоря о себе. Однако глубоко осмыслив эти строки Евангельского текста, мы можем в полной мере оценить величие христианского вероучения. (Именно оно помогло И. Сикорскому, как и многим, выкинутым за пределы Родины русским людям выстоять и состояться как личность, реализовать свой талант и свое предназначение).

Далее Сикорский останавливается на анализе самого слова «искушение». Не просто предложение дьявола или вопрос, а именно искушение, то есть содержащее нечто заманчивое, привлекательное. И рассматривая три искушения, автор отмечает, что на первое из них, когда речь шла о голоде и хлебе, основатель христианской веры мог вполне не соблазниться, выдержав длительное голодание. Аргументирует тем, что среди простых

смертных есть такие волевые храбрецы, что устоят в голоде перед искушением. Второе же искушение переносит Христа на крышу Иерусалимского храма, хотя, как замечает Сикорский, башни этого храма совсем не высокие по сравнению с отвесными скалами, отделяющими пустыню от Иорданской долины. Значит здесь речь должна вестись не о чувствах Христа, который мог бы бросившись вниз и не разбившись доказать свое божественное происхождение, а о чем-то ином, для чего и понадобилась крыша храма. И, наконец, третье искушение — предложение Христу царской короны. Заманчивое предложение, но, как отмечает автор, высоконравственным людям не свойственна жажда власти, они наоборот, зачастую стремятся освободиться от этой ответственной ноши. И было бы неверным полагать, что возможность стать царем была столь заманчива для Христа.

Так в чем же заключались искушения, ведь использование этого понятия в Евангелии не случайно? — И за ответом Сикорский обращается к Ф. М. Достоевскому, к его «Легенде о Великом Инквизиторе», где писатель доказывает, что три предложения-искушения, или как пишет сам Достоевский, три вопроса Иисусу Христу не могли быть придуманы человеческим умом, ибо они в трех словах, в трех фразах человеческих вмещают «всю будущую историю мира и человечества» [1]. Во всех трех вопросах искусителя содержалось единое — власть над людьми как всемирного владыки. Власть через хлеб, власть через чудо, власть над всеми царствами мира через поклонение дьяволу. Достоевский называет дьявола «страшным и умным духом, духом самоуничтожения и небытия». «Безграничная ложь используется для насаждения ненависти, которая в свою очередь ведет к убийству» [3, с. 237].

Идеи, заложенные в истории искушения Христа, проявляются в Молитве Господней, отмечает Сикорский. Во второй части молитвы мы находим много сходных слов, как то: хлеб, искушение, диявол (лукавый), царство, власть, сила, слава. А также в других местах Евангелия встречаются эти же «отзвуки» искушения Христа в пустыне. Например, во время насыщения пяти тысяч людей пятью хлебами и двумя рыбами.

«Тогда люди, видевшие чудо, сотворенное Иисусом, сказали: это истинно Тот Пророк, Которому должно прийти в мир. Иисус же, узнав, что хотят прийти, нечаянно взять Его и сделать царем, опять удалился на гору один» (Ин. 6, 14–15).

Искушения Христа в пустыне очевидно имели последствия во всемирной истории. Но они имели и непосредственное значение в конкретных исторических и географических условиях. Хорошо зная русскую религиозную философию, И. Сикорский, очевидно, прекрасно знал и мировую историю. Так, в частности, он ссылается на книги Иосифа Флавия «Иудейская война» и «Иудейские древности». Иосиф Флавий писал как очевидец

событий. В дни проповеди Христа Иудея была охвачена волнениями, предшествующими мощному восстанию против Рима. Чаяния еврейского народа были связаны с предсказанием о явлении в это время человека, который объединит и возглавит восставших, станет освободителем и правителем всей земли, Мессией. «Такие чаяния гнездились в глубине народных душ не только под влиянием пророчеств, но и исторических фактов», — пишет Сикорский [3, с. 198]. Это библейская история Иосифа Прекрасного, который из раба превратился в негласного правителя Египта и спас свой народ от голода. Это история Мардохея, который смог стать вторым человеком после царя Персидского, и обеспечить привилегированную жизнь своему народу. Это военные подвиги царей Саула и Давида. Этого же ждали, вероятно, и от Иисуса. Но ни хитростью Эсфири и Мардохея, ни разгадыванием снов подобно Иосифу, ни жесткой тиранией других народов ради славы Израиля и достижения всемирного владычества будет действовать Иисус из Назарета. Он выберет иной путь и станет действовать не как тиран, а как носитель Истины и Вечной жизни. Отказавшись от предложений дьявола, Христос отказался от короны царя-мессии и предложил всему еврейскому народу свое духовное лидерство — и оно было отвергнуто (Лк. 13, 34) Искушение в пустыне было по сути предложением выбора между этими двумя крайностями — выбора, который помимо влияния на ход истории в целом, мог предотвратить и надвигающуюся катастрофу еврейской нации. В то время подобные вопросы не были абстрактно-религиозными, они носили исторически конкретный, можно сказать политический характер. Упадок и разложение Римской империи вроде бы предоставляли отличную возможность для воцарения мессии и создания мощного еврейского государства.

Земная жизнь Христа тесно соприкасалась с историческими событиями тех лет, в частности, с еврейской революцией.

«Я убежден, — пишет И. Сикорский, — оскорбленное самолюбие фарисеев и первосвященников и предательство Иуды были по своему значению не главными … причинами богоубийства. Подлинной причиной трагедии был острый конфликт между Божественным учением Христа и свирепым духом надвигающейся революции» [3, с. 202].

И. Сикорский имел личные впечатления от «свирепости» революционного насилия и жестокости. Его друга, коллегу, вернейшего сотрудника, генерала Михаила Шидловского арестовали вместе с сыном при попытке пересечь границу с Финляндией, и немедленно буквально «растерзали на кусочки» (слова И. С.). Этот «опыт» соприкосновения с революционной свирепостью на всю жизнь оставил в сердце Сикорского боль за растерзанную Родину и полнейшее неприятие всяческого насилия и жестокости. (Собственно, это трагическое событие и ускорило его выезд за границу

в марте 1918 года). Все годы своей жизни за границей Сикорский не переставал переживать и осмысливать трагедию русской революции и последовавшей за ней гражданской, а позднее, и мировой войны.

Рассуждая о событиях еврейского восстания против Римского владычества, Сикорский замечает, что те, кто кричали «распни его!» тоже готовы были жертвовать собой, но не за вечные идеалы добра и истины, а ради утоления ярости и ненависти, ради мести, подобно тем пьяным матросам, которые растерзали Шидловского. «Использование этой неистовой ярости как средства для осуществления патриотических или идеалистических целей, может расцениваться как служение дьяволу,» — делает вывод Сикорский [3, с. 203]. Он считал, что чаша зла и ненависти испита до дна в XX веке. А мы, живущие в веке XXI видим, что это не так — и зло по-прежнему переполняет эту чашу. Удивительный прогресс науки, техники, стандартов жизни не уменьшает меру жестокости и зла в людях. Нравственные ценности все более втаптываются в грязь, а сострадательная христианская любовь вытесняется ненавистью. Христос сказал: «И познаете истину, и истина сделает Вас свободными» (Ин. 8, 32). Современные лидеры берут на вооружение ложь, сокрытие правды или, в лучшем случае, умолчание.

В искушении Христа главное — отвержение и осуждение им зла, творимого под видом добра и справедливости, о чем так впечатляюще сказано Достоевским в «Легенде о великом инквизиторе». В Евангелии мы также находим разоблачение дьявола и его последователей самим Христом: «Ваш отец дьявол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего; он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины; когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин. 8, 44).

И. Сикорский в своих религиозно-философских работах делает удачную попытку прогнозирования будущего: «Правящие круги превратятся в своего рода сверхнацию (глобализм, европоцентризм — Л. А.) Все больше будет увеличиваться дистанция между правящей всемирной бюрократией и всем человечеством» [3, с. 276]. И. Сикорский в своих рассуждениях сравнивает народ, восставший на власть с оружием, с человеком, укушенным бешеной собакой. И противоядием может служить только христианство, Христос, от которого так старательно отворачиваются современные властители мира. «Гнев в обманутых, притесняемых и лишенных свободы людях будет накапливаться до тех пор, пока уже ничто не сможет его сдержать. Тогда новый всесокрушающий взрыв зверского насилия свергнет правящую тиранию, истребив ненавистный правящий класс, а вместе с ним и большую часть человечества, и приведя цивилизацию Запада к крушению» [3, с. 280].

Религиозно-философские работы И. И. Сикорского вносят значительный вклад в апологетику христианского вероучения. Его рассуждения обо-

гащают русскую историософию необычным подходом к анализу состояния современной европейской цивилизации, по сути, отвергшей свои христианские основы. В канун столетия Октябрьской революции в России особенно злободневно звучат его пророческие предупреждения об опасности новых войн и революционного насилия в так называемую на Западе «постхристианскую эпоху».

ЛИТЕРАТУРА

1. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Ф. М. Достоевский. Собрание сочинений в 15-ти томах. — Л., «Наука», 1991. Том 9–10.
2. Мережковский Д. Тайна трех. Египет и Вавилон. — М.: Республика, 1999
3. Сикорский И. И. Небо и Небеса. Собрание религиозно-философских работ. — М.: Изд. Дом. Экономическая газета», 2010
4. Соловьев В. С. Три разговора // Соловьев В. С. Сочинения в 2-х т. Т. 2 -М.: Мысль, 1988
5. Сорокин П. А. Кризис нашего времени // Американская социологическая мысль. — М., 1996.С.356–371.
6. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М.: Мысль, 1993.

УДК 7.046.3+726.5(7.035/.036)

Авдеев Владислав Михайлович,

старший преподаватель кафедры культурологии, искусств
и гуманитарных наук Русской христианской гуманитарной академии,
vlad11.avdeev@yandex.ru

КУЛЬТУРООБРАЗУЮЩИЕ АСПЕКТЫ ЦЕРКОВНОГО СТРОИТЕЛЬСТВА В ТАМБОВСКОЙ ОБЛАСТИ

В статье определены основные вехи церковного строительства на Тамбовской земле как культурообразующего явления, кратко упоминаются светские и церковные деятели, чьими трудами создавались храмы и архитектурные ансамбли монастырей. На примере созданного в 2012–2015 гг. храма преподобного Силуана Афонского рассмотрены характерные для региона особенности современного церковного зодчества.

Ключевые слова: Тамбовская епархия; русская культура; русское искусство; современное церковное искусство.

Avdeev V. M.

CULTURAL ASPECTS OF THE CHURCH'S CONSTRUCTION IN TAMBOV REGION

The article identifies cultural aspects in Church building in the Tambov region, briefly refers to secular and Church leaders who created the temples and architectural complexes of monasteries. It attempts to define and summarize regional peculiarities of modern Church architecture by the example of the temple of the venerable Silouan the Athonite created in 2012–2015.

Keywords: Tambov diocese; Russian culture; Russian art; contemporary Church art.

Культура российских окраин во времена становления правящей династии Романовых была неотделима от культуры Православия, как главенствующей, государственной религии.

Православное церковное строительство на Тамбовской земле, начинается 17 апреля 1636 года, когда на Пасху, по указу царя Михаила Федоровича Романова, был заложен город Тамбов и «...соборная церковь обложена того же дни, и ...освящена того же 144 (1636) года, августа в 6-й день на самый праздник Преображения Господня» [9, с. 7]. Так гласит летопись.

Это были годы утверждения новой государственной символики, пронизанной православными образами и знаками. «Представление о царе, как «помазаннике Бога», распространялось на всю систему власти, а через нее

и на устройство городов, систему градостроительства и архитектуры» [9, с. 8]. Тамбову была уготована не только фортификационная роль защитника русских рубежей, но и роль миссионерская, просветительская. Отсюда предполагалось вести проповедь Слова Божия, призывая населявшие край языческие народы к христианской жизни и новому государственному укладу. Закладка города на Пасху и освящение главного городского храма на Преображение особенно символичны тем, что новому городу предстояло стать центром преображения для окрестных земель.

Согласно первоначальному, подчиненному оборонительным задачам плану, город был окружен несколькими рядами укреплений. Имелись и кремль и острог, но главной городской доминантой являлась вставшая на кремлевском холме Преображенская церковь. Построенная в стиле шатровой деревянной архитектуры, она «... словно величественный маяк возвышалась на холме, у самой излучины реки Цны» [9, с. 13].

XVII век был временем активного переселения русских людей из европейской части России вглубь страны. В это время поселенцы приходили и в «дикое поле», ставшее впоследствии Тамбовской землей. Они, как правило, были носителями православной веры, строили церкви, возводили монастыри. К моменту основания Тамбовской Епархии в крае существовало уже 160 церквей [10, с. 182].

Первоначально в состав епархии вошли земли трех городов: Тамбова, Козлова и Борисоглебска. В этих границах она просуществовала до конца XVII столетия, когда временно прекратила существование. Её территория отошла тогда к Рязанской митрополии. Позже она была передана Воронежской епархии, а с 1721 года — в ведение московской Синодальной конторы.

В 1758 году, указом императрицы Елизаветы Петровны, Тамбовская епархия была восстановлена. На рубеже XVIII — XIX веков, в связи с созданием Тамбовской губернии, епархия сформировалась окончательно в её границах. Со второй половины XVIII века, когда Тамбовское наместничество возглавлял поэт Г. Р. Державин, началось благоустройство города. Были основаны театр, типография, народное училище, велось активное храмовое строительство, которое продолжилось и в XIX веке.

В 1764 году в епархии уже насчитывалось 859 храмов, а к 1871 году их было 1152, причем 532 из них были каменные [11, с. 8]. К 1914 году их число возросло почти до 1400, богослужения совершали более двух тысяч священников и дьяконов и около полутора тысяч псаломщиков. Действовало 26 монастырей (10 мужских и 16 женских) которые населяли более 800 монахов и послушников и около 3500 монахинь и послушниц [1, с. 119]. Тамбовские архиереи, заботясь о духовном просвещении местного населения, возводили величественные городские соборы и самобытные, неповторимые по своему исполнению сельские храмы.

Почти из любой точки города видны или обращают на себя внимание на подъездах к нему: строгая архитектура кафедрального Спасо-Преображенского собора, обширный комплекс сооружений Казанского мужского монастыря, увенчанный величественной колокольней, праздничное внешнее убранство собора Воскресенского женского монастыря.

Среди дошедших до наших дней храмов есть уникальные, являющиеся национальным достоянием. Например, Благовещенская церковь с керамическим иконостасом в селе Новотомниково Моршанского района и Михаило-Архангельская церковь с фарфоровым иконостасом в поселке Мордово.

История не сохранила имен архитекторов, осуществлявших строительство храмов Тамбовщины до второй половины XIX. Однако в числе первых тамбовских архитекторов можно назвать протоиерея Стефана Березнеговского (1797–1868 гг.). Позже архитектурный надзор за строительством церквей осуществляли архитекторы А. С. Четвериков, А. Ф. Миролюбов, А. И. Карпетов, Ф. А. Свирчевский. С сентября 1902 г. епархиальным архитектором стал выпускник Императорской Академии художеств В. И. Фрейман, который выполнял свои обязанности до 1917 года [11, с. 8].

В советские годы Тамбовская епархия разделила судьбу всего русского православия. «Молодое советское государство, имея на вооружении тезис о вредности любой религии, практически с первых дней своего существования повело настоящую борьбу с церковью» [1, с. 265]. После 1917 года храмовое строительство прекратилось. Вскоре, распоряжением нового правительства, были закрыты и все домовые храмы.

Немалое значение для судьбы всего края имело крестьянское восстание 1920–1921 годов под руководством А. С. Анtonова. Оно было одним из крупнейших бунтов против Советов, в нем приняло участие около 40 тысяч человек. Восстание было разгромлено силами Красной армии летом 1921 года. В 1928 году Тамбов вошел в состав Центральночерноземной области, а в 1934 году был присоединен к Воронежской области. Тамбовская область, включавшая территорию Пензенской и Тамбовской областей образовалась в 1937 году, а в 1939-м приняла практически современные границы.

В 1930-е годы происходило массовое закрытие приходских церквей, многие из которых были попросту снесены. К концу 30-х годов епархия оказалась полностью разгромленной. Не осталось ни одного действующего прихода. Её возрождение началось с 1943 года, когда советское правительство, обратилось к руководству Русской Православной церкви за духовной поддержкой в войне с фашистскими захватчиками. В Тамбове верующим тогда был возвращен Спасо-Преображенский собор. К 1948 году Тамбовская епархия насчитывала уже 49 храмов и 109 священнослужителей [10, с. 183]. В дальнейшем, на фоне хрущевских гонений на Церковь, количество храмов уменьшилось. В 1988 году в крае действовало всего 37 приходов.

Развитие и становление Тамбовской епархии связано в первую очередь с именем святителя Питирима, епископа Тамбовского (1685–1698 гг.). Его трудами состоялось возведение многих храмов на тамбовской земле и, главным образом, созданных им монастырей — Иоанно-Предтеченского Третуляевского мужского и Вознесенского женского, настоятельницей которого была родная сестра Питирима — Екатерина. При участии епископа Питирима в 1694 году на месте первой тамбовской церкви, начал возводиться кафедральный Спасо-Преображенский собор, который, став местом упокоения Святителя, и ныне является духовным центром тамбовского края.

Тамбовская земля воссияла также плеядой святых, деятельность которых часто не ограничивалась регионом, а имела общецерковное значение. Среди них: преподобный Назарий Валаамский (Николай Кондратьев, ум. 1809 г.), преподобный Серафим Саровский (Прохор Исидорович Мошнин, 1754(или 1759)-1833 гг.), святитель Феофан Затворник (Георгий Васильевич Говоров, 1859–1863 гг.), преподобная Марфа Тамбовская (Марфа Петровна Апарина, ум. 1-го сентября 1800 г.), преподобный Амвросий Оптинский (Александр Михайлович Гренков, 1812–1891 гг.), преподобная Серафима игумения Сезеновская (Евфимия Евфимиевна Моргачева, в схиме Евфимия, 1806–1877 гг.), преподобная Дарья Сезеновская (Дария Дмитриевна Кутукова, 1772–1858, гг.).

В период революционного и послереволюционного лихолетья Церковь Тамбовская приросла именами новомучеников, которые пострадали отставая православную веру и традиции русского народа, защищали духовное и культурное наследие родного Отечества.

Это: священномученик Владимир, митрополит Киевский (Василий Никифорович Богоявленский, 1848–1918 гг.), преподобномученица Анастасия (Анастасия Леонтьевна Камаева, 1879–1937), священномученик Кирилл митрополит Казанский (Константин Илларионович Смирнов, 1863–1937 гг.), святитель Лука (Валентин Феликович Войно-Ясенецкий, 1877–1961 гг.).

Начавшееся во второй половине 80-х годов XX века возрождение Русской Православной церкви пришло и на Тамбовскую землю. 30 мая 1987 г. архимандрит Евгений (Ждан Евгений Борисович, 1942–2002 гг.) был хиротонисан во епископа Тамбовского и Мичуринского. В 1991 г. возведен в сан архиепископа [3, с. 129–131]. При нем в самом Тамбове были возвращены верующим и вскоре восстановлены: Скорбященский храм бывшего Вознесенского женского монастыря (1988 г.), Предтеченская церковь Казанского монастыря (1990 г.), собор в честь Казанской иконы Божией Матери (1991 г.), Спасо-Преображенский собор (1993 г.), а всего по епархии к 1992 г. количество храмов достигло 72. К 2004 году в Тамбовской епархии действовало уже 120 храмов.

Современное церковное строительство в Тамбовской области самым тесным образом связано с именем и деятельностью митрополита Феодосия (Сергея Ивановича Васнева, р. 1961). В 2002 году решением Священного Синода он был назначен Управляющим Тамбовской и Мичуринской епархией, а 3 января 2013 года в Патриаршем Успенском соборе Московского Кремля был возведён в сан митрополита. Сейчас Феодосий — митрополит Тамбовский и Рассказовский, глава Тамбовской митрополии, с 2006 года — член Общественной палаты Тамбовской области, ректор Тамбовской духовной семинарии.

Митрополит Феодосий — автор многих научных работ по истории Тамбовской епархии, истории Тамбовской духовной семинарии, публикаций в периодической печати в области образования и воспитания, церковного строительства, статей на общественные и социальные темы. Удостаивался правительственные и церковных наград, наград многих региональных и федеральных общественных организаций и благотворительных фондов.

На конец 2010 года в епархии зарегистрированы уже 172 местные православные религиозные организации, из них 162 прихода, 6 монастырей, 4 архиерейских подворья и храм Тамбовской духовной семинарии. Количество храмов — 138, часовен — 36. Священников — 145, диаконов — 12. [2]. 26 декабря 2012 года решением Священного Синода Русской православной церкви из Тамбовской епархии были выделены Мичуринская и Уваровская; все три епархии включены в новообразованную Тамбовскую митрополию[5].

Заложенный еще святителем Питиримом, Тамбовский кафедральный Спасо-Преображенский собор, закрытый в 1929 году и бывший в советское время (до 1992 года) краеведческим музеем, отреставрирован. В 2012 году была воссоздана и разобранная в 1931–32 годах колокольня. Собор в честь Казанской иконы Божией Матери в Казанском мужском монастыре города Тамбова, в котором в 1793 г. преосвященным Феофилом (Раевым) был рукоположен во иеромонахи преподобный Серафим Саровский так же возвращен верующим. Вновь возведена на месте взорванной уникальная 107-метровая колокольня монастыря, но реставрация всего монастырского комплекса еще продолжается. Подобные сведения можно было бы привести по многим десяткам церквей, но и представленные примеры свидетельствуют о масштабах церковного строительства. Вновь действует (с 2003 года) Вознесенский Тамбовский женский монастырь. Его собор Вознесения Господня, построенный в 1791–1798 по проекту арх. И. Р. Кругликова, закрытый в 1925 году и полностью разрушенный, теперь восстанавливается в новом, решенном совершенно иначе облике, по проекту архитекторов Г. М. Лунькиной и Д. В. Третьякова.

В практической работе новейшего времени, производимой в церковном строительстве в Тамбовской области, помимо реставрации и восста-

новления церквей и соборов прошлых веков, следует отметить и современное строительство храмов. Вновь возводимые церкви, по используемым материалам (и, как следствие, архитектурным приемам) в свою очередь делятся на деревянные и каменные. При этом обращает на себя внимание целый ряд каменных церквей, построенных в последнее время и формирующих общую архитектурно-художественную стилистику современного тамбовского храмостроения.

В числе наиболее характерных архитектурных решений, можно отметить следующие [11]:

— церковь святых Новомучеников и исповедников российских на Полянковском кладбище, г. Тамбова, возведенную по проекту архитекторов А. С. и Г. М. Лунькиных.

— храм в честь Успения Пресвятой Богородицы на месте Успенского кладбища, г. Тамбова.

— часовня в память о воинах-тамбовцах, погибших в ходе боевых действий на Северном Кавказе, построенная в 2004 г.

— Никольская часовня, г. Мичуринск.

Хорошим примером использования нового почтения классических архитектурных форм служит и Никольская церковь в Свято-Никольской Мамонтовой пустыни.

Названные храмы позволяют определить общность их архитектурных решений: крестово-купольный тип, белизну стен, сочетание шлемовидных (килевидных), полукруглых и прямых, каскадных форм в решениях куполов, кровель, оконного и дверного декора, скромность декоративной отделки.

Возведенный в 2012–2014 гг по проекту архитектора А. А. Радина храм преподобного Силуана Афонского, также обладающий перечисленными особенностями, является самостоятельным и самоценным архитектурным произведением. Он явно находится в рамках определенной, сложившейся культурной традиции и вполне успешно её развивает. Храм скромен по размерам, рассчитан на 50–80 молящихся, его внешнее убранство небогато, форма проста. Тип храма в плане представляет собой плане греческий (равновеликий) крест с тремя апсидами, притвором и колокольней. Белоснежные стены венчают полусферические кровли закомар над апсидами и парусами, а центральный барабан купола увенчан маковкой шлемовидной формы. Колокольня вынесена на фасад, и размещена над входом.

Кресты и маковки, на куполе и колокольне, сияют золотом, а кровля закомар решена скромно, с помощью черненого металла. Полукружия, формируемые конхами апсид, правильная, симметричная форма храма характерны для византийской архитектуры. Подобные решения (конечно — в других масштабах) вообще являются отличительной особенностью византийского стиля, их можно наблюдать в развитии, начиная с Софии

Константинопольской. Они дополнены, принятymi на Руси, ступенчатыми линиями контура кровли колокольни, тяготеющими даже к каскадно-шатровым вариантам, прямыми, избыными карнизами над южной и северной апсидами, шлемовидной маковкой купола и луковичной — колокольни.

Соединение в архитектуре храма элементов византийской и русской архитектуры не случайно, ведь преподобный Силуан Афонский, будучи русским, тамбовским крестьянином, монашеское служение свое принял и с честью пронес на греческой, некогда византийской, земле. Этую идею поддерживают и скромные элементы изобразительного декора на фасаде храма — мозаичные иконы преподобного Силуана Афонского над входом и Афонская же икона Пресвятой Богородицы, размещенная лицом на воссток на внешней стене алтарной апсиды. Декор дополняют беломраморные доски с высказываниями и молитвами преподобного Силуана, своей простотой подчеркивая аскетичность архитектурного замысла.

Слияние русской и византийской стилистики проявляется также, и в казалось бы незначительных деталях. Обводы наличников над входами решены по разному. У главного входа — русское, шлемовидное решение, перекликающееся с маковкой главного купола, а над боковыми дверцами, как и над оконными проемами — полукружия, характерные для византийского стиля.

Трансформация формы купола и арки из полуциркульной в шлемовидную, имеющую заостренный мысок, характерна для архитектуры древнерусских храмов и связана с климатическими особенностями России. «Такая форма способствует более свободному ниспаданию дождя и снега» [8, с. 1]. Элементы вспомогательного декора, решетки, орнаменты на дверях, светильники, которые сложно отнести определенно к какому-либо изобразительному стилю, тем не менее эту некоторую, примененную архитекторами эклектичность, вполне удачно объединяют. В целом можно констатировать, что в архитектуре храма Силуана Афонского византийские и русские мотивы объединены в целостную композицию вполне органично, что и явилось воплощением авторского замысла проектировщиков.

Живописное убранство храма создавалось в 2013–14 гг под руководством кандидата искусствоведения Большаковой С. Е., из Санкт-Петербургского академического института им. И. Е. Репина, она же руководила процессом создания иконостаса, изготовленного на художественно-столярном производстве «Потамион», руководимым А. А. Орловым. Фресковую роспись в 2013–14 годах осуществил авторской коллектив художественно-архитектурной мастерской «ОБРАЗ» под руководством С. П. Николаева. Все работы по созданию живописного убранства были выполнены на хорошем современном техническом и художественном уровне, отвечающем специфическим задачам православного Церковного искусства, как культурообразующей парадигмы.

В качестве главных художественных особенностей живописного убранства можно выделить, обобщенность форм, сознательное игнорирование деталей, строгость, скромность и простоту во всем. Избранный художниками стиль, соответствует поставленной духовной задаче. Богословская составляющая отдельных частей и сюжетов, фрескового ансамбля и иконостаса, прочитывается легко, демонстрируя одухотворенность образов, их символическую полноту, нацеленность на «...максимальные, а не средние духовные ценности» [7, с. 77].

Живописное убранство храма, появившееся в начале XXI века, по своей православной аскезе и мистике вполне соотносится с подобными произведениями созданными художниками XIV–XV веков и находится в русле задач, связанных с современным возрождением отечественных культурных и духовных традиций.

Возведенный храм, фресковая роспись и иконостас, дополнительные элементы отделки интерьера, созданные современными художниками и строителями, могут быть признаны заметным вкладом в русскую культуру развивающееся в настоящее время церковное строительство, развитие Православия на Тамбовской земле и в целом в России.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алленов А. Н. Власть и церковь. Тамбовская епархия в 1917–1927 гг. Тамбов.: Издательство «Юлис», 2005 г. 288 с., илл.
2. Епархии Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс] URL: <http://www.patriarch.ua/grseparchia.aspx?id=147&p=6> (дата обращения 18.01.2016 г.).
3. Митрохин Н., Тимофеева С. Епископы и епархии Русской Православной Церкви. М.: ООО «Панорама», 1997. С. 399.
4. Новомученики и Исповедники Русской Православной Церкви XX века. [Электронный ресурс] URL: <http://martyrs.pstbi.ru> (дата обращения 22.03.2016 г.).
5. Патриархия.ру [Электронный ресурс] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2674488.html> (дата обращения 18.01.2015 г.).
6. Праздники Тамбовская митрополия. [Электронный ресурс] URL: <http://www.eparhia68.ru/category/prazdniki/page/2/> (дата обращения 19.04.2016 г.).
7. Попова О. С. Проблемы Византийского искусства. — СПб.: Северный паломник, 2010, 1088 с., илл.
8. Свиязьев И. И. Практические чертежи по устройству церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы в Семеновском полку в Петербурге. — М.: 1845.
9. Тамбовская старина: Иллюстрированный научно-популярный альманах. Сост. и ред. М. А. Климкова. — Тамбов: ОАО «Тамбовская типография «Пролетарский светоч», 2008, 172 с., 4 ил., цв.
10. Тамбовская энциклопедия. Гл. научный редактор Л. Г. Протасов. — Тамбов: Администрация Тамбовской области, ООО «Издательство «Юлис», 2004, 704 с., илл., карты.
11. Храмы Тамбовской епархии. Фотоальбом. — Тамбов: ООО «Издательство «Юлис», 2005, 260 с., илл.

БОГИ, ЛЮДИ И МИРЫ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

УДК 82

Ильичев Алексей Викторович,

доктор филологических наук,

руководитель Научно-организационного центра

Всероссийского музея А. С. Пушкина,

ilichev1309@yandex.ru

«ЗАЧЕМ КРУТИТСЯ ВЕТР В ОВРАГЕ...» А. С. ПУШКИНА: БОГ, ПРИРОДА, ЧЕЛОВЕК, ПОЭТ

В статье рассматривается концепция взаимоотношений Бога, природы, человека и поэта в произведении А. С. Пушкина.

Ключевые слова: А. С. Пушкин, Бог, природа, человек, поэт.

Ilyichev A.

«WHY DOES THE WIND RUNN IN THE RAVINE...»

A. S. PUSHKIN: GOD, NATURE, MAN, POET

The article deals with the concept of the relationship between God, nature, man and poet in the work of Alexander Pushkin.

Keywords: A. S. Pushkin, God, nature, man, poet.

«Зачем крутится ветр в овраге...» создается А. С. Пушкиным в качестве так называемого второго отступления о свободе поэтического творчества в неоконченной поэме, печатающейся под условным названием ««Езерский»». Отрывок составляет XIII строфу. С. М. Бонди убедительно доказал, что XIII строфа из ««Езерского»», пусть и в измененном виде, должна была войти в состав второй импровизации поэта-итальянца в повести ««Египетские ночи»» [1, с. 192–193].

На все вопросы, поставленные в пушкинском произведении, есть ответы в текстах-первоисточниках.

Так, в Ветхом завете, обнаруживаются несколько текстов, имеющих отношение к пушкинскому стихотворению. Во-первых, это отрывок из Книги Притч царя Соломона: «Три вещи непостижимы для меня, и четырех я не понимаю: Пути орла на небе, пути змея на скале, пути корабля среди

моря и пути мужчины к девице» (Притчи, 30, 18–19). В Экклесиасте мотив «непостижимости» отчасти проясняется Божиим промыслом: «Как ты не знаешь путей ветра и того, как образуются кости во чреве беременной: так не можешь знать дело Бога, Который делает все» (Эккл., 11, 5). Еще один возможный источник — Книга Иова.

Для пушкинского стихотворения важен своеобразный полигенетизм реминисценций. Стихотворение возникает как переплетение нескольких мотивов из разных частей Ветхого завета, которые в своем источнике употреблены в разных, но близких контекстах. Соответственно в пушкинском тексте происходит «слияние» различных оттеночных значений, одновременно совпадающих и не совпадающих с библейскими.

Связь стихотворения с третьим отрывком — из Книги Иова — требует особого доказательства. Известно, что Пушкин собирался учить древнееврейский язык с намерением переводить Иова, о чем сообщает И. В. Киреевский в письме Н. М. Языкову от 12 октября 1832 г. [2, с. 535]. Это говорит о том, что библейская книга не только присутствовала в сознании поэта, но и о том, что он работал непосредственно с текстом.

В Книге Иова находим следующие отрывки:

«Где место разделения ветров / и восточному вихрю где путь» [3, с. 618 (пер. С. С. Аверинцева)] (ср. канонический перевод: «По какому пути разливаются свет и разносится восточный ветер по земле», — Иов, 38, 24); «По твоему ли слову взлетел орел, / На высотах вьет свое гнездо? / Обитание его — на скале, / На крутизнах и оврагах — ночной приют; / Отселе он высматривает себе снедь, / И в даль вперяются его глаза» [3, с. 621] (ср. канонический перевод: «По твоему ли слову возносится орел и устрояет на высоте гнездо свое? ...; оттуда высматривает себе пищу: глаза его смотрят далеко», — Иов, 39, 27, 29).

Любопытно то, что вопросы, возникающие в стихотворении Пушкина, имеют свой ответ в библейской книге. С. П. Шевырев так выразил основную идею Книги Иова: «Мысль, одушевляющая Книгу Иова, есть всемогущество Божие, ничтожность человека самого праведного, самого благочестивого перед Богом» [6, с. 161–162].

Образы, использованные Пушкиным, взяты из речи Бога, в которой он, с одной стороны, рисует облик космически организованной вселенной, а с другой — подчеркивает недостижимость для человеческого сознания этой гармонии. Человеку доступны лишь частности, которые в отрыве от целого воспринимаются им дисгармонично.

В пушкинском стихотворении отношения между явлениями полны противоречий: в несогласии находятся ветер и корабль, жадно ждущий его дыхания; орел, обладая удивительным зрением, летит не на добычу, а на чахлый пень; «белая» Дездемона любит «черного» Арапа... Контраст-

ность, несогласованность, противоречивость царят в мире. Отсюда и вывод: «Затем, что ветру и орлу, / и сердцу девы нет закона». Но так ли это? Для мира нет закона с точки зрения обычного человека, ограниченного в познании пространством и временем, в силу чего он не прозревает этого закона (так же как Иов не прозрел Божьего промысла). Но закон оказывается внятен Богу, пророку и... поэту.

Впрочем, противоречие между выводом («нет закона») и структурой художественной логики стихотворения, утверждающей наличие этой закономерности, выявляется не только в контексте литературной традиции (книги Ветхого завета). Оно подчеркнуто самим строением художественной мысли: настойчиво повторяющаяся алогичность оборачивается утверждением некой иной логики.

В пушкинском тексте самое главное — это концепция мира, утверждающая его гармоничность, ценность в нем каждого элемента. Дисгармония — это лишь недостаточно проявленная гармония.

Возникла идея такой поэзии, которая способна не только вобратить в себя мир, но, прорываясь через его внешнюю дисгармонию, выразить его глубинную красоту и целесообразность.

Другая реминисценция отсылает к трагедии Шекспира «Отелло». В «Отелло» тоже есть ответ на вопрос «Зачем Арапа своего младая любит Дездемона?». Вернее, их два. Один принадлежит Дездемоне:

«Для меня / Краса Отелло — в подвигах Отелло» [7, с. 302]. Другой ответ принадлежит отцу Дездемоны Брабантио: «Ты чарами ее опутал, дьявол! / Тут магия, я это докажу. / Ты тайно усыпил ее сознанье / И приворотным зельем опоил [7, с. 292–293].

Так в трагедии возникает мотив чар, магии, колдовства. В пушкинском стихотворении тема поэзии тоже приобретает двойственный характер. С одной стороны, это нечто объективное и реальное, подобное кружению ветра и полету орла, а с другой — чарующе-волшебное, подобное любви Дездемоны и Отелло.

Обращение к пьесе Шекспира позволяет обнаружить еще одно очень яркое на фоне текста отступление Пушкина от всемирно известной трагедии. У Шекспира Отелло ни разу не назван арапом. Он — мавр. Это позволяет «прочитать» образ «арапа» в ином контексте — в контексте автобиографических мотивов. Автобиографический мотив, связанный с «арапским» происхождением поэта, впервые возник в послании «Юрьеву» (1820).

Однако фактом литературного сознания стихотворение стало лишь в 1829 г., когда, без ведома Пушкина, оно было напечатано в альманахе «Северная звезда».

Связь образа арапа с биографической основой подчеркивается аналогичным контрастом пар: Отелло (мавр) — Дездемона и Пушкин (арап) —

Гончарова, брак с которой состоялся в 1831 году. Даже беглый просмотр свидетельств современников подтверждает реальные основы для возникновения такой аналогии.

«Моя невестка очаровательна (...) Александр, я думаю на седьмом небе (...) Физически — они две противоположности: Вулкан и Венера, Кирик и Улита, и т. д., и т. д.», — писала О. С. Павлищева мужу в середине августа 1831 года [4, с. 84 (оригинал на франц. яз.)]. «Он, кажется, очень ухаживает за молодою женою и напоминает при ней Вулкана с Венерою» [5, с. 54].

Итак, появление в 1829 г. в печати послания «Юрьеву», женитьба «Вулкана» Пушкина на «Венере» Гончаровой — все это вместе вводит в подтекст стихотворения конкретный образ поэта Пушкина, что придает тексту особый лиризм, а поэтической декларации — характер автопризнания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бонди С. М. Новые страницы Пушкина. — , 1931.
2. Исторический вестник: Историко-литературный журнал. — Пг., 1883, декабрь.
3. Поэзия и проза Древнего Востока. — М., 1973.
4. Пушкин и его современники. — СПб., 1911. Вып. 15.
5. Русский архив: Историко-литературный сборник. — М., 1902. № 1.
6. Шевырев С. П. История поэзии. 2-е изд. — СПб., 1887. Т. 1.
7. Шекспир В. Полн. собр. соч.: В 8 т. — М., 1960. Т. 6.

УДК 008

Поздеева Александра Андреевна,
студентка факультета конфликтологии
Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов,
alex112896@yandex.ru

ТВОРЧЕСКАЯ РОЛЬ ЧИТАТЕЛЯ В СОВРЕМЕННОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

В данной статье рассматривается проблема участия читателя в развитии и совершенствовании современной художественной культуры. Отталкиваясь от концепции Гроиса, согласно которой субъект постоянно находится в состоянии медиа-онтологического подозрения, автор прослеживает долгий путь от читателя до создателя своих собственных произведений. В качестве ступеней этого пути рассматриваются такие явления современной культуры как «ролевые игры» и «фанфикши».

Ключевые слова: читатель, автор, текст, авторский мир, ролевые игры, фанфикшн, Борис Гроис.

*Pozdeeva A.
THE CREATIVE ROLE OF THE READER IN MODERN ARTISTIC CULTURE*

This article deals with the problem of the reader's participation in the development and improvement of contemporary artistic culture. Starting from the concept of Groys, according to which the subject is constantly in a state of media-ontological suspicion, the author traces a long way from the reader to the creator of his own works. The phenomena of modern culture as «role-play games» and «fanfiction» are considered as the steps of his path.

Keywords: reader, author, test, the author's world, role-play games, fanfiction, Boris Groys.

В течение многих столетий читатель художественного произведения выступал как лицо пассивное и созерцающее. Не имеющему возможности повлиять на действие сюжета, ему оставалось только наблюдать со стороны, теряясь в догадках о судьбах героев или же просто получая эстетическое удовольствие от происходящего на страницах книги, текст которой служил ему проводником в мир произведения.

Но во второй половине XX века некоторые писатели начали задумываться о роли читателя в своих произведениях. Так некоторые яркие представители магического реализма, Милорад Павич и Хулио Кортасар, предоставили возможность по-разному читать свои романы. Они предлагают

нам самим решать, как будет разворачиваться сюжетное действие. Павич в начале своей знаковой книги «Пейзаж, нарисованный чаем» (1988) даёт читателю на выбор несколько вариантов прочтения: один из них традиционный, предполагающий чтение от начала и до конца, другой — «кроссвордный», позволяющий прочесть книгу «по горизонтали» и «по вертикали». Нечто подобное предлагает и Кортасар в своем романе «Игра в классики» (1963), только способы прочтения у него несколько отличаются от тех, что даёт сербский писатель:

«Эта книга в некотором роде — много книг, но прежде всего это две книги. Читателю предоставляется право выбирать одну из двух возможностей:

Первая книга читается обычным образом и заканчивается 56-й главой, под последней строкою которой — три звездочки, равнозначные слову Конец. А посему читатель безо всяких угрызений совести может оставить все, что следует дальше.

Вторую книгу нужно читать, начиная с 73-й главы в особом порядке: в конце каждой главы в скобках указан номер следующей...» [3, с. 3].

Таким образом, писатели предоставили читателю выбрать судьбу героев, нарушив тем самым единую «предрасположенную гармонию» авторского мира, заложенную ими самими. Читатель, делая этот выбор, совершает действие, тем самым перестаёт на короткое мгновенье быть пассивным созерцателем, наблюдающим за действием со стороны. Но только лишь на мгновенье. Выбрав путь, по которому он направил сюжет, читатель вновь отходит в тень, занимая «зрительское положение».

Как можно описать такого «зрителя»? Цитируя Барта, можно сказать, что «читатель — это субъект без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь некто, сводящий все те штрихи, что образуют письменный текст» [1, с. 385]. Действительно, личность читателя темна и загадочна. Он безлик, и его изначальные возможности ограничиваются лишь пассивным наблюдением и мысленным связыванием предложений и фраз, сопоставлением сюжетных поворотов друг с другом, обрисовыванием полной картины художественного произведения. И вот, наконец, ему дана возможность на короткое мгновенье проявить себя. Выбор сюжетного хода произведения оказался всего лишь первым шагом на пути к самовоплощению на страницах иных текстов, слиянию с ними.

Каким же образом этот таинственный некто может увековечить себя в текстах, образующих канву современной культуры знаковых систем? Не имея возможности воспринимать произведение непосредственно, без помощи текста, читатель — пока ещё пассивный читатель — видит лишь то, что ему показано в книге. Описание персонажей, их действий, пейзажей вокруг даётся через текст. С фильмами и сериалами, занимающими

большую нишу в современной культуре, всё ещё проще: изображения выводятся прямо на экран. Описания и изображения значительно облегчают представление образов в головах читателей из зрителей. Но кто это всё показывает? Вспоминается Борис Гройс, пытавшийся ответить на этот вопрос в своей книге «Под подозрением». Он рассуждает о том, что субъект, будь то читатель или зритель, воспринимает окружающий мир через медиальную поверхность, за которым прячется таинственный «медиа-онтологический другой» [2, с. 26–27]. Но кто он, этот другой? И если он существует, то неужели в реальности, что находится вне знаковых систем?

Рассматривая этот вопрос с некоторой метафизической точки зрения простого читателя или зрителя, ничего не знающего о медиальной поверхности, но ощущающего её бессознательно, мы можем предположить, что этим другим является, несомненно, «автор», и что он действительно создал мир, выступающий на страницах романов и на экранах телевизоров. В дальнейшем мы так и будем его называть за неимением иного термина.

Художественное произведение является актом творения «автора». Само это слово происходит от латинского «auctor», что переводится не иначе как «создатель, творец». Действительно, в некоторой степени «автор» видится читателю чем-то божественным, давшим рождение захватывающему роману, фильму, сериалу. По сути, он создаёт целый мир, отдельный от так называемого «реального».

Уставший от «реальности» субъект с удовольствием окунается в художественный мир, принимая на себя пассивную роль зрителя. Довольствуясь ею, он наблюдает со стороны за приключениями героев, а затем, возвращаясь обратно, соскальзывая с последней страницы книги, нажимая на кнопку пульта после начала финальных титров, он вновь оказывается, как ему кажется, в «серых буднях». И тогда он задумывается: а может ли он сам стать частью чудесного авторского мира? А может ли он сам стать «автором»?..

Ответом на первый вопрос для молодого читателя (читателей постарше, как правило, за подобными занятиями встретишь реже) стали словесные и текстовые ролевые игры. За последние несколько лет ролевые игры стали весьма популярным развлечением и частью молодежной культуры. Процесс любой из этих игр заключается в том, чтобы смоделировать ситуацию и тем или иным образом разрешить её. Чем она запутаннее, тем, как правило, дольше и интереснее становится игра. Часто игры устраивают по мотивам авторских вселенных: известных книг, фильмов, даже мультфильмов. Для прохождения ситуаций игроки создают персонажа: продумывают его внешность, характер, другие особенности его личности, биографию. Сначала игроки просто притворяются своим персонажем, словно актеры. Тут вспоминается фраза Сёрля из его статьи «Логический статус

художественного дискурса»: «Автор пьесы <...> даёт указания относитель-но того, как разыгрывать притворство, а актеры затем следуют этим указа-ниям» [4].

Поначалу просто притворяясь, а затем вливаясь в образ своего персо-нажа, игроки будто бы лишаются своего «Я» на время игры. Сотворив героя-ев «по образу и подобию своему», вкладывая в них какую-то идею, игроки, как может показаться со стороны, «оживляют» их, будто бы вселяясь в них. Происходит некое самоотождествление со своим творением.

Сами того не подозревая, игроки, бывшие читатели, зрители, стано-вятся активными участниками действия в масштабной или не очень игре. Проживая своего персонажа, они словно отказываются от роли пассивного наблюдателя, на какое-то время становятся частью произведения, частью текста, который для других станет лишь посредником в мир игры, которая, как и любое художественное произведение поддаётся «прочтению». Будучи простыми читателями в мире реальном, игроки становятся действующими лицами в непонятном, нерациональном игровом мире.

Но ролевая игра — лишь первый шаг, приближающий субъект к таин-ственному «автору». Создать персонажа и стать им — это лишь полдела. Необходимо совершить полный творческий акт, самому стать творцом.

Но придумать собственную вселенную не так-то просто. Да и цель читателя всё-таки понять «автора» любимого произведения. Выход один: нужно стать новым творцом, сместить «автора».

С этого и начинается фанатское творчество, названное в народе «фан-фикшн». В русском переводе оно звучит как «фанатская выдумка», но им — переводом — никто не пользуется. В обиходе обычно употребляется термин, если вообще его можно так назвать, «фанфики». Сами же те, кто пишут подобные вещи, называют себя «фикарайтерами». Суть сего творчества за-ключается в том, чтобы ввести привычных персонажей в новые ситуации, о которых не было прописано автором. Показать то, что показано не было. Ситуации, которые моделирует читатель, могут быть самыми разными: со-зование альтернативных концовок оригинального произведения, изменение сюжетных поворотов, жизнь персонажей в «альтернативной вселенной».

Помимо новой ситуации в фанфик можно ввести новых персонажей, которых в оригинальном произведении не существовало и вовсе. Можно даже ввести самого себя, но, как правило, не каждому удаётся хорошо обы-грать собственный образ в этом произведении.

Как бы то ни было, но фикарайтеры в своем творческом акте дела-ют большой вклад в развитие авторской вселенной, усложняя, дополняя и модернизируя её. Ярким примером тому является кинематографическая вселенная «Звездные войны». Многие фанфики, написанные по этой зна-менитой франшизе, переросли в самостоятельные произведения и ста-

ли «канонной» частью этого авторского «мира» на долгое время. Вплоть до 2014-го года, когда компания Disney, купившая права на фильм, объявила всю «расширенную вселенную» недействующей. Можно ли сказать, что значительная часть авторского мира этого фильма была уничтожена? Вопрос достаточно спорный. Ведь сотни книг до сих пор стоят на полках книжных магазинах, а в интернете на тысячах сайтах до сих пор покоится множество фанфиков, написанных до покупки киновселенной. Тексты, посредники с авторским миром, никуда не делись. Исходя из этого, можно сказать, что «расширенная вселенная» существует до сих пор.

Как можно увидеть, фикрайтеры играют большую роль в литературной и кинематографической части массовой культуры. Это бывшие пассивные зрители, которые внесли что-то своё в медиальное пространство, пытаясь избавиться от грифовского навязчивого состояния «подозрения» о том, что миры, выступающие на страницах книг и на экранах мониторов и телевизоров, действительно существуют.

Подозревая «автора» в том, что сущность его в некотором роде божественна, и не желая больше просто наблюдать со стороны, словно мертвец, читатель или же зритель начинает писать фанфика. Как уже было сказано ранее, он преобразует авторскую вселенную; он совершает акт действия. Но когда произведение окончено, что остается новому «автору»? Самоустранившись, как это сделал предыдущий. Ведь автор, как и читатель, пассивен. Он тот же зритель, наблюдающий из зала за действием, разворачивающимся на «медиальной» сцене.

Читатель, написавший фанфик, ставший частью большой вселенной, «превращается» в автора, он приобретает его лицо. Автор, севший в кресло зрителя, может с таким же успехом прочесть чужие произведения. Выходит, что автор и читатель — одно и то же лицо. Пишуший субъект. Проделав путь становления от наблюдателя до творца, он в то же время не сдвинулся с места, так как изначально был и тем, и другим.

Из наших рассуждений следует, что автор вовсе не является загадочным «другим». Он всё ещё покрыт завесой тайны, и субъект, не ставший Богом, остаётся в состоянии «подозрения». Остаётся ещё один вопрос: смог ли субъект выйти за границы текстовой реальности, создав своё собственное произведение?

Как бы печально это ни звучало, но субъект пишет о том, что ему показывают. Медиальная поверхность текста, через которую он воспринимает окружающий мир, никуда не исчезает. Всё, о чём субъект сообщает в своих произведениях, отсылает иных субъектов к языку. Вся «серая и скучная реальность», от которой изначально бежал заскучавший читатель, обретает литературную форму. Она и есть литература. А пишущий субъект растворяется в ней, так как является её частью.

Но если субъект пишет о том, что ему показывают, значит ли это, что он просто интерпретирует предстающую перед его взором реальность? Похоже, что так. И получается, что фикрайтер, когда пишет фанфик, интерпретирует «оригинальный» авторский текст, который, являясь интерпретацией окружающего мира, обретает в себе новые значения, становится более полным. И выходит, что фанфик, текст-интерпретация, подлиннее оригинала.

Пищий субъект, как мы можем видеть, играет весьма большую роль. Он привносит разнообразие в художественную культуру, позволяя ей развиваться в новых литературных направлениях, коими можно назвать текстовые ролевые игры и фанфикшн. И хотя эти направления пока распространены лишь в интернет-сфере, они уже перекочевывают и в другие. Так, как говорилось уже ранее, некоторые фанфика превращаются в самостоятельные литературные произведения. А ряженые ролевики, как правило, устраивают баталии, которые можно увидеть разве только в фильмах жанра фэнтези, в лесах и прочих огражденных от многочисленного скопления людей местах.

Поэтому можно сказать, что даже если субъект и не может вырваться за пределы текстовой реальности, он оказывает значительное влияние на её становление.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Смерть автора. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М., 1994.
2. Грайс Б. Под подозрением. / Перевод Андрея Фоменко — М.: Издательство Художественный журнал, 2007.
3. Кортасар Х. Игра в классики. / Перевод Л. Синянской — М.: Издательство АСТ, 2015.
4. Серль Дж. Р. Логический статус художественного дискурса //РГГУ, литературно-философский журнал «Логос». — 1993. — № 3(13). — Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_03/1999_3_04.htm

ВОПРОСЫ ФИЛОЛОГИИ

УДК 81–22

Смирнова Наталья Сергеевна,
кандидат филологических наук,
Русская христианская гуманитарная академия
nts343@gmail.com

СУППЛЕТИВИЗМ В АНГЛИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЛЕКСИКЕ

В статье рассматривается явление лексического супплетивизма в сфере английской религиозной лексики. Примеры, заимствованные из англоязычной христианской литературы, иллюстрируют некоторые особенности употребления слов-супплетивов, а также семантические ограничения и специфику лексической сочетаемости сохранившихся в английском языке исконных производных слов и их дублетов из числа заимствований.

Ключевые слова: английский язык, христианство, супплетивизм, дублеты.

Smirnova N. S.
SUPPLETION IN ENGLISH RELIGIOUS TERMINOLOGY

The article focuses on the phenomenon of lexical suppletion in English religious vocabulary. The provided examples, borrowed from English-language Christian sources, illustrate the usage of some suppletive forms, as well as certain limitations associated with the semantic content and combinatorial capacity of both preserved English derivatives and their doublets of foreign origin.

Keywords: English, Christianity, suppletion, doublets.

Термин «супплетивизм» происходит от латинского глагола *suppleo*, *suppletum* («пополнять», «дополнять») и обозначает способ словообразования в рамках одного семантического ряда с использованием разных корней или основ. Само по себе явление супплетивизма достаточно многогранно и может затрагивать как лексический уровень языка (поскольку в словообразовании задействованы корни или основы различных лексем), так и грамматический (поскольку, как правило, разнокорневые или разноосновные словоформы находятся в отношениях взаимно-дополнительной дистрибуции, т. е. заполняют ту или иную позицию в рамках одного грамматического или лексико-семантического ряда, не дублируя одна другую, что позволяет говорить о т. н. аллоэзии). Многообразны и источники возникновения супплетивизма в различных языках.

Традиционно считается, что супплетивизм характеризует некую «перебытную» стадию развития языка, когда каждое новое понятие обозначалось отдельным словом, вне зависимости от степени смысловой близости с другими понятиями, а аффиксальный способ словоизменения еще не был развит. Такого рода супплетивы по времени происхождения — наиболее древние слова, формирующие базовый состав языка. Однако подобных примеров можно привести не так уж много. К таким исконным супплетивам в indoевропейских языках относятся, в частности, субъектные и объектные формы личных местоимений (рус. Я — меня; англ. I — me), а также степени сравнения прилагательных и наречий со значением «хороший» и «плохой» (рус. хорооо — лучше, плохо — хуже (сравнит. степень от худой); англ. good — better, bad — worse). Формы сильных глаголов в германских языках (т. н. ряды аблauta), равно как и слова, относящиеся к т. н. корневому типу склонения, нельзя назвать супплетивами в чистом виде, поскольку фонетическая основа корня остается прежней, а чередуется лишь гласный.

В некоторых случаях общность происхождения словоформ можно выявить лишь посредством глубокого этимологического анализа. Например, относимые иногда к супплетивам глагольные формы «шел» и «ходил» в русском языке, а также формы настоящего времени глагола «быть» в английском языке (*am, is, are*) являются фактически псевдо-супплетивами, поскольку, несмотря на их явное фонетическое различие, восходят к одному корню. Другие часто приводимые примеры супплетивизма типа «ребенок-дети», «человек-люди» возникли в ситуации комбинации членов некогда полноценных однокоренных пар (человек — человеки, люд — люди), один из элементов которых либо был утрачен из общеупотребительного языка (форма «человеки» сохраняется в богослужебном церковнославянском языке), либо встречается только как компонент сложных слов (*простолюдин*, а слово люд только в собирательном значении). Таким образом, тот самый «древний» пласт лексики супплетивного образования оказывается на поверхку весьма малочисленным. Следует оговориться, что подобное деление супплетивов на «истинные» и «ложные» не находит единодушной поддержки в научном сообществе [3].

С другой стороны, по мере роста межнациональных контактов в языки стали проникать иноязычные заимствования, однако следует отметить, что заимствование в неизменном виде «чужих» корней и аффиксов — явление достаточно позднее по времени возникновения в европейских языках. Если обратиться к истории христианизации европейских народов, в частности, английского и славянского, то обнаружится, что в массе новой для данных народов христианской терминологии первоначально собственно заимствования сводились к очевидно безэквивалентной лексике (например,

мер, названия лиц церковной иерархии, богослужебных облачений и утвари и т. п.), тогда как первыми миссионерами прикладывались все усилия для максимального использования родных для просвещаемых народов языковых элементов, для чего применялся метод калькирования (ср. слав. *Богородица*, др-англ. *Gospel*). Такие слова-кальки легко усваивались языковым сознанием и оказывались продуктивным источником образования новых слов путем аффиксации (напр. от англ. *Gospel* — *gospeller*, *gospellise*, д. а. *godpellic*).

Однако проникновение в тот или иной язык иноязычных элементов не всегда является следствием мирного сотрудничества народов, но может происходить в результате довольно агрессивной экспансии. С уникальным по своим масштабам явлением такого рода мы имеем дело в истории английского языка, когда в результате норманнского завоевания 1066 года английский язык, особенно в сфере специальной (церковной, юридической, военной, научной) лексики оказался буквально наводнен французскими словами. Это привело к тому, что в лексическом составе английского языка начались необратимые процессы утраты исконной лексики, семантических сдвигов, появления дублетных пар, освоения чужеродной лексики с ранее неизвестными английскому языку корнями и аффиксами. Одним из следствий этих процессов стала т. н. «лексическая супплетивность» (термин введен В. Д. Аракиным [1, с.258]), которая возникла в результате формирования новых лексико-семантических рядов путем комбинирования элементов, принадлежавших какое-то время, по-видимому, сосуществовавшим дублетным парадигмам исконной и заимствованной лексики с одинаковым значением. При этом, как правило, сохранялось базовое исконно английское слово (чаще всего это было существительное), а производные слова (чаще всего прилагательные) являются заимствованиями (известными в англистике как *collateral adjectives* или *сопутствующие прилагательные*), образованными от иноязычного корня, который не получил в английском языке лексического оформления. В результате мы имеем дело с искусственно привнесенным в английский язык супплетивизмом, разрушившим общность этимологической и фонетико-орфографической основы слов одного семантического ряда. К таким супплетивам можно отнести, в частности, пары *God* — *Divine*, *flesh* — *carnal*, *death* — *mortal*, *church* — *ecclesiastical*, *bishop* — *episcopal*, *father* — *paternal*, *brother* — *filial* и другие.

Приведем некоторые примеры лексики, в той или иной мере используемой в церковно-богословской литературе. Аракин выделяет 2 группы базовой исконно английской лексики — первую, для которой характерно полное отсутствие производных слов (в частности, прилагательных), и вторую, куда относятся случаи, когда производные от них слова (прилагательные, наречия, существительные, глаголы) оставались в языке, однако претерпе-

вали те или иные семантические или узусные изменения — сужение или отклонение от исходного значения, в то время как слова франко-латинского происхождения занимали ключевые позиции в базовой лексико-семантической парадигме. Примеры, приводимые ниже, выбраны из англоязычной христианской литературы (более 120 источников).

В тех случаях, когда исконное производное прилагательное сохраняет-ся, прослеживается общая тенденция: за «сопутствующим» иноязычным прилагательным закрепляется в целом более широкое и абстрактное значение, только оно встречается в возвышенно-богословском или узко-церковном контексте, а исконное английское прилагательное несет в себе некую «приземленность» и/или даже негативизм.

Под первый случай относятся лексические пары типа *son* (сын) — *filial* (сыновний или дочерний). В христианском контексте слово «*Son*», написанное с прописной буквы, относится ко Второму Лицу Святой Троицы, Сыну Божиmu, при этом «*son*» и «*filial*» часто используются для передачи отношения человека к Богу:

Wherefore thou art no more a servant, but a son; and if a son, then an heir of God through Christ. (Gal.4:6–7).

The first period was one of law, fear, labour, and slavery. The second was one of grace, humility, truth, discipline, and filial service [2].

Еще одна пара, которую можно отнести к этой группе: (*archi*)*bishop* ((архи)епископ) — *episcopal* (епископский):

Was England aware of Stigand's incapacity as archbishop, of his suspension from his episcopal office, and of his excommunication? [4, c.43]

К этой же группе слов можно отнести и пару *Gospel* — *evangelical*, хотя следует отметить, что, благодаря возможности употребления в английском языке существительного в атрибутивной функции, в данном случае полностью замещения не произошло:ср. *Gospel teaching* или *evangelical teaching*, но только *evangelical love*.

Однако гораздо более многочисленной оказывается группа супплетивов с сохранением исконных производных слов в качестве лексических дублетов, характеризующихся отклонением или специализацией значения.

В качестве примера рассмотрим лексический ряд *God* — *godly* — *divine*.

Исконное прилагательное *godly*, некогда означавшее «божественный», было вытеснено заимствованием из французского *divine* с тем же значением. Однако *godly* из английского языка полностью не исчезло, но стало употребляться в более «приземленном» значении «благочестивый, праведный, религиозный, набожный», т. е. не в отношении Бога, а в качестве характеристики человека и связанных с ним действий и понятий. Это прилагательное (равно как и его антонимы с отрицательным аффиксом) нередко можно встретить, например, в следующих сочетаниях:

godly life, godly Christian, godless Communist regime.

В то же время в возвышенном значении «божественный, относящийся к Богу, посвященный Богу, священный, неземной» возможно употребление только прилагательного *divine*:

Divine Liturgy, Divine Name (Имя Божие), *divine energies, divine grace/mercy/presence, divine revelation, Divine Wisdom, divine laws.*

Аналогичным образом разошлись значения в лексическом ряде *«death — deadly/mortal — immortal»*. Со значением «смертный, смертельный» возможно употребление слов *deadly* и *mortal*, в то время как лишь *immortal* передает значение «бессмертный».

Наиболее частотными лексическими сочетаниями с прилагательным *deadly* являются: *deadly sin, deadly weapons, deadly foes (enemies)*.

Прилагательное *mortal* встречается в следующих сочетаниях:

mortal sin, mortal body, mortal flesh, mortal enemies, mortal blows.

В приведенных примерах очевидно расхождение значений: в то время как оба прилагательных возможны в значении «приводящий к смерти» (ср. *deadly sin* и *mortal sin*), только *mortal* (и никогда *deadly*) употребляется в смысле «подлежащий смерти, умиранию»: *mortal body, mortal flesh*.

При необходимости противопоставления качеств смертности и безсмертия выбор всегда будет в пользу *mortal*:

Matter is mortal, but the Spirit is immortal [5, с.2].

Интересна ситуация с употреблением производных слов от *flesh* (плоть):

fleshy — fleshly/carnal — incarnate

Прилагательное *fleshy* употребляется только в бытовом смысле (полный, толстый, мясистый) и не встречается в сфере церковно-богословской лексики.

Fleshly и **carnal** являются практически полными синонимами со значением «телесный, физический, плотский, смертный, земной, чувственный» и имеют сходную лексическую сочетаемость, ср.:

fleshly desires, fleshly thoughts, fleshly passions, fleshly love, fleshly mind, fleshly temptations;

carnal pleasures, carnal desires, carnal thoughts, carnal passions, carnal mind, carnal life.

Заметим, однако, что в значении «плотская жизнь» употребляется практически исключительно прилагательное *carnal*.

В чисто богословском употреблении в значении «воплотившийся, воплощенный» возможно лишь некогда заимствованное *Incarnate*:

God Incarnate

Таким образом, проведенный анализ иллюстрирует значительную распространенность лексического супплетивизма типа “английское базовое

существительное — заимствованное прилагательное” в сфере английской религиозной лексики. В случае сохранения исконного английского производного прилагательного, при параллельном его функционировании с заимствованным словом, ключевую позицию в лексико-семантической парадигме практически всегда занимает заимствование, вытесняя исконное слово в сферу более «приземленной», бытовой лексики. Естественным следствием лексического супплетивизма является размытие смысловых связей базовых и производных слов вследствие утраты единой этимологической основы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аракин В. Д. История английского языка. Учебное пособие. 2-е издание. — М.: Физматлит, 2003.
2. Kenneth, Scott Latourette. A History of Christianity. URL: http://www.coptics.info/Books/Kenneth_Scott_Latourette_A_History_of_Christianity.pdf (дата обращения: 15.03.2017).
3. Mel'čuk, Igor. 1994. Suppletion: Toward a logical analysis of the concept. *Studies in Language* 18.2: 339–410.
4. Moss, Vladimir. The Fall of Orthodox England, © Copyright: Vladimir Moss, 2007.
5. Orthodox England. Quarterly Journal of English Orthodox Reading. December 2007: Vol 11, N2. URL: www.orthodoxengland.org.uk. (дата обращения: 15.03.2017).

УДК 271.2+070.1

Кузоро Кристина Александровна,

кандидат исторических наук,

доцент Института искусств и культуры

Национального исследовательского Томского государственного университета,

clio-2002@mail.ru

НЕКРОЛОГИ КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ КОРПОРАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ ЦЕРКОВНЫХ ИСТОРИКОВ XIX — ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX ВВ.*

Статья посвящена изучению некрологов в качестве источников для исследования корпоративной культуры церковных историков XIX — первой четверти XX вв. Некрологи являются ценными информативными историческими источниками, в которых характеризовались принципы существования академической корпорации. Некрологи позволяют увидеть принятые в среде церковных историков принципы взаимоотношений с коллегами и учениками, взгляды на предназначение ученого, оценку его нравственных и профессиональных качеств.

Ключевые слова: церковная историческая наука, корпоративная культура, некрологи, духовные академии.

Kuzoro K. A.

*NECROLOGYS AS A SOURCE FOR STUDYING THE CORPORATE CULTURE OF
CHURCH HISTORIANS OF THE XIX — FIRST QUARTER OF THE XX CENTURIES*

The article is devoted to the study of obituaries as sources for researching the corporate culture of church historians of the second half of XIX — early XX century. Obituaries are valuable informative historical sources, in which the principles of the existence of an academic corporation were discussed. Obituaries allow us to see the principles of relations with colleagues and students adopted by church historians, views on the purpose of the scientist, assessment of his moral and professional qualities.

Keywords: church historical science, corporate culture, obituaries, ecclesiastical academies.

Руководители различных организаций все чаще стремятся использовать возможности корпоративной культуры для повышения эффективности работы и гармонизации социально-трудовых отношений. Корпоративная культура делает организацию уникальной, развивает правила коммуникации, выбора и принятия решений, формирует соци-

⁴ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15–01–00148.

ально-психологический климат в коллективе и общие ценности. Многое из опыта корпоративной культуры, сформированной в среде церковных историков российских православных духовных академий XIX–XX столетий, могло бы оказаться полезным для современного духовного образования. Изучение опыта и традиций предшественников способно дать импульс развитию научных исследований в академиях и научных центрах [11, с. 19].

Источниками для изучения корпоративной культуры церковных историков могут стать нормативные и делопроизводственные документы, воспоминания, переписка, материалы периодических изданий, научные труды. Особый вид источников составляют некрологи, написанные, как правило, коллегами или учениками преподавателей и исследователей. Некрологи, а также статьи в память ушедших коллег (так называемые «поминальные статьи») публиковались в журналах духовных академий, в сборниках сочинений историков и публицистов.

Обычно некрологи включали информацию о происхождении умершего, его семье, этапах становления личности, годах учебы в семинарии и академии, о научной, педагогической, издательской, общественной деятельности; наградах, совершенных командировках. Излагались обстоятельства, при которых историк умер. В традициях описания обстоятельств смерти духовных лиц [1], это была «тихая и безболезненная кончина», соответствующая святой жизни умершего [9, с. 754], или наоборот, мужественная упорная борьба с болезнью [13, с. 486]. В некрологах перечислялись все занимаемые должности, отмечалось участие в работе научных обществ, членство в академиях и университетах. Также читателя знакомили с ключевыми трудами покойного: приводились библиографическое описание и их краткий анализ.

Но следует помнить, что некролог — это не просто изложение обстоятельств жизни покойного, но и «оценка чьей-то жизни в форме краткой биографии». И именно фактор оценки — это «тот элемент, который отличает некролог от стандартного новостного сообщения о смерти» [6]. Некрологи являются источниками, в которых провозглашались идеалы и оговаривались принципы существования академической корпорации. Кроме биографической информации авторы некрологов обращали внимание на личностные качества тех, кому они были посвящены. В некрологах подводился итог деятельности покойного, ее оценка с точки зрения существующих в академическом сообществе норм, разделяемых убеждений. Некрологи позволяют увидеть принятые в среде церковных историков принципы взаимоотношений с коллегами и учениками, взгляды на профессию, на предназначение ученого, оценку его нравственных и профессиональных качеств и другие компоненты корпоративной культуры.

Итак, опираясь на некрологах, посвященных церковным историкам XIX — первой четверти XX вв., сформулируем, какие качества и образцы поведения были наиболее предпочтительны для их корпорации.

После проведения либеральных реформ Александра II, активизировавших гражданскую активность, включение в общественную деятельность стало статусной частью повседневности ученых и преподавателей. Значимо было быть разносторонним и деятельным человеком, «живым олицетворением безраздельного служения науке и истине» [10, с. 1014], «истинным и искренним тружеником науки» [13, с. 508], «человеком дела, разумного, плодотворного труда» [15, с. 790]. При этом отмечалась способность историков работать «напряженно и плодотворно», «не почивать на лаврах» даже в преклонном возрасте [16, с. 7]. Придавалось большое значение цельности характера, верности своему делу, «исполнению долга до самозабвения» [2, с. 464; 3, с. 438]. Обращалось внимание, что добиться успеха при должном трудолюбии и настойчивости может каждый:

«И вот он (Е. Е. Голубинский — К.К.), не имея внушительной внешности, не отличаясь отчетливой дикцией, не обладая даром оратора, уже в половине шестидесятых годов имел твердо устанавливающуюся репутацию независимого и вообще незаурядного профессора» [16, с. 2].

Безусловно, необходимыми качествами были организованность, ответственность, понимание ценности времени: «Время ему (Е. Е. Голубинскому — К.К.) было очень дорого. По этой причине и по другим причинам он чрезвычайно редко бывал в обществе, собравшемся ради развлечения» [16, с. 16]. Важно было уметь сосредоточенно работать, развивать свои способности, совершенствоваться: «Евгений Евсигнеевич (Голубинский — К.К.) не закопал в землю дарованных ему Богом духовных сил, но приумножил их неустанным трудом и приобретенным богатством охотно делился с друзьями, имея в виду благо их» [16, с. 18].

Высоко ценились тщательность и глубина исследования, ответственность за свои выводы, начитанность, самостоятельность, объективность:

«В своих церковно-исторических разысканиях он (И. Е. Троицкий — К.К.) всегда опирался на твердо установленных критикой фактах, не делая выводов, не соответствующих научным фактическим посылкам; самые же фактические посылки устанавливали путем строгого критического анализа источников» [12, с. 680].

При этом в использовании историками «критического метода» была важна «золотая середина»:

«Покойный А. П. Лебедев не простидал своей критики до границ систематического скептицизма и, не прилагая к условному абсолютных мерок, везде находил довольно материалов, — хотя относительных, но достаточно достоверных или вполне вероятных исторически» [4, с. 7].

Ставилась в пример экономность, бережливость ученых. «Благородный, непадкий на деньги» Е. Е. Голубинский был очень скромен в расходах, на себя тратил весьма мало, но при этом занимался благотворительностью, в частности, делал пожертвования в Солигалическое духовное училище, которое закончил сам, в библиотеку Костромской духовной семинарии [16, с. 18]. Профессор И. Е. Троицкий передал часть своей богатейшей библиотеки Санкт-Петербургской духовной академии, являлся одним из учредителей Общества вспомоществования недостаточным студентам академии, делал вклады в Олонецкую семинарию и епархиальное женское училище. На проценты с вклада И. Е. Троицкого была учреждена стипендия за лучшее кандидатскоесочинение по истории восточной церкви [10, с. 1014].

О религиозности историков в некрологах говорилось немного, скорее всего по той причине, что для дореволюционного историка, представителя духовно-академической среды, вопрос о воцерковленности, на первый взгляд, был очевиден. Но были и довольно неоднозначные суждения:

«Редко можно было встретить Евгения Евстигнеевича (Голубинского. — К. К.)за богослужением в академическом храме... он вообще мало придавал значения обрядности; при том он терпеть не мог официальности... Но он был верующий и религиозный человек» [16, с. 17].

При этом известно, что Е. Е. Голубинский регулярно делал пожертвования на помин души родителей в церкви Костромской губернии, откуда был родом [16, с. 17].

В некрологах проводилась мысль о том, что настоящему исследователю нужно не искать дешевой популярности, не жить не одним днем, а оставлять после себя память, передавая знания, подходы к исследованию, видение церковной истории своим последователям. Одно из наивысших достижений — «прямое научное потомство, своя научная школа» [10, с. 1013]. Так, А. В. Горский создал в Московской духовной академии сильную школу историков, оказав влияние на формирование взглядов Е. Е. Голубинского, Н. Ф. Каптерева, А. П. Лебедева: «ученики А. В. Горского ... явили свету часть того воспитания, которым они обязаны Горскому и Академии» [2, с. 465]. Свою научную школу сформировал И. Е. Троицкий, чему способствовал талант историка и педагога:

«В нем счастливо соединились все необходимые для ученого руководительства свойства — широкая и разносторонняя ученость, строгий, отчетливо выработанный метод, редкое умение понять и поднять первый порыв начинающего ученого, благородная смелость стать в защиту результатов этого порыва среди обычных трудностей жизни академического кандидата» [10, с. 1014].

Историк, византинист, профессор Московской духовной академии А. П. Лебедев собрал около себя «большую рать молодых научных сил,

и, как ученый патриарх, призвал и приспособил их к университетскому преподаванию» [4, с. 26].

Некрологи несли идею глубокого уважения к академии, стремления к сохранению культуры корпорации: «Он (И. В. Чельцов — К. К.) любил, как редко кто мог любить, свою *almamater*, дорожил ее честью, славой и на жертвенник ее священного имени принес всего себя — свое здоровье, силы и саму жизнь» [14, с. 301].

В корпоративной культуре церковных историков преобладала установка на бесконфликтность, к тому же для некрологов характерен принцип «о мертвых либо хорошо, либо ничего», но отдельные проблемные моменты и острые темы, как ни странно, все-таки находили место.

Например, пусть и очень слажено, в некрологе был описан диспут на защите докторской диссертации Е. Е. Голубинского. В «Истории русской церкви» ученый ставил под сомнение такие уже устоявшиеся к тому времени представления церковной истории, как легенда о путешествии апостола Андрея по берегам Днепра и Волхова, известия о крещении Аскольда и Дира, подробности крещения княгини Ольги и князя Владимира и другие, по его словам, «баснословные повести» [5, с. 131]. В связи с этим в некрологе приводилось довольно резкие слова из воспоминаний современников и коллег Е. Е. Голубинского, например, профессора кафедры истории русской церкви Московской духовной академии С. И. Смирнова: «вооруженный молотом критики, он пересмотрел и перетрогал все здание своей науки и немало камней, даже лежащих в его фундаменте, разбил своим беспощадным молотом» [16, с. 12–13].

В некрологе, посвященном Н. И. Субботину, профессору кафедры истории и обличения русского раскола Московской духовной академии, деятельность его оценивалась неоднозначно. Труды Н. И. Субботина с научной точки зрения уступали работам многих современников, но благодаря поддержке столь влиятельного государственного деятеля как обер-прокурор Св. Синода К. П. Победоносцев, его авторитет был высок. Как практический деятель, Н. И. Субботин был убежденным сторонником системы вероисповедных ограничений.

Интересно, что даже в таком официальном и, казалось бы, формализованном жанре, как некролог, порой была видна личность его автора. Некролог Н. И. Субботину был написан профессором Московской духовной академии И. М. Громогласовым. И. М. Громогласову принадлежит более 70 научных работ по вопросам церковного права и истории старообрядчества, заметки из области церковно-политической публистики, энциклопедические статьи. В этих произведениях ученый проводил мыслью том, что если в старообрядческом учении и богослужебной практике и существуют какие-либо заблуждения, то выявить и обличить их может уже само значительное количество накопившихся в науке сведений о старообрядчестве,

поэтому современному историку-полемисту «вовсе не нужно сознательно замалчивать или односторонне-тенденциозно освещать исторические факты». Вместо этого исследователь старообрядчества теперь «со спокойной совестью может изучать его точно так же, как и всякое другое историческое явление, отмечая в нем не только проявление темных сил русской истории, но и некоторых светлых сторон русской народной души» [8, с. 55–56].

В некрологе, с одной стороны, выделены крупные заслуги Н. И. Субботина по изданию введению в научный оборот большого числа первостепенных по своей важности источников по истории старообрядчества [7, с. 682]. Но с другой стороны, отмечаются «резко выраженная полемическая тенденция», «безусловно ошибочный по своей односторонности взгляд на изображаемую среду», «крайняя нетерпимость к чужим мнениям» [7, с. 683–684], снижавшие научную и практическую ценность трудов Н. И. Субботина. Самое худшее во всем этом, пишет автор некролога, что благодаря авторитету и влиянию специалиста-расколovedа

«указанные отрицательные черты его ученой и литературной деятельности успели приобрести широкое право гражданства в произведениях громадного большинства писателей о расколе, считающих себя учениками и последователями Субботина» [7, с. 684].

Таким образом, в некрологах и поминальных статьях изображались реальные люди со своими достоинствами и недостатками. Для некрологов было характерно существенное информационное наполнение, благодаря им сохранялись факты из жизни ученых, которые могли быть навсегда потеряны. Значение некрологов подчеркивает тот факт, что они использовались при написании статей в биографические словари. Материалы некрологов являются одним из ценнейших источников для углубленного изучения не только биографий отдельных лиц их роли в общественной и религиозной жизни, но и для воссоздания образа корпоративной культуры церковных историков XIX — первой четверти XX вв.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бушуева А. А. Некролог как источник для воссоздания образа смерти в православном миропонимании (на материалах «Тобольских епархиальных ведомостей» конца XIX — начала XX в.) // Документ. Архив. История. Современность: Материалы VI Международной научно-практической конференции, Екатеринбург, 2–3 декабря 2016 г. — Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 2016. — С. 241–244.
2. Гиляров-Платонов Н. П. Поминальные статьи. А. В. Горский // Сборник сочинений. — М.: Синодальная типография, 1899. — Т. 2. — С. 464–465.
3. Гиляров-Платонов Н. П. Поминальные статьи. Филарет, митрополит Московский // Сборник сочинений. — М.: Синодальная типография, 1899. — Т. 2. — С. 435–439.
4. Глубоковский Н. Н. Памяти покойного профессора Алексея Петровича Лебедева (под первым впечатлением тяжелой утраты). — СПб.: Тип. Монтвида, 1908. — 31 с.

5. Голубинский Е. Е. История русской церкви. — М.: Общество любителей церковной истории, 1997. — Т. 1: Период Киевский или домонгольский. Первая половина тома. — 968 с.
6. Гончар М. Некролог как специфический источник изучения жизнедеятельности личности (на материалах «Подольских епархиальных ведомостей»)[Электронный ресурс]. — URL: <http://gisap.eu/ru/node/49957> (дата обращения: 30.04.2017).
7. Громогласов И. М. Н. И. Субботин // Богословский вестник. — 1905. — № 7–8. — С. 678–684.
8. Громогласов И. М. О сущности и причинах русского раскола так называемого старообрядства. — Сергиев Посад: 2-я Тип. А. И. Снегиревой, 1895. — 56 с.
9. Десницкий К. Памяти высокопреосвященнейшего Макария, митрополита Московского и Коломенского // Православное обозрение. — 1882. — № 8. — С. 751–773.
10. Жукович П. Памяти заслуженного профессора Ивана Егоровича Троицкого // Церковный вестник. — 1901. — № 32. — С. 1011–1015.
11. Кузоро К. А. Корпоративная культура церковных историков в российских православных духовных академиях второй половины XIX — первой четверти XX вв.: концепция исследования // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. — 2017. — № 25. — С. 13–21.
12. Пальмов И. С. Памяти профессора Ивана Егоровича Троицкого // Христианское чтение. — 1903. — № 5. — С. 677–701.
13. Памяти заслуженного профессора Московской духовной академии Петра Симоновича Казанского // Православное обозрение. — 1878. — № 3. — С. 485–508.
14. Памяти профессора И. В. Чельцова // Церковный вестник. — 1903. — № 10. — С. 299–302.
15. Рачинский К. А. Памяти протоиерея Александра Васильевича Мартынова, профессора богословия // Богословский вестник. — 1901. — № 12. — С. 788–790.
16. Цветков П. Профессор Евгений Евсигнеевич Голубинский // Богословский вестник. — 1912. — № 1. — С. 1–18.

УДК 94(47).07

Егерева Татьяна Александровна,
кандидат исторических наук,
старший научный сотрудник

Государственного музея-усадьбы «Остафьево» — «Русский Парнас»

ТЕМА ТВОРЧЕСКОГО БЕССМЕРТИЯ В ЛИРИКЕ Н.М.КАРАМЗИНА 1790-Х ГОДОВ

В статье на примере лирики Н. М. Карамзина 1790-х годов рассматривается поднятая в античности и актуализированная в эпоху Просвещения тема творчества как средства обретения символического бессмертия в памяти грядущих поколений.

Ключевые слова: Н. М. Карамзин, бессмертие, творчество, лирика.

*Egereva T. A.
ARTISTIC IMMORTALITY IN 1790ies POETRY OF N.M.KARAMZIN*

The article looks into 1790ies poetry of N. M. Karamzin and addresses creativity as a means of gaining symbolic immortality in the minds of the future generations, the issue first raised in ancient times and rediscovered in the Age of Enlightenment.

Keywords: N. M. Karamzin, immortality, creativity, poetry.

Рубеж XVIII — XIX веков ознаменован в отечественной культуре всплеском интереса к античному наследию, что проявлялось как в стилизации под римскую и греческую классику пространства повседневной жизни дворян (как вспоминал Ф. Ф. Вигель, «везде показались алебастровые вазы с иссеченными мифологическими изображениями, курительницы и столики в виде треножников, курульские кресла, длинные кушетки, где руки опирались на орлов, грифонов или сфинксов») [3, с. 249], так и в умонастроении эпохи. Для творческой элиты оказался востребованным восходящий к Горацию мотив *non omnis moriar*, «не весь умру», т. е. идея о посмертной славе в веках, которую создает себе писатель посредством Слова [5]. Знаменитая ода Горация «К Мельпомене», артикулирующая этот мотив, нашла на русской почве большое число переводов и подражаний, среди которых — «К Музе» М. Н. Муравьева, «Памятник» Г. Р. Державина, «Памятник» К. Н. Батюшкова, «Памятник» А. С. Пушкина [1, с. 252–257; 5].

Тема творчества как залога личного земного бессмертия, которое обеспечивается жизнью в памяти грядущих поколений, прослеживается

и в лирике Н. М. Карамзина. Так, в первом томе альманаха «Аглай», открывавшимся эпиграфом из Ш. Бонне «Развитые умы, которые не могут прочитать в моем сердце, по крайней мере, прочитают мою книгу», Карамзин откликнулся прочноустановленными стихотворными строфами на известие о смерти этого почитаемого им философа, заявив «В надгробной надписи Боннету» о бессмертии творца в его творениях:

«Леман! В зерцале вод твоих
Затмился зрак его священный;
Но ум, но дух его нетленный
Живет в творениях своих» [9, с. 116].

В том же томе «Аглай» была помещена статья Карамзина «Нечто о науках, искусствах и просвещении», в которой он, полемизируя с Ж. Ж. Руссо, защищал плоды творческого гения человека и утверждал, что они способствуют возвышению души автора, даруют ему утешение в горестях и сочувственный отклик потомков в веках: «Меня не будет — но память моя не совсем охладеет в мире; любезный, нежно образованный юноша, читая некоторые мысли, некоторые чувства мои, скажет: он имел душу, имел сердце!» [10, с. 55].

В «Послании к Дмитриеву» 1794 года, пронизанном разочарованием в просветительских идеалах («время, опыт разрушают // Воздушный замок юных лет»), Карамзин тем не менее отчетливо фиксировал актуализированную эпохой Просвещения классическую модель бессмертия как славы в веках, заслуженной поэтическим творчеством, — и тоже помещал ее в область мечтаний невозвратимого прошлого:

«Орудием небесным быть
И в памяти потомства жить
Казалось мне всего славнее,
Всего прекраснее, милее!» [11, с. 126].

Для античности тема бессмертия была тесно сопряжена с идеей *pro patria mori*, доблестной смерти гражданина за отчество и его свободу. Как отмечает О. Хархордин, этот мотив был одним из проявлений античной традиции республиканизма [13]. Именно республиканская арена давала возможность древним грекам и римлянам проявить себя публично, пре-быть, состояться и реализоваться, произнести речи, совершив поступки и деяния, которые становились достоянием полиса в целом, превращались в образец и легенду и тем самым даровали их творцам бессмертие в памяти потомков — тот вид бессмертия личности, который был внятен дохристианской эпохе. Об этом же писала Ханна Арендт:

«полис был для греков — как и *res publica* для римлян — прежде всего защитой от тщетности и ускользания жизни одиночки, а именно пространством, которое защищено от всего преходящего и отдано относительно долговечному, а стало быть прямо предназначено для того чтобы обеспечивать бессмертие смертному человеку» [2, с. 73].

Любопытно, что Карамзин тоже уловил связь данной модели бессмертия с античной республиканской традицией. «С Катоном смерть любил, в надежде // Носить бессмертия венец» [8, с. 157], — писал он в стихотворении «К самому себе» в 1795 г., вновь, как и в «Послании к Дмитриеву», поместив гражданские идеалы в разряд своих прошедших надежд («исчезло все, что сердцу льстило, // Душе моей казалось мило»).

Обращение Карамзина к античным сюжетам звучало и в повести «Афинская жизнь», демонстрирующей его увлечение античной философией и поэзией и опытами переложения на русский язык античных стихотворных размеров. В небольшом стихотворении «К отечеству» из этой повести он продемонстрировал ту связь между гражданской доблестью и достижением вечной жизни в памяти благодарных потомков, о которой писал еще Цицерон в своем знаменитом трактате «Об обязанностях»

(«из всех общественных связей для каждого из нас наиболее важны, наиболее дороги наши связи с государством. Дороги нам родители, дороги дети, родственники, близкие, друзья, но отчество одно охватило все привязанности всех людей. Какой честный человек поколеблется пойти за него на смерть, если он этим принесет ему пользу?») [14, I, 57].

«Так древле Кодры умирали,
Так Леониды погибали
В пример героям и друзьям <...>
Оставит милых чад отец,
И сын родителя забудет,
Спеша отечеству служить;
Умрет он, но потомство будет
Героя полубогом чтить» [7, с. 42].

В этой античной модели именно потомки даруют не только десакрализованное бессмертие, которым по сути выступает коллективная память социума, но и наделяют совершившего подвиг героя сакральным значением, возводя его в сонм божеств.

Античные представления о бессмертии были с энтузиазмом подхвачены просветителями XVIII века. К примеру, Дидро в статье «Бессмертие, бессмертный» для «Энциклопедии» определял его как такую форму жизни после смерти, которую великий человек обретает в памяти человечества [4, с. 44]. Особую роль в этом играют литераторы и философы — именно они

увековечивают в своих трудах биографии тех, кто достоин этой памяти. Не случайно усердная читательница просветителей Екатерина II так дорожила перепиской с Вольтером и его коллегами.

Однако конец правления Екатерины был связан с разочарованием в просветительских идеалах, не в последнюю очередь из-за разразившейся революции во Франции. Наряду с традиционными для дворянства ценностями гражданственности, публичной деятельности, честолюбивого стремления добиться наград на службе все большую популярность среди творческой элиты благородного сословия стал приобретать идеал уединенной жизни на лоне природы, посвященной творчеству и самосовершенствованию, вдали от двора и распутного света, в окружении близких и немногих искренних друзей.

В 1798 г. Карамзин написал стихотворение «Протей, или несогласия стихотворца», в котором в диалогичной форме представил противоположные ценностные идеалы, посвященные предназначению поэзии и образу поэта. С одной стороны, поэт, гордый своим призванием, равнодушен к земным благам — богатству, сану, власти, но чувствителен к грядущей славе в веках и, стремясь к ней сам, является ее эхом для других, «гримящий звук ее векам передавая».

Своей лирой он прославляет великих гениев, над которыми бессилен Сатурн со своей косой, и подвигает современников победить скоротечность собственной жизни деяниями славы. Поэт провозглашает, что вечны и бесконечны в памяти восхищенного потомства свершения мудрецов, открывших истину, законодателей, героев: «Вас будут знать, любить, усердно прославлять, // Как гениев земли считать полубогами // И клясться вашими святыми именами!» [12, с. 215].

С другой стороны, верный своему стремлению уклоняться в поэзии от однозначных оценок, Карамзин привел скептические размышления о том, поможет ли грядущая слава счастью нынешней жизни. «Сердца людей коварны», они злы и неблагодарны, к тому же завистливы и не терпят тех, кто возвышается над толпой: «Великих любят все ... в романах, на словах, // Но в свете часто их сердечно ненавидят» [12, с. 215]. Вполне в духе Э. Роттердамского Карамзин писал, что умных не любят и им тяжело жить на свете по сравнению с глупцами (в 1802 г. даже сочинил «Гимн глупцам»). Потомство, конечно, отделят зерна от плевел, но это мало успокаивает: «Несчастный! что тебе до мнения потомков? // Среди могил, костей и гробовых обломков». Что же остается? В духе сентиментализма отказаться от мятежных страстей и стремления к славе и предпочесть им «спокойствие души, блаженство тихой доли».

Карамзин не зря назвал поэта изменчивым, как сама пена морская, Протеем: по его мнению, поэзия не должна давать категоричные форму-

лировки и открывать вечную мудрость, задача ее «выражать // Оттенки разных чувств, не мысли соглашать» и действовать не только на разум, сколько на сердце чувствительного читателя. Это не значит, что у Карамзина не было собственной этической и эстетической позиции, но порой ему нравилось разрабатывать диаметрально разные подходы, оставляя конечный выбор за читателем. Поэзия, как и литература в целом, призваны были, по его мнению, воспитывать души читателей, но не строгим дидактизмом, а пленяя воображения и сердца силой художественных образов. Отклик, рожденный автором в душах его читателей, донесет до них сквозь века его образ: «Пусть ветры прах певцов развеют: // Нас вспомнят, вспомнят, пощадят», — писал Карамзин в стихотворении «Дарования», написанном двумя годами ранее, чем «Протей», но не менее важном для понимания его взглядов на предназначение искусства. В «Дарованиях» Карамзин не раз касался темы творческого бессмертия: «Кто чувством вечность постигает, // Не может с мигом исчезать» [6, с. 224]. Кроме того, вечность автору доставляют его «творении нетленные». Как и классическая горацианская традиция, Карамзин постулировал в своем стихотворении бессмертие автора, которое обеспечивается памятью грядущих поколений, причем для него была важна не столько память разума, сколько память благодарного сердца:

«Друзья! что лучше, что славнее,
Как веки жить в своих стихах?
Но то еще для нас милее,
Что можем жить ... в сердцах!» [6, с. 227]

Таким образом, хотя самостоятельного перевода знаменитой оды Горация «К Мельпомене» Карамзин не создал, в его лирике 1790-х гг. отчетливо звучит поднятая в античности и актуализированная в эпоху Просвещения тема творчества как средства обрести символическое бессмертие в памяти грядущих поколений. Несмотря на разочарование в просветительских мечтах, которым проникнуты карамзинские стихотворения середины 1790-х гг., идеалы сентиментализма не отменили тему творческого бессмертия, но привнесли в нее новые оттенки, связанные с памятью сердца и постижением вечности чувствами поэта, что в свою очередь гарантирует ему бессмертие.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев М. П. Стихотворение А. С. Пушкина «Я памятник себе воздвиг нерукотворный» (Проблемы его изучения). Приложение II. Русские переводы оды Горация «Exegi monumentum». Л.: Наука, 1967. С. 244–271.
2. Арендт Х. Vita active, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000. 437с.

3. Вигель Ф. Ф. Записки: В 2 кн. М.: Захаров, 2003. Кн.1. 608 с.
4. Гриффитс Д. Жить вечно: Екатерина II, Вольтер и поиски бессмертия // Гриффитс Д. Екатерина II и ее мир: Статьи разных лет. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 38–59.
5. Каплун В. «Жить Горацием или умереть Катоном»: российская традиция гражданского республиканизма // Электронный ресурс: http://www.intelros.ru/readroom/nz/nz_55/1623-viktor_kaplun_zhit_goraciem_ili_umeret_katonom_rossijjskaja_tradicija_grazhdanskogo_respublikanizma.html (дата посещения 28.04.2017 г.).
6. Карамзин Н. М. Дарования // Н. М. Карамзин. Полное собрание стихотворений. Л.: Советский писатель, 1966. С. 213–227.
7. Карамзин Н. М. Афинская жизнь // Карамзин Н. М. Полн.собр.соч.: В 18 т. Т. 15: Проза конца 1790–1800-х годов. М.: ТЕРРА — Книжный клуб, 2007. 480с.
8. Карамзин Н. М. К самому себе // Н. Карамзин. И. Дмитриев. Избранные стихотворения. Л.: Советский писатель, 1953. С. 156–157.
9. Карамзин Н. М. Надгробная надпись Боннету // Н. М. Карамзин. Полное собрание стихотворений. Л.: Советский писатель, 1966. С. 116.
10. Карамзин Н. М. Нечто о науках, искусствах и просвещении // Карамзин Н. М. Избранные статьи и письма / Сост., вступ. статья и comment. А. Ф. Смирнова. М.: Современник, 1982. С. 40–55.
11. Карамзин Н. М. Послание к Дмитриеву // Н. Карамзин. И. Дмитриев. Избранные стихотворения. Л.: Советский писатель, 1953. С. 125–129.
12. Карамзин Н. М. Протей, или несогласия стихотворца // Н. Карамзин. И. Дмитриев. Избранные стихотворения. Л.: Советский писатель, 1953. С. 210–219.
13. Хархордин О. Что такое республиканская традиция? // Электронный ресурс: <http://polit.ru/article/2007/12/27/respública/> (дата посещения: 28.04.2017 г.).
14. Цицерон, Марк Туллий. Философские трактаты. Об обязанностях. Книга I, 57 // Электронный ресурс: <http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1423775001> (дата посещения 28.04.2017 г.).

УДК 82.09

Беренштейн Ефим Павлович,
кандидат филологических наук,
доцент кафедры философии и теории культуры
Тверского государственного университета,
fimber@yandex.ru

БУДЕТЛЯНСКИЕ СЛОВАРИКИ ВЕЛИМИРА ХЛЕБНИКОВА

В статье рассматриваются способы построения неологизмов Велимиром Хлебниковым, семантизация звукового и буквенного рядов, смысловая насыщенность заумного языка. Автор показывает русско-славянскую основу лингвистического эксперимента поэта. Даётся структурно-семантический анализ словообразования и словариков Хлебникова.

Ключевые слова: Хлебников, слово, звук, лингвистика, математика, утопия, словарь, неологизм, заумь.

*Berenshtein E. P.
FUNURIST GLOSSARIES BY VELIMIR KHLEBNIKOV*

The article deals with the ways of constructing neologisms by Velimir Khlebnikov, semantization of vowels, consonants and letters, meanings of abstruse language. Author shows the Russian-Slav base of Khlebnikov's linguistic experiment. Here is also the structural and semantic analysis of the poet's new words and glossaries.

Keywords: Khlebnikov, word, sound, linguistics, mathematics, Utopia, glossary, neologism, abstruse language («zaum»).

О неологизации у Велимира Хлебникова (в дальнейшем – ВХ) написано немало. Среди исследователей этой проблемы В. П. Григорьев, А. Е. Парнис, Р. В. Дуганов и ряд других. Творческие тенденции ВХ в этой области, с одной стороны, консервативны, с другой стороны, «футуристичны». Философия языка у ВХ — тема огромная. Поэтому мы в статье коснёмся существенных векторов его отношения к судьбам русского слова. Именно русского, точнее — русско-славянского, поскольку известно неприятие ВХ использования иностранных слов (за исключением некоторых имён собственных) в силу их неорганичности. Из ранних дневниковых записей (1908–1910): «Внутренняя ложь — пользоваться иностранными словами»; «я буду думать, как бы не существовало других языков, кроме русского» [8, с. 77, 78].

Одной из важнейших в данном аспекте тенденций поэта является лингвистическая утопия построении на русско-славянской базе языка всемир-

ного («Друзья, приступим к постройке для всего Земного Шара общего языка!» [8, с. 85] (1917 г.). На этом проект ВХ не завершается: он стремится к созданию «звездного языка», точнее, не к созданию, а к выявлению в русском языке «вселенских» возможностей и энергий.

Логично, что при такой установке, как ни парадоксально, консервативная направленность лингвистической утопии ВХ органично сочетается с авангардной. Отсюда же неразрывное единство слова, словоношества (так поэт называл неологизмы), буквы, звука и числа («Потому что все оттенки смысла умное число передаёт», — эта цитата из Николая Гумилёва [1, с. 312], впрочем, его противопоставление «горнего» слова и «низкой» жизни неприемлемо для эстетики ВХ).

Ранний ВХ был занят идеей «расширения пределов русской словесности» (так называется статья 1913 г.) [7, с. 66] как за счет «втягивания» в речевой обиход географически сопредельное славянское корне слово (ВХ не был шовинистом, наоборот, но для него существовал именно русский лингвистический космос, вплоть до называния византийского императора Юстиниана на славянский манер («Управда — ты русский») [4, с. 264] (1912 г.). В то же время, ВХ весьма серьёзно — и творчески, и теоретически — был занят вопросом о выявлении и реализации имманентных возможностей русского языка. Отсюда многочисленные неологизмы, вполне логически толкуемые и демонстрирующие словообразовательную потенцию нашего языка. Сюда же, в частности, относится и «скорнение», о котором ВХ ещё в 1912 г. писал в диалоге «Учитель и ученик», приводя примеры оного, то есть «падежей внутри слова»: «лес — лось — лыс; бег — бог; бык — бок» и др.).

Очень важно учесть, что словоношества ВХ не окказиональны, как у многих, в частности, у Маяковского и Игоря-Северянина, но глубоко концептуальны и направлены к горизонтам будущего вселенского языка.

Иной уровень — язык в его не только лингвистическом, но стихийном понимании. Доразумный — природа неорганическая и органическая, животные, птицы; проторазумный — боги; разумный — люди; заумный — будетляне. Понятия собственно «умный» мы чуть ниже коснёмся.

У заумного языка «особая власть над сознанием, — пишет ВХ в статье 1919 г. «Наша основа», — особые права на жизнь наряду с разумным. Но есть путь сделать заумный язык разумным» И ниже: «Заумный язык исходит из двух предпосылок: 1. Первая согласная простого слова управляет всем словом — приказывает остальным. 2. Слова, начатые одной и той же согласной, объединяются одним и тем же понятием и как бы летят с разных сторон в одну и ту же точку рассудка» [7, с. 174]. Отсюда у автора что в поэтических, что в прозаических текстах дается исследование реальных и потенциальных семантических полей тех или иных букв и звуков («Выстрел из П», «Эль», «Азы из узы», «Узы Со» и др.).

«Птичий» язык мы встречаем в раннем тексте «Мудрость в силке» [4, с. 267] (1913 г.) и в «сверхповести» «Зангези» [5, с. 307] (1920–1922 г.). Однако важно отметить, что для ВХ нет «дарвинизма» в лингвистике — в «силке» именно «мудрость». Итогом заумного диалога птичек становится появление лесного божества с ребёнком на руках, и этот персонаж произносит: «Но знаю я, пока живу, / Что есть «уа», что есть «ау». Совершенно очевидно, что этот образ сочетает в себе иконографические черты мадонны с младенцем и пантеистические характеристики. «Уа», как известно, — первый звук из уст младенца; «ау» — зов, либо отзыв. Слово «знаю» обозначает не столько информированность, сколько ведение бытийных основ, явленных в звуке.

Это созвучно и «речи» «богов» («Боги») [4, с. 237] (1921 г.); «Зангези», [5, с. 308] (1920–1922 г.). Их реплики логически не дешифруются (к примеру, Эрот: «Юнчи, энчи, пигогаро! Жури кики: синь сонэга, апсь забира милючи!» Однако в пьесе «Боги», откуда приведена данная цитата, поэт филигранно выстраивает партитуру из заумных и разумных реплик персонажей всемирного пантеона. В этом относительно небольшом произведении (9 страниц) действуют около тридцати (точнее, 27) разноплемённых языческих божественных персонажей, образующих своего рода симфонию о вечном бытийном круговороте творения и гибели. Хлебниковская заумь, таким образом, приобретает глубинный онтологический смысл, в котором задана нерасторжимость вечных трансформаций и вечного присутствия сверхприродных энергий.

Язык тотален. Он рождается из зауми. В неё и возвращается, но оная присутствует на всех регистрах звучания. «Вся полнота языка должна быть разложена на основные единицы «азбучных истин» («Наша основа» [6, с. 167]); «Язык так же мудр, как природа» (там же). (Интересно отметить в скобках, что Р. Дж. Киплинг именно в том же 1919 г. опубликовал стихотворение «Боги Азбучных Истин» («The Gods Of The Copybook Headings»), правда, у англичанина это метафора, а у ВХ — совершенно прямое указание именно на «азбучность».)

Изображая лингво-историческую картину космического бытия, ВХ создаёт свою фено-леттрическую мифологию. Не секрет, что изучение мистической и даже магической семантики буквенных, как и числовых знаков — весьма устойчивое явление в мировой культуре. ВХ здесь идёт своим путём восприятия и перекодировки природно-космических явлений. Так, текст, существующий в трёх вариантах, «Иверни выверни, умный игрень...», один из которых вошёл в XIX «Плоскость» (именно этим авторским термином, как известно, фрагментирован текст «сверхповести») «Зангези», представляет нам «ум» как действие и «ум» как объективное присутствие смысла вещей и событий: «Это на око ночная гроза, это наука нашла

на глаза» [5, с. 341–342], — наука не как свод знаний, а как обнаружение (на-ведение, на-итие) и фиксация динамики устойчивого. Проще говоря, в виде примера: человек на протяжении жизни остаётся самим собой лишь при условии перманентных изменений разного характера. Правда, человек смертен. А бытие — нет. Но человек есть сублинированная явленность бытия, соответственно, смертность его иллюзорна («Чтоб человеку человек / Был звук миров, был песней слышен»).

В finale поэмы «Ладомир» [5, с. 251] (1920–1922 г.) читаем: «Черти не мелом, а любовью / Того, что будет, чертежи. / И рок, слетевший к изголовью, / Наклонит умный колос ржи». Ясно, что в моделируемом BX утилитическом мире предметное и прагматическое уступает место духовно-интеллектуальным началам. А «рожь» — это, конечно, «заготовка» для хлеба, но не «пищеварительного» хлеба. Sapientisat. BX не прячет аналогию с Тайной Вечерей: «рок», «наклонит» и следующие далее слова совершенно ясно означивают мотив жертвы — воскрешения — вечного пребывания.

Но христианское начало в миропонимании пантеиста BX не является исчерпывающим. «Умное» BX толкует вполне в духе Плотина [3, с. 677–678]. Хлебниковский неоплатонизм — весьма большая и серьёзная тема. Но наше небольшое отступление от «генеральной линии» данной статьи, возможно, простительно, поскольку автор стремится обозначить онтологические горизонты лингво-поэтического опыта BX.

В 1920 г. BX записывает в дневнике:

«Язык сделан двумя началами: согласными, из которых каждый есть особый пространственный мир, и гласными, которые указывают, как относятся эти миры друг к другу.

Гласные алгебраичны, это величины и числа. Согласные — куски пространства» [7, с. 90].

Логично, что текст «Азы из узы» [5, с. 277–288] (1920–1922 г.) уже заглавием подчеркивает освобождение гласных. Хотя в сюжете этого произведения речь идёт об освобождении Азии (важно — не только социально-политическом, но и лингвистическом), подчёркнутые зияния не случайны («о Азия», «в месяце ау» и пр.).

Соответственно, согласные для BX становятся своего рода «рамами» для фиксирования тех или иных дискретных явлений единого бытия. Таковы Л, П, Б, С («И где земного шара Ла» (1921); «Выстрел из П» (1921); «Узы Со» (1912); «Пи бешеного бега» (1921) и др.)

Теперь о словариках. BX не столько предполагал создание некого воляпюка, сколько вёл речь о некоем лингво-математическом взаимопроникновении. Язык у него уходит в цифры, цифры уходят в события, события — предсказуемые во времени. Провыв сквозь иго времени — вот о чём, собственно, говорил BX.

Пожалуй, первым предметно целенаправленным будетлянским «словарём» стало письмо Алексею Крученых от 19 августа 1913 г., связанное с предстоящим представлением в Петербурге оперы последнего «Победа над Солнцем» [2, с. 381–405; 443–444]. Как известно, ВХ написал пролог к этому произведению, но в обозначенном письме поэт последовательно «переводит» традиционную театральную терминологию на славянский «лад». В частности, читаем: «Театр — д е й ё л, и г р а в а, с м о т р ё л или з е р ц о г (от созерцать)» [8, с. 155–157]. Этот словарный ряд довольно долгий. Он мог бы напоминать упрётую «шишковскую» серьёзность предыдущего века, если бы не ирония ВХ. В присущем ВХ чувстве юмора отказать невозможно, чему многое даже бытовых свидетельств, то в данном «словаре» наряду с весьма интересными «переводами» есть совершенно очевидное весёлое валяние дурака, демонстрирующее совершенно невинное «футуристическое» «хулиганство». Например: «критик — с у д р и — м у д р и»; «с в и с т о г р ё з — музыкальное сопровождение»; «труппа — л ю д н я к»... Не забудем о том, что речь идёт о частном письме, и далеко не все «чертнотворские штучки» (так назвал свой пролог ВХ к указанной опере) были в них («штучках») использованы.

Дальше о «словариках». В 1915–1916 гг. ВХ пишет несколько эскизных текстов словарного типа, которые уже не ориентированы на чьё-либо иное творчество. Небольшой «Вступительный словарик односложных слов» [5, с. 115–116] состоит из двух невыделенных, но очевидных частей. В первой мы имеем дело с усеченными знаменательными словами (их 11), играющими роль наречий. Поэт даёт их толкование и приводит «слова — потомки», являющиеся существительными. К примеру: «Нра — прекрасно, мне нравится. Всё прелестное». И тут же рядом «потомок»— «Нороль». Или: «Вра — можно, не верю; грёзы. Призраки» И — Вороль, враль» (хотя последнее слово присутствует в нормативном русском языке).

Во второй же части связь с нормативной семантикой более отдалённая. Приведённые там односложные слова (их тоже 11) обозначают абстрактные понятия, преимущественно геометрического и стереометрического характера. Все они состоят из согласной и гласной «о». Скажем, в слове «во — поверхность внутри очертания и взрыв очертания», — можно уловить попытку субстантивации предлога «в»; или «до — длина черты перепрезанной точкой» — субстантивацию предлога «до». То же можно сказать о «со — равенство расстояний двух движущихся точек». Менее очевидны, хотя тоже опознаемы связи с исходной нормативной семантикой в словах «но — встреча сил», «Зо — область вне данного очертания» и др. Показательно, что математика и лингвистика, как это всегда у ВХ, нераздельны.

В статье «О простых именах языка» [5, с. 117–120] (1915 г.) поэт относит к этой категории собственно звуки и стремиться обосновать семанти-

зированность некоторых согласных. Так, с М «начаты имена малых членов нескольких многообразий (мох — игрушечный лес, мурава; мошка, муха, моль, муравей и т. д.)» «Далее именем М начаты имена вещей, делящих другие на части» (молот, мотыга, мол, молния, меч и т. д.). Малютка, младенец, малёк, мальчик, — здесь для ВХ сочетается значение малого и дробного, передаваемое через М». В том же духе он объясняет слова мусор, мука, мазь, мел и др. — как состоящие из большого числа дробных частиц. Молитва — действие умаляющее, мыло — отделяет частицы и т. д.

«Сквозь В-имя сквозит действие вычитания». Толкует поэт это действие весьма широко — сюда он относит и враждебность (волк, вепрь, ворон, война, вождь, воин...). Наряду с этим В ответственен за оберегание (вера, ворота, вино...)

К для него начинает слова «коло смерти» (колоть, койка, (по)койник...) и те, что связаны с лишением свободы (ковать, кузня, ключ, кол, кольца и др.)

С С связано умножение, обозначение крупных тел (слон, солнце, сом, сам, сто, стадо, сад...), а также значение объединения (союз, слава, слово, суд...).

Конечно, к подобным экскурсиям можно относиться с недоверием и даже с ухмылкой, но следует учесть вот что: во-первых, поэт ищет не только семантический алгоритм, но и изначальные источники словесного смысла, во-вторых, как следствие, подобные исследования обеспечивают содержательную(!) партитуру хлебниковской зауми, которая, следовательно, — читается («неумь, разумь и безумь — три сестры плясали вместе»).

В статье «З и его околица» автор подробно анализирует семантику этого звука, общим знаменателем которой является зеркальность, сущность отражения. В том же духе в статье «Рычаг чаши» он рассматривает Л, Х, Ч [5, с. 121–130].

В 1920–1921 гг. ВХс большей интенсивностью продолжает заниматься «звуковедением», сопровождая ряд своих произведений словарём. Так, объём словаря к стихотворению «И где земного шара ла...» [4, с. 78] (1920 г.) превышает объем собственно стихотворения. Здесь заумные словообразования толкуются в двух планах — абстрактно-математическом и предметно-реальном: «ла — плоская поверхность, поперечная движению: лист. Лопасть, ладья... го — высшая точка поперечного движения: гром, город... вэ — вращение одной точки около другой, как кружится точка дуги круга: волос, ветка, выон» и т. д.

Мы видим, что заумный неологизм не подменяет нормативное обозначение того или иного предмета, а соединяет конкретное и абстрактное. В этом небольшом стихотворении из 20 строк мы обнаруживаем в 15 из них курсивом выделенные подобного рода неологизмы. «Новообразования писать особописью», то есть курсивом (этот императив завершает словарик к стихотворению) — не столько, чтобы их отметить графически,

сколько чтобы в их звучание и значение были вписаны слова обыденного языка. Соседствующие с этим стихотворением как по времени написания, так и по смысловой направленности, «Звёздный язык» и «Звездная свайная хата» преимущественно используют те же неологизмы, поэтому, вероятно, поэт не стал сопровождать эти стихи словариком.

Иной раз поэт выстраивает целое стихотворение по принципу подобного словаря. В стихотворении «Лес» (1921 г.) заумные словоновшества истолковываются в каждой строке, где употреблены: *Бо* сломанных стволов и белых щепок, / *Мо* зелени лесной на хвои и листы, / *Пэ* веток и стволов колючих, / *Корней* змеиных вэ, / Как будто шёл змеиный праздник / И мощные крутились змеи... Тот же приём в «Грозе в месящее ау»: Пупу-попо. Это гром <...> Гззайгзозизи. Молний блеск <...> Гога, гаго. Величавые раскаты <...> Вей вай эву! Это вихрь... Или, скажем, в «Трудосмотре»: Биэнзай — аль знамён. / Зиээгзой — почерк клятвы. / Чичечача — шашки блеск, — и так далее.

В поэме «Царапина по небу» (1920 г.) ВХ строит природно-космическую утопию, целью которой является созидание «звездного языка» (о чем мы немного говорили в начале). В черновых набросках к поэме автор пишет:

«Звёздный язык относится к обыденному, как действия над величинами алгебры к действию над именованными числами. Звёздный язык есть алгебра речи. Стремится объединить наибольшее словесное пространство народов земного шара» [5, с. 473].

Здесь поэт использует оба приема: внутритекстовое комментирование неологизмов и послетекстовый словарь этого «звездного языка». Во фрагменте «Звукопись весны» читаем: В зозивея — зелень дерева, / Нижеоты — тёмный ствол, / Мамэами — это небо!— и так далее. В затекстовом «словаре звёздного языка», «общего всей звезде, населенном людьми», ВХ приводит 14 односложных заумных слов, некоторые из которых толковал ранее. Однако здесь он почти не обращается к предметности — лишь к четырем словам он даёт предметные параллели: «Эль — переход количества высоты. Совпадающей с осью движения, в измерение ширины, поперечной пути движения. Ось движения пересечена ею под прямым углом (лист, лодка, лапа); Го — высшая точка поперечного пути движения, колебания (измерения): голова, гора., гребень, го-сударь; Эм — деление объема на малые части (мука, молоть); Эс — пути движений, имеющие общую начальную и неподвижную точку (сой, солнце, сад, село)» [5, с. 269, 276]. Точка, линия, окружность, плоскость и их динамические отношения являются доминирующими содержанием всех этих четырнадцати слов.

Наконец, следует остановиться на монументальной «сверхповести» «Зангези» [3, с. 306–375], которую можно без страха называть конгениальной книге Ф. Ницше «Так говорил Заратустра». «Пространство звучит через

Азбуку», — одна из излюбленных мыслей ВХ. Через всё тот же «звездный язык», «где алгебра слов смешана с аршинами и часами», поэт моделирует неразделимый природно-человеческий континуум и очередной раз сопровождает поэтический текст словарём из 11 односложных «звёздных» слов [3, с. 319–322], хотя тексте «Песен звёздного языка» их больше — 18. Вероятно, ВХ имел свой резон такого выбора, поскольку неологизмы, не включенные в словарь, комментировались в других местах. Интересно, что слово «Гэ» есть в словаре, но отсутствует в тексте. Судя по всему, поэт в мыслях как бы забегал вперёд (что ему свойственно), планируя продолжить разработку темы. Наибольшую частотность в тексте имеет слово «Вэ» (использовано семь раз), которое «значит вращение одной точки около другой (круговое движение)», кстати, и в словаре оно поставлено на первое место. Этим подчеркивается существенный для ВХ мотив вращения-возвращения-пребывания.

«Благовест в ум» в том же произведении дается через ряд двусложных слов, первый слог которых либо «звёздный», либо вполне нормативный (про-, пра-, при, да-, не-, дву-, тре-), а второй — собственно «ум»: выум, ноум, гоум, лаум и так далее (всего 42). В последующем словаре, включающем 25 подобных «благовестных» новообразований, поэт демонстрирует объёмную многомерность функций разума, к примеру, оум — отвлечённый, вэум — ум ученичества, гоум — высокий, даум — утверждающий, ниум —отрицающий, и так далее. Затем акцент переносится с воспевания интеллекта на волевое начало, правда, здесь нет зауми, и словоношества строятся на базе корня «мочь». Такой приём мы впервые наблюдаем в «Заклятии смехом» (1908–09 г.), впоследствии он активно эксплуатировался поэтом (скажем, «Симфония любви» (1907–08, 1912 г.), но это — тема другой статьи.

Итак мы видим, что будетянские словари ВХ подчинены задаче не только дать толкование зауми, но создать лингво-математический Космос, исполненный серьезности, яркой образности и суггестивности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гумилев Н. С. Стихотворения и поэмы. — Л.: Сов. писатель, 1988. — 632 с.
2. Крученых А. Е. Стихотворения, поэмы, романы, опера. — СПб.: Академический проект, 2001. — 480 с.
3. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм. — М.: Искусство, 1980. — 766 с.
4. Хлебников В. В. Собрание сочинений: В 6 тт. Т. 2. — М.: ИМЛИ РАН, 2001. — 608 с.
5. Хлебников В. В. Собрание сочинений: В 6 тт. Т. 3. — М.: ИМЛИ РАН, 2002. — 504 с.
6. Хлебников В. В. Собрание сочинений: В 6 тт. Т. 4. — М.: ИМЛИ РАН, 2003. — 432 с.
7. Хлебников В. В. Собрание сочинений: В 6 тт. Т. 6. — Книга первая. М.: ИМЛИ РАН, 2005. — 448 с.
8. Хлебников В. В. Собрание сочинений: В 6 тт. Т. 6. Книга вторая. — М.: ИМЛИ РАН, 2006. — 384 с.

УДК 82.0.

Сахарова Оксана Викторовна,
кандидат филологических наук,
hristianka07032014@gmail.com

**АВРААМ САМУИЛОВИЧ ПОЗОВ (1890–1984)
О НРАВСТВЕННО-ЭТИЧЕСКОМ ИДЕАЛЕ
В ТВОРЧЕСТВЕ А. С. ПУШКИНА И М. Ю. ЛЕРМОНТОВА**

В статье на материале литературно-критических работ русского философа и богослова А. С. Позова «Метафизика Пушкина» (1967) и «Метафизика Лермонтова» (1975) рассматриваются грани нравственно-этического идеала русских классиков, явленные в духовном опыте христианства, анализируется серафизм в творчестве поэтов, глубоко укоренённый в православной традиции.

Ключевые слова: ангел, поэтическое наследие, серафизм, метафизика, художественная ценность, искусство, духовный потенциал, эмиграция.

Sakharov O. V.

ABRAHAM SAMUILOVICH POZOV (1890–1984) ABOUT THE MORAL AND ETHICAL IDEAL IN THE WORKS OF A. S. PUSHKIN AND M. YU. LERMONTOV

In this article on the materials of literary-critical works of the Russian philosopher and theologian A. S. Pozova “Metaphysics of Pushkin” (1967) and “the Metaphysics of Lermontov” (1975) discuss the verges of the moral-ethical ideal of Russian classics, which were revealed in the spiritual experience of Christianity early and the serafizm analyzes in the works of poets, which was rooted deeply in the Orthodox tradition.

Keywords: angel, poetic-heritage, serafizm, metaphysics, art, art value, spiritual potential, emigration.

Большинство сочинений писателя Русского Зарубежья, христиански мыслящего философа-антрополога, богослова и врача Авраама Самуиловича Позова, (1890–1984) до сих пор не переизданы и фактически остаются труднодоступными не только для профессионалов-философов, но и массового читателя. А. С. Позов — яркий представитель русского философского и культурно-религиозного ренессанса XX века — внёс значительный вклад в христианское богословие и православное учение о человеке, основывающееся на данных Откровения, Нового Завета и святоотеческой письменности. Исследователя отличала масштабность, широта научных интересов и способность глубоко проникать в этико-христианский контекст творчества поэтов, мыслителей и богословов. Иеромонах Иосиф (Киперман), ис-

следуя богословское наследие А. С. Позова, отмечал необыкновенную эрудированность и высокую степень профессионализма учёного: «Принимая во внимание разносторонность и глубину его трудов, приходишь к выводу, что Позов был младшим современником и достойным представителем великой плеяды русских богословов и философов эпохи религиозного ренессанса начала XX в.» [6]. Основным принципом религиозно-философских рассуждений А. С. Позова является догмат триединства. Автор был приверженцем идеи сакрализации в своих трудах богословской идеи трёхчастной (дух, душа, тело) природы человека. Философ Владимир Николаевич Лосский в работе «Очерки мистического богословия Восточной Церкви» писал о Троице как о фундаментальной религиозно-философской константе христианства:

«Для Православной церкви Пресвятая Троица — непоколебимое основание всякой религиозной мысли, всякого благочестия, всякой духовной жизни, всякого духовного опыта. Именно Её ищем мы, когда ищем Бога, когда ищем полноту бытия, смысл и цель своего существования» [7, с. 52].

В восприятии А. С. Позова человек, оказываясь в триаде на особом положении, является важнейшим посредником между небесным и земным мирами, включая в себя идейное многообразие и того, и другого. Размышляя о сакральном характере триады, философ и богослов Павел Александрович Флоренский отмечал:

«Надо твердо помнить, что число «три» есть не следствие нашего понятия о Божестве, выводимое оттуда приёмами умозаключения, а содержание самого переживания Божества... Из понятия о Божестве нельзя вывести числа «три»; в переживании же сердцем нашим Божества это число просто даётся, как момент, как сторона бесконечного факта» [11, с. 593].

Православный догмат троичности, являясь основанием для Православной Церкви и фундаментальным принципом постижения мира, в трудах А. С. Позова становится ключом к его христианской онтологии, космологии и антропологии. Несмотря на основательную аргументированность многих религиозно-философских постулатов, в философской системе А. С. Позова много спорных и неоднозначных утверждений, на которые указал в своей научной работе «Дух, душа и тело в религиозно-философских воззрениях А. Позова» (1997) священник Виктор Дорофеев [2]. В задачи данной статьи не входит полноценный и масштабный анализ религиозно-философской системы автора, в фокусе нашего внимания находятся его научные работы о творчестве А. С. Пушкина и М. Ю. Лермонтова.

Прежде чем анализировать книги А. С. Позова «Метафизика Пушкина» (1967) и «Метафизика Лермонтова» (1975), следует хотя бы кратко указать основные вехи биографии автора. Изданные в России энциклопедические словари и справочники сообщают о нем крайне скучные сведения. В спра-

вочнике «Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды» (2002) о нем весьма кратко написано:

«Позов Авраам Самуилович (17.12.1890–1984) — философ и богослов. Родился в Карсе. По образованию врач, изучал медицину в Киеве. Участвовал в Первой мировой войне (на мед. службе). В 1924–1931 продолжал медицинские занятия в Ленинграде. В 1931 переехал в Грецию, работал врачом в Афинах. С 1943 — в Германии, занимался исследованиями в области богословия и философии» [1, с. 631].

Словарь Б. В. Емельянова и В. В. Куликова «Русские мыслители второй половины XIX — начала XX века: Опыт краткого биобиблиографического словаря» (1996) сообщает, что А. С. Позов — автор научного труда «Основы древнечерковной антропологии» — грек из России, врач и богослов [4, с. 252]. Будущий ученый и богослов Авраам Самуилович Позов (Позидис) родился 17 декабря 1890 года в городе Карсе, который до революции входил в состав Российской Империи, в семье государственного служащего греческого происхождения Самуила Позидиса. Семья была русской и традиционно православной: родители Авраама были глубоко верующими людьми и с раннего детства прививали ребёнку основы христианской веры и культуры. В ней было пятеро детей: два сына и три дочери, дети с раннего возраста говорили на двух языках — русском и новогреческом. В Тифлисской гимназии будущий учёный изучал Закон Божий и под влиянием опытных преподавателей в совершенстве овладел древними языками: древнегреческим, латинским, французским, немецким, что впоследствии дало ему возможность читать в оригинале и даже переводить святоотеческую литературу. Закончив гимназию с золотой медалью, А. С. Позов поступает в Киевский императорский университет на медицинский факультет. По окончании университета в 1914 году он служит Родине в должности военного врача на Кавказе. В этот же период связывает себя узами брака с молодой вдовой Татьяной, происходившей из рода саратовских купцов Рыбкиных. Семья врачей Позовых, прожив на Кавказе несколько лет, в 1924 году переезжает в Петроград. По причине трудных условий жизни и с целью оставить Россию, полыхающую в огне революционного хаоса, Авраам Самуилович по настоянию супруги обращается в греческое консульство для подтверждения своего греческого происхождения. В 1932 году учёный получил разрешение эмигрировать в Грецию, в город Афины. В это время доктор Позов, решив посвятить себя литературному творчеству, начинает активно заниматься самообразованием и изучать многочисленную научную литературу по психологии, йоге и оккультизму на немецком и французском языках. В Греции с началом Второй Мировой войны условия жизни серьёзно ухудшились, и поэтому в 1943 году семья Позовых переезжает в Германию, в город Лейпциг, где будет жить

до 1959 года. В Германии Авраам Самуилович начинает активно заниматься писательской деятельностью и жить высокодуховной церковной жизнью, погружаясь в молитвенное состояние с Иисусовой молитвой на устах и в сердце. Супруги Позовы часто посещают русскую церковь святителя Николая Чудотворца, особенно воскресные и праздничные службы. Авраам Самуилович после долгих исканий находит в Испании издателя для своих трудов и на собственные сбережения осуществляет издание своих работ, последняя из которых — «После Лермонтова. Баратынский, Тютчев, Некрасов, Никитин, Достоевский» — вышла за два года до смерти автора, в 1982 году. А. С. Позов умер в возрасте 93 лет 23 сентября 1984 года от последствий несросшегося перелома тазобедренного сустава.

На религиозно-философские взгляды учёного большое влияние оказали труды святителя Феофана Затворника и русских философов XX века: прот. Василия Зеньковского, В. Н. Лосского, Н. А. Бердяева. Исследователь создал междисциплинарную науку, имеющую точные определения и свой особый интеллектуальный богословский язык, который может быть применён в практике духовной жизни. Об интеллектуальном языке Позова следует сказать особо: он насыщен сложной для понимания и восприятия терминологией, метафорами, гиперболами и суперлативами (словами в превосходной степени — О.С.), его язык «грешит грузностью, отрывистостью, резкостью. Его фразеология перепечерчена иностранными словами, иногда не совсем удачно русифицированными» [3, с. 303]. Заглавие его книг о А. С. Пушкине и М. Ю. Лермонтове говорит о нешаблонном и оригинальном подходе религиозного философа к их поэтике. Несомненно, А. С. Позов страстно влюблён в творчество классиков русской литературы: «и, как все влюблённые, автор идеализирует и «эминентизирует» (возвышает, от слова эминенция (лат.) — возвышенность — О.С.) предмет своего интеллектуального и эстетического видения» [3, с. 300]. В книге «Метафизика Пушкина» (1967) А. С. Позов писал об обречённости серафического (ангелоподобного — О.С.) гения Пушкина на бездомность и бесприютность, странствование по лицу земли, роковую предопределенность на насильственную смерть, похожую на мученичество. В исследовании о А. С. Пушкине много интересного и содержательного материала из области сравнительного литературоведения, особенно интересна глава «Пушкин и Шекспир», где автор пытается рассмотреть творчество двух гениев под единым углом зрения. Исследователь, соотнося метафизику Пушкина как поэта-пророка с философскими взглядами античных философов, пишет о неразрывной духовной связи между ними: «Сократ и Пушкин как два пророка по сторонам Христа при его преображении, они светят его отраженным Фаворским светом» [9, с 93]. Стихотворение Пушкина «Безверие», «потрясающее по своей искренности и правдивости», по мнению А. С. Позова, есть ду-

ховный «ключ к тайнам души Пушкина не только юноши, но взрослого» [9, с. 193]. Оно продиктовано «отчаянием и одиночеством, заброшенностью и пренебрежением к живой личности» [9, с. 194]. В нём отчетливо и ясно звучит, как и во всей юношеской лирике, «мотив неразделённой любви» [9, с. 194]. Несмотря на то, что у поэта были в жизни периоды, когда «от отчаяния шевелилась мрачная “бездна сердца” и пробуждалось злое микроскопическое демонское подсознание, и являлся «злой гений» (стих. «Демон») с чудным взглядом и язвительной речью, Пушкин победил самого себя и своё безверие и завещал своё серафическое наследие не только России, но всему миру» [9, с. 194]. Автор приходит к выводу, что языческая муз Пушкина, органично впитав в себя первоосновы христианства, в конце жизни поэта склонилась перед Богом в священном молитвенном трепете. Позов в книгах о Пушкине и Лермонтове пользуется авторским термином «серафизм», который он непосредственно связывает с потусторонним ангельским началом. К серафическим поэтам А. С. Позов относит А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Ф. И. Тютчева, К. К. Случевского, из художников В. А. Борбеля, В. М. Васнецова, М. В. Нестерова, из зарубежных художников — А. де Ламартина, П. Верлена, А. Рембо, С. Маллармэ, Поля Клоделя. В главе «Серафизм» автор рассуждает не только о русском серафизме в поэтике Пушкина, но и о западном, с наибольшей полнотой и оригинальностью выраженным в творчестве «натуралиста Гёте и идеалиста Шиллера» [9, с. 192], которые «единственным объектом изучения считают человека» [9, с. 192]. В понимании философа, серафизм — это «чувство трансцендентности, потусторонности, это 6-е чувство, которое находится в латентном состоянии... Серафизм — это не только созерцание невидимого, но и восприятие и установление органической связи видимого с невидимым, причем видимое представляется как основа, источник и сущность видимого» [9, с. 188].

В работе Позова Пушкин предстает в виде многоочитого серафима (глава «Серафизм»). Сравнивая Пушкина с такими титанами мысли как Платон и Сократ, Позов отмечает, что «реализм Пушкина нашёл свой корень в художественном серафизме» [9, с. 188], а самый поэт гениально выразил свою жизненную христианскую философию в творческой форме. Будучи «серафиком», Пушкин высоко держал знамя «поэта — пророка, не стал придворным поэтом Николая Первого, и гневно выступил против всякого утилитаризма и полезности» [9, с. 193]. В отличие от «моралиста-мечтателя в стиле Толстого», поэт жил своим умом. В книге Позова Пушкин предстает как завершитель христианской метафизики Европы в её русском варианте.

А. С. Позовым в книге «Метафизика Лермонтова» (1975) нарисован духовный портрет поэта и рассмотрены христианские основы его религиозно-этического идеала. В книге о Пушкине автор, даёт определение метафи-

зики: в его понимании — это наука о «потустороннем, о трансцендентном, заопытном и внеопытном, недоступном чувственному опыту и разумному знанию. Метафизика сверхчувственна и сверхразумна» [8, с.40]. Лермонтов в представлении Позова, как и Пушкин, тоже был метафизиком и серафиком, поэтом — пророком. М. Ю. Лермонтова, стоящего на границе двух миров, горнего и дольнего, всю жизнь преследовала постоянная неутолимая «ангелоподобная тоска» [8, с.74]. Касаясь вопросов проявления серафизма в поэтике классика, исследователь приводит в качестве яркого примера стихотворение «Ангел», которое является «ключом ко всему творчеству Лермонтова. В нём — весь будущий Лермонтов, который избрал смерть, как освобождение от земных пут» [8, с.181].

«Ангел» — есть серафическая автобиография Лермонтова. Создавая психологический портрет поэта, учёный отмечает в его темпераменте сочетание холеризма и меланхолизма, с впечатляемостью, возбудимостью, раздражительностью и неукротимой энергией» [8, с. 26–27], а характер его называет аутичным и «наследственно отягощённым» [8, с. 26–27]. Для Позова Лермонтов — «личность фатальная, отмеченная судьбой» [8, с. 29–30], «великий психолог, несравненный знаток человеческого сердца» [8, с.162] и «тонкий ценитель и знаток женщин» [8, с.163]. Западные предшественники Лермонтова создали демонию, а самого демона наделили ложным ореолом величия. Лермонтов же, напротив, в отличие от западных романтиков, в частности Байрона, развенчивает демона, лишает его образ ложной героики, светоносности и красоты: «Демон сам становится жертвой жестокой борьбы с самим собой» [8, с.61]. Исследователь считает, что М. Ю. Лермонтов — единственный из писателей, создавших образ демона, изобразил «его кающимся, примирённым, готовым к любви и добру» [8, с.73]. С этим утверждением трудно согласиться, если говорить о демоне с позиции святоотеческой мысли: Отцы Церкви аргументировано говорят о неспособности и невозможности злых духов к покаянию.

Лермонтовская Тамара, как и пушкинская Татьяна [9, с. 21–46], оценивалась автором с точки зрения идеи Вечно-Женственного начала, с наибольшей полнотой воплотившейся в русской поэзии Серебряного века:

«Тамара и Татьяна — уникальные воплощения Вечно-Женственного, Севера и Юга. Обе — жертвы неудачной любви. Татьяна отвергнута Онегиным, а Тамара стоит перед мёртвым телом жениха. Подлинная любовь приходит один раз и обе, Тамара и Татьяна, остаются верными ей» [8, с. 91].

Сравнивая Татьяну и Тамару, автор отмечает их духовно-аксиологическую значимость для поэтов:

«Пушкин — в Татьяне, Лермонтов — в Тамаре, нашли завершение своих художественных и эстетико-метафизических исканий и мечтаний, имея реальные и исторические образцы...Как образ Татьяны является ключом

к творчеству Пушкина, так и Тамара является ключом к сокровенным глубинам духа Лермонтова» [8, с. 82].

Будучи здимым воплощением «женской лёгкости и грации» [8, с. 82], Тамара, несмотря на свою молодость и красоту остаётся верной убитому жениху и уходит в монастырь, чтобы никого не любить, кроме Бога, и в этом, по мнению А. С. Позова, проявляется её непревзойдённая «душевно-духовная красота» [8, с. 82] и величие. Став монахиней, героиня становится воплощением творчески «сублимированной красоты, очаровавшей Демона» [8, с. 82]. Позов приходит к выводу, что Тамара — носительница серафического (ангелоподобного) начала и для поэта является выразительницей «религиозного, эстетико-метафизического идеала» [8, с. 84]. Сравнивая двух героинь, исследователь отмечает глубоко христианскую и этическую силу их женского начала, воплощенного в земной и духовной плоскостях: «У обоих, Пушкина и Лермонтова, Вечно-Женственное в земном аспекте — это идеал. У Пушкина — «Татьяны милый идеал». Искупление Татьяны — в страдании и преданности долгу. Искупление Тамары — в страдании, любви и смерти» [8, с. 88–89]. Лермонтов вёл долгую и мучительную борьбу с демоном, и в итоге «он разоблачил и человеческое и демонское, заплатив за это преждевременной смертью» [8, с. 92]. Он метафизически и психологически разоблачил и деромантизировал героя «демонского типа» [8, с. 97] не только в поэме «Демон», но и романе «Герой нашего времени» в лице Печорина. Справедливо отмечено автором, что «Лермонтов — самый религиозный из всех, не исключая и специфическую религиозность Гоголя и Достоевского» [8, с. 122]. Религиозность поэта — внутренняя и глубоко созерцательная: «Как великий художник, мыслитель-созерцатель, он склонен к созерцанию всей природы, видит в ней следы Божественной Силы» [8, с. 146]. Обладая «глубочайшей религиозной интуицией», поэт остался до конца верным христианским идеалам покоя и свободы и явил собой «живой пример родства мистики и поэзии, как и Пушкин» [8, с. 146]. Сопоставляя религиозность А. С. Пушкина и М. Ю. Лермонтова, А. С. Позов отмечает, что у обоих классиков она — «глубинная, эзотерическая и медитативно-созерцательная, а у Лермонтова и молитвенная» [8, с. 151].

Работы А. С. Позова о русских поэтах и писателях в контексте современного литературоведения можно отнести к научным изысканиям «философской филологии» [10, с. 312–334], в которой реализуется «трехступенчатое восхождение или углубление» в самый текст: от слова к образу и от образа — к постижению духовного смысла произведения. Философ Василий Васильевич Зеньковский, размышляя о религиозно-этических истоках русской литературы, писал:

«Мощь же её (России — О.С.) собственного гения впервые проявилась в сфере литературы после нескольких десятилетий подражания Западу, че-

рез эпохи Державина, а потом Жуковского приходит Пушкин, в котором русское творчество стало на собственный путь. XIX век окрылил философское дарование у русских людей. Россия вышла на путь самостоятельной философской мысли» [5].

В работах русского философа Авраама Самуиловича Позова серафизм выступает духовной универсалией творческого бытия художников слова. Пушкинский идеал благообразной красоты женщины, её одухотворенности и святости, при проецировании на библейские образы и мотивы выступает в контексте ангельски прекрасного, надмирного начала и становится культурно-аксиологической доминантой поэтического универсума классика. В напряженном тяготении к вечной красоте и гармонии категория прекрасного показана М. Ю. Лермонтовым в лирической тональности трагизма человеческого бытия. Красота выступает как спасительная сила, способная обратить к Богу и небесам даже самую грешную душу. Христианская муз Пушкина была покорна Божьей воле, муз Лермонтова в поэзии воплотила православное мирочувствие реалий духовного бытия в земном измерении. А. С. Пушкин и М. Ю. Лермонтов заглянули в глубокую бездну «инфериализма, катанизма, люцифериизма» [8, с. 200] и познали, в особенности М. Ю. Лермонтов, нравственно-этическую несостоятельность идеи спасения падшего духа без обращения к Богу с покаянной мольбой о прощении. Поэты, несмотря на рано и трагически оборвавшиеся жизни, выполнили свою пророческую миссию, несли людям свет Христовой Любви всю жизнь и своими поэтическими трудами «расчистили духовную атмосферу» русской литературы [8, с. 200]. Подводя итог своим рассуждениям о метафизических образах и мотивах в поэтике А. С. Пушкина и М. Ю. Лермонтова, А. С. Позов отмечает серафическую и профетическую укоренённость творчества классиков, образующую вокруг себя своеобразное ассоциативное «поле святости» (В. Н. Топоров), в центре притяжения которого находится духовная вертикаль идеального и божественного бытия. После прочтения книг Авраама Самуиловича Позова о А. С. Пушкине и М. Ю. Лермонтове, изобилующих оригинальными и интересными рассуждениями и выводами, непреодолимо хочется заново перечитать книги русских классиков.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев П. В. «Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды». 3-е изд., перераб. и доп. М.: Академический Проект, 1999.
2. Дорофеев В. В., свящ. Дух, душа и тело в религиозно-философских воззрениях А. Позова. Курсовая работа. М: Московская духовная академия. Кафедра богословия. 1997. 123с.
3. Геннадий, игумен (Евгений Александрович Эйкалович; род. 1914), доктор богословия, духовный писатель, ректор Свято-Тихоновской семинарии в США. Отзыв о кни-

ре: Позов А. Метафизика Пушкина (Мадрид, 1967). — «Новый Журнал», Нью-Йорк, 1970. — № 98. — С. 300–304.

4. Емельянов Б. В., Куликов. В.В. «Русские мыслители второй половины XIX — начала XX века: Опыт краткого биобиблиографического словаря». Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 1996. — 384 с. Емельянов Б. В. Русские религиозные мыслители XIX — XX вв.: биобиблиогр. словарь / Б. В. Емельянов, В. В. Куликов. — Препринт. — Екатеринбург: [Б. и.], 2009. — 368 с. с. 252.

5. Зеньковский В. В. История русской философии. Электронный ресурс. Код доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/istorija-russkoj-filosofii/.

6. Иосиф (Киперман), иеромонах. Неизвестный Позов. Электронный ресурс. Код доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Avraam_Pozov/neizvestnyj-pozov/.

7. Лосский В. Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М., 1991.

8. Мальчукова Т. Г. О философской филологии// Мальчукова Т. Г. Филология как наука и творчество. Петропавловск, 1995. — С. 312–334.

9. Позов А. С. Метафизика Лермонтова. — Мадрид, 1975. — 202 с.

10. Позов А. С. Метафизика Пушкина. — Мадрид, 1967. — 235 с. 2-е издание — М.: Наследие, 1998. — 313 с.

11. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. — Т. I (II). — М., 1990. — С. 593.

УДК 002

Шапкина Ольга Ивановна,
аспирант Высшей школы печати и медиаиндустрии
Московского политехнического университета,
olia.schapckina@yandex.ru

К ИСТОРИИ ИЗДАНИЯ ПОЛНОГО СОБРАНИЯ СТИХОВ К. Д. БАЛЬМОНТА В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «СКОРПИОН»

В статье рассматривается история создания десятитомного полного собрания стихов К. Д. Бальмонта в издательстве «Скорпион» и роль издателя-редактора С. А. Полякова в подготовке данного издания. Максимально полное представление об особенностях этого проекта позволяет достигнуть сравнение прижизненного полного собрания стихов К. Д. Бальмонта с другими аналогичными изданиями символистов (В. Я. Брюсовым и Д. С. Мережковским).

Ключевые слова: Бальмонт, Поляков, полное собрание стихотворений, «Скорпион».

*Shapkina O. I.
TO HISTORY OF THE EDITION OF THE COMPLETE MEETING OF VERSES
K. D. BALMONT IN THE PUBLISHING HOUSE «SCORPIO»*

The article deals with the history of the creation of a ten-volume complete collection of poems by K. D. Balmont in the publishing house «Scorpio» and the role of the publisher-editor S. A. Polyakov in the preparation of this publication. The maximum complete understanding of the peculiarities of this project allows us to achieve a comparison of the lifetime complete collection of poems by K. D. Balmont with other similar editions of symbolists (V. Ya. Bryusov and D. D. Merezhkovsky).

Keywords: Balmont, Polyakov, complete collection of poems, “Scorpion”.

Историю полного собрания стихов (ПССт) К. Д. Бальмонта следует начать отсчитывать с 1904 года, когда в издательстве «Скорпион» вышло сразу несколько однотомных «Собраний стихов» известных символистских авторов: З. Н. Гиппиус, А. М. Добролюбова, Д. С. Мережковского, Ф. К. Сологуба. Поскольку у К. Д. Бальмонта на тот момент вышло уже семь поэтических сборников, многие из которых были весьма популярны, то собрание стихов этого поэта было запланировано в двух томах. Об этом свидетельствует письмо К. Д. Бальмонта С. А. Полякову от 9 июля 1904 года: «Когда думаешь приступить к набору 1-го тома моих стихов? Хотелось бы выпустить его в самом начале сезона» [5, л. 20]. Однако сначала вышел второй

том (1904), куда вошли книги «Горящие здания» и «Будем как Солнце». В 1905 году появился первый том, содержание которого составили сборники «Под Северным небом», «В безбрежности», «Тишина». Оба тома были отпечатаны в количестве 2400 экземпляров.

Хронология выпуска томов ПССт позволяет предположить, что в 1907 году в издательстве уже было задумано расширенное десятитомное издание, так как именно в этом году «Скорпион» выпустил книгу К. Д. Бальмонта «Жар-птица: Свирель славянина». Сборник был подготовлен в двух вариантах. Часть книг имеет простую белую обложку с голубыми буквами и изображением марки издательства «Скорпион». Другая часть книг имеет яркую обложку, на которой изображена девушка в пестром наряде, выдержанном в славянских традициях, с руками-крыльями на фоне голубого неба, она как бы парит над цветами и бабочками. Рисунок обложки подготовил К. Сомов, а надпись — М. Добужинский. Обложка выполнена в 12 красок хромолитографией в Санкт-Петербурге. На сборнике не указано, что он является частью ПССт, однако он составляет его 7 том, а все последующие тома ПССт К. Д. Бальмонта в «Скорпионе» нумеруются с учетом этого.

Поэтические книги распределились в ПССт следующим образом: том 1 — «Под северным небом», «В безбрежности», «Тишина» (1909, 1914–2-е изд.); том 2 — «Горящие здания» (1908, 1914–2-е изд.); том 3 — «Будем как Солнце» (1908, 1912–2-е изд.); том 4 — «Только любовь» (1913); том 5 — «Литургия красоты» (1911); том 6 — «Фейные сказки», «Злые чары» (1911); том 7 — «Жар-птица» (1907); том 8 — «Зеленый вертоград» (1911); том 9 — «Птицы в воздухе» (1912); том 10 — «Хоровод времен» (1909). Формат издания — 185×235 мм. Обложка выполнена из белой бумаги (есть варианты с обложками бежевого, серого, розовато-сиреневого цвета), на которую голубым (иногда синим) цветом нанесены надписи и изображение знака издательства «Скорпион», созданное Н. П. Феофилактовым. Такое оформление придает книгам одновременно и простоту, и изящество.

Проанализировав состав всех томов, следует отметить некоторые особенности данного издания. Во-первых, отсутствие традиционного введения или заключения от издателя. Первый том предваряет лишь своеобразное предисловие от автора под названием «Из записной книжки», в котором К. Д. Бальмонт в импрессионистической манере рассуждает о своем творчестве; в начале второго тома читателю предлагается уже подборка с цитатами «Из записной книжки» за 1899, 1903 и 1904 годы, позволяющие проследить эволюцию взглядов автора и уяснить принципы, положенные в основу формирования ПССт:

«От книги к книге, явственно для каждого внимательного глаза, у меня переброшено звено, и я знаю, что, пока я буду на Земле, я не устану ковать

все новые и новые звенья, и что мост, который создает моя мечта, уходит в вольные манящие дали» [3, с. VIII].

Во-вторых, отсутствует такой важный элемент справочного аппарата, как примечания, хотя в тексте встречаются эпиграфы на иностранных языках и малопонятные слова для обычного читателя, это косвенно указывает на то, что автор и издатель при подготовке данного ПСССт рассчитывали на наличие определенных знаний у читателей. В-третьих, здесь нет сопроводительной статьи (в виде предисловия или заключения), подготовленной известным писателем, которая объясняла бы творчество поэта и раскрывала бы идеино-художественные особенности его произведений. Это можно объяснить тем, что произведения К. Д. Бальмонта были весьма популярны в начале XX века и не требовали дополнительного представления читателю. В-четвертых, обязательным элементом книг являются посвящения и эпиграфы, которые вместе со стихотворениями создают некий общий метатекст книжной культуры.

Что касается композиции данного издания, то во всех томах прослеживается четкое деление на циклы и разделы. Однако, по замыслу К. Д. Бальмонта и С. А. Полякова, тома ПСССт должны были восприниматься читателем как нечто единое, неразрывно связанное. Как верно отмечает Г. А. Толстых, «<...> желая преодолеть разрыв между замыслом произведения, во всем богатстве его связей с душевным опытом творческой личности, и воплощением его в тексте, символисты стремились погрузить текст произведения в авторский контекст, выраженный как словесными (предисловия, примечания и т. п.), так и иными средствами (графика, типографское искусство)» [15, с. 11–12].

Еще одним отличительным признаком данного вида издания является его название: «Полное собрание стихов». Традиционно издание, призванное дать общее представление о творчестве писателя, должно представлять разные периоды его творчества в различных жанрах. Однако К. Д. Бальмонт избрал для публикации только стихотворения, что и было обозначено в заглавии. Это является важным моментом при анализе, позволяет лучше понять замысел автора и издателя.

В начале XX века символисты осуществили ряд попыток по изданию своих собраний сочинений. Для нас наибольший интерес представляют полныесобрания сочинений, которые в сравнении со «скорпионовским» ПСССт К. Д. Бальмонта позволяют составить общие представления о принципах подготовки ПСС символистами. Необходимо отметить, что уже название, выбранное автором для данного вида издания, несомненно указывает на приоритеты при отборе материала. Если К. Д. Бальмонт выбрал только лирическую поэзию, то В. Я. Брюсов решил издать «Полное собрание сочинений и переводов» (ПССП) в 21 томе (1913–1914). Д. С. Мереж-

ковский при жизни успел дважды издать свое «Полное собрание сочинений», однако он остановился на привычном обозначении вида издания, в который входили проза и поэзия. Примечательно, что текст авторского обращения к читателю, в котором разъясняются принципы издания, в ПСС Д. С. Мережковского в 17 томах, выпущенном в 1911–1913 годах товариществом М. О. Вольфа, идентичен тексту, предваряющему ПСС в 24 томах 1914 года, подготовленное И. Д. Сытиным. Это свидетельствует о том, что свои взгляды на формирование и структуру ПСС автор не изменил. Основополагающим моментом издания Д. С. Мережковский, как и другие символисты, считал единое и целостное восприятие текстов в тесной взаимосвязи между собой: «ЧИТАТЕЛЬ, который пожелает оказать внимание предлагаемому собранию сочинений, заметит, что между этими книгами, несмотря на их разнородность, иногда разногласие, существует неразрывная связь. Это — звенья одной цепи, части одного целого. Не ряд книг, а одна издаваемая только для удобства в нескольких частях. Она — об одном» [11, с. V]. В. Я. Брюсов придерживался схожих взглядов, по его мнению, единое восприятие творчества автора обеспечивала непременная публикация всех (!) произведений, даже ранних и не совсем удачных:

«Вот почему настоящее понятие о данном авторе получается не из знакомства с его отдельными произведениями, даже не из его избранных работ, а именно из «Полного собрания сочинений». Иная вещь, слабая сама по себе, не удавшаяся автору, или представляющая простое подражание другому, — на своем месте, в Собрании сочинений, получает смысл и значение. Недоговоренное на одной странице доказывается на другой, новая мысль объясняет прежнюю, случайно данный образ бросает свет на созданный раньше, и т. д.» [8, с. VII].

Именно поэтому в свое ПССП В. Я. Брюсов включил ранние произведения, часть которых считал слабыми и не совсем удавшимися. Однако при подготовке издания он в некоторые стихотворения внес изменения; кроме того, основной текст сопровождался дополнительной информацией (например, где было впервые напечатано данное произведение, было ли оно переработано, в чем заключаются изменения и пр.). Анализируя тома ПССП В. Я. Брюсова, можно предположить, что на структуру издания во многом повлияло его классическое филологическое образование, он постарался сделать собрание сочинений более академическим, это сказалось на составе аппарата издания. По современным критериям данное ПССП можно было бы отнести не к массовому, а к научно-популярному или даже научному изданию. В. Я. Брюсов ратовал за тщательно продуманный план ПСС:

«Я никак не могу разделять взгляда, распространенного в наши дни, что «Собрание сочинений» — лишь случайный агломерат разных сочинений данного автора. Мы теперь чуть не ежедневно видим, что начинающие

писатели, издавая свою первую книгу, ставят на ней «Собрание сочинений, том I», а затем присоединяют к ней все, что напишут вновь, помечая следующие книги томами II, III и т. д. Мы видим также печальные примеры, что писатели, которые должны были бы относиться более строго к написанному ими за их уже долгую жизнь, решаются выпускать в свет свои “Собрания сочинений” в виде простой перепечатки разных своих книг, соединенных в совершенно случайном порядке. Мне всегда казалось, что в таком отношении к своей работе есть значительная доля неуважения к самому себе и своему делу» [8, с. VIII].

Этот намек на непродуманность структуры и простое переиздание всех ранее вышедших сборников в «скорпионовском» ПССт К. Д. Бальмонта не вполне справедлив.

Во-первых, не все поэтические сборники были переизданы. В частности, автор не включил в ПССт свой первый сборник стихотворений, изданный в Ярославле в 1890 году, потому что большая часть текстов была либо переводами, либо написана под впечатлением от стихотворений других поэтов. Вероятно, автор считал, что эти произведения не отражали именно его поэтическую манеру, они были во многом просто подражаниями, в них отсутствует яркая индивидуальность К. Д. Бальмонта. Не были переизданы и два сборника, содержащие произведения, в которых К. Д. Бальмонт непосредственным образом откликнулся на события первой русской революции — «Стихотворения» (СПб., 1906) и «Песни мстителя» (Париж, 1907). Его увлеченность революцией была искренней, но неглубокой, поэтому стихотворения, написанные в этот период, в общем были не типичны для поэта, они «выбивались» из общего контекста. Вероятно, поэтому автор не видел их среди тех книг ПССт, которые должны были наглядно показать читателю творческую эволюцию поэта. Кроме того, «Стихотворения» были конфискованы полицией, а «Песни мстителя» запрещены к распространению в России, что также не способствовало их переизданию в составе ПССт.

Во-вторых, было бы неверным предполагать, что К. Д. Бальмонт просто переиздавал свои предыдущие поэтические книги, не пересматривая их, не внося никаких изменений. Различия имеют незначительный характер, но они все же есть, что, несомненно, свидетельствует об авторской правке. Например, в книге «Тишина» (СПб., 1898) нет стихотворения «Аккорды», которое позднее появится в ПССт. Стихотворение «Как будто бы» со временем переименовано в «Мечтательный вечер». И, напротив, в первом томе отсутствует целый ряд стихотворений, который есть в книге «Тишина»: «Среди шхер», «Гроза», «Маргаритки», «Саул», «Роса», «На кладбище», а также «Сказка ночи», поскольку представляет собой прозаическое произведение.

В 1913 году между К. Д. Бальмонтом и В. Я. Брюсовым на страницах газеты «Утро России» произошла дискуссия о том, как правильно изда-

вать лирику в составе ПСС. Поводом послужил выход «сиринского» тома ПССП В. Я. Брюсова, на который К. Д. Бальмонт написал рецензию. Он утверждал с позиций эстетики импрессионизма, что ранее написанные стихотворения не должны изменяться, в этом состоит их прелест и ценность:

«Но лирика по существу своему не терпит переделок и не допускает вариантов. Разночтения лирического чувства или же лирически выраженной мысли ищут, и должны искать, у понимающего себя поэта нового и нового выражения, в виде написания новых, родственных, стихотворений, а никак не в кощунственном посягновении на раз пережитое, раз бывшее цельным, и в секундности своей неумолимо-правдивым, ушедшее мгновение» [2].

В. Я. Брюсов же был категорически не согласен с К. Д. Бальмонтом и на примере поэтов XIX века доказывал возможность и необходимость изменения текста, пока он не приблизится к совершенству. По его мнению, «поэты не только вправе, но обязаны работать над своими стихами, добиваясь последнего совершенства выражения» [7]. Столь различные взгляды объясняются особенностями творческой манеры поэтов. Если для В. Я. Брюсова характерно продумывание структуры стиха, выбор необходимых слов из множества возможных, поиск интересных рифм и пр., то для К. Д. Бальмонта важно лишь влияние момента и вдохновения. Так, в стихотворении «Как я пишу стихи» он довольно подробно описывал, как проходит творческий процесс, во время которого появляются новые произведения:

«Рождается внезапная строка,
За ней встает немедленно другая,
Мелькает третья ей издалека,
Четвертая смеется, набегая.
И пятая, и после, и потом,
Откуда, сколько, я и сам не знаю,
Но я не размышляю над стихом,
И, право, никогда — не сочиняю» [6, с. 41].

Эти различия наложили определенный отпечаток на структуру и принципы издания ПСС поэтов. Поэзия К. Д. Бальмонта очень лиричная, проникновенная, его книги можно считать своеобразным дневником поэта, в котором, как в зеркале, отразились душевные переживания и впечатления тех лет. А. А. Холиков отмечает, что часто через композицию ПСС «реализуется понятие писательского пути, связывающего тексты воедино, и чем больше произведения того или иного автора тяготеют к автобиографизму, тем явственнее проступает этот путь» [16, с. 24]. Поэтому ПСС К. Д. Бальмонта необходимо исследовать в тесной взаимосвязи с его жизнью.

Если просмотреть перечень всех вышедших книг К. Д. Бальмонта в начале XX века, то список получится весьма значительным. Практически каждый год у него выходил новый поэтический сборник, однако он считал необходимым и очень важным издать свое ПССт, поскольку вся совокупность томов должна была дать возможность читателю проследить эволюцию автора. Несмотря на то, что многие современники и исследователи отказывались увидеть в его творчестве какой-либо рост или развитие, его близкий друг Ю. Балтрушайтис в статье «О внутреннем пути К. Бальмонта» отмечал:

«И в то время как многие из его сверстников строили свое искусство на подслушанных мыслях, на заимствованных страстиах и мнимом пафосе, он жил и лелеял свои образы по глубокой внутренней потребности, ошибаясь по-своему и был прав по-своему» [1, с. 68].

Друг и издатель К. Д. Бальмонта С. А. Поляков также весьма высоко оценивал его творчество и охотно печатал его книги. Однако, несмотря на дружеские и родственные отношения, по вопросам издания книг у них возникали расхождения. Если в самом начале существования «Скорпиона» С. А. Поляков формировал издательский портфель, во многом ориентируясь на произведения К. Д. Бальмонта, поскольку понимал, что этот автор пользуется популярностью у читающей публики и может принести прибыль издательству, то со временем их отношения изменились. К сожалению, сохранилась лишь часть писем С. А. Полякова и К. Д. Бальмонта, которые позволяют пролить свет на историю их сотрудничества. Однако есть свидетельства современников, позволяющие уточнить и дополнить некоторые моменты. Например, воспоминания Б. Погореловой воссоздают весьма показательную картину взаимоотношений между издателем и поэтом в первые годы сотрудничества:

«Константин Дмитриевич Бальмонт редко появлялся в редакции “Весов”, так как чаще всего находился за границей. Впрочем, незримо присутствовал всегда. Главным образом напоминал о себе телеграммами, приходившими с разных концов света. В телеграммах этих было почти всегда одно и то же: “Переведите 500”. И С. А., не откладывая, посыпал Бальмонту требуемые деньги» [13, с. 314].

Столь щедрые авансы и готовность печатать почти все материалы, присылаемые поэтом, продолжались недолго: уже 27 декабря 1906 года К. Д. Бальмонт писал из Парижа М. А. Волошину о проблеме с публикацией своих произведений:

«Я в беспрерывном творчестве. Но вовсе не ведаю, что мне делать с написывающимися стихами. Горе мне, прошли времена, когда меня просили и разрывали. Ныне предлагаться приходится, да и то напрасно» [10, с. 45].

Однако в скором времени его положение улучшилось, потому что с 1907 года в «Скорпионе» один за другим стали выходить тома его ПССт.

Правда, издание растянулось на долгих семь лет, что было, вероятно, обусловлено несколькими причинами. Во-первых, перед выпуском какого-либо сборника в составе ПСССт было необходимо убедиться, что тираж предыдущего полностью распродан. Например, прежде чем осуществить издание пятого тома С. А. Поляков обратился за необходимой информацией к владельцу издательства «Гриф», где вышла «Литургия красоты». С. А. Соколов ответил на его запрос 10 декабря 1909 года:

«Согласно Вашему желанию сообщаю Вам, что у меня осталось от 250–300 экз. «Литургий». Так как она идет, сравнительно, медленно, то мне было бы очень желательно, чтобы Вы взялись за ее издание возможно позднее и выпустили ее, скажем, будущей зимой. Это моя просьба, — не больше. Наставать не могу» [14, л. 2].

Это пожелание было учтено, и пятый том, содержание которого составила «Литургия красоты», вышел лишь в 1911 году.

К. Д. Бальмонт также тщательно следил за тем, как продаются тиражи его книг. Иногда они расходились очень медленно, это мешало изданию очередного тома, поэтому поэт стремился найти какие-нибудь возможности, чтобы решить этот вопрос. В письме к Н. А. Баженову от 16 февраля 1913 года мы находим один из его планов по решению подобных проблем:

«Имею сообщить, по поводу «Только Любовь»: С. А. Соколов мне пишет, что у него осталось на складе 400 экз. этой книги, и просит, чтобы «Скорпион» взял их, с уступкой. Я нахожу это не только справедливым, но и безусловно необходимым, в свое время, я говорил ему, что не перездам книги, пока его издание не разойдется полностью. Надеюсь, что «Скорпион» найдет возможным удовлетворить эту просьбу, примирив интересы «Скорпиона» и «Грифа» взаимным согласием» [4, л. 4].

Во-вторых, столь большой промежуток времени, затраченный на издание ПСССт, вероятно, был обусловлен тем, что С. А. Поляков не мог в тот момент выделить достаточное количество денег, чтобы закончить работу в кратчайшие сроки, как того требовал автор. Весьма показательно в этом плане письмо К. Д. Бальмонта С. А. Полякову от 25 февраля 1911 года, которое позволяет узнать некоторые подробности о нюансах подготовки ПСССт:

«Я очень радуюсь, что томы мои наконец пришли в движение, — если они пришли в движение. Ничего нет для меня столь тягостного, как медленность, и неукоснительно буду молить тебя сделать возможное для скончавшегося печатания остающихся томов. Буду ждать корректур «Литургии Красоты» и сообщения о судьбе «Злых Чар». Если их позволят перепечатать, не забудь, что перед ними в этом томе идут «Фейные сказки». Если вопрос о «Злых Чарах» затянется снова, я очень прошу тебя вместо них перепечатывать «Зеленый вортограф». Это тем более желательно, что торопливое и скомканное каким-то типографским приключением издание «Шиповни-

ка” этой книги содержит до ста опечаток, и твое издание будет в сущности первым изданием, о чем я считал бы позволительным упомянуть в соответствующих объявлениях» [9, с. 13–14].

Следует отметить, что К. Д. Бальмонт огромное внимание уделял качеству издания: он тщательно проверял корректуры, требовал, чтобы их ему высыпали дважды; не выносил, когда в тексте встречались опечатки. Чаще всего он проверял корректуры сам, но иногда доверял С. А. Полякову проверить текст, поскольку был уверен, что тот ответственно подойдет к работе. В частности, 28 июня 1911 года он писал своему издателю: «”Злые чары” отправлены сегодня. Очень прошу тебя, если можно, просмотрим сам исправленные корректуры. Если же тебе некогда, пошли мне» [5, л. 47]. В сохранившихся письмах к С. А. Полякову отсутствуют подробные указания поэта на то, что при издании его книг необходимо соблюдать авторскую орфографию и пунктуацию, так как за долгие годы сотрудничества издатель уже привык негласно, по умолчанию, публиковать книги К. Д. Бальмонта, учитывая его требования. Однако, о значимости для автора этого момента при выпуске издания нам позволяет узнать его письмо к В. В. Обольянинову от 21 мая 1937 года: «Непременно соблюдите в точности мое правописание, знаки препинания и пр., — не “ужъ”, а “ужь”, не “море” и “солнце”, а “Море” и “Солнце” и пр. и пр.» [12, с. 335].

Особого внимания заслуживает история возможного переиздания ПССт в «Скорпионе», которая не была осуществлена из-за расхождений во взглядах издателя и поэта. Первоначально, скорее всего, С. А. Поляков хотел в очередной раз переиздать первый и второй том ПССт, поскольку они пользовались наибольшим спросом у читателей, об этом он сообщил в каталоге «Скорпиона». После чего к нему 26 января 1913 года обратился К. Д. Бальмонт со встречным предложением:

«Засим сообщаю, что прочел в твоем каталоге: “Т. 1-й стихов Бальмонта. Готовится 4-е издание”. Считаю необходимым тотчас известить тебя, что в формате, нами усвоенном, и на прежних условиях, я категорически отказываюсь от переиздания своих томов. Я всецело склоняюсь к малому формату, какой и будет усвоен, по исчерпании томов тяжеловесных. Что же касается условий, я очень хотел бы остаться поэтом “Скорпиона” на веки вечные, — и это тебе решить, можешь ли и хочешь ли ты приобрести у меня эти 10 томов в вечную собственность» [5, л. 55].

С. А. Поляков довольно долго не давал К. Д. Бальмонту конкретного ответа по поводу ПССт, что не понравилось поэту и возмутило его. 6 апреля 1913 года он писал своему издателю:

«Ты как будто не понимаешь, или не хочешь понять, что для меня вопрос о моих десяти томах не есть вопрос о том или ином томе, а о целой эпохе моей жизни, и целой полосе Русской поэзии, которая была, суще-

ствует ярко — как зеркало бывшего, и замкнулась. Так — внутренно, так да будет и внешне. Я хочу эти десять томов уступить навсегда тому или иному издателю. Я написал тебе, что хотел бы оставить их в “Скорпионе”, с которым я связан вкусами и всем моим прошлым» [5, л. 61].

Но С. А. Поляков так и не согласился на это предложение, после чего К. Д. Бальмонт обратился к другим издателям.

«Скорпионовское» ПССт К. Д. Бальмента отличается изысканностью и утонченностью, оно выполнено в лучших традициях символистского книгоиздания, хотя часть томов содержит в себе по два или три сборника, но это совершенно не портит издание. Именно благодаря издательской и редакторской деятельности С. А. Полякова русская книжная культура Серебряного века обогатилась достойным образцом прижизненного ПССт известного поэта, оказавшего сильнейшее влияние на развитие русского символизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Балтрушайтис Ю. О внутреннем пути К. Бальмонта // Заветы. 1914. № 6. С. 62–68.
2. Бальмонт К. Д. Забывший себя // Утро России. 1913. 3 августа.
3. Бальмонт К. Д. Из записной книжки (1904) // Бальмонт К. Д. Полное собрание стихов: в 10 т. Т. 1. Под Северным небом. В безбрежности. Тишина. 3-е изд.. — М.: Скорпион, 1909. С. VII — VIII.
4. Бальмонт К. Д. Письма Н. А. Баженову // ИРЛИ. Ф. 240. Оп. 3. Ед. хр. 41–43. 7 лл.
5. Бальмонт К. Д. Письма С. А. Полякову // ИРЛИ. Ф. 240. Оп. 1. Ед. хр. 12–51. 84 лл.
6. Бальмонт К. Д. Полное собрание стихов. Т. 6. Фейные сказки. Злые чары. — М.: Скорпион, 1911. — 136 с. 7. Брюсов В. Я. Право на работу // Утро России. 1913. 18 августа.
8. Брюсов В. Я. Предисловие к полному собранию сочинений // Брюсов В. Я. Полное собрание сочинений и переводов. Т. 1. Юношеские стихотворения. ChefsdEuvre. Meeumesse. (Стихи 1892–1899 г.). — СПб.: «Сирин», 1913. С. VII — IX.
9. Гречишkin С. С. Архив С. А. Полякова // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома на 1978 год / Отв. ред. К. Д. Муратова. — Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1980. С. 3–22.
10. Давыдов З. Д., Купченко В. П. Письма К. Д. Бальмонта к М. А. Волошину // Памятники культуры: Новые открытия: Ежегодник. 1989 / Сост. Т. Б. Князевская. — М.: Наука, 1990. С. 44–50.
11. Мережковский Д. С.К читателю// Полное собрание сочинений Дмитрия Сергеевича Мережковского. Т. 1. — М.: Типография т-ва И. Д. Сытина, 1914. С. V — VIII.
12. Письма К. Д. Бальмонта к В. В. Обольянинову / Вступительная статья и публикация П. Куприяновского и Н. Молчановой // Вопросы литературы. 1997. № 3. С. 326–340.
13. Погорелова Б. «Скорпион» и «Весы» // Воспоминания о серебряном веке/ Сост., авт. предисл. и comment. В. Крейд. — М.: Республика, 1993. С. 312–321.
14. Соколов С. А. Письма С. А. Полякову // ИМЛИ. Ф. 76. Оп. 3. Ед. хр. 191. 2 лл.
15. Толстых Г. А. Прижизненные стихотворные сборники русских поэтов начала XX века. (Проблемы типологии. Принципы формирования): автореферат дис. ... канд. филол. наук: 05.25.04; [Место защиты: Моск. полиграф. ин-т]. — М., 1990. — 17 с. 16. Холиков А. А. Принципы научного изучения прижизненных полных собраний сочинений русских писателей // Филологические науки. 2011. № 3. С. 15–25.

УДК 82

Валович Александра Юрьевна,
студентка Русской христианской гуманитарной академии,
sasha.valovich@gmail.com

НЕКОТОРЫЕ ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПРОЗЫ ДЖЕКА КЕРУАКА

Статья посвящена разбору некоторых художественных особенностей литературы битников на примере романа Дж. Керуака. В работе предпринята попытка продемонстрировать связь темы бродяжничества с творчеством Керуака, а так же доказать важность троп использованных Керуаком в романе. В статье рассматриваются изобразительный и выразительные тропы, структурные особенности текста, а также художественные средства, относящиеся к фонетической группе.

Ключевые слова: американская литература, Керуак, бит-поколение

*Valovich A. I.
STYLISTIC FEATURES OF JACK KEROUAC'S PROSE
IN HIS NOVEL «ON THE ROAD»*

The present report is devoted to the analysis of some stylistic features in the Beat Generation literature on the example of Jack Kerouac's novel «On the Road». It attempts to demonstrate the influence of such a phenomenon as vagrancy on Kerouac's work and life as well as the necessity of studying stylistic devices used by Kerouac. The article deals with various stylistic devises and features of the text.

Keywords: American literature, Kerouac, the beat generation

Бит-поколение (The Beat Generation) — «нонконформистское общество и литературное движение конца сороковых — начала шестидесятых годов двадцатого века» [7], призывающее к созданию новой культуры, нового образа жизни и переосмыслиния ценностей современного общества. В отечественной традиции битников часто называют «разбитым поколением». При этом важно отметить, что до настоящего момента ведутся споры о том, какие писатели относятся к данному направлению. Как указывает в своей диссертации «Метод и жанр прозы Д. Керуака» Э. Э. Ошиньш: «...до сих пор нет единого мнения относительно того, кто же собственно принадлежал к битникам, а кто нет. Не вызывает сомнения только два имени — самого Д. Керуака и виднейшего поэта группы — Аллена Гинсберга» [2].

«На дороге» описывает первый опыт бродяжничества Сала Парадайса (Керуака). Показательным моментом начала бродячей жизни Керуака яв-

ляется эпизод выбора маршрута, по которому отправится из Нью-Йорка в сторону западного побережья. Собираясь в дорогу, Сал представляет, как пересечет Америку по «одной красной линии» — трассе номер шесть, и это кажется ему очень символичным. Проехать от восточного побережья к западному по прямой, никуда не сворачивая. Однако добравшись до желаемой трассы, он оказался посреди «гнетущего безлюдья» под дождем, без единой возможности поймать попутную машину. Его захлестывает отчаяние и злость на себя, он вопрошаet: «ну как я мог быть таким наивным дураком?». И именно в этом эпизоде, разрушаются его идеалистические представления о бродячей жизни. Эти события подводят его к первому выводу о том, что скрывает в себе философия бродяжничества. Сал понимает, что в поисках себя, поисках смысла жизни не существует прямых путей, и что ему придется смириться с отсутствием четкого плана, с готовностью повиноваться обстоятельствам, и «пробовать разные дороги и трассы» для достижения своей цели.

Литературный стиль Керуака, отнюдь не гомогенен: он изменяется вместе с пейзажами за окном проносящейся через американские штаты машины. Иногда он использует разговорный стиль, живой язык, изобилующий сленгом: «They danced down the streets like dingledodies, and I shambled after...» (Они приплясывали на улицах как заведённые, а я плёлся сзади...) И в этой же фразе есть пример излюбленного Керуаком литературного приема — анафоры [4]. «...the only people for me are the mad ones, the ones who are mad to live, mad to talk, mad to be saved» (мне нравятся одни безумцы, те, кто без ума от жизни, без ума от разговоров, без ума от желания быть спасённым) [6, р. 113]. А иногда тон повествования приобретает авантюристический характер, например, когда автор пишет: «Somewhere along the line I knew thered be girls, visions, everything; somewhere along the line the pearl would be handed to me.» (Я знал, что где-то на этом пути будут девчонки, будут видения — все будет; где-то на этом пути жемчужина попадет мне в руки).

«На Дороге» — приключенческий роман о бродяжничестве, о поисках себя и истины, главными героями которого являются как писатели-нонконформисты, так и обычные люди с оригинальным мышлением, пытающиеся выжить в послевоенной Америке. Если рассматривать тему бродяжничества, как следствие увлечения Д. Керуака дзэн-буддизмом и его попытками сопоставить буддизм и христианство, а для него это являлось одним из важнейших вопросов творчества, так как он вырос в семье католиков, можно заключить, что общефилософские темы смерти, бога, религии также занимают особое положение в романе [5]. «Это был не просто роман, а программа и пропаганда мировоззрения, евангелие битничества» [1].

Изначально Д. Керуак пытался свести количество пунктуации в романе к минимуму, используя в качестве знаков препинания только тире, так

как это соответствовало его теории спонтанной прозы. В своей статье под названием «Основы спонтанной прозы», в которой он разбирает основные особенности, изобретенного им стиля, в разделе «метод» Д. Керуак пишет:

“No periods separating sentence-structures already arbitrarily riddled by false colons and timid usually needless commas-but the vigorous space dash separating rhetorical breathing (as jazz musician drawing breath between outblown phrases). («Ниаких точек разделяющих фразоструктуры и так уже произвольно усеянные липовыми двоеточиями и робкими обычно ненужными запятыми — но энергичное длинное тире размечающее ритм дыхания говорящего (словно джазовый музыкант набирает в легкие воздух между выдуваемыми фразами)»).

Однако после редактуры манускрипта в книги появляются все, требуемые английской грамматикой знаки препинания. Что касается стиля, то Д. Керуак максимально старается приблизить его к разговорной речи, используя сленг, диалектизмы, и ругательства. Речь персонажей обладает образностью и высокой эмоциональностью и экспрессивностью. Также распространены эллиптические предложения, удвоение слов, сокращения. Например “Yes! Yes, man, you sure can go!” («— Да! Да, мужик, конечно, ты можешь!») Разговорный стиль не требует четкого соблюдения конкретности и логичности речи, что так подходит героям Д. Керуака. Дин, как настоящий сумасшедший, постоянно теряет нить разговора или ни с того ни с сего начинает выкрикивать любую чушь, только что пришедшую ему в голову: ““Yes! Yes!” he yelled. “We’ve all got aunts; well, let’s go, let’s see the aunts and the uncles and the grocery stores all the way ALONG that road!!”” («— Да! да! — вопил он. — У нас у всех есть тетки; ладно, поехали, посмотрим всех теток, и дядек, и бакалейные лавки, все, что есть вдоль этой дороги!!») Принимая во внимание стремление автора к разговорному стилю и музыкальности текста, особое значение имеют средства выразительности, относящиеся к фонетической стилистике, например такой прием, как аллитерация. Рассмотрим данный абзац:

“I cursed, I cried for Chicago. “Even now they’re all having a big time, they’re doing this, I’m not there, when will I get there!”-and so on. Finally a car stopped at the empty filling station; the man and the two women in it wanted to study a map. I stepped right up and gestured in the rain; they consulted; I looked like a maniac, of course, with my hair all wet, my shoes sopping. My shoes, damn fool that I am, were Mexican huaraches, plantlike sieves not fit for the rainy night of America and the raw road night.”

Отрывок начинается с использования аллитерации, также в этом предложение можно наблюдать отсутствие союза *and*, что делает фразу более резкой и эмоциональной. Следующее предложение — это уже мысли персонажа, но Керуак не использует никаких вводных конструкций, дабы это

обозначить, что обеспечивает больший уровень вовлеченности читателя в повествование. Этой же цели служит использование настоящего времени, вместо прошедшего (“Even now”), а также употребление аутентичных слов (huaraches), ярких сравнений (plantlike sieves), повторов (night... night). Словосочетание “damn fool” в предложении с инверсией предполагает, что рассказчик откровенен и честен с читателем, даже когда оценивает свои поступки. Из этого абзаца видно насколько внимательно Д. Керуак относится к художественным средствам. Как отмечают многие исследователи [9], [6], [4] для Керуака поэтика важнее фабульного элемента, поэтому его цель не просто рассказать историю, но сделать ее яркой и запоминающейся, такой, чтобы она «звучала внутри нас» [9].

Роман пронизывает настроение светлой печали, чувства ностальгии по домашнему уюту:

“I woke up as the sun was reddening; and that was the one distinct time in my life, the strangest moment of all, when I didn’t know who I was — I was far away from home, haunted and tired with travel, in a cheap hotel room I’d never seen, hearing the hiss of steam outside, and the creak of the old wood of the hotel, and footsteps upstairs, and all the sad sounds, and I looked at the cracked high ceiling and really didn’t know who I was for about fifteen strange seconds. I wasn’t scared; I was just somebody else, some stranger, and my whole life was a haunted life, the life of a ghost”.

М. Хайдеггер в «Основных понятиях метафизики» писал, что приступы ностальгии во время путешествия способствуют рассуждениям на философские темы. Он определял ностальгию как «фундаментальное настроение философствования» [М. Хайдеггер]. В анализируемом романе прослеживается четкая связь философии Мартина Хайдеггера с философией битников: по Хайдеггеру философия не набор знаний, а процесс мысли, и философствовать человек начинает, только находясь в специфическом состоянии, которое он и называет ностальгией. Стремясь к бродячему образу жизни, целью битников было достижение состояния «постоянной ностальгии», в котором они бы смогли, наконец, познать истину, в поисках которой и разъезжали по стране, что и отражается в перечисленных метафорах.

В роман «На Дороге» присутствует большое число аллюзий на самые разные аспекты культурной жизни США 40-х — 50-х годов. Количественный анализ показал, что в тексте содержится около 65 аллюзий на музыкальных исполнителей, (Peggy Lee, Billie Holiday, Dizzie Gillespie, Lester Young, Charlie Parker, Miles Davis, Louis Armstrong и др.) литераторов и философов (А. Рэмбо, Д. Лондон, Ф. Ницше, А. Шопенгауэр, Э. Хемингуэй, включая отсылки к его произведениям «И восходит солнце» и «Зеленые холмы Африки», Ф. М. Достоевский, М. Пруст, Ф. Кафка, Г. Мэлвил и его

роман «Моби Дик», а также ссылки на библию и творчество У. Шекспира), художников (А. Модильяни и Х. Рембрандт), исторических фигур (включая двух президентов: действующего на тот момент Г. Трумэна и его предшественника — Ф. Рузвельта), звезд бейсбола, обладателя Оскара — актера Д. Амичи, а также фильмы — «О мышах и людях», 1939 года и «Странствия Салливана», 1941 года.

Таким образом, в результате анализа отрывков нескольких романов можно отметить проследить, в чем заключается функциональная связь темы бродяжничества с образом главных героев. Основная функция тропов — раскрыть сущность темы бродяжничества, показав и подчеркнув ее важнейшую черту: постоянное стремление к духовному поиску места человека в мире, желание обрести счастье и смысл жизни путем отречения от, навязанных обществом норм и стереотипов. Керуак трактует бродяжничество, в религиозном смысле, как особый образ жизни, характерными чертами которого является отказ человеком от материального с целью обретения духовного. Именно на этом строится идея бродяжничества у битников: стремление к освобождению от оков общества потребления с помощью скитаний и соединения человека с природой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Левикова С. И. Место техники в системе ценностей молодёжной культуры // Общественные науки и современность. 2001. — № 4. — 178–188 с.
2. Ошиньш, Эдгар Эдгарович. Метод и жанр прозы Джека Керуака.: Дис. канд. филол. наук: 10.01.05.
3. Паниотова Т. С. Культурная история Запада в контексте модернизации (XIX начало XXI в.) — Litre Directmedia, 2014. 233 p.
4. Hunt T. Kerouac's Crooked Road: The Development of a Fiction. — SIU Press, 2010. 308 p.
5. Maffina, S. The Role of Jack Kerouac's Identity in the Development of his Poetics. — Lulu.com, 2012. 396 p.
6. Maher, P. Jr. Empty phantoms: interviews and encounters with Jack Kerouac. (Expanded & Revised) — Lulu Press, Inc, 2015. 352 p.
7. Merriam-Webster Online Dictionary (MWOD) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.merriam-webster.com>
8. Panish J. The Color of Jazz: Race and Representation in Postwar American Culture. — Univ. Press of Mississippi. 190 p.
9. Theado, Matt. Understanding Jack Kerouac. Understanding contemporary American literature. — Univ of South Carolina Press, 2000. 200 p.

УДК 82

Васильев Михаил Фёдорович,
студент Русской христианской гуманитарной академии

**ОСОБЕННОСТИ ПРОСТРАНСТВЕННОЙ ОРГАНИЗАЦИИ
И ЕЁ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОПИСАНИЯ
В РОМАНЕ Р. ЖЕЛЯЗНЫ
«СОЗДАНИЯ СВЕТА, СОЗДАНИЯ ТЬМЫ»**

Статья посвящена рассмотрению особенностей хронотопа (пространственно-временной организации) в литературе фэнтези. В её рамках рассматриваются ключевые черты пространственной организации мира фэнтези и проявление этих черт в романе Р. Желязны «Создания света, создания тьмы», а также художественные приёмы, используемые автором для построения картины вымышленного космоса.

Ключевые слова: хронотоп, фэнтези, стилистика.

Vasiliev M. F.
SPATIAL ORGANIZATION AND ITS DESCRIPTION'S PECULIARITIES IN
“CREATURES OF LIGHT AND DARKNESS” BY R. ZELAZNY

The present article deals with chronotope (spatiotemporal organization) peculiarities in fantasy literature. In the framework of this report the key features of fantasy world's spatial organization and their manifestation in the novel “Creatures of Light and Darkness”, as well as artistic devices used for depiction of the fictional universe, are contemplated.

Keywords: chronotope, fantasy, stylistics.

Соотношение времени и места действия в художественном произведении, иначе называемое хронотопом, играет в художественном произведении важнейшую роль, во многом определяя как тематические, так и эстетические его аспекты [1, с. 234]. Особенно ярко это проявляется в произведениях фантастических, где место и время действия вымыщены автором, создавая тем самым совершенно особую эстетику и возможность переосмыслиния классических сквозь призму необычных условий.

Зачастую именно особенности хронотопа являются определяющими, когда встаёт вопрос о принадлежности произведения к тому или иному направлению фантастики [13, с. 147–158]. Так, когда речь заходит о фэнтези, значительная часть исследователей в первую очередь указывает на возрождение романтического принципа двоемирья [13, с. 115–118], в рамках которого современному миру противопоставляется мир творчества и во-

ображения, пронизанный фольклорными мотивами — мир авторского мифа, в рамках которого предметы и события несут не только буквальное, но и символическое значение [4, с. 12; 12, с. 6–8]. Наследует фэнтези и основные функции мифа: моделирующую, т. е. создание единую и объемлющую картину мироздания, а также гармонизирующую — указание на место человека в этой картине. Тем не менее, отступая от свойственной мифу антропоцентрической парадигмы, фэнтези нередко конструирует образ Вселенной как бесконечности, равным образом лишённой границ и центра [8, с. 53–67]. Иногда, напротив, авторы используют свойственную фольклору мифологему границы, создавая тем самым бинарную пространственную оппозицию и заключая место действия в рамках двух полюсов (Добро — Зло, Порядок — Хаос, и т. д.) [3; 9, с. 86–89; 9, с. 250–252; 1, с. 200–202].

Случается и так, что создателю мира фэнтези удаётся совместить оба этих подхода. Таковы, например, особенности творчества американского фантаста Роджера Желязны (1937–1995), прославленного своими творческими экспериментами [15, с. 495–527; 16, с. 531–573]. Так, в романе «Создания света, создания тьмы» (1969) он создаёт по-настоящему уникальный хронотоп, который на первый взгляд удовлетворяет всем формальным критериям фэнтези.

Пространственная организация в романе раскрывается постепенно, на глазах у читателя усложняясь и изменяясь. При этом изменения затрагивают не только объём фактологической базы, но и коннотативную, оценочную область. Элементы системы, которые под влиянием экспозиции сложно воспринимать иначе как заданную необходимость и естественный в рамках вымышленной вселенной порядок вещей, позднее переосмысяляются как печальный итог трагической череды событий, возникший на руинах более сложной и совершенной системы.

При первоначальном рассмотрении создаётся впечатление, что в рамках исследуемого хронотопа существует характерная для фэнтези и мифа бинарная пространственная оппозиция, рассмотренная в предыдущей главе. Роман открывается сценой в Доме Мёртвых, которым правит египетский бог Анубис. Этому месту противопоставляется Дом Жизни под управлением другого божества, Осириса (Osiris). Эти «единственно реальные полюса», разнесённые на многие тысячи световых лет, ограничивают Средние Миры Жизни (Middle Worlds of Life, Midworlds) — несколько сотен планет, населённых шестью расами людей. Направляя волны жизни и смерти, Анубис и Осирис регулируют демографическую ситуацию в этих мирах, повышая рождаемость или же устраивая бедствия [17, с. 11–16].

Несмотря на определённую футуристичность описаний, мало характерную для фэнтези, экспозиция рисует перед читателем определённо мифологический хронотоп с опорой на египетские предания, управляемый

высшими силами и построенный на строгой пространственной оппозиции Жизнь/Смерть. Перед нами чётко выстроенный миропорядок, обладающий как границами (упомянутые космические станции, Дом Жизни и Дом Смерти), так и, как выясняется позже, геометрическим центром (мир Марачек) [17, с. 102–104].

Тем не менее, в таком виде пространственная организация романа далеко не полна, и в дальнейшем она расцвечивается штрихами, которые полностью изменяют кажущуюся законченной картину. Так, ещё в прелюдии можно обнаружить слова о том, что один из ключевых персонажей романа — Принц-Который-был-Тысячей (*the Prince Who Was A Thousand*) — обитает за пределами Средних Миров [17, с. 24]. Это знание не остаётся чисто теоретическим: в дальнейшем автор описывает ряд таких локаций, расположенных за пределами освоенного человечеством космоса.

Более того, в дальнейшем выясняется, что ранее этот космос был организован совсем иначе. Прежде Средние Миры были окружены целым кольцом станций, осуществлявших управление волнами жизни/смерти в куда более широком спектре. В тексте упоминаются Седьмая и Девятнадцатая Станции, а также Дом Огня [17, с. 38, 64, 92–94, 99–100, 119]; всего же их, по всей видимости, было больше двух сотен. Все они, за вычетом Дома Жизни и Дома Мёртвых, были покинуты или же прекратили своё существование, а ранее возглавлявший их Тот, он же Принц-Который-был-Тысячей, удалился в изгнание.

Таким образом, классическая для мифа бинарная оппозиция является в рассматриваемом хронотопе не абсолютом, а временным положением вещей; при этом важно отметить, что это разделение не несёт какого-либо аксиологического характера (как, например, дихотомия «Запад — Восток» в трилогии Дж.Р.Р. Толкина или же противопоставление «Порядок — Хаос» в самом известном произведении самого Р. Желязны) [11, с. 27–31; 6, с. 802]. И Ану비스, и Осирис равнодушны и жестоки. Так, в Доме Жизни Осирис поддерживает жизнь и самосознание в отдельных фрагментах тел своих поверженных врагов, чтобы продолжать мучить их и после смерти; ярчайшим примером может послужить ковёр, в который вплетена нервная система Ангела Девятнадцатой Станции [17, с. 119–120].

Другой важной особенностью хронотопа романа является то, что пространство, расположенное за пределами кольца Средних Миров, буквальным образом бесконечно, что неоднократно подчёркивается. В одной из глав это понятие становится краеугольным камнем объяснения происходящего: «Положите в основу бесконечность, остальное просто» (“Positing infinity, the rest is easy”) [5, с. 67; 17, с. 61]. Стремясь передать необъятные масштабы Вселенной, автор и в описании единичных топосов тяготеет к масштабным, просторным локациям, так или иначе подчёркивая гиган-

тизм их размеров. Это достигается двояким путём — через прямые и косвенные указания.

Первый способ заключается в непосредственном указании на габариты или расстояния через использование определённого вокабуляра. В романе можно найти такие обороты, как «огромная комната» (“enormous room”), «широкие прямые лестницы» (“wide straight stairways”), «Великий Зал» (“great Hall”), «бесконечная равнина зелени» (“endless plain of green”) или «спальня, высокая, как кафедральный собор» (“cathedral-like hall”) [5, с. 7, 9, 18, 34; 17, с. 2–3, 11, 27]. Эпитеты с противоположным значением встречаются куда реже — так, о жилище гадальщика из Лигламенти (Liglamenti) говорится, что оно невелико (“the chamber is small”), что может быть косвенным указанием на проявившуюся в тексте ограниченность персонажа [17, с. 78]. Иногда, чтобы передать размеры, автор концентрируется на более или менее точном описании расстояний, приводя конкретные числа. Это может быть как примерное указание (“perhaps one thousand feet overhead” — «примерно в тысяче футов над головой»), так и абсурдная свифтовская точность: перемещение в комнату в 348 милях к западу на глубине 78544 футов [17, с. 47, 61]. Иногда колossalные размеры становятся и атрибутами действующих в тексте персонажей: так, дважды указывается, что в битве с Сетом (Set) Безымянное (the Nameless) принимает вид дымной кобры высотой в три мили [17, с. 97, 172].

Во втором случае вместо прямых и недвусмысленных описаний автор прибегает к недосказанности, использует яркую деталь, чтобы намекнуть на то, о чём прямо не говорится — в частности, косвенно указывает на объём помещения через количество находящихся внутри объектов. Мы ничего не знаем о точных габаритах Великого Зала в Доме Мёртвых (the House of Dead) — но вдоль его стен тянутся две сотни колонн. То же самое касается и ярмарочного шатра в мире Блис (Blis) — однако мы можем составить себе впечатление, узнав, что внутрь поместились около трёхсот человек. Подобным же образом можно судить и о Зале Ста Гобеленов (the Hall of the Hundred Tapestries) в Доме Жизни (the House of Life) [17, с. 3, 31, 47]. Другой инструмент, используемый автором для создания таких косвенных описаний — сравнение. Так, Анубис (Anubis), хозяин Дома Смерти, говорит, что «Дом Жизни находится так далеко отсюда, что луч света, покинувший его в тот день, когда ты вошел сюда, еще не миновал даже ничтожной части расстояния, разделяющего нас» — при этом читателю известно, что тот, к кому обращены эти слова, оказался в Доме тысячелетие назад [5, с. 21]. Некоторые детали введены настолько ненавязчиво, что читатель волен проигнорировать их и не воспринимать как дополнительные указания на широту пространства. Так, потолок Великого Зала в Доме Мёртвых скрыт облаками — читателю известно, что это облака дыма от зажжённых

огней, и лишь от него зависит, воспримет ли он это как намёк на настоящие облака и возникнет ли, таким образом, ассоциация между потолком Зала и небесным сводом [5, с. 9].

При этом любопытно отметить, что, когда повествование акцентируется на космическом пространстве, для которого характерна действительно безгранична протяжённость, автор практически не фокусируется на количественных характеристиках расстояний (за вычетом приведённого выше пассажа о расстоянии между двумя Домами), а кроме того, никогда не называет сам космос прямо. Персонажи никогда не совершают межзвёздных перелётов — благодаря изобильному использованию метафор и перифраз они движутся «сквозь бездонную тьму, что лежит между звёздами» (“across the blackness that lies between the stars”), «через буран падающих звёзд в дебрях ночи» (“through the starfall blizzard in the forest of the night”) или же «пересекают безвоздушную, ледяную ночь» (“cross cold and airless night”) [5, с. 43; 7, с. 40, 72; 17, с. 35, 74].

Нередко характеристики мест и пространств не сводятся к их габаритам. Отдельные локации в рамках романа обладают собственной тематической сеткой образов, позволяющих создать узнаваемый портрет каждой из них. Часть таких характеристик приближается к постоянным эпитетам, нередко возникшая даже при мимолётном упоминании того или иного места. Так, кипящий жизнью и разнообразный Блис характеризуется через яркость и пестроту цвета, так что позднее в одном из эпизодов романа даже появляется оборот: «всех цветов Блиса» [5, с. 146]. В связи с миром Д’донори (D’donori) неизменно упоминаются туман и война, а в связи с Интерлюдийей (Interludici) — дожди и различные проявления религиозной жизни [5, с. 81, 130, 175].

В ряде случаев локации описываются сообразно ещё более отвлечённым и абстрактным критериям. Таковы, например, определения, которые сопровождают распространённое в тексте слово “place”: «места силы» (“places of power”), «места веры и безверия» (“places of belief and disbelief”), «места, которым и в которых нет места» (“places that are not places”) [7, с. 65, 139, 162; 17, с. 65, 161, 194].

Единовременное использование этих средств позволяет автору широкими мазками очертить по-настоящему удивительный топос бескрайнего космоса, осмысленный через призму не научной фантастики, но мифопоэтического понимания мира, которое в рамках романа органично сочетает бесконечность с мифологемой границы, а достижения науки и высоких технологий — с существованием магии и богов. Подчиняясь строгой внутренней логике, столь эклектичная на первый взгляд организация позволяет автору и читателям взглянуть под новым углом на проблематику жизни и смерти, веры и безверия, природы времени и др.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. — М.: Худож. лит., 1975.
2. Белоусова Е. Основные характеристики художественной картины мира, препрентируемых в произведениях жанра фэнтези // Молодой учёный. № 4 (27) / 2011.
3. Гусарова А. Д. Жанр фэнтези в русской литературе 90-х гг. двадцатого века: проблемы поэтики: автореф. дис. канд. филолог. наук: 10.01.01 / Гусарова А. Д.; Петр. гос. ун-т. — Петрозаводск, 2009.
4. Дьяконова Е. С. Конструирование единого пространства художественного аномального мира в произведениях жанра фэнтези // Вестник Иркутского государственного лингвистического университета. — 2008. — № 1.
5. Желязны Р. Создания Света, Создания Тьмы. — М.: Центрполиграф, 2003.
6. Желязны Р. Хроники Амбера. Том 2: фантастические романы / Пер. с англ. — М.: Эксмо, 2011.
7. Зилазни Р. Порождения света и тьмы: Романы / Пер. с англ. — СПб.: «Северо-Запад», 1992.
8. Нестерова Е. А. Поэтика мифа в литературе фэнтези: pro et contra // Миф. Фольклор. Литература. Эстетическая проекция мира. — 2015.ш
9. Осьмухина О. Ю., Романов В. А. Специфика хронотопической организации современного отечественного фэнтези // Гуманитарные науки и образование. — 2012. — № 3.
10. Романов В. А. Поэтика современного отечественного фэнтези (на материале романов Ника Перумова // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. — 2013. — № 1–2.
11. Рутинэн А. Н. Все тайны мира Дж.Р.Р. Толкина. Симфония Илуватара. — М.: Алгоритм, 2014.
12. Скрипник А. В. История зарубежной литературы XIX — первой половины XX веков: учебное пособие. — Якутск: Издательство БГУЭП, 2011.
13. Толкачёва В. С. Поэтика романтизма и фэнтези // Научное творчество XXI века: Сборник трудов Ежегодной Всероссийской научной конференции учащихся, студентов и молодых ученых «Научное творчество XXI века» (февраль 2009) / Сборник трудов в 2-х томах. Т. 2. — Красноярск: Научно-информационный издательский центр, 2009.
14. Чигиринская О. «Проблема жанра» относительно фантастики // Полдень, XXI век. Журнал Бориса Стругацкого. Альманах, апрель 2009.
15. Kovacs C. "...And Call Me Roger": The Literary Life of Roger Zelazny, Part 1. // The Collected Stories of Roger Zelazny, Volume 1: Threshold, NESFA Press, 2009.
16. Kovacs C. "...And Call Me Roger": The Literary Life of Roger Zelazny, Part 2. // The Collected Stories of Roger Zelazny, Volume 2: Power & Light, NESFA Press, 2009.
17. Zelazny R. Creatures of Light and Darkness. — Harper Collins Publishers, 2010.

УДК 8 (81)

Кануникова Владислава Игоревна,
студентка Русской христианской гуманитарной академии

**МАНИФЕСТАЦИЯ КОНЦЕПТА «ДОБРО»
ВО ФРАЗЕОЛОГИЗМАХ АНГЛИЙСКОГО ЯЗЫКА
И ИХ ЭТИМОЛОГИЧЕСКАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ**

В статье рассматриваются особенности концепта «доброта», а также анализ его
репрезентации и этимологии во фразеологических единицах английского языка.

Ключевые слова: Классификация, этимология, семантическое поле, фразео-
логические единицы.

Kanunikova V. I.

*REPRESENTATION OF THE CONCEPT OF “THE GOOD” IN THE PHRASEOLOGICAL
UNITS AND THEIR ETYMOLOGICAL REPRESENTATION
IN THE ENGLISH LANGUAGE.*

The present report is devoted to the specifics of the concept of “the good” and analysis of phraseological units in the context of the representation and etymology in the English language.

Keywords: classification, etymology, semantic field, phaseological units.

Добро — одна из самых древних моральных категорий. При всем этимологическом многообразии определений понятия добра, вопрос о его сущности привлекает все больше и больше исследователей из различных областей. Однако в английском языке манифестация понятия «доброта» практически не изучена.

У понятия «доброта» имеются свои особенности:

1. Оно осознается как ценность, которая не относится к природным или стихийным событиям или явлениям;
2. Оно знаменует поступки, которые являются свободными и сознательно соотнесенными с высшими ценностями, т. е. с идеалом [1, с. 33];
3. В его гиперонимическое поле входят все нравственные качества и принципы, которые имеют позитивную коннотацию.

С. И. Ожегов так определяет понятие «доброта»: «Нечто положительное, хорошее, полезное, противоположное злу; добный поступок». В русском языке существует еще одно понятие с похожим значением — благо. В словаре С. И. Ожегова дается такое его определение: «Доброта, благополучие».

Похожее определение добра и блага встречается и у Д. Н. Ушакова: «Добро — положительное начало в нравственности; то, что хорошо, полезно, приятно; доброе дело, добрые поступки»; «Благо — добро, счастье; то, что служит к удовлетворению потребностей, материальные утесы жизни». Следовательно, понятия «добрь» и «благо» можно считать семантическими дублетами в русском языке.

В английском языке эквивалентами приведенных выше слов являются *good*, *goodness* и *kindness*.

Согласно этимологическому словарю Дугласа Харпера слово *kindness* (доброта) впервые было зафиксировано около 1250–1300-х годов и произошло оно от древнеанглийского «*kyndnes*», означающего «народ, нация», а также «возрастание, увеличение». До 14 века слово обозначало «благородные действия», однако с конца 14 века слово приобрело значения, известные и по сей день: «добрьые действия; добрые чувства; быть добрым, благо» [Online etymology dictionary, электронный ресурс].

Как уже было упомянуто ранее, помимо «*kindness*», понятие «добрь» в английском языке может быть выражено и такими словами, как *good* и *goodness*. Данные понятия выражают доброту, как характеристику человека, однако самым широким по смыслу является слово «*goodness*», в его семантическое поле как раз и входят термины «*good*» и «*kindness*». Согласно Webster's new dictionary of synonyms, оно предполагает больше врожденную, уже заложенную в человеке черту характера, чем то, что можно в нем воспитать.

Этимология слова *good* довольно проста. Оно образовалось от древнеанглийского слова *god*, которое обозначало добродетель, пользу, благо [8, р. 1333]. Интереснее этимология слова *goodness* — оно произошло из древнеанглийского *godnes* и также выражало благо, доброту. С 1610 годов оно использовалось в восклицаниях, чтобы придать им большую выразительность. Самое первое упоминание *goodness* отмечено в выражении «*for goodness sake*», означающее веру в божественную доброту (божественную благость/ благость Господа/ доброту Господа). Таким образом, слова *good* и *goodness* можно считать семантическими дублетами в английском языке.

Благодаря анализу фразеологических словарей английского языка, были отобраны следующие фразеологические единицы:

1. *as good as one's word* — держать слово;
2. *good Samaritan* — добрый самаритянин;
3. *give as good as one gets* — отплатить той же монетой;
4. *milk of human kindness* — добросердечие, милосердие;
5. *to kill with kindness* — погубить чрезмерной добротой;
6. *the best is the enemy of the good* — от добра добра не ищут.

Фразеологическая семантика занимается рассмотрением типов знаний во фразеологии, переосмысливания фразеологизмов, изучает их внутреннюю форму и аспекты фразеологического значения. Однако подход к определению «фразеологическое значение» все еще достаточно часто становится предметом дискуссий.

Многие исследователи полагают, что фразеологическое значение, как и лексическое, состоит из упорядоченных семантических элементов — сем, которые сопоставляются с определенными свойствами предметов и явлений, при отсутствии прямого соответствия между элементами означающего и означаемого [2, с. 18].

У каждого типа фразеологических единиц своя семантическая структура, однако общие черты все же имеются, например, степень переосмысливания значения [3, с. 159–160].

Слова «good», «goodness» и «kindness», анализируемые в данной работе, относятся к семантическому полю понятий, как дающих характеристику человеческого поведения, так и рассматривающих добро как действие, совершающееся по отношению к другим людям.

В большинстве своем, фразеология английского языка носит ярко выраженный антропоцентрический характер. С помощью идиом главным характеризуется человек, его внешний вид, настроение, отношения с другими людьми, занятия и т. д.

Фразеологизмы с компонентом «добро» можно разделить на несколько категорий:

1. Фразеологические обороты, относящиеся к группе «доброта как действии»;
2. Фразеологические обороты, относящиеся к группе «доброта как описание человеческого характера».

К первой группе будут относиться следующие единицы:

1. milk of human kindness — natural kindness and sympathy shown to others;
2. to be as good as one's word — to do everything that you promise someone you will;
3. give as good as one gets — to give as much as one receives; to pay someone back in kind.

Вторую группу составляют:

1. good Samaritan — a charitable or helpful person;
2. to kill someone with kindness — to be enormously kind to someone; to get what you want by being very kind to another person;
3. the best is the enemy of the good — if you are too ambitious and try to make something better than you are capable of, you may ruin it.

Однако следует заметить, что фразеологический оборот второй группы to kill someone with kindness также можно было бы определить в катего-

рию «доброта как действие» из-за его перевода на русский язык: «погубить, желая добра». Тем не менее, поскольку настоящее исследование опирается на английский язык, данный фразеологизм имеет смысл определить в категорию «доброта как описание человеческого характера».

Как и в случае с фразеологизмом *to kill someone with kindness*, встает вопрос о принадлежности оборота *best is the enemy of the good* к категории «доброта как описание человеческого характера» из-за разницы оригинального значения и значения, которое вкладывается при переводе на русский язык.

По происхождению фразеологические обороты, также как и лексика английского языка, подразделяются на исконные и заимствованные.

Фразеологизмы исконного происхождения, рассматриваемые в данной работе, подразделяются на:

1. цитаты из литературных произведений;
2. описывают традиции и обычаи народа, связаны с их реалиями.

Заимствованные фразеологизмы разделяются на два типа:

1. те, которые были заимствованы из Библии;
2. межъязыковые заимствования, т. е. те, которые были заимствованы из других языков.

Разберем первую категорию фразеологизмов, относящихся к исконным, пришедшим из литературных источников:

1. *milk of human kindness* — естественная доброта и сочувствие по отношению к другим.

Данный фразеологизм имеет ярко выраженную положительную оценку и эмоциональную окраску, а также является стилистически нейтральным. Он пришел в английский язык из литературного источника: был заимствован из трагедии Уильяма Шекспира «Макбет». Его произносит леди Макбет, разочарованная честолюбием своего мужа: «*Yet do I fear thy nature, It is too full o' th' milk of human kindness*». В переводе Б. Пастернака это звучит так: «Слишком пропитан молоком сердечных чувств».

2. *to be as good as one's word* — сдержать слово.

Фразеологизм также вошел в употребление благодаря У. Шекспиру: «*Sir Andrew: Marry, will I, sir. And for that I promised you, I'll be as good as my word. He will bear you easily and reins well.*» — пьеса «Двенадцатая ночь».

3. *to kill with kindness* — погубить, желая добра.

Он был заимствован из пьесы У. Шекспира «Укрощение строптивой». Согласно словарю идиом К. Аммер, целиком идиома звучала следующим образом: «*kill with kindness as fond apes do their young*». Перевод может звучать так: «погубить добротой, так же как обезьяны, в попытке выразить свою любовь, обнимали своих детенышей и от переполняющих их излишне нежных чувств, случайно душили их в объятиях».

К фразеологизмам, относящимся к английским реалиям можно отнести:

1. give as good as one gets — отплатить той же монетой.

Общее значение этого фразеологического оборота было упомянуто примерно в конце 1600х годов, однако в том виде, который нам сейчас известен, этот оборот впервые был использован в 1952 году. [6].

Далее рассмотрим фразеологизм, заимствованный из Библии: good Samaritan — добрый самаритянин; человек, который бескорыстно помогает другим людям.

Он встречается в одной из притч Иисуса Христа из евангелия от Луки (10:25–37) и употребляется в прямом значении: человек, родом из Самарии. Самое первое использование оборота в переносном значении (добрый, отзывчивый человек) упоминается примерно в 1630-х годах. [Online etymology dictionary, электронный ресурс].

К фразеологизмам, заимствованным из других языков можно отнести оборот the best is the enemy of the good — от добра добра не ищут.

Самое первое его упоминание датируется 1603 годом. Оборот был обнаружен в сборнике итальянских пословиц «Priverbi Italiani», который был составлен Орландо Пескетти. Оригинал фразы звучал так: «Il meglio e' nemico del bene». Однако только благодаря французскому поэту Вольтеру данная идиома была популяризована. Впервые он использовал эту фразу в статье «Art Dramatique», которая была опубликована в выпуске Философского словаря 1770 года. В английском языке У. Шекспиром в трагедии «Король Лир» был использован оборот, имеющий похожее значение: «striving to better, oft we mar what's well».

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. О назначении человека. — М.: Республика, 1993. — 383 с.
2. Копыленко М. М., Попова З. Д. Очерки по общей фразеологии: Фразеосочетания в системе языка. Изд. 2-е. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. — 192 с.
3. Кунин А. В. Курс фразеологии современного английского языка. — Дубна: Феникс+, 2005. — 488с.
4. Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка. — М.: Оникс, 2008. — 736 с.
5. Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка. — М.: Альта-Принт, 2005. — 1216 с.
6. Ammer, Christine — The American Dictionary of Idioms. — Houghton Mifflin Harcourt, 2003. — 480 с.
7. Douglas Harper — Online etymology dictionary [Электронный ресурс] — <http://www.etymonline.com> — 2017.
8. Partridge, Eric — Origins: A short etymological dictionary of modern English (Routledge; Taylor & Francis e-Library, 2006).
9. Webster's New Dictionary of Synonyms. — U.S.A., Springfield, Massachusetts: Merriam-Webster Inc., Publishers, 1984. — 945 с.

УДК 303.01

Докучаев Илья Игоревич,
доктор философских наук,
профессор департамента философии и религиоведения
Дальневосточного федерального университета,
ilya_dokuchaev@mail.ru

ПОНЯТИЕ ДИАЛОГА КУЛЬТУР В ТЕОРИИ И ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

В статье рассматривается понятие межкультурной коммуникации. Традиционная структура межкультурной коммуникации, как и всякой иной, включает ее субъектов, коды, каналы, контексты и сообщения. Эта структура дополняется метаструктурными компонентами, описывающими результаты межкультурной коммуникации. К таковым относятся ядро (иностранный язык) и периферия (ближайшая — социальные институты, регламентирующие межкультурную коммуникацию, и отдаленная — все артефакты культуры).

Ключевые слова: межкультурная коммуникация, иностранный язык, культура России

Dokuchaev I. I.
THE NOTION OF CULTURAL DIALOGUE IN CULTURE THEORY AND HISTORY

In this paper I consider the notion of cross-cultural communication. Conventional structure of cross-cultural communication, as any other communication, includes its subjects, codes, channels, contexts and messages. It is to be complemented by meta-structural components that are to describe the results of cross-cultural communication. To the latter belong the core (foreign language) and the periphery (near periphery — social institutions that regulate cross-cultural communication, and distant periphery — all cultural artifacts).

Keywords: cross-cultural communication, foreign language, Russian culture

Межкультурная коммуникация остается одним из наиболее популярных предметов исследования, и вместе с тем — одним из наиболее слабо разработанных в теоретическом отношении понятий, ибо очевидность его объема компенсируется неопределенностью содержания [3; 7]. Эта неопределенность, в свою очередь, продуцирует проблемы методологического характера, ибо, если нет концептуализированной схемы объекта, то крайне сложной становится и попытка обращения к историческому миру за иссле-

дуемыми фактами. Сложность создания методологически эффективного определения понятия и концептуализации предметной области межкультурной коммуникации заключается в том, что всякая коммуникация есть процесс, с характерной для процесса эфемерностью, то есть мгновенностью его темпоральной локализации. Неустойчивость процесса заставляет исследователя обращаться не к фактам, а к хроноструктурам [1]. Настоящая работа посвящена созданию предварительного наброска концептуализации понятия межкультурной коммуникации в теоретическом плане и в историческом — на примере истории межкультурной коммуникации в России.

Решение этой проблемы в том, чтобы сделать предмет изучения максимально абстрактным, то есть изучать не сами факты коммуникации, но их технологические хроноструктуры. Зарекомендовавшей себя как наиболее эвристически эффективная оказалась известная схема, предложенная Клодом Шеноном[8]. Его схема включает в себя субъектов коммуникации, каналы, коды, контексты и само транслируемое сообщение. Таким образом, используя эту технологическую схему, можно изучать коммуникацию в принципе, однако в случае с коммуникацией межкультурной возникает ряд дополнительных теоретических проблем. А именно — непонятно, что считать в данном случае субъектами коммуникации, каналами и кодами. Только контексты коммуникации можно условно определить, вроде политического, хозяйственного, бытового, игрового. В основе этой классификации контекстов лежит типология принципов социальной стратификации. Однако и с контекстами может оказаться не все в порядке, если не определено главное — кто же вступает в коммуникацию.

В коммуникацию вступают, конечно же, люди. Однако можно ли считать всякий контакт представителей различных культур межкультурной коммуникацией? В чем окажется специфика межкультурной коммуникации в контексте коммуникации как таковой? Мой ответ — не обязательно. То есть это необходимое, но недостаточное условие. Еще одним существенным условием оказывается набор требований, предъявляемых культурой к участникам межкультурной коммуникации. В условиях традиционной культуры — это облигаторные функции, в условиях креативной культуры — это репертуар свободно избираемых ролей. В отношении собственной культуры имеется, таким образом, парадигма (или набор парадигм) коммуникатора, в отношении же чужой культуры имеется набор ожиданий. И в том, и в другом случае перед нами своеобразные портреты адресата и адресанта, которые можно эксплицировать путем социологических опросов и интервью, а также путем обращения к результатам культуры в форме различных ее артефактов, прежде всего, художественного и идеологического характера. В структуры этих портретов войдут и представ-

ления о кодах общения, то есть его правилах. Коды окажутся своего рода аспектами образов адресата и адресанта межкультурной коммуникации. В той мере, в какой они будут определять существование канала общения, их можно будет выделить, а в той мере, в какой они будут определять существование функций и ролей коммуникаторов, они станут частью этих функций и ролей. Однако этого уточнения недостаточно для разрешения проблемы, заявленной в начале моего исследования. Дело в том, что средства коммуникации, включая каналы, коды, нормы поведения адресата и ожидания поведения адресанта, явно недостаточны для концептуализации межкультурной коммуникации, но являются своего рода мостом к исследованию более существенных ее аспектов.

В настоящей работе я бы хотел сформулировать ряд принципов, позволяющих продвинуться по пути углубления структуры межкультурной коммуникации. Дело в том, что понятие межкультурной коммуникации оказывается более широким по своему объему, чем коммуникация как таковая. В его объем необходимо включить не только те компоненты, которые были выделены К. Шенном, но и ряд других, которые потенциально можно соотнести с контекстами коммуникации, но это не вполне контексты. Речь идет о так называемых результатах коммуникации. Классическая схема коммуникации представляет процесс, завершающийся вместе с тем, что сообщение усваивается адресатом, однако межкультурная коммуникация не останавливается на этом. Усвоение разрастается в этом случае до целой системы результатов. Именно отсутствие концептуализации этой системы и приводит к сложностям в исследовании межкультурной коммуникации в целом. Результаты межкультурной коммуникации не являются уже коммуникацией, ибо процесс завершен, но они оказываются наиболее интересным предметом исследования межкультурной коммуникации и самым тесным образом связаны с ней, так что, с одной стороны, без нее невозможно исследовать их, а, с другой стороны, без них невозможно исследовать ее саму. Если описать процесс детерминации средств и результатов коммуникации, можно получить искомый абрис концепта межкультурной коммуникации, ее своеобразную метаструктуру. К этому мы и стремились. Выясняется, что классическую структуру межкультурной коммуникации можно изучать с помощью средств социологии, а метаструктуру коммуникации средствами лингвистики и педагогики.

Итак, результаты межкультурной коммуникации имеют собственную структуру, которую необходимо извлечь уже не из самой коммуникации, а из существа культуры как таковой, в ее исторической локализации. Любой исторический тип межкультурной коммуникации есть система средств коммуникации и ее результатов, в которой имеется ядро и периферия. Ядром системы является иностранный язык, принадлежащей куль-

туре страны, с представителями которой осуществляется коммуникация от лица представителей отечественной культуры. Периферия системы межкультурной коммуникации может быть близкой и отдаленной по отношению к ее ядру: к близкой периферии относится система социальных институтов, регламентирующих межкультурную коммуникацию (формирующих стереотипы поведения ее участников); к отдаленной периферии относится вся система отечественной культуры, то есть основные типы ее артефактов, в которых могут быть усвоены результаты чужой культуры и результаты взаимодействия с ней (речь идет о ценностях, художественных образах, научных концепциях, нормах социальных институтов и человеческой индивидуальности, вещах и коммуникативных практиках). Исследование периферии связано с объяснением характера усвоения иной культуры, то есть принципов отбора усваиваемого материала и глубины усвоения. Ядерный характер иностранного языка обусловлен его решающей ролью в качестве метасемиотической (метакультурной) системы, позволяющей строить высказывания о любом факте бытия в целом и культуры в частности, и в качестве ключевого коммуникативного средства, задающего специфику человека как сущего и позволяющего посредством ограниченного количества единиц создавать неограниченное количество высказываний. Понятно, что без языка невозможно говорить ни о какой коммуникации. Именно ядро и периферия системы результатов межкультурной коммуникации являются ее метаструктурой. О ядре этой метаструктуры и пойдет речь в дальнейшем.

Ядро системы результатов межкультурной коммуникации, или ее метаструктуры — иностранный язык — есть не только лингвистический факт чужой культуры, но и процесс его рецепции в культуре отечественной, включающий три аспекта: семантический (заимствование языковых ресурсов), синтаксический (жанровое своеобразие переводов и типология их практик) и pragmaticеский (методика преподавания иностранных языков). Идея этих трех аспектов подсказана концепцией трехсловоесемиозиса, или процесса порождения и рецепции знаков, сформулированной Чарльзом Моррисом [6]. Экстраполяция концепции Ч. Морриса на метаструктуру межкультурной коммуникации имеет метафорический характер, однако, как и во всякой метафоре, помимо различных аспектов сравниваемых явлений, имеется и сходство, в данном случае — существенное. Усвоенный иностранный язык — это, прежде всего, языковые ресурсы, фонетического, лексического и синтаксического характера. Эти ресурсы представляют собой осмыслиенные языковые единицы различных уровней, и поскольку именно их семантика оказывается существенным аспектом заимствования, можно говорить о заимствованиях как о семантическом аспекте метаструктуры межкультурной коммуникации. Однако иностранный язык

есть лишь средство по отношению к его результатам — текстам. Проникновение текстов из чужой культуры в отечественную есть практика переводов. Формирование этой практики позволяет говорить не только о локальных случаях использования иностранного языка (то есть заимствованиях, в первую очередь, его лексических единиц), но и о синтаксисе его ресурсов. Наконец, третий аспект — прагматика результатов усвоения иностранного языка, это, прежде всего, практика его использования, в основе которой лежит та или иная методика преподавания. Прагматика метаструктуры межкультурной коммуникации возвращает исследователя к структуре межкультурной коммуникации, а именно — к ее контекстам.

Для прояснения возможностей применения полученной метаструктуры межкультурной коммуникации можно спроектировать ее в конкретный материал. Для этого обратимся к истории межкультурной коммуникации России. В настоящей работе я приведу только схему применения метаструктуры межкультурной коммуникации к конкретным историческим явлениям культуры, по отношению к которой история русской культуры — только один из возможных примеров.

Каждому историческому типу русской культуры и межкультурной коммуникации России соответствует определенный иностранный язык (или группа языков) как ядро средств приобщения к чужой культуре. Выбор того или иного языка в качестве ядра межкультурной коммуникации обусловлен ролью чужой культуры в истории мировой культуры, а также типом рецепции культуры отечественной (внутренней потребностью в инокультурном материале и готовностью к его рецепции). В качестве схемы хроноструктуры истории Русской культуры возьмем историческую типологию, предложенную в работах М. С. Кагана и в моих собственных [2; 4; 5]. На основании этой типологии можно выделить следующие периоды истории межкультурной коммуникации России: средневековые (X–\$VII века), эпоха Просвещения (XVIII век), эпохи Романтизма и Позитивизма (XIX век), эпохи Модернизма и Постмодернизма (XX век), эпоха Сетевой культуры (XXI век).

Средневековая эпоха в истории русской культуры связана с такой потребностью в инокультурном материале и готовностью к его рецепции, которые обеспечивались древнегреческим языком как ядром системы межкультурной коммуникации средневековой России. Речь идет, прежде всего, о рецепции христианства восточного типа, которое ощущалось как система ценностей доминирующей в мире на тот момент времени культуры. Эпоха Просвещения — с группой иностранных языков (латинский, голландский, французский и немецкий). Речь идет о рецепции системы артефактов европейской модернизированной культуры эпохи Возрождения, Классицизма и Просвещения, которая ощущалась как система ценностей доминирующую-

щей в мире на тот момент времени культуры. Эпохи Романтизма и Позитивизма — с французским языком; эпоха Модернизма — с немецким языком; эпохи Постмодернизма и Сетевой культуры — с английским языком. Франция XIX века, Германия, Англия и США XX века воспринимались как доминирующие в мировой истории социально-культурные единства (демонстрирующие ту или иную версию системы ценностей классической креативной культуры, а также той или иной формы ее кризиса и его преодоления), приобщение к которым требовало изучения соответствующих иностранных языков.

Семантический и синтаксический аспект динамики рецепции иностранных языков в отечественной культуре характеризуется следующей периодизацией: локальные заимствования из религиозной и научной литературы на древнегреческом и латинском языке; локальные заимствования из медицинской, естественнонаучной литературы на латинском языке, литературы о торговле и промышленности на немецком языке, литературы по навигации и кораблестроению на голландском языке, литературы по военному делу и светскому этикету на французском языке в эпоху Просвещения; систематические заимствования целых лексических тем и методов концептуализации, включая калькирование и фонетические аналогии, из литературы по искусству, военному делу, политике и бытовому этикету на французском языке в эпохи Романтизма и Позитивизма; систематические заимствования профессиональной лексики из литературы по администрированию и юриспруденции, технике и экономике, издательскому делу и металлургии на немецком языке в эпоху Модернизма; систематическое заимствование фонетики, лексики и синтаксических моделей, а также моделей концептуализации, включая калькирование, из научной бытовой и художественной литературы на английском языке в эпохи Постмодернизма и Сетевой культуры.

Прагматический аспект динамики рецепции иностранных языков в отечественной культуре характеризуется следующей периодизацией: грамматико-переводная методика обучения иностранным языкам в средневековой России; лексико-переводная методика в эпоху Просвещения; наглядно-интуитивная методика в эпохи Романтизма и Позитивизма; сознательно-сопоставительная методика в эпоху Модернизма; коммуникативная и суггестивная методика в эпохи Постмодернизма и Сетевой культуры.

Подводя смысловой итог всей хроноструктуре истории межкультурной коммуникации России, можно сделать следующее заключение. Динамика межкультурной коммуникации России определяется модернизационным вызовом, связанным с необходимостью освоения достижений в той или иной сфере культуры, полученных в тот или иной период истории тем или иным национальным сообществом, говорящим на соответствующим

языке. Освоение религиозной культуры обеспечивалось межкультурной коммуникацией на греческом языке; освоение философской (научно-энциклопедической и логической) культуры обеспечивалось межкультурной коммуникацией на латинском языке; освоение позитивной (политической) научной и административно-юридической культуры обеспечивалось межкультурной коммуникацией на голландском и немецком языке; освоение секуляризированной бытовой и художественной культуры обеспечивалось межкультурной коммуникацией на французском языке; освоение глобализированной культуры обеспечивалось межкультурной коммуникацией на английском языке.

Любую культуру можно исследовать как историческую последовательность типов межкультурной коммуникации, то есть как последовательность обусловленных культурным доминированием той или иной цивилизации типов метаструктуры межкультурной коммуникации, включающей ядро в виде иностранного языка, с его семантическим, синтаксическим и прагматическим слоями, и периферию. Проще всего это сделать по отношению к культурам-сателлитам, каковой являлась культура России, но это возможно сделать и по отношению к культурам-доминантам. В этом случае их межкультурная коммуникация будет определяться культурами-угрозами, представляющими опасность для доминирования. К таким культурам-угрозам можно отнести культуры-конкуренты, причем эти последние могут быть и сателлитами, превзошедшими своих вдохновителей на том же самом пути (к каковым можно отнести культуру США в ее взаимосвязи с культурой Англии), и альтернативными проектами выстраивания траекторий культурной эволюции (к каковым можно отнести исламский мир по отношению к культуре сначала христианского, а затем модернизированного Запада).

Предложенная в настоящей работе метаструктура межкультурной коммуникации позволяет выстроить четкую методологию исследования конкретных артефактов истории культуры, грандиозный объем которых сложно упорядочить. Речь идет не о создании абстракций, онтологический статус которых проблематичен и плохо выдерживает применение бритвы Оккама, а о хорошо верифицируемой и фальсифицируемой теории, обращенной к фактам исторического процесса.

ЛИТЕРАТУРА

1. Докучаев И. И. Введение в историю общения. — Владивосток: Дальннаука, 2005. — 342 с.
2. Докучаев И. И. Ценность и экзистенция. — СПб.: Наука, 2009. — 598 с.
3. Жукова И. Н., Лебедько М. Г., Прошина З. Г., Юзефович Н. Г. Словарь терминов межкультурной коммуникации. — М.: Флинта, 2013. — 632 с.

4. Каган М. С. Введение в историю мировой культуры: В 2-х книгах. Кн. 1. — СПб.: Петрополис, 2003. — 368 с.
5. Каган М. С. Введение в историю мировой культуры: В 2-х книгах. Кн. 2. — СПб.: Петрополис, 2003. — 320 с.
6. Моррис Ч. У. Основания теории знаков // Семиотика: антология. — М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. — С. 45–97.
7. Тер-Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация: Учебное пособие. — М.: Слово/Slovo, 2000. — 624 с.
8. Шеннон К. Э. Математическая теория связи // Работы по теории информации и кибернетике. — М.: Иностранная литература, 1963. — С. 243–333.

УДК 215

Марчин Годава,

доктор теологических наук, доцент,

директор Института теологии духовной жизни

Папского университета Иоанна Павла II в Кракове, Польша

marcin2409@interia.pl

СТРЕМЛЕНИЕ К МИРУ (СТРЕМИР). ПРОЕКТ ТЕОЛОГО-ФИЛОСОФСКОГО ОБНОВЛЕНИЯ ПУТИ

В статье предлагается антропологическая основа проекта Стремир. Мирпонимается здесь как постоянное отношение к добру, особенно к добру-принципу, то есть, по теологии, к Богу. Это стремление проявляется в двухдинамизмах: единения — процесса построения связи человека с добром и соединения — опыта добра, причем обычно оба они пересекаются. Важной формой стремира является динамическое, бесконечное созерцание-контепляция добра-принципа, которое задает координаты поведениям в области межличностных релаций. Отсюда возникают как предпосылки активности с учетом обыденных, подробных событий, так и нужда дальнейшей, междисциплинарной разработки данной проблемы.

Ключевые слова: мир, добро-принцип, Бог, опыт, созерцание, бесконечность, человек, повседневность.

Godawa Marcin

*DESIRING TO THE WORLD. PROJECT OF THE THEOLOGICAL-PHILOSOPHICAL
UPDATE OF THE WAY*

The article poses the antropological basis of the project *Str'emir. The quest for peace. In search of the ways. Peace* means here a steady reference to good, first of all to the principal good, that is — in terms of theology — to God. At the same time the *quest* occurs as two kinds of dinamism: *theuniting dinamism*, that is the process of building up a human reference to good, and *thein-union dinamism*, that is the experience of good. The mutual interaction of both of them ordinarily takes place. The privileged form of *Str'emir* is the dynamic limitless contemplation of the principal good, which determines interpersonal activities. This comprehension results in formulating the very practical rules of everyday life along with the role of its small facts, as well as in need for next interdisciplinary studies.

Keywords: peace, principal good, God, experience, contemplation, limitlessness, man, everydayness.

Обыденное сознание обнаруживает, насколько тесно мир пересекается с человеческой историей, из чего возникает необходимость смыслового уточнения этого понятия. Широко употребляемое противопоставление войны — мир указывает на некоторые сущностные черты мира, но не обо-

значает его сути. Ведь понимание мира, как отсутствие войны не есть исчерпывающее определение того, что есть мир. Остановка на негативном аспекте (отсутствие конфликта) влечет за собой опасность редукции восприятия реальности, вследствие чего вопрос о мире необходимо продолжать на пути позитивного опыта («что после конфликта»). Поиск такого смысла ведет к определению такой формы добра, благодаря которой мир мыслится как процесс испытывания добра. Вместе с безопасностью, как ближайшей формой добра, появляется возможность пользоваться такими видами добра, как комфорт жизни. Итак, мы утверждаем, что мир представляет собой добро.

Следовательно, человек переживший войну и отказавшись от нее, как принципа жизни, еще больше обращается к позитивному доброму, однако, здесь ему необходимо уточнить: что это за добро. Поскольку анализ добра исключительно с точки зрения индивидуума легко превращается в игру эгоизмов, то необходимо определить добро не только позитивно, но и объективно. Идея свободы, которая не препятствует свободе другого, согласно либерализму, дает только частичный, негативный — в смысле чего не делать, ответ: ведь не уговаривая никого, можно самому погружаться в авто-деструкции (алкоголизм). Зато ее позитивная — в смысле что делать — версия: «Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» [2, От Матфея 7:12], с совокупностью Евангелий, в том числе, вызовом любви врагов [2, От Матфея 5:44–48], направляет человека не только к индивидуальному доброму, но и к добру-принципу. Связь любви человека и Бога защищает от ошибок, например, лицемерия и сохраняет сплоченность добра. В итоге обнаруживается, что мир вообще мыслится как постоянное отношение к добру.

Стоит заметить, что выбор теистической парадигмы не отрицает методы гуманитарных наук вместе с применением логики интерпретации проблем. Также не противоречит таким аспектам научного исследования, как критика, верификация и диалог, тем более, предлагаемый здесь проект Стремир вызывает ряд дальнейших задач и по этой причине проект может соединять людей разных мнений и которые находятся на разных уровнях одобрения христианства.

Двойной динамизм стремления относительно добра-принципа

Стремир обозначает Стремление к миру, то есть особенное понимание строения мира на основе христианства, содержащее вышеуказанный процесс. Его существенной, определяющей чертой является динамизм, который выражается через ключевой термин —стремление. По отношению к добру-Богу динамизм рассматривается как совокупность двух динамиз-

мов –единение и соединение. Динамизм единения, представляющий образ строительства дома, объединяет все действия и усилия, которые нацелены на установление связи с добром-принципом. Эта связь еще формируется (наряду с риском ее обрывания) до какого-то собственного совершенства, где закрепится в качестве стабильного намерения духа, по теологии — в добродетели [13, с. 95–97]. В земной жизни такой процесс и его завершение требуют постоянной поддержки. Такое сопряжение представляет учение о трех путях духовного развития — очищение, просветление и соединение, включая понятия освобождения от греха, преобразования, сверхъестественной благодати [14; 6, с. 423]. Все эти элементы пересекаются, поэтому название происходит от доминанты на конкретном этапе. Приобретение мира в результате связи с добром напоминает строение дома, которому нужен фундамент и даже ремонт. Стремление, как динамизм единения—это конструирование и поддержка связи с добром-принципом.

Второй тип — динамизм соединения касается того, что проходит в пределах динамизма единения. Продолжая аллегорию дома, динамизм соединения осуществляется движением через обыденную жизнь, отличающуюся от трудавоздвижения стен. Этот динамизм лучше всего можно обнаружить посредством соотношения с Богом. Оно состоит в особом опыте присутствия и отсутствия добра, причем отсутствие парадоксальным образом служит присутствию. Если динамизм единения касался существования связи с добром, то динамизм соединения проводится прежде всего в области познания, так что человек одновременно и теряет, и находит свое восприятие Бога. Явлению Бога (добра) следует ощущение его засекречивания, хотя на самом деле, Он непрерывно присутствует. Этот опыт обосновывается Божьей волей и тем, что Бог определяет мир. Иисус, о котором провозглашено, что он «будет мир» [2, Михей 5:4], проявляет свой мир через Пасху и таинства.

Христианская теология провозглашает, что на основе связи с Богом через освящающую благодать, сокрытость — это способействия Бога на человека, чтобы привести его к полноте сближения с собой. Этот подход характерен для всех путей жизни, а особенно, для мистики, в качестве ночи чувств и ночи духа [16]. Здесь можно ярко постигнуть смысл сокрытия и аналогичных мистике впечатлений. Общий смысл таков, что человек ищет Бога и засекречивание, утаивание, ощущение его отсутствия возбуждает тоску и готовит к испытанию постоянного присутствия. Тоска очищает и готовит сердце к принятию большего добра. В этом смысле Гвиго II Картузианец (? — 1193) пишет, что Христос, уходя, кружит вокруг человека, как на крыльях, побуждая его к полету [4, с. 8], к своему присутствию. Говорит он тоже, что Бог непрерывно видит человека и в том случае, когда сам не воспринимается человеком [4, с. 9].

В этой связи для описания динамики соединения с Богом можно привести аналогию со взаимосвязью питания и голода в том смысле, что насыщение добром вызывает голод, чтобы его снова насытить. Так представляется себе Мудрость Божья: «Едящие меня еще будут алкать, а пьющие меня еще будут жаждать» [7, 24:23]. То же впечатление принадлежит духовному опыту Августина: «Я отведал Тебя и Тебя алчу и жажду; Ты коснулся меня, и я загорелся о мире Твоем» [1, 10:27]. Таким образом, опыт мира, о котором говорится, как в этом месте, так и в известном начале Исповеди, обозначает динамическое участие в сущности живого Бога, благодаря чему уровень испытания мира поднимается выше и выше, а человек способен принять большое «количество» добра.

Стоит отметить, что эти тексты соотносятся с наставлением святителя Григория Нисского, выраженным в словах:

«И всякое стремление ко благу, увлеченное восхождением ввысь, по мере приближения к нему только увеличивается. И истинное созерцание Бога и состоит в том, чтобы никогда не насыщаться в своем рождении, но, постоянно взирая на Него, притом, что уже удалось увидеть, все же гореть желанием узреть еще больше. И поэтому нет такой границы, которая могла бы прервать восхождение человека к Богу, потому что не найдется предела у блага и никакое насыщение не прекратит рождение к Нему» [5, II 238–9].

Вместе с важным для нас термином «стремление» Григорий употребляет «восхождение», «приближение», «рождение» «желание», которые перешагивают все «пределы», «границы», «насыщения». Вторая группа слов представляет позитивный итог динамиза единения: приобретение мира, в то время, как первая указывает надинамизм соединения его роль вразработке проблемы мира. И цель топоса насыщение-голод состоит в том, что «стремление увеличивается», так что итогом стремления становится не (окончательный) уровень, но само стремление.

Говоря о двух динамизмах: единения и соединения, нужно заметить их пересечение в условиях земной жизни. В процессе единения человек пользуется элементами соединения по степени взаимодействия с благодатью, тогда как состояние соединения неразрывно связано с усилием единения, чтобы проводились оба динамиза. Аналогично, качество домашней жизни спрягается с поддержкой дома и чем больше субъект погружается в описанное нами бесконечное насыщение добром, тем легче ему становится поддержать онтологическую связь с добром-принципом. Единение укрепляется соединением. Очевидно, что динамизм соединения — главный фактор практического поведения, обеспечивающий его эффективность.

Однако нельзя забывать, что мир воспринимается через стремление, то есть через опыт. Конечно, в правилах опыта лежит возможность вери-

ификации идеи, что важно, исходя из методологических требований. Истинна добра подтверждается персональным участием совместно с критическим подходом. Здесь обнаруживается нами персональный опыт добра, как предпочитаемый способ действия, о чем свидетельствует предложенная Григорием постановка созерцания. Созерцание (контемпляция), которое вообще понимается как усмотрение истины (добра), как в приобретенном, так и мистическом, непосредственном виде [14, III 31], становится особенно важной формой опыта добра-мира, а созерцательное стремление отражает динамизм соединения, а значит и стремление к миру. Следовательно, созерцание в качестве связис добром — насколько онавозможна — является практическим началом действий с миром.

Двойной динамизм в межличностных релациях

Представленный выше двойной динамизм стремира нужно включить в пространство межличностных отношений и контактов, поскольку оно является особенным вызовом. Созерцательный подход направляется, во-первых, к Богу, но, во-вторых, к человеку. Лицо представляет собой добро и поэтому становится объектом созерцания, благодаря чему можно постоянно воспринимать его как добро и таким образом воссоздавать мир. Ведь созерцательный опыт добра, динамизм единения и соединения — это релация, которую мы называем миром, постоянным отношением к добру. Наверное, строить мир вне такого отношения невозможно, ибо все внешние дела вытекают из внутреннего состояния [2, От Матфея 15:19].

Направленность созерцания на человека обусловлена свойственной ей предрасположенностью. Познание, согласно эстетике Аристотеля, представляет особенную радость [11, 18], а по Фоме Аквинскому оно естественный и радостный способ гуманной жизни [17, II-II 180.7]. Так что даже мистическое соединение с Богом состоит в одном простом созерцательном взгляде — «*simplex intuitus veritatis*» [17, II-II 180.3]. Также в рамках повседневности можно следить за значением постоянного просмотра, который вызывает радость и проявляется даже в аспекте моды и заботы кого-либо о своем внешнем виде. Впрочем персональное переживание является особенно важной чертой современного человека, из которой хочет он вывести свою религиозность [9, с. 292]. Призыв пользоваться контемпляцией затрагиваетесь человека, а особенно ум [15] синтаксией [8, с. 82–90], волю и память, хотя отсюда возникает задача дальнейшего определения этой деятельности.

Речь идет о том, где лежит цель такого направления созерцания, потому что разные цели соответствуют разным пределам добра и мира, подобным образом, как разные точки маршрута соответствуют разным отрезкам прой-

денного пути. Если целью контемпляции становится человек-субъект, так что она нацелена на его авто-удовольствие, то она обнимает только часть добра и отклоняется от его полноты и максимума возможностей восстановления мира. Редукция опыта нарушает смысл действия, точно также, как окончание стройки только на этапе стен аннулирует проект данного дома. Поэтому направление созерцательного опыта обнимает не только конкретного человека, но переносится на другие объекты, а прежде всего и через всеокружающее стремится к добру-принципу, именно к Богу, что доказывается существенной связью любви к Богу и к людям [2, От Луки 10:27], которая по Августину представляется как постулат любить человека для Бога [12, I 22]. Впрочем вероучение Августина в терминах употребления (*uti*) и радости (*frui*) [12, I 22–25] отражает тоже самое направление и необходимость подчинения всего Богу. Посредством радости выражает он то, что провозглашается здесь посредством понятия мира.

В силу необходимости включения частичного опыта в полноту добра консеквентно вытекает применение двойного единства единения и соединения к области межличностных релаций. Во-первых, стоит заметить взаимо-существование обоих динамизмов. Как говорилось выше, в процессе соединения с человеком появляется усилие поддержать связь и защищать ее от опасностей (единение). С другой стороны, строение связи означает общение, как динамизм соединения совместно с созерцанием. Из этого следует необходимость учитывать оба аспекта деятельности, чтобы относительно соединения не упустить поддержку связи, а также необходимость укреплять и конструировать связь с помощью созерцания. Такое пересечение динамизмов дает возможность реального действования.

В этой точке раскрывается ряд дальнейших проблем, касающихся задачи стремира. Здесь обнаруживается значение моментов созерцания другого, как добра. Эти моменты проявляются в рамках динамизма единения, а интенсифицируются на уровне соединения. Момент встречи представляет собой точку определения себя через интерпретацию ситуации — выбор пользы или потери, причем польза состоит в созерцании человека и в осуществлении мира. Наряду с учением христианского персонализма [3] этот тезис доказывается библейским принципом зависимости большого от меньшего: «Верный в малом и во многом верен, а неверен в малом неверен и во многом» [2, От Луки 16:10].

Будущий мир создается через текущие жесты, вследствие чего необходимо использовать каждый момент созерцания и исчерпать полностью его потенциал для стремира. Такой подход применим к пространству повседневности и ситуаций, сохраняющих (помимо ограничений) потенциал мирного отношения. Впрочем повседневность влечет за собой множество возможностей для стремира, вследствие чего он становится реализуемым

и эффективным. Радость обретенного мира, даже частичная и «малая» важнее, чем теоретические, «большие» программы за пределами реального. Стремир характеризуется тем, что возникает из настоящих нужд, уровня реальной подготовки, из доброй воли конкретного человека и поэтому он противопоставляется идеологиям.

Сосредоточиваясь на теме максимального использования даже «малых» моментов опыта можно обнаружить важные свойства всего опыта. Таким образом, подчеркивается интенция мирового восприятия и реализации момента-встречи по отношению к целостности добра-принципа. Решение толковать подробный опыт, как часть стремления к миру согласно двум его динамизмам, отражает ключевую способность свободного человека. Дальнейшее поведение зависит от выбора интерпретации, чему предшествует сознание и настроение человека вместе с воспитанием, традицией, приобретенным способом решения подобных проблем. Из этого следует постулат постоянного наблюдения своего наставления в смысле заботы о своем опыте единения и соединения с добром. Такое предположение известно по учению христианской теологии духовной жизни, как умение сторожить сердце (*nepsis*), что позволяет правильно принимать вызовы и правильно с ними обращаться. Благодаря такой установке можно диагностировать надвигающиеся проблемы и противостоять им. Реакция состоит в избежании их развития вместе с мобилизацией стремирных сил, как предпосылок дальнейшей активности. Важна задача определения совершающегося опыта по правилам, исходящим от добра-принципа. Дело в том, что можно отказаться от формирования связи (любви), прежде всего в свою пользу, то есть вне полноты добра, что случается, например, на основе сексуального возбуждения и, к сожалению, что стало путем современной культуры. Напротив, любовь в качестве дружбы, которая основана на духовном союзе, становится привилегированным образцом формирования большинства релаций. Все-таки дружба предстает координатором и достоверным гидом на путях повседневности.

Эта мотивация-интенция сохраняет свою актуальность в оценке опыта мира в том смысле, чтобы не пренебречь им как «малым» опытом, на который не стоит обращать внимание. Напротив, из-за того, что реальные конкретности представляют собой часть всего добра, то через них есть шанс соединения с миром. Отступление от испытывания, проживания мира посредством этих конкретностей — одна из главных ошибок современности. Опыт требует проживания события полностью, следовательно, не убегая от открытого контакта с добром. Вследствие разных предубеждений человек боится ткнуть себя другому и принимать чье-то откровение, заключая себя в тюрьме ложного «я». Конечно, такое открытие проводится по правилам усмотрения «небольшого» опыта в связи с полнотой. На этом

пути нужно довериться миру, оставаться готовым исчерпать всю совокупность событий и радоваться даже малым успехом.

Представленный здесь подход включается в конфронтацию двух противоположных движений: стремления к миру и реальных препятствий. Сочетание с основным действием Божьей благодати готовит человека принимать элементы реальности, как приятные, так и проблемные. В этом последнем случае человек похож на скалолаза, хватающегося за «небольшие» торчащие фрагменты скал и таким образом, достигающего чудесных видов. Настоящий контакт с реальностью через трудности возбуждает силы, прежде всего ума, воли и памяти и парадоксально сохраняет возможность развития в смысле отрицания иллюзий (идеологий). Интерпретация жестких фрагментов скал, как пути к видам с вершины рядом с актами воли и памяти изображают стремирное направление, в рамках которого проблемы считаются шансом развития в результате их восприятия не как отдельных событий, а частей всего стремления. Поэтому смысл не надо искать внутри тяжелой ситуации, а в полноте добра-принципа. Действительно, поражение заявляет о будущих успехах.

Сказанное выше касается сопряжения обоих динамизмов стремира, однако, сестороны соединения обнаруживается сознание о глубине потенциального познания другого посредством созерцательного опыта. Такая предпосылка защищает от остановки на каком-нибудь посредственном уровне стремления к миру и ведет в пространство опыта. Определенный и приобретенный уровень связи не является конечным пунктом, а этапом соединения. В конце концов, в вечной жизни опыт познания Бога человеком осуществляется как общий, ангажирующий людей в качестве сообщества святых и поэтому познание ограниченного человека в связи с безграничным Богом, включение этого познания в безграничный опыт небесной контемплации является совершенством межличностных соотношений.

Представление об идее Стремира содержит в следующих выводах:

1. Стремир понимается как стремление к миру, именно к позитивному, объективному добру в связи с максимальным добром-принципом, по теологии с Богом — источником и целью человеческих усилий.

2. Стремир характеризуется динанизмом в качестве динамизма единения — процесса стройки связи человека с добром и динамизма соединения — опыта добра, причем обычно оба они пересекаются.

3. Динанизм соединения с добром-принципом представлен, как топос насыщения-голода, отличается чертой бесконечности. Этот опыт принимает форму созерцания добра — принципа, которое представляет собой начало, задающее координаты дальнейшим действиям, в том числе и созерцанию человека.

4. В площадке релаций, направленных к человеку, подчеркивается необходимость отношения всех подробных, межличностных опытов и созерцания человека к динамическому опыту-созерцанию добра-принципа, вследствие чего они становятся реальными элементами стремления к миру, а препятствия могут быть преодолены.

5. Учет и рассмотрение даже «небольших» случаев в рамках повседневности сохраняет реализм стремления противопоставляющейся идеологии.

6. Стремир — это особенный проект, который основан на христианстве и одновременно открыт для всех видов философии в диалоге с христианством. Представленная здесь идея вызывает ряд дальнейших научных задач, в том числе и смены интерпретаций человеческого понимания, поведения, а также философских, исторических и социальных отношений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аврелий Августин. Исповедь [Электронный ресурс]:/URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Augustin/ispoved/#0_181 [дата обращения: 25.03.2017].
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета [Синодальный перевод] [Электронный ресурс]: / URL: <http://prav-book.ru/books/view/1-библия-книги-священного-писания-ветхого-и-нового-завета-синодальный-перевод> [дата обращения: 12.10.2016].
3. Войтыла К. Личность и поступок. Антропологический трактат— Москва: Издательство московского университета, 2010.
4. Гвиго Картузианец. Лествица затворников или Письмо о жизни созерцательной (Scala claustralium seu Epistola de vita contemplativa) [Электронный ресурс]:/URL: <http://listid.ru/item/190982.html> [дата обращения: 29.04.2017].
5. Григорий Нисский св. О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели— Москва: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 1999.
6. Катекизис католической церкви. Компендиум [Электронный ресурс]:/URL: <http://www.vatican.va>archive>documents> [дата обращения: 13.04.2016].
7. Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова [Электронный ресурс]:/URL: <http://www.patriarchia.ru/bible/sir/24/> [дата обращения: 29.04.2017].
8. Маслова А. В. Рациональность и интуиция в научном познании [Электронный ресурс]:/URL: <http://iphras.ru/dissertations.htm> [дата обращения: 29.04.2017].
9. Медникова Г. С. Феномен новой религиозности: философско-антропологический анализ // Религия и/или повседневность. Материалы IV Международной научно-практической конференции, Минск 16–18 апреля 2015 г. — Минск: РИВШ, 2015.
10. Сарапин А. В., Уровни официальной и популярной религии: возможные концептуализации их соотношения // Религия и/или повседневность. Материалы IV Международной научно-практической конференции, Минск 16–18 апреля 2015 г. — Минск: РИВШ, 2015.
11. Arystoteles. Poetyka // Arystoteles. Retoryka-Poetyka— Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988.
12. Augustyn. De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej— Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1989.
13. Dylus A. Cnota // Słownik Teologiczny — Katowice: Księgarnia Św. Jacka, 1998.

14. Garrigou-Lagrange R. The Three Ages of the Interior Life [Электронный ресурс]:/URL: <http://www.christianperfection.info/tta80.php#bk2> [дата обращения: 04.05.2017].
15. Godawa M. Conditioning of Intellect in Christian Contemplation in the Light of Definitions and St. Augustine's Experience // Bogoslovni vestnik 75 (2015) 3, p. 525–540.
16. Jan od Krzyża, Noc ciemna // Jan od Krzyża. Dzieła — Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 1998, s. 403–520.
17. Summa Theologica by Saint Thomas Aquinas [Электронный ресурс]:/URL: <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html> [дата обращения: 30.04.2017].

УДК 2

Протоиерей Игорь Викторович Аксёнов,
кандидат философских наук,

председатель Отдела религиозного образования и катехизации
Выборгской епархии, настоятель Свято-Ильинского храма г. Выборга,
iaxenov@gmail.com

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ НЕОПРЕДЕЛЁННОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ

Несмотря на разработку проекта «Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России в сфере общего образования», консенсуса в том, что есть духовно-нравственное воспитание в научном и педагогическом сообществе не существует. Предлагаемая «Концепцией» классификация традиционных источников нравственности вызывает целый ряд вопросов, которые рассматриваются в данной статье, а также обосновывается та точка зрения, что духовно-нравственное воспитание не может осуществляться на немировоззренческой или неопределенной мировоззренческой основе.

Ключевые слова: духовность, духовно-нравственное воспитание, нравственность.

Axenov I. V.

IDEOLOGICAL UNCERTAINTY AS A PROBLEM OF SPIRITUAL AND MORAL EDUCATION

Despite the drafting of the project “The Concept of spiritual and moral education of the Russian citizen personality in General education system”, there is no consensus in the scientific and pedagogical community in understanding of what “spiritual and moral education” is. The classification of traditional sources of morality, suggested by “The Concept”, raises a number of questions, discussed in this article. The article also proves the viewpoint that spiritual and moral education could not be based at non-ideological or uncertain ideological ground.

Keywords: Spirituality, spiritual and moral education, morality.

Сегодня в российском обществе много говорится о духовно-нравственном воспитании. В 2009 г. в рамках проекта разработки государственных образовательных стандартов второго поколения Российской академией образования был представлен проект «Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России в сфере общего образования», в котором духовно-нравственное воспитание было заявлено одной из ключевых задач современной государственной политики Российской Федерации.

ской Федерации. Но, при этом, следует заметить, что консенсуса в том, что есть духовно-нравственное воспитание в светском научном и педагогическом сообществе на сегодняшний день пока не существует.

Будучи заимствованным из сферы религиозной жизни, термин «духовность» сегодня широко употребляется в нерелигиозных смыслах, что приводит к определённым сложностям в концептуализации этого, одного из первичных в понимании Бога и человека, понятия в секулярной модели мира. По этой причине, под духовно-нравственным воспитанием чаще всего понимается нравственное воспитание, «где словом духовность лишь подчёркивается его позитивная значимость» [3, с. 44]. При этом совершенно упускается из вида, что «духовное» в первичном религиозном понимании этого термина — это не просто высшее и идеальное в человеке, и, соответственно, «духовность» — это не просто набор лучших качеств в человеке, а бытийная реальность. «Дух», как и «Истина» отвечают не на вопрос «что», а на вопрос «кто».

«Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Иоан. 4:24), — говорит нам Воплотившийся Сын Божий в Новозаветном откровении. Из этих слов мы ясно видим, что не только Бог есть дух, но дух также присущ и человеческой природе, почему христианская антропология совершенно определённо различает в человеке и духовную, и телесную природу, определяя её как двухсоставную в отличие от природы Ангелов. При этом в самой духовной природе человека христианская антропология, в отличие от светской, различает душевное и духовное в собственном смысле этого слова.

Духовность, с точки зрения православной антропологии, — это не что иное как причастность, а точнее теснейшее и глубочайшее соединение и единение человеческого духа с Духом Божиим, которое приводит к качественному изменению человека через преображение его по образу и подобию Божию по действию Святого Духа в нём.

Таким образом, в понимании духовности человека присутствует существенная разница между светской секулярной мыслью и христианской антропологией. В первом случае духовность сводится к душевным проявлениям нравственности, интеллектуальности, добродетельности. Во втором — понятие духовности выводится за пределы психики и поставляется в самый фундамент сотворённого человеческого бытия, которое, с точки зрения христианской антропологии, «есть непрестанно осуществляемая возможность (быть) и это осуществление возможности быть происходит от действия в (творении) бытия Божия, а это действие, (в силу богодарованной свободы человека,) само возможно в ту меру, в какую данное (сотворённое) Богом существо может или хочет воспринять его (курсивные вставки прот. И. Аксёнова)» [1, с. 263].

Поэтому, духовные люди, по слову свт. Григория Паламы, — это «новые люди, возрождённые благодатью Всесвятого Духа». Или, как о том же пишет Апостол Павел: «живущие по плоти о плотском помышляют, а живущие по духу — о духовном» (Рим. 8:5–6).

Ибо проблема не только в том, что человек не знает, как правильно поступать, чтобы ему достигать собственного блага, но и в том, что зная, что есть благо для него, человек, не имея в себе Духа Божия, и, влекомый страстями ко злу, зачастую поступает во вред себе, ибо не имеет ни внутренней силы, ни твёрдого желания поступать во благо не только близким, но и самому себе. «Посему, — продолжает далее Апостол Павел, — живущие по плоти Богу угодить не могут. Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас» (Рим. 8:7–8).

При этом в силу того, что дух присущ человеческой природе, мы вынуждены признать наличие духовности за каждым человеком. Нет человека, в котором бы не было внутренней, сокровенной жизни. Только эта духовность может принимать весьма различные формы. Например, каннибализм, ещё недавно распространённый среди отдельных племён внутренней Африки, джунглей Южной Азии и Южной Америки, зачастую имел ритуально-духовный характер, точно так же и современный нам религиозный исламский экстремизм, также является проявлением определённой духовности. Т.е., духовность может быть и демонической, — всё зависит от предпочтений человека, его свободного выбора. Таким образом, духовность, присущая любому человеку, носит амбивалентный характер.

Что же такое нравственность с религиозной точки зрения и как она соотносится с духовностью? Духовность и нравственность соотносятся друг с другом как невидимый под поверхностью земли фундамент дома и всем видимые стены, утверждённые на этом фундаменте, или, проще говоря, как конституирующая нравственность причина и само нравственное поведение человека.

Также о соотношении нравственности и духовности говорит и современная педагогическая наука:

«Нравственное воспитание в отношении духовно-нравственного выступает фактически механизмом, средством практической реализации определённого мировоззрения. <...> Термином «духовно-нравственное воспитание» также подчёркивается приоритетная значимость мировоззренческой мотивации нравственного поведения. Если нравственность обусловливает сферу практических отношений, поступков индивида, то духовность, — как справедливо замечает профессор Игорь Витальевич Метлик, — обусловливает их исходный смысл и мотивацию» [3, с. 45].

Казалось бы, речь идёт о совершенно очевидных вещах, однако, согласно Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности

гражданина России в сфере общего образования «традиционными источниками нравственности являются: Россия, многонациональный народ Российской Федерации, гражданское общество, семья, труд, искусство, наука, религия, природа, человечество» [2, с. 18].

Такая классификация традиционных источников нравственности, предложенная авторами «Концепции» вызывает целый ряд вопросов:

Во-первых, каким образом наука, в частности современные биомедицинские технологии, связанные с уничтожением эмбрионов, суррогатным материнством и фетальной терапией, которая превращает человеческие зародыши в фармацевтическое сырьё, может быть традиционным источником нравственности?

Или современное искусство, например, абстрактного экспрессионизма как может быть источником нравственности? Или может мы найдём источник нравственности в фумизме «Общества гидропатов» конца XIX века? Нам может быть теперь на фильмах Тарантино раскрывать такие ценности, как духовный мир человека, нравственный выбор, смысл жизни? Западная цивилизация плотно увязла в релятивизме постмодерна, который, как при потопе в соседской квартире, буквально сочится из каждой щели в наш Русский цивилизационный мир. Надо понимать, что постмодернистское искусство с самого начала отказалось от попыток создания универсального канона со строгой иерархией эстетических ценностей и норм. В этом его суть.

Другим традиционным источником нравственности авторы «Концепции» называют природу и, в частности эволюцию, что не может не вызывать, мягко говоря, недоумения. Эволюция в природе, которая говорит о борьбе видов за существование, о приспособлении к изменяющейся среде обитания, о борьбе за выживание, — какой нравственности может научить человека, который в различных религиозных системах уже призван к высшим проявлениям нравственности — любви, и даже, как в христианстве, любви к своим врагам?

Как вообще природа, в которой все процессы детерминированы и нет места личной свободе, может быть источником нравственности? Мы разве подвергаем нравственной оценке действия животных?

Только человек, в отличие от всей сотворённой вещественной природы, обладает образом Божиим, который, в частности, проявляется в благодаренной ему свободе по отношению к собственной природе. Всё в природе вокруг нас детерминировано, а человек свободен поступать не по понуждению природы, а в соответствии с голосом совести и нравственным идеалом, определяемым духовностью человека, которая, в свою очередь, должна иметь своим абсолютным, неизменяемым источником и фундаментом Бога. Бог есть не просто бытие, но бытие Триипостасное, отношение Боже-

ственных Лиц в котором является основанием и единственным источником нравственности для сотворённых Им свободных и разумных существ.

Но, религия, как традиционный источник нравственности, в Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России в сфере общего образования поставлена почти на последнее место, после искусства и науки. На первом же месте среди традиционных источников нравственности названы: Россия, многонациональный народ Российской Федерации, гражданское общество, семья.

Но, разве само по себе государство или народ, или общество, или семья может быть источником нравственности? И то, и другое, и третье могут и являются носителями определённых систем мировоззрения, которые существуют как целостные феномены культуры. И каждая такая мировоззренческая традиция вырабатывает целостную, логически непротиворечивую картину мира и «соответствующую ей систему отношений человека ко всем объектам и явлениям действительности — системы морали, нравственных норм» [3, с. 45].

Но разве мы можем сказать, что Российское государство, или многонациональный народ РФ, или гражданской общество, или российская семья сформировали православное мировоззрение? Наоборот, мы совершенно справедливо говорим, что Российская государственность и многонациональный народ России, гражданское общество и традиционная российская семья сформированы под непосредственным влиянием Православной христианской веры, источником и основанием которой являются не переменчивые дела рук человеческих, а Триипостасный Бог, явивший Себя в Воплощении Единородного Сына Божия и Сошествии Святого Духа на церковное собрание Его последователей в день Св. Пятидесятницы.

Таким образом, мы видим, что в угоду секулярному мировоззрению, с целью подчеркнуть светский характер российского образования авторы «Концепции» вошли в серьёзные противоречия со здравой логикой и исторической правдой. Но, даже в существующих условиях светской школы, если бы они стремились к истине, вполне могли бы указать источник нравственности хотя бы в философском ключе. Например, можно было бы написать, что источником нравственности являются абсолютные нравственные императивы, присущие человеку, как свободной по отношению к собственной природе личности, опознаваемые в голосе его совести и конкретизированные в различных религиозных учениях.

Авторы коллективной монографии «Духовно-нравственное воспитание: вопросы теории, методологии и практики в российской школе», которая была подготовлена на основе научно-исследовательских разработок в рамках Комплексной программы научных исследований Российской академии образования в Институте семьи и воспитания совершенно справед-

ливо замечают, что «духовно-нравственного воспитания в точном смысле этого понятия на немировоззренческой или неопределенной, размытой мировоззренческой основе быть не может» [3, с. 45].

К сожалению, на сегодняшний день, вопросы духовно-нравственного воспитания повисли в вакууме мировоззренческой неопределенности, которая красноречиво иллюстрируется модульным спектром религиоведческого курса ОРКиСЭ. Понятны и причины такого положения дел в многообразии и поликультурном российском обществе с непростой историей в XX веке.

Сегодня становится очевидным, что в современном российском обществе назрела насущная потребность в нравственном измерении жизни. Но, вот проблема, в светском обществе сегодня нет четко артикулированных критериев нравственности, которые были бы общепринятыми, потому что нет твердой мировоззренческой основы.

На сегодняшний день абсолютные основания для нравственных норм поведения предлагают мировые религиозные системы, представленные в российском обществе. Основания этих религиозных систем, цель их духовной жизни, как и сама их духовность отличны друг от друга. Но, про-возглашаемые ими нравственные нормы, зачастую совпадают, что, в свою очередь, позволяет формирование «Свода нравственных императивов для развития и воспитания личности гражданина России в сфере общего образования», который мог бы, например, включать в себя такие нравственные нормы и правила, как:

- Относись с благоговением к Богу и святыням и уважай верующих в Него.
- Береги свою жизнь и жизнь других людей.
- Люби свою семью и почитай своих родителей.
- Дорожи своим Отечеством и будь верным ему.
- Будь справедливым ко всем: богатым и бедным, сильным и слабым.
- Не обижай других ни словом, ни делом.
- Не лги.
- Не воруй.
- Храни чистоту в мыслях, словах и делах.
- Не завидуй другим, а трудись с усердием.
- Относись к другим во всем так, как хочешь, чтобы другие относились к тебе.

Такой «Свод нравственных императивов» дал бы инструмент для педагогов в их воспитательной деятельности и позволил бы сформировать вполне определенные моральные и эстетические нормы поведения у детей. Потому что отсутствие четких, прописанных в установочных документах

критериев нравственности приводит к тому, что педагоги на местах вынуждены, исходя из своих собственных представлений о нравственном, определять его критерии для учащихся.

При этом понятно, что усвоение и использование нравственных норм и правил бездуховной личностью будет лишено твёрдого основания. Но, такой «Свод нравственных императивов» позволит каждой религиозной организации на общем нравственном основании утверждать вертикальное духовное измерение в соответствии со своими религиозными представлениями. И, таким образом, может быть достигнут консенсус для последующего преодоления такой проблемы в духовно-нравственном воспитании, как мировоззренческая неопределенность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Верховской, С. С. Бог и человек: пути богообщения и богопознания / С. С. Верховской. — Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. — 460, [2] с. — ISBN5-7429-0050-3.
2. Данилюк, А. Я. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России в сфере общего образования / А. Я. Данилюк, А. М. Кондаков, В. А. Тишков. — Москва: Просвещение, 2009. — 23 с. — (Стандарты второго поколения). — ISBN978-5-09-022138-2.
3. Духовно-нравственное воспитание: вопросы теории, методологии и практики в российской школе / И. В. Метлик, И. А. Галицкая, А. В. Ситников. Под ред. д. п. н. И. В. Метлика. — М.: ПРО-ПРЕСС, 2012. — 264 с. — ISBN978-5-89510-060-8.

УДК 94

Каптен Герман Юриевич,

кандидат философских наук,

доцент Санкт-Петербургского государственного университета

аэрокосмического приборостроения,

gkapten@rambler.ru

КОНЦЕПЦИЯ СПРАВЕДЛИВОЙ ВОЙНЫ В ВИЗАНТИИ ЭПОХИ ЮСТИНИАНА

Византийская империя практически все время своего существования должна была отстаивать право на жизнь силой оружия. Однако в VI веке, во время правления Юстиниана Великого, она смогла перейти от обороны к наступлению, отвоевывая захваченные веком раньше варварами различные области. Естественно, что государство должно было так или иначе оформить свои притязания и представить эти действия во вполне достойном и оправданном ключе. Представленная статья посвящена изучению генезиса, развития концепции справедливой войны и ее связь с представлениями об «абсолютной справедливости» в этот период истории Второго Рима.

Ключевые слова: Византия, эпоха Юстиниана, справедливая война.

Kapten G. J.

THE CONCEPT OF JUST WAR IN JUSTINIAN'S BYZANTINE

Byzantine Empire had to defend its right to life by force of arms actually for all the time of its existence. However, in the 6th century, during the reign of Justinian the Great, it was able to move from defense to offensive, reclaiming various areas captured earlier by the barbarians. Naturally, the state had to somehow formalize its claims and present these actions in a completely worthy and justified manner. The article is devoted to the study of the genesis, development of the concept of a just war and its connection with the ideas of «absolute justice» during this period of the history of the Second Rome.

Keywords: Byzantium, the Age of Justinian, the Just War

Византийская империя практически все время своего существования должна была отстаивать право на жизнь силой оружия. Однако в VI веке, во время правления Юстиниана I, она смогла перейти от обороны к наступлению, отвоевывая захваченные веком раньше варварами различные области. Естественно, что государство стремилось так или иначе оформить свои притязания и представить эти действия во вполне достойном и оправданном ключе. Представленная статья посвящена изучению генезиса и развития концепции справедливой войны и ее связь с представлениями об «абсолютной справедливости» в этот период истории Второго Рима.

Примечательно, что сама по себе идея «симфонии» гражданской и церковной власти не предполагала активное вовлечение государства в религиозные дела, в том числе и использование вероучения для оправдания тех или иных войн. Основанием права вести войны считалась идея осуществления справедливости. Сам император Юстиниан заявлял, что поддержание справедливого устройства общества является едва ли не главной задачей светской власти. Поэтому тема законности и обоснованности войн стала одной из главных в этот период времени и часто встречалась в официальных документах и сочинениях историков.

Такой подход, сам по себе, новым не является: требование справедливой причины для войн было достаточно общим местом для всей позднеантичной полемологической литературы. Так Оносандр четко и недвусмысленно отмечает:

«Я думаю, что должно прежде всего убедиться в необходимости войны, и открыть всему свету справедливость причин, побуждающих начать оную. Это единственное средство обратить на себя благоволение Божества, получить помощь небес, и ободрить войско к перенесению опасностей браны. Люди спокойные в своей совести и убежденные в том, что они не делают несправедливого нападения на других, а только защищают свою безопасность, к достижению сего употребляют все свои силы, между тем как те, которые почитают Божество разгневанным несправедливою войною, от сей мысли приходят в боязнь, дабы от неприятелей не случилось им претерпеть какого-нибудь бедствия... Полководец, прежде вывода своих воинов на поле сражения, должен приказать очистить их от грехов, и общих или частных пороков духовными жертвами, предписанными законом Божественным, или назначенными в предсказаниях» [3, 4–5].

Однако именно в Византии VI века это требование получило серьезное развитие, причем сразу в нескольких планах, превратившись едва ли в главную идею существования государства. Так С. Э. Зверев справедливо отмечает:

«Ближе всего... к византийской трактовке справедливости стоит беспристрастное следование истине в человеческих поступках и понятие «праведности» как соответствие поведения требованиям религиозной морали и нравственности» [2, с. 19].

Однако византийские авторы не только понимали справедливость как этическую безупречность, но и считали ее метафизической основой бытия любого общества. Так император или посланный им полководец, заботящийся о благополучии страны, не мог не вести войны против покушающихся на нее варваров, поскольку не наказывать зло несправедливо.

Повествуя о завоевании Италии готами, Прокопий красочно описывает судьбу страны, правитель которой не позаботился о защите народа:

«Гонорий жил в Риме, не допуская даже мысли о каких-либо военных действиях, и был бы, я думаю, доволен, если бы его оставили в покое в его дворце... Поскольку варвары не встречали никакого сопротивления, они показали себя самыми жестокими из всех людей. Те города, которые они взяли, они разрушили до такой степени, что даже до моего времени от них не осталось никакого следа... разве что случайно сохранилась кое-где однокая башня, или ворота... Попадавшихся им людей они всех убивали, равно и старых, и молодых, не щадя ни женщин, ни детей. Потому-то еще и доныне Италия так малолюдна» [7, с. 178–179].

Учитывая постоянно накатывавшиеся на границы Византии варварские нашествия, вряд ли мысли о непротивлении злу силой были бы популярны в среде римлян (за исключением некоторых монашествующих). С другой стороны, окружающий мир насилия и почти первобытных воинственных настроений не мог не вызвать отторжение и желания дистанцироваться у гордившихся своим просвещением жителей империи. Поэтому представление об обязательном примате справедливости для всех причастных власти и армейским делам, появилось вполне обосновано.

Именно этот принцип стал в глазах римлян решающим фактором, определяющим где и когда применение силы необходимо. Эту мысль прекрасно выразил знаменитый Велизарий казнившегося, по сообщению Прокопия Кесарийского, двух воинов из числа федератов, совершивших убийство во время сбора войска в Авидосе перед отплытием в Африку: «Одна храбрость без справедливости победить не может» [7, с. 209–210].

Этот тезис раскрывается и дальше, в повествовании о высадке ромейских войск, когда некоторые воины стали обирать местных жителей, полководец обратился к армии с жестким порицанием: «Теперь же у вас будет война и с вандалами, и с ливийцами, скажу даже, и с Самим Богом, Которого уже никто, совершивший беззаконие не может призывать на помощь. Перестаньте же бросаться на чужое, оттолкните от себя -исполненные опасности мысли о наживе» [7, с. 218]. Даже сама кампания была официально объявлена освобождением от тирана Гелимера [7, с. 219].

Византийцы были уверены, что если правитель затрудняется в понимании этого принципа, то Сам Бог наставит его на правильный путь, например, когда Иоанн Каппадокийский (которого Прокопий описывал весьма негативным образом) попытался отговорить Юстиниана от рискованной и разорительной войны, «прибыл один из священнослужителей... он сказал, что Бог в сновидении приказал ему явиться к василевсу и упрекнуть его, что, решившись освободить христиан Ливии от тиранов, он безо всякого основания испугался; «Я, — сказал он, — буду ему помощником в этой войне и сделаю его владыкой Ливии» Услышав это, василевс... стал собирать войско и флот, готовить оружие и продовольствие и приказал Ве-

лизарию быть готовым к отправлению в Ливию в качестве главнокомандующего» [7, Война с вандалами, 1, с. 204].

Не менее важно то, что концепция высшей справедливости не являлась, в глазах византийских историографов, достоянием лишь римского народа, так готский полководец Тотила, наказавший воина-преступника, выступил с речью, достойной его ромейских противников: «смотрите сами: в начале этой войны было у нас и воинов много, блистали они славой и опытностью в боях и военных опасностях, деньгами, просто говоря счета не было, выше всякой меры было коней и оружия; в наших руках были все крепости, какие только есть в Италии... но в правление Теодата, человека, который справедливость ставил ни во что сравнительно с жаждой к богатству, мы своими беззакониями в своей жизни сами навлекли на себя гнев Божий» [6, с. 281].

Еще более ярко принцип «справедливость превыше всего» выражен в поступке другого известного полководца Нарсеса:

«Во время движения войска, когда стратиг сел на коня, ему объявили, что некий герул, не из рядовых и неизвестных, но очень знатный, умертвил жестоко одного из своих служителей за какое-то упущение. Тотчас, сдержав поводьями коня, он приказал вывести убийцу на средину, считая неблагочестивым вступать в сражение, прежде чем преступление не будет наказано и искуплено. Допрошенный им варвар признался в своем преступлении. Он не только не запирался, но, наоборот, говорил, что позволено господам делать со своими рабами, что они пожелают, чтобы и другие знали, что они получат то же, если не будут выполнять свои обязанности. Он не только не раскаивался в своем преступлении, но был дерзок и заносчив и, казалось, даже гордился этим. Нарсес приказал оруженосцам умертвить этого человека... искупив таким образом скверну преступления и мало заботясь о герулах, [он] двинулся в расположение войска и объявил во всеуслышание, что кто желает быть участником победы, пусть следует за ним. Так он был уверен в божьей помощи, что спешил на дело, как бы уже предрешенное» [1, с. 41].

Если некоторые из описанных действий, можно объяснить лишь демонстративным стремлением к справедливости ради выгод сотрудничества с местным населением, то последний поступок, равно как и упомянутый выше аналогичный шаг Велизария в Авидосе, выглядит явно ошибочным с позиции военной логики — из-за какого-то слуги рисковать добрым расположением союзников перед серьезной битвой.

Однако в глазах византийских историографов ошибкой было как раз обратное: закрыв глаза на преступление воина, полководец поступил бы несправедливо и утратил божественное благоволение: «наши безрассудные поступки следуют отнести к воле Бога, Который, решив, что с человеком

должно произойти несчастье, накладывает Свою руку на его разум и не позволяет, чтобы ему на ум пришло что-нибудь толковое» [7, с. 226].

В этой связи действия Велизария и, особенно, Нарсеса имеют явные параллели с действиями Иисуса Навина, который казнил нарушившего заповедь соплеменника (Нав. 7:1–24).

Напротив, если представитель власти ведет себя достойно, ему не может не сопутствовать удача. Поэтому заводя речь о поражениях, византийские историки практически всегда находят их причину в несправедливости полководцев или отдельных воинов.

Так Агафий видел причину гибели от эпидемии опустошивших Апулию и Калабрию франков и алеманов в разграблении и осквернении святынь, что позволяет ему заявить:

«Несправедливость и пренебрежение к Богу всегда пагубны и должны быть избегаемы, особенно же во время войн и сражений. Ибо защищать отчество и отечественные учреждения, противиться стремлениям их разрушить, всеми силами отражать врагов — справедливо и высоко благородно. А те, кто ради наживы и безрассудной ненависти, без всякой разумной причины нападают на соплеменников, обижают тех, от которых они сами не получали никакой обиды, то поистине безумны и преступны, не знают правды и не боятся мщения божества. Поэтому их ожидает великое возмездие. Предприятия их кончаются полными, непоправимыми катастрофами, если даже некоторое время кажутся преуспевающими» [1, с. 35].

Один из героев повествования Прокопия Кесарийского заявил: «Лучше служить государю справедливому, законному, чем тирану, призывающему совершать беззакония» [7, с. 205]. Другой, провел четкое различие действиям римлян и варваров: «вы идете на этот бой, повергаясь опасности ради государства, хорошо организованного, они же, стараясь стряхнуть с себя узду законов, стремятся к государственным переворотам... достойны полного презрения» [6, с. 474].

Более того, размышляя о сути власти, этот историк отмечал: «большинству властителей по их невежеству присуще стремление подражать дурным поступкам их предшественников и... легко... склоняются к порокам древних времен... Для тех кто в будущие времена окажется тираном, станет вполне очевидным, что им самим никак не избежнуть кары за собственные прегрешения, подобно тому, как пришлось претерпеть ее и этим людям» [7, с. 317].

Войны, ведущиеся римлянами, справедливы, потому что они возвращают свою землю, захваченную варварами, это, по заявлению Агафия, отмечали даже готы, хотя и считают лишь прикрытием, маскирующим истинные намерения, так, призывая на войну союзников они пишут им в письме: «если те (римляне) уничтожат весь народ готский, то тотчас же...

поведут войска на вас и возобновят старые войны. У них не будет недостатка в законных поводах для прикрытия своей жадности. Они будут доказывать, что справедливо напали на вас, перечисляя разных Мариев, Камиллов и большинство императоров, которые некогда вели войны против древних германцев и заняли все по ту сторону Рейна. Поэтому будут прикидываться не насильниками, а ведущими справедливую войну, не ищущими чужого, но возвращающими владения своих предков» [1, с. 16].

Тем не менее, справедливость притязаний «народа римского» могла быть разрушена несправедливостью его правителей, что еще раз подчеркивает «тотальный» характер концепции всеобщей справедливости, становящейся из одного из прочих атрибутов достойного правителя, а так же метафизической основой успешности действий всех граждан страны.

Даже достойные полководцы, как показывал Прокопий Кесарийский, могут терпеть поражения из-за грехов отдельных воинов, из-за которых, например, пошли прахом успехи римлян в Италии [6, с. 282] и, даже, самого императора. Так, причиной многих бедствий римлян: знаменитой эпидемии, варварских нашествий и пр., был, по его мнению, сам Юстиниан, явившийся «источником несчастий, таких и стольких, о подобных от века никто никогда не слыхивал» [7, с. 336].

Можно оспаривать правомочность подобных обвинений и признавать эти размышления «Тайной истории» необъективностью и личной обидой историка. Однако очевидно, что сам ход подобных размышлений был для византийских историков довольно обычен. Практически любое бедствие легче было объяснить преступлениями, отдельных людей или даже всего народа, которые всегда и везде можно найти без особого труда в достаточном количестве, чем подвергнуть сомнению сам принцип всеобщей справедливости. Сказалось здесь и привычка Прокопия преувеличивать роль описываемых персонажей, о которой упоминает Борис Панченко [4, с. 106].

В то же время, нельзя абсолютизировать принцип всеобщей справедливости в умах византийцев, которые будучи наследниками и традиционной греческой языческой культуры отводили в вопросах воинского дела значительное место удаче и судьбе. Наиболее ярко это заметно в трудах Прокопия Кесарийского, верующего христианина, ставшего писать в классической античной стилистике. Поэтому его герои то с полной уверенностью заявляют о практически гарантированной поддержке Богом праведных правителей и полководцев, то ссылаются на судьбу и ее превратности.

Между тем, такое представление о справедливости, требующей, если необходимо, карать преступников войной имело двойственное влияние этого представления на умы византийских государственных деятелей. С одной стороны, практически любая война с соседями могла быть оправдана ссылкой на то, что нужные земли издревле принадлежали римлянам.

С другой, не следующий принципу справедливости в своей внутренней (а иногда и внешней) политике император практически гарантированно воспринимался «тираном» и становился, как следствие, законной целью очередных заговорщиков.

Кроме того, с VI века стал все более заметна религиозная дифференциация граждан Византии и окружающих варваров, союзников римеев и их противников, поэтому достигнув кульминации в правление Юстиниана, представление «справедливость превыше всего» стала все больше сближаться с религиозными сюжетами.

Фактически любое противостояние Византии внешнему врагу было в это время окрашено идеей защиты православия, равно как и любой конфликт на религиозной почве неизбежно считался делом государства и его безопасности, что дает возможность говорить о том, что с этого времени мотивы священной войны становятся более заметными в государственной политике.

Однако категорически нельзя заявлять о резком переходе идеи всеобщей справедливости в представление о священном характере государства и его войн. Этот переход был очень плавным, начавшись с середины правления Юстиниана закончился он только в эпоху императоров иконоборцев.

Так Прокопий Кесарийский, повествуя о войнах с иноверцами, практически не упоминает каких-либо крупных конфликтов по причине вероучительных различий. Для него войны с персами, вандалами, готами и другими есть лишь войны римского государства и лично императора Юстиниана против несправедливых, хотя бы по причине занимания исконно римских земель, соседей.

Исключением является лишь сообщение об арианском бунте в завоеванной Африке [7, с. 275], где непосредственным источником проблемы называются вандальские священники, хотя и они, в свою очередь, были спровоцированы излишне жесткими мерами императора против иноверцев, подвергнутые потом основательной критике в «Тайной истории». В любом случае, сам характер повествования достаточно явно показывает отношение к подобным вопросам самого Прокопия, явно не одобрявшего использование религиозных сюжетов для любых конфликтов.

В «Войне с готами» он прямо называл безумием любые религиозные споры о сущности Бога: «Я думаю, что для человека недоступно понять даже и то, что касается самого человека... Я лично ничего другого не мог бы сказать относительно Бога, кроме того, что Он является всеблажим... Пусть же всякий и духовный и светский человек говорит об этих вещах так, как по его мнению он это разумеет» [6, с. 85].

На наш взгляд, подобный подход не является личным мнением или даже предубеждением самого Прокопия, Агафий Миренейский высказываетя в этом же духе:

«Каким образом можно в совершенстве понять неизвестное и превышающее наше понимание? Пусть будет достаточно для нас знать только то, что все создано божественным разумом и высшей волею... Думать же и уверять себя, что можно постигнуть сущность вещей, было бы самоуверенностью и невежеством, вдвое превышающим незнание» [1, с. 50].

Надо полагать, что далеко не все современники Юстиниана одобряли смешение светских и духовных вопросов и использование религиозной риторики для решения государственных проблем, в том числе и в военных вопросах.

Однако чуть позже риторика религиозного противостояния ромеев и их врагов-ионверцев уже начала проявляться более явно. Примером этого перехода служит текст Феофилакта Симокатты. В его повествовании есть и ставшие традиционными для предшествующей историографии представления о связи нравственного состояния войска и успешности его действий на поле боя.

Так, после одной из самых драматичных сцен посвященной описанию убийства императора Маврикия и его сыновей, он заявил:

«Все из этого запятнанного кровью войска, подвергшись многим великим бедствиям, покончили здесь со своей жизнью. Ибо когда персидская война вновь получила свободу действия, то вследствие божьего гнева их постигло возмездие за то преступление, на которое они дерзнули: во время похода они частью были сожжены огнем молнии, павшей на них с неба, частью погибли от голода или стали добычей врагов. Большинство из них было отдано во власть секир и мечей, окончив так свою многогрешную жизнь, и персы только тогда перестали одерживать победы, когда это возлюбленное деспотом и безбожное войско полностью погибло» [8, с. 188–189].

Причем эти моменты он искусно сочетал с явственными сюжетами религиозного противостояния. Ярким примером этого является пространная речь перед сражением с персами (576 год) одного из византийских стратигов.

Воодушевляя воинов, он говорит сначала вполне традиционные еще для античности вещи о силе своих солдат и слабости неприятеля, затем переходит к столь важным для эпохи Юстиниана принципам всеобщей справедливости, связывая их с вполне христианским стремлением к миру: «вновь и вновь добиваясь мира, ромеи приобрели себе в союзники и справедливость, мидийцы же оружие справедливости направили против себя, преубрегая мирной жизнью и как истинного бога почитают любовь к войне».

Далее же он переходит к новым мотивам религиозного противостояния:

«Не на лжи основана вера наша, не подложных богов избрали мы своими вождями... Мы не поклоняемся богу, обращающемуся во прах, сегодня

сгорающему и не появляющемуся вновь. Дым и дрова не создают богоучения, самое исчезновение их материи изобличает ложность подобного учения».

Затем оратор вновь обращается к идеи справедливости, говоря, на этот раз, о непрочности всего противного ей: «Процветает варвар, веселясь и радуясь; но счастье, поднявшись на алтари, где ему нанесены обиды, не может долго на них оставаться. Несправедливость часто получает силу, но, в конце концов, приходит к своей гибели».

Однако самый конец речи вновь окрашивается яркими мотивами священной войны: «идите в бой, не забывая о достоинстве вашего звания, чтобы не опорочить вместе с делами и своего имени... ныне ангелы записывают вас в свои списки... пускай любители удовольствий не потрясают копьем; пусть никто, любящий роскошь, не принимает участие в таинствах боя» [8, с. 87–88].

В другой ситуации один из героев Симокатты, искусно сочетая события своего времени с библейскими образами, заявил:

«Следует и военными инструментами воспевать Господу славу: ведь в боевых рядах он прославляется архистратегом, в войнах считается силой и крепостью... сила в руке его, умаляет он горы надменности, свергает с тронов властителей и вновь открыто являет во благо Вавилонии величие своей милости. Львы укрощаются, драконы удручаются. Бел и Митра рабами становятся и огонь потухает... в середине церкви я вижу Христа освящающего, на плечах несущего знаки победные. Триумфом является крест, которым варвары, как чужие, изгоняются» [8, с. 115–117].

В повествовании этого историографа присутствуют и иные характерные черты сакрализации военных действий. Так персы перед боем советуются с предсказателями:

«Тогда сатрап обратился к служителям волшебства, требуя от магов по [различным] признакам предугадать будущее, и хотел знать прорицания женщин, одержимых пифийским наитием... одержимые демонами предсказывали, что за мидянами останется победа, что после битвы персы уведут с собою в свою землю ромеев и что счастье переменится» [8, с. 48].

В ответ на это византийский полководец «велел вынести образ Богочеловека, о котором издавна до настоящего времени идет молва, будто создан этот образ божественным промыслом, а не выткан руками ткача и не нарисован красками художника. Поэтому у ромеев он прославляется как нерукотворный и почитается как богоравный дар Господень; подлиннику его ромеи поклоняются с трепетом, как таинственной святыне. Сняв с него все священные покрывала, стратиг быстро нес его по рядам воинов и тем внушил всему войску еще большую и неотразимую смелость. Затем он остановился в центре, неудержимыми потоками изливая слезы (он знал,

что реки крови прольются при этом столкновении), и обратился к войску со словами поощрения. И сила проникновенных слов его была такова, что у смелых она увеличила решительность, а у вялых и медлительных возбудила готовность к бою» [8, с. 49].

Сказанное же выше может оказаться и спецификой восприятия событий самим Симокаттой, человеком уже следующей эпохи, деятельность которого пришлась на первую половину VII века. Поэтому следует с известной осторожностью говорить о появлении тенденции к сакрализации войны в конце VI века, возможно это произошло и на пару десятилетий позже, в царствование Ираклия, уже явственно включившего элементы религиозного противостояния в свою внешнюю и внутреннюю политику.

Что же касается идеи «справедливости превыше всего», то в VII–X веках она стала медленно угасать, практически забываясь историографами, а на первое место вышли требования соблюдения правоверия. Византийские авторы все чаще отмечали, что даже достойные правители, становясь на путь ереси, в конце концов, неизбежно терпят поражение.

Достойнейший победитель персов Ираклий, потеряв все свои победы из-за арабского нашествия, ставшего, по мнению ромеев, карой за монофелитство. Императоры-иконоборцы Лев III Исавр, Константин V Копроним и Лев IV Армянин при всех своих талантах не могут дать стране мир и выгнать мусульман с исконных земель империи. Напротив, при благочестивых правителях, причем далеко не всегда безупречных с позиции человеческой справедливости — чего стоит только одна история с ослеплением своего сына императрицей Ириной — внешние враги ослабеваю, занятые внутренними врагами.

Едва ли не самым ярким примером этого может служить любопытное размышление Продолжателя Феофана. Повествуя о правлении Феофила, упомянул о его стремлении к справедливости и правосудию, хотя и не без оговорок: «возможно, Феофил заслуживает похвалы за соблюдение законов, но уж вряд ли кто припишет ему кротость и мягкость души» [5, с. 61]. Стремление этого правителя к справедливости отмечали и иные источники.

Продолжатель, вопреки представлениям историков эпохи Юстиниана, отмечал, что это не дало императору успеха в военных делах: во время войн он постоянно возвращался с поражением, из которых самыми унизительными были битва при Дазимоне и взятие Амории, родного города василевса. Причиной же этого, по мнению автора, стала приверженность идеям иконоборчества.

Представления о четкой связи успешности государства с приверженностью его правителей правильной вере закрепились в Византии на долгие века и стали едва ли не главной причиной отвержения ромеями униальных проектов Позднего Средневековья. Значительное количество жителей

слабеющей империи было убеждено историографами VII–X веков, что любое отступление от утвержденных догматов, даже ради спасения страны, не принесет пользы, а только ухудшит положение.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агафий. О царствовании Юстиниана, М. — Л. 1953.
2. Зверев С. Э., Военная риторика средневековья С-Пб., 2011.
3. Оносандр. Наставление военачальникам, С-Пб., 1828. // [электронный ресурс] <http://www.xlegio.ru/sources/onasander/> (дата обращения 1.06.2017)
4. Панченко Б., О Тайной Истории Прокопия (II) // Византийский временник, С-Пб., 1896, т. 3, с. 96–527.
5. Продолжатель Феофана, Жизнеописания византийских царей, С-Пб., 2009.
6. Прокопий Кесарийский. Война с готами, М., 1950.
7. Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история, М., 1993.
8. Феофилакт Симокатта. История, М., 1957.

УДК 17

Дубовая Елена Геннадьевна,
кандидат медицинских наук,

доцент кафедры экспертизы временной нетрудоспособности
и качества медицинской помощи Северо-Западного государственного
медицинского университета им. И. И. Мечникова,
elena-dubov@yandex.ru

КОНЦЕПЦИЯ ЭТИКО-ПРАВОВОГО СТАТУСА ПЛОДА В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ. ЛИЧНАЯ НЕПРИКОСНОВЕННОСТЬ ПЛОДА

На основании опроса врачей и обзора литературы анализируется концепция этико-правового статуса плода как пациента в Российской Федерации. Делается вывод о необходимости детализации вопросов свободы и личной неприкосненности плода для определения границ допустимого воздействия на него. Признаются достаточными юридические основания для обязательного детального разъяснения женщине последствий абортов с применением способов визуализации плода. Обосновывается необходимость совершенствования методик безопасного для женщины обезболивания жизнеспособного плода при проведении плодоразрушающих манипуляций.

Ключевые слова: этика, плод, законодательство

Dubovaya E. G.

THE CONCEPT OF THE ETHICO-LEGAL STATUS OF THE FETUS IN THE RUSSIAN FEDERATION. PERSONAL INVIOABILITY OF THE FETUS

Based on the survey of physicians and review of literature examines the concept of ethical-legal status of the fetus as a patient in the Russian Federation. The conclusion about the necessity of detailing the issues of freedom and personal integrity of the fetus to determine the boundaries of permissible influence on it. Recognized as a sufficient legal basis for the required detailed explanation to the woman of the consequences of abortion with the use of imaging of the fetus. The necessity of improving techniques safe for women pain relief for viable fetus in conducting plodorozsadnyk manipulation.

Keywords: ethics, fetus, legal system

Изучены результаты опроса 620 врачей различных специальностей по вопросам их личного отношения к свободе и неприкосненности пациента, таообщества и плода как пациентов частности, а также к конституционной защите названных прав в Российской Федерации (РФ). Сделан обзор 240 источников права РФ и источников литературы по вопросам личной не-

прикосновенности жизнеспособного плода с целью определения границ и оснований допустимого воздействия на плод в медицинском, правовом и этическом смысле.

Статья 17. п. 2 Конституции Российской Федерации (РФ) гласит: «Основные права и свободы человека неотчуждаемы и принадлежат каждому от рождения». Таким образом, будущий ребенок, находящийся на стадии внутриутробного развития, не обладает конституционным правом на жизнь, т. к. он еще не родился, юридически его как бы нет, следовательно, государство и право его не защищают. Юридический факт будет его живорождение, тогда возникнет правовой статус. Есть призывы внести изменения в Конституцию РФ и наделить жизнь конституционной защитой с момента зачатия. Между этими двумя вариантами (от зачатия или от рождения) и располагается сегодня основание для дискуссии об этико-правовом статусе плода как пациента.

Данные опроса 620 врачей разных специальностей по вопросам их личного отношения к свободе и неприкосновенности пациента вообще и плода как пациента в частности показали единогласный интерес к данной проблеме. 85% опрошенных отмечают, что в начале практической деятельности вынуждены были преодолеть внутри себя «барьер» личной неприкосновенности своих первых пациентов: выраженное стеснение, затруднение прикасаться к обнаженному незнакомому человеку, невозможность проколоть кожу человека иглой, хирурги — выполнить разрез кожи инструментом. Вопросы о личной неприкосновенности плода как пациента были эмоционально поддержаны врачами не гинекологами. 75% опрошенных знакомы с видео и фотосъемками, отражающими развитие плода, включая ранние сроки беременности, фетальные вмешательства и аборты. Из них 35–40% подтвердили, что после просмотра качественно изменилось их отношение к абортам, стало более резко негативным. Из опрошенных не гинекологов 85% к абортам относятся негативно. Никто не настаивал на однозначно положительной оценке искусственного прерывания беременности. Все опрошенные рассматривали проблему аборта как нуждающуюся в решении, но не простым запретом, а комплексной системой мер: повышение культурного уровня людей.

По данным опроса практикующие гинекологи настаивали на мнении о недоразвитии плода, нечувствительности его к манипуляциям. Не применяют к плоду на ранних сроках беременности слова «ребенок», «человек». По-видимому, более устойчиво, чем другие врачи, акцентированы на интересах женщины, готовы к выбору последних в случае конфликта с интересами плода. Врачи хотели бы знать об этом больше, признают необходимость обеспечении их четкими практическими рекомендациями.

Ряд авторов выражает общепринятое мнение о выборе интересов женщины в случае конфликта с интересами плода с акцентом на то, что один из самых важных интересов женщины — стать матерью. Потому выбор тактики не всегда очевиден.

Будущий ребенок, находящийся на стадии внутриутробного развития, не обладает конституционным правом на жизнь, т. к. он еще не родился. Юридический факт будет его живорождение, тогда возникнет правовой статус (на основании Свидетельства о рождении), состоящий пока только из прав, ни обязанности, ни ответственность для новорожденного правовая система РФ не предусматривает. Право на физическую (личную) неприкосновенность человека обеспечивается запретом посягательств на жизнь, здоровье и телесную неприкосновенность.

Относиться ли к зародышу как к «уже человеку» или как к «еще не человеку» — это вопрос, на который на уровне общественного сознания не получен однозначный ответ. Сторонники начала жизни с момента рождения понимают, что на всем протяжении внутриутробного развития плод не является органом или частью материнского организма. Ясно, что это другой человеческий организм, вопросы касаются терминологии, этико-правовой защиты, круга лиц, полномочных распоряжаться жизнью «внутриутробного пациента», оснований для принятия решений. Таким образом, момент начала жизни является первым, основополагающим вопросом. С точки зрения современной биологии (генетики и эмбриологии) жизнь человека как биологического индивидуума начинается с момента слияния ядер мужской и женской половых клеток и образования единого ядра, содержащего неповторимый генетический материал. Критерием морального статуса плода является его включенность в моральное отношение, которое возникает, когда плод, эмбрион, зародыш, «сгусток ткани» становится объектом моральной рефлексии и для матери, и для человеческого общества. Человеческая культура самой постановкой проблемы о моральном статусе эмбриона уже делает его субъектом фундаментальных моральных прав[1].

Второе основополагающее противоречие заключается в проблеме права распоряжаться жизнью другого человека — решать вопрос о жизни (или смерти) человека, в данном случае — еще не родившегося. В Основах социальной концепции Русской Православной Церкви установлено: «XII.2. С древнейших времен Церковь рассматривает намеренное прерывание беременности (аборт) как тяжкий грех». При этом Российское законодательство отдает окончательное решение матери, при соблюдении ряда условий — ранний срок и т. д. Представляется, что путь развития проблемы допустимого воздействия — эволюционный. Революционные преобразования здесь опасны. Конституционная охрана жизни человека с момента

зачатия — это высокая нравственная декларация, которая в любом обществе приобретает практическую значимость только на фоне развития ответственного родительства и готовности всего общества.

В течение последнего столетия развитие здравоохранения пошло по такому пути, что сегодня цивилизованные страны не готовы отказаться от абортов без медицинских показаний [2]. Поэтому возможности оценки боли/стресса/мучений у плода при инвазивных вмешательствах широко изучаются во всем мире. При этом нет однозначного мнения о болевой чувствительности и сознании плода. Известны двигательные реакции плода на инструмент и гримасы после медикаментозного аборта. Представляется, что логично трактовать сомнения в наличии сознания и болевых ощущений у плода в пользу плода, можно в данном случае воспользоваться принципом правовой презумпции. За отсутствием специального правового регулирования плода как пациента, можно применять по аналогии нормы международного и российского законодательства о живых существах, участвующих в экспериментах. Известно, что сегодня международное право допускает эксперименты на животных только при условии отсутствия у последних мучений и страданий. Если после эксперимента животное обречено на страдания, его следует безболезненно умертвить.

На основании вышеизложенного хотелось бы сделать следующие выводы:

1. Концепция этико-правового статуса «внутриутробного пациента» в Российской Федерации нуждается в дальнейшей разработке. Это междисциплинарный вопрос, необходимо сотрудничество гинекологов, акушеров, педиатров, юристов, других специалистов, общественных организаций и заинтересованных лиц. Понимание морально-этической значимости вопроса на фоне развития ответственного родительства социально значимо для будущего Российской Федерации.

2. Добровольное информированное согласие пациентки — потенциальной мамы и обязательность «периода тишины» между обращением к врачу и прерыванием беременности являются достаточным правовым основанием для обязательного разъяснения этико-правовой и медицинской значимости аборта (беседа, фото, видео плода). Нужно помогать сомневающейся беременной женщине сохранять жизнь будущему ребенку.

3. Право личной неприкосновенности составляет часть этико-правового статуса плода как пациента и нуждается в дальнейшей разработке и детализации с целью оптимального определения медицинских, этических, правовых границ допустимого воздействия на плод. Законодательство и медицинская этика РФ дают достаточное основание совершенствовать методики безопасного для женщины обезболивания жизнеспособного плода при проведении неотвратимых плодоразрушающих манипуляций.

ЛИТЕРАТУРА

1. Силуянова И. В. С36 Руководство по этико-правовым основам медицинской деятельности: Учебн. пособие / И. В. Силуянова. — М.: МЕДпресс-информ, 2008. — 223 с.
2. Ткаченко В. С. Основы социальной медицины: Учебное пособие — 2-е изд. перераб. и доп. — М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К»; Ростов н/Д: Наука-Спектр, 2013. — 471 с.

УДК 292 + 2–38

Малафеева Марина Алексеевна,

соискатель Русской христианской гуманитарной академии,

malafeeva.relig@gmail.com

СТАРООБРЯДЧЕСТВО В ИМЕНАХ: И. П. КУЛИБИН*

В статье проводится анализ биографии Ивана Петровича Кулибина, влияния его принадлежности к старообрядчеству на деятельность и состоятельность, возможность влияния личности И. Кулибина на царскую политику.

Ключевые слова: старообрядчество, Кулибин, биография, изобретения и изобретатели, религия, общество

Malafeeva M. A.

OLD BELIEVERS IN NAMES: I. P. KULIBIN

The article analyzes the biography of Ivan Petrovich Kulibin, the influence of his belonging to the Old Believers on activity and consistency, the possibility of the influence of I. Kulibin's personality on royal policy.

Keywords: Old Believers, Kulibin, biography, inventions and inventors, religion, society

Ни для кого не секрет, что отношения между приверженцами старого благочестия и официальными властями не складывались гладко. Старообрядчество как феномен развивается именно в условиях государственных гонений. Однако стоит отметить, что бывали в этих «сложных» отношениях и затишья. К такому периоду как раз относится время правления Екатерины II. На этот же период как раз и выпадает жизнь и деятельность Ивана Кулибина, которого так же называли «Екатерининским любимчиком». Давайте попробуем разобраться, каково же было отношение императрицы к представителям старообрядчества и какую политику она вела в их отношении.

Первым послаблением в гонениях на старообрядцев был сенатский указ Петра III, который предписывал «возбранения не чинить» в их отношении, а также относил к христианам, состоящим в «суеверии». Продолжая политику Павла III Екатерина кардинально изменила правовое положение старообрядцев.

* Исследование проведено для портала «Русская вера», опубликованный на портале текст и название отличается от настоящего

Во-первых, после вступления на престол Екатерина публично выразила свое отрицательное отношение к деятельности патриарха Никона и царя Алексея Михайловича, а также обвинила последнего в недальновидности. В своей речи перед собранием Сената и Синода Екатерина говорила о том, что своими реформами, патриарх и «потакавший ему царь» внесли не только раздор внутри народа, но и ополчили народ против власти, вплоть до признания ее властью антихриста.

Во-вторых, императрица первым же своим указом, а точнее в манифесте от 22 сентября 1762 года, прекращает все судебные преследования старообрядцев «кроме прямых богохульников», так же в манифесте говорилось об освобождении всех уже содержащихся старообрядцах. В своей деятельности Екатерина придерживалась политики невмешательства в учение, обрядность, исповедание и внутренние распорядки старообрядческих толков со стороны светских и духовных властей.

В-третьих, в Указе от 4 декабря 1762 года (подтвержденным сенатским указом от 14 декабря то же года), в котором говорилось о разрешении вернуться всем бежавшим из России подданным, возвращающиеся на Родину старообрядцы наказанию подвержены не будут.

Далее идут еще несколько указов дающих права старообрядцам, такие как разрешение селиться не только в Сибири на Барабинской степи, но в других приближенных к столице губерниях, или упразднение «раскольнической конторы». Такие меры приводят к заселению Поволжья, возрождению Керженских скитов и образованию новых.

Были и указы, которые вызывали негодование и волнение в народе. Так, например, Екатерина II снимала с «зарегистрированных раскольников» двойной оклад с тех, «кои православной церкви не чуждаются и таинства церковные от православных священников приемлют...». Это приводит к тому, что часть старообрядцев объявляли себя приверженцами господствующей церкви во избежание уплаты двойного оклада. Тем же, кто были непреклонны разрешили создание старообрядческих центров: Рогожского и Преображенского кладбищ. Позднее двойной оклад был полностью отменен, но только для тех, кто не скрывался. В целом как мы можем увидеть политика Екатерины II по большей части способствовала росту численности старообрядцев, однако даже в этот период заташья равные права для всех христианских вероисповеданий признаны не были.

Практически каждый знает или слышал про Ивана Петровича Кулибина и его изобретения, многие даже знают, что принадлежал он к купеческому роду. Иногда в его биографии вскользь упоминается, что отец его был старообрядцем, однако мало кто связывает эти биографические нюансы воедино, хотя именно принадлежность Кулибина к старообрядчеству сыграла ключевую роль в его жизни, творчестве и карьере (о чем еще

будет сказано). В той же мере, в которой хорошо известны изобретения Ивана Петровича, в той же мере скучны сведения о его биографии, однако стоит отметить, что жизнь И. Кулибина была богата событий, а сама личность изобретателя многогранной.

В период жизни и работы Ивана Петровича Кулибина все культурное развитие страны шло на очень узкой социальной основе. Народные массы продолжали оставаться неграмотными. Это можно было объяснить в первую очередь политикой самодержавно-дворянского правительства в области народного образования. Ведь и среди привилегированного класса лишь незначительная часть молодежи получала систематическое образования. Несколько лучше обстояло дело в области профессионального образования, в первую очередь в тех областях, которые по тем или иным причинам были остро необходимы правительству. При отсутствии широких возможностей получения образования, в том числе и специального, только отдельные наиболее увлеченные и преданные своему делу люди могли заниматься творческой работой в области техники. Судьба таких изобретателей-одиночек была, как правило, очень тяжелой. Несомненно, судьба деятелей науки и техники так же зависела и от места их проживания.

И. П. Кулибин родился в Нижнем Новгороде. Уже в XVII веке Нижний Новгород по торговле занимал третье место после Москвы и Казани и был одним из самых богатых и цветущих городов Московского государства. Торговля в Нижнем Новгороде в XVII столетии и в первой половине XVIII столетия носила сословный характер — гильдийское купечество держало в своих руках все торговые лавки в гостиных рядах. Количественный состав населения Нижнего Новгорода в XVIII столетии оставался без значительных изменений и определялся в 7678 жителей. Согласно историческим данным 43,3% от общего количества населения было занято торговлей, остальная часть приходилась на ремесленников (13,2%), на чернорабочих увечных и дряхлых (40,2%), небольшая часть (3,3%) находилась на отхожих промыслах — была отпущена по «пащортам».

Среди ремесленников во времена Кулибина в Нижнем Новгороде имелись не только кузнецы, но и ряд других профессий металлистов. Так, например, по свидетельству изобретателя, резьба часового корпуса, золочение, серебрение, пайка, меднолитейные работы, связанные с изготовлением его часов «яишной фигуры» (подробнее далее), микроскопа, телескопа и электрической машины, выполнялись не им самим, а на стороне.

Отец Кулибина принадлежал к городскому посадскому сословию, которое со временем Петра I, по положению 1720 года, имело свое городское самоуправление. Кроме купечества, заметную роль в городе играли приказные (городское чиновничество, служившее как в магистрате, так

и в разных канцеляриях), а также церковнослужители и крестьяне, поселившиеся в качестве городских обывателей и занимавшиеся торговлей. Отношения между купцами и этими общественными группами были крайне сложными. Считается, что в лучшем положении по сравнению со всеми находились купцы, принадлежащие к старообрядчеству. Они были избавлены от отбывания всевозможных служб, «тяжелым бременем ложившихся на плечи остального посадского населения». Надо сказать, что от общего числа населения Нижнего Новгорода в 60е годы XVIII века «официально» относили себя к старообрядчеству только 100 человек (в это число входил и отец Ивана Петровича), что чуть больше чем 1%. Как мы можем увидеть, официальная старообрядческая община в Нижнем Новгороде в период жизни там Кулибина была очень малочисленна, что может служить показателем ее сплоченности при сложном общественном положении. Несмотря на то, что купцы-старообрядцы платили двойную подать, обогащение их происходило гораздо быстрее, чем у остальных купцов, которые очень справедливо видели в них конкурентов.

Как уже отмечалось, И. П. Кулибин родился в семье купца-старообрядца 10 (21) апреля 1735 года и самых ранних лет был связан с купеческой средой Нижнего Новгорода, с ее нравами и ее культурой. Жили Кулибины на Успенском съезде (село Подволье, ныне входит состав Нижнего Новгорода). От места этого было не далеко до Нижнего базара, до набережной. Прямо с крыльца отцовского дома открывался вид на широкую Волгу и полноводную Оку. Хорошо было видно стены Кремля и Заволжье с его лугами, деревнями и ветряными мельницами.

Иван Петрович не получил систематического образования. Купцы того времени были искренне убеждены в невозможности подготовки их детей к торговому делу «школьным путем», то есть с отрывом от торговли. Таким образом, отец Кулибина по примеру людей своего сословия также отказался дать сыну школьное образование. По обычаю, он отдал сына на обучение «дьячку» (что также может быть связано со спецификой вероисповедания, о чем биографы умалчивают), который обучил его грамоте и счету. По окончанию «грамоты» дети купцов с 10 до 15 лет обучались «купечеству». Для этих целей их подключали к торговому делу. Они сидели в рядах за товарами, а когда было нужно и возможно, ездили для торгов в дальние города вместе с отцами или с братьями. Так и Кулибин, как и другие его сверстники, был поставлен за прилавок для обучения торговле мукой. Однако молодой Кулибин скучал, когда занимался развеской муки, и, наоборот, как нельзя лучше чувствовал себя, когда что-нибудь мастерил или придумывал. Он проявлял активный интерес не столько к торговому делу, сколько к созданию различных игрушек (флюгеров, толчей, меленок), которые были, по мнению отца, безделушками, а занятие ими — вредными.

По сведениям первого биографа Кулибина П. Свиньина, молодой изобретатель мастерил не только разные «безделушки», но и стал придумывать полезные для хозяйства нововведения. Все биографы так же утверждают о раннем пробуждении у Кулибина интереса к технике и в первую очередь к часам и мельницам, которые являлись важнейшими элементами техники — мануфактурного периода развития промышленности.

В своем увлечении часами Иван Петрович не был одинок. Стоит также сказать, что большинство изобретателей машин в XVIII веке были часовщиками. В России выдающиеся изобретатели XVIII века также были часовщиками. Увлечение в XVIII веке часами определялось не тем, что они имели широкое практическое применение, а тем, что в них был воплощен принцип автоматизма, который стали переносить на различные объекты техники. Поэтому часы в XVIII веке превратились в своего рода опытную модель всего механического искусства.

Так и Кулибин в свои отроческие годы не ограничился пассивным знакомством с техникой мельничного и часовного дела. Своими руками он создал модель маленькой мукомольной мельницы, в которой были все части, как и в большой. Однако, если молодому Кулибину было легко понять устройство мельницы и изготовить ее не большую модель, то не так-то просто было понять механизм башенных часов Строгановской церкви, которые породили в нем неугасимый в течение всей жизни интерес к часам. Нов молодые годы, пока был жив отец, этому делу Кулибин мог уделять лишь свободное от торговли время.

Если образования, полученного Кулибиным, и было достаточно для торговли мукой, то оно оказалось совершенно не достаточным, чтобы без всякой помощи разобраться в механизме таких сложных часов, какими были башенные часы Строгановской церкви. Это заставило Кулибина взяться за самообразование. Он занимался с увлечением, посвящая любимому делу весь свой досуг. Для него это был единственный путь для овладения часовым мастерством.

Одним из тех, кто привнес свое влияние на изобретателя был М. В. Ломоносов, будучи одним из любимых авторов Кулибина. По свидетельству первых биографов изобретателя, он воспринял от Ломоносова не только любовь к поэзии, кстати, и сам писал неплохие оды в подражании Ломоносову, но и интерес к науке и технике. В свою очередь реальное знакомство Кулибина с часовым делом и приобретение инструмента стало возможным только во время поездки в Москву по городским делам ратуши. Все биографы Кулибина отмечают, что после приезда из Москвы он стал значительно преуспевать в часовом деле.

Подлинным же хозяином своей судьбы Кулибин смог стать только после смерти отца. При его жизни изобретатель не мог даже и мыслить бро-

сить торговлю и заняться своим любимым делом. Идти наперекор воле отца он не мог. Он не мог решиться на это даже будучи женатым, когда ему было 24 года. После смерти отца Иван Петрович продал мучную лавку и всецело посвятил себя часовому делу. Но, однако, ему не скоро удалось прочно встать на ноги. На первых порах ему не хватало работы по ремонту часов и его семье приходилось бедствовать.

Славой отличного часовщика в Нижегородском крае Кулибин стал пользоваться после того, как ему удалось отремонтировать испортившиеся дорогостоящие часы с репетицией нижегородского губернатора И. Я. Аршеневского. Губернатор уверовал в высокое мастерство Кулибина и не упускал случая похвастаться открытым им часовщиком. Этого оказалось достаточно, чтобы все обратили внимание на Кулибина. Когда дела пошли в гору, и не было необходимости беспокоиться об обеспечении семьи, Кулибин снова окунулся в самообразование. В этот период он усиленно занимался физикой, математикой и черчением. Нам не известно по каким книгам учился Кулибин, так как ни он сам, ни его биографы не дают на этот счет никаких указаний.

Когда же Иван Петрович почувствовал в себе достаточно сил, знаний и умений для создания часов собственной конструкции, он решил изготовить часы «яицной фигуры с многочисленными автоматическими устройствами и репетицией». Предполагавшееся посещение императрицей Нижнего Новгорода явилось для Кулибина причиной изготовления своего шедевра часовогого искусства. В первые годы правления Екатерины II предприняла несколько поездок по России. Своим планом Кулибин поделился с купцом-старообрядцем М. Н. Костроминым, который в прошлом был другом его отца, а позднее становится покровителем Ивана Петровича, его семьи и его стремлений.

Купец Костромин сделал все необходимое для того, чтобы представить царице Кулибина и его изобретения. По приезду Екатерины II в Нижний Новгород 20 мая 1767 года — они были представлены вместе. Императрица ознакомилась с электрической машиной, телескопом и микроскопом Кулибина, внимательно выслушала его объяснения механизма еще не оконченных им часов яичной формы. В заключение Кулибин преподнес ей оду, им самим сочиненную и посвященную пребыванию Екатерины в Нижнем Новгороде. Она осталась довольна всем этим и выразила пожелание пригласить Кулибина и его покровителя Костромина в Петербург, когда будет закончена работа по созданию часов яичной формы. Для Кулибина это было несомненным успехом, однако без покровительства в сочетании с (несвойственным) интересом к старообрядчеству императрицы велик был шанс остаться ему безызвестным, как и многие его соотечественникам.

Жизнь в Петербурге была самым важным периодом в творчестве И. П. Кулибина. Именно в Петербурге Кулибин быстро сформировался в крупного и оригинального изобретателя, использовавшего передовую

техническую мысль своего времени. В начале 1769 года И. П. Кулибин и М. Н. Костромин выехали из Нижнего Новгорода в Петербург. По тем временам это был дальний, трудный и далеко не безопасный путь. Он длился более двух месяцев. В Петербурге изобретателя и купца принял директор Петербургской Академии наук граф В. Г. Орлов, брат фаворита Екатерины II. Приборы и часы, привезенные с собой изобретателем, были приняты и по распоряжению императрицы преданы в первый в России музей — Кунсткамеру. Одновременно Екатерина II распорядилась принять Кулибина на службу в Академию наук в качестве механика.

Здесь важно отметить, что о дальнейшей судьбе купца М. Н. Костромина практически нет информации. По одним данным, купец получает значительную денежную сумму от императрицы за «вложения» в труды И. П. Кулибина, сумму эту он тратит на восстановление Оленевского скита (разрушенного при Петре I). Однако по другим данным скит был восстановлен по указу самой Екатерины II. Можно предположить, что Костромин возвращается в Нижний Новгород, не получив от лоббирования Кулибина ровным счетом ничего. Также известно, что сын купца Иван Костромин переходит в православие, бросает дело отца, становится городской головой, а по окончании службы объявляет себя банкротом и отказывается оплачивать долги. Точная дата смерти — не известна. О дальней судьбе семьи Костроминых информации нет.

Вместе с тем у самого Кулибина судьба разворачивается совсем иначе. С конца 1769 года начинается более чем тридцатилетняя служба его в главном научном учреждении страны. Задачи, которые Кулибин ставил перед собой в Нижнем Новгороде, потускнели и отчасти отошли, новые вопросы и проблемы стали волновать его, требовать ответов и решений.

Изобретательская деятельность Кулибина была тесно связана с тематикой научных исследований Академии наук. В период жизни и работы в Академии было проведено не мало экспериментов и сделано открытий, которые обеспечили известность делавших их ученых. Важно сказать, что оборудование для проведения большинства этих экспериментов было сконструировано именно работавшим в то время И. П. Кулибиным. Таким образом, став во главе академических мастерских, Ивану Петровичу удалось вписать яркую страницу в историю отечественного приборостроения.

В тоже время, но чуть позднее Кулибина стали привлекать к выполнению обязанностей придворного механика, ему приходилось заниматься также ремонтом телескопа для двора Екатерины II и присутствовать при астрономических наблюдениях императрицы, что позволило ему изучать новейшие астрономические приборы.

Единственное, что осложняло работу Кулибина в мастерских — это отношения с администрацией Академии наук и ее персоналом. За время ру-

ководства Кулибины мастерскими сменилось несколько директоров Академии. Некоторые биографы и исследователи пишут, что Кулибин будучи очень талантливым изобретателем, с административно-бюрократической стороной своей работы справлялся не легко. Вместе с этим исследователи отмечают его приверженность к «старым» обычаям и вере, что также могло осложнять взаимоотношения внутри коллектива и в частности с подчиненными. Дошло даже до того, что Кулибин отказывается от получения дворянского титула, потому как для этого ему необходимо было сбрить бороду. В конечном счете Кулибин стал ощущать, что руководящий пост мешает его изобретательской деятельности. В этой связи в январе 1787 года Иван Петрович просит Е. Р. Дашкову (на тот момент директора Академии наук) об освобождении его от должности руководителя мастерских. Вскоре его просьба была удовлетворена, с условием его проживания на служебной квартире и выплате ему пенсии.

Всего за время работы в качестве руководителя мастерскими Петербургской Академии наук Кулибин спроектировал три варианта деревянного одноарочного моста через Большую Неву, построил и испытал модель этого моста, разработал первоначальный вариант машинного судна, построил и испытал его на Неве, сконструировал оригинальный «фонарь» и пытался организовать его производство, проводил большую творческую работу по выполнению придворных заказов, а также осуществил еще ряд изобретений. С такими результатами известный изобретатель уходит на пенсию. Однако даже после выхода на пенсию он не прекращает свою работу и за еще 13 лет, проведенных им в Петербурге после увольнения из Академии Кулибин заканчивает несколько своих изобретений. Как уже отмечалось, в начале 1787 года Кулибин «уходит на пенсию». Только получив свободу выбора работы, он смог целиком посвятить себя изобретательству. Всю свою энергию он направил на претворение в жизнь незаконченных ранее изобретений и осуществление новых.

До нас дошло несколько описей-реестров изобретений И. П. Кулибина, составленных им в разные периоды жизни. Эти реестры дают возможность установить, над какими изобретениями И. П. Кулибин работал и в какой последовательности.

В первую очередь он стремился ввести в практику машинные суда на Волге, он делал это также и для некоторых других русских рек, например, для Днепра. Также он занимался проектированием мельниц без плотин (силовых вододействующих установок), усовершенствованием технологического процесса отливки больших зеркальных стекол на Петербургском стекольном заводе, усовершенствованием наплавных мостов, проектированием и осуществлением протеза («механической ноги»), «подъемных кресел» (лифта), улучшением музыкальных инструментов, конструирова-

нием трехколесного экипажа («самокатки»), оптического телеграфа, и, наконец, «вечным двигателем» («самодвижущейся машиной»).

В ноябре 1793 года по распоряжению Дашковой Кулибина с семьей выселяют из занимаемой им казенной квартиры, что причиняет ему значительные неудобства и серьезно мешает изобретательской деятельности. В 1796 году умирает Екатерина II, а на престол вступает ее сын Павел I, что несколько улучшает жизнь Кулибина, но лишь ненадолго. В свое не долгое правление Павел I начинает активно пользоваться услугами Кулибина и должно их оплачивать. Однако вскоре происходит дворцовый переворот и на престол вступает Александр I.

К слову необходимо отметить, что Кулибин тратит невероятное количество денег на свои эксперименты и изобретения из-за чего даже при не плохом жаловании оказывается в крупных долгах. Кулибин неоднократно пишет царю с просьбой оплатить долги. Вот и с вхождением на престол нового царя Кулибин вновь пишет прошение, но теперь уже на имя Александра I. В этом документе изобретатель в какой уже раз просит выдать ему 6000 рублей для оплаты долгов и разрешить ему уехать в Нижний Новгород. Александр I нашел предложение Кулибина приемлемым и удовлетворил его пожелания.

27 октября 1801 года И. П. Кулибин вместе с женой и малолетними детьми приехал в Нижний Новгород, где он жил до конца своих лет. В декабре того же года Кулибин переживает смерть жены (Авдотья Васильевна, по некоторым сведениям, была второй женой изобретателя, всего Кулибин был женат трижды), Иван Петрович так сильно переживал, что даже заболел (по некоторым данным Кулибин женится третий раз через 4 года в возрасте 70 лет).

В родном городе Кулибин продолжает заниматься своими изобретениями в области судостроения, протезирования и пр., впрочем, не все идет гладко. Так, например, Кулибин берется за вопросы строительства и архитектуры, однако по многим свидетельствам в этой области ему блеснуть не удалось. 10 сентября 1813 года происходит очередной (это была не редкость для «деревянного» Нижнего Новгорода) пожар, который оставляет Кулибина и его семью без крова. В пожаре же погибает большая часть его работ, что оставляет семью еще и без средств.

Оказавшись без крова, многочисленная семья перебирается к другу Кулибина Пятерикову, а позднее к дочери в село Карповку. Необходимо отметить, что на этот период времени Кулибин уже вновь оказывается в немалых долгах, выплатить которые теперь становится практически невозможно. Доведенный до отчаяния перспективой нищеты Кулибин сделал последнюю попытку выйти из создавшегося положения. Он стал усиленно работать над созданием различных конструкций вечного двигателя. Над моделью вечного двигателя Кулибин продолжает трудиться даже, будучи

уже больным, но желая дать человечеству универсальный двигатель, который может привести в действие любую машину.

И. П. Кулибин прожил 83 года и умер 30 июля (11 августа) 1818 года в абсолютной нищете. Не было даже денег на похороны, поэтому пришлось продать единственные в доме настенные часы и прибегнуть к помощи друга Пятерикова. Похоронили Кулибина на Петропавловском кладбище.

В 1868 году в Нижнем Новгороде было торжественно отмечено 50-летие со дня смерти И. П. Кулибина. К этому же времени относится идея открытия в городе Кулибинского ремесленного училища. Теперь на месте Петропавловского кладбища расположен парк имени И. П. Кулибина, место для отдыха местных жителей и гостей города.

В заключении хочется сказать о том, что личность Кулибина является настолько неоднозначной, на сколько очевиден тот факт, что Иван Петрович был невероятно талантливым человеком. Его вклад в развитие российской науки и техники просто неоценим, однако личность изобретателя все так же остается до конца не исследованной.

Из изложенных выше фактов можно вывести два интересных вывода. Во-первых, необходимо отметить, что даже дюжий талант Кулибина не помог бы ему в реализации его идей. Важную (можно сказать фундаментальную) роль в раскрытии миру таланта явилось сочетание царской политики и принадлежность Кулибина к старообрядчеству. Несомненно, эта же приверженность не позволила ему достигнуть материальных высот, но это ли было для него важно? Сомнительно.

Во-вторых, хотелось бы отметить тот факт, что биографические исследования личности Кулибина относятся ко второй половине XX века (более 30 лет назад), где принадлежность к вере практически не затрагивается, либо затрагивается как причина, например, сложности межличностного общения. О религиозной стороне жизни Кулибина можно лишь по крупицам воссоздать из разных источников, что так же говорит о недостаточности исследования многогранной личности изобретателя.

ЛИТЕРАТУРА

1. Границы раскола. Старообрядчество: тайны и явь. Альбом. Нижний Новгород: ДЕКОМ, 2014
2. Кизеветтер А. А. Посадская община в России XVIII столетия. М., 1903
3. Левашова А. В. Законодательная политика Екатерины второй в отношении старообрядцев [Электронный ресурс] <http://cyberleninka.ru/article/n/zakonodatelnaya-politika-ekateriny-vtoroy-v-otnoshenii-staroobryadtsev>
4. Майкл Д. Гордин Наводя мосты: Эйлер, Кулибин и техническое знание [Электронный ресурс] <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/66/gord13.html>
5. Пипуныров В. Н., Раскина Н. М. Иван Петрович Кулибин (1735–1818) Л.: Наука, 1986

УДК 1(091)

Мухаметова Алина Алиевна,
студентка Института истории
Санкт-Петербургского государственного университета,
lovaki@inbox.ru

САМОУБИЙСТВО СЕНЕКИ ГЛАЗАМИ АНТИЧНЫХ И РАННЕХРИСТИАНСКИХ АВТОРОВ^{*}

Самоубийства римских аристократов I в. до н. э. — I в. н.э. обладают набором схожих черт (Катон Младший, Тит Помпоний Аттик, Сенека, Петроний Арбитр и другие). Их связывает театральность (оформление ухода из жизни как зрелища), присутствие зрителей (друзей и домочадцев), и, наконец, удивительное спокойствие умирающих. Цель настоящего доклада — проанализировать место смерти Луция Аннения Сенеки в ряду этих самоубийств, ее философский стоический контекст и то, как она рассматривалась ранними христианскими авторами, зачастую благожелательно настроенными по отношению к Сенеке.

Ключевые слова: Сенека, самоубийство, стоицизм, раннее христианство.

Mukhametova A. A.
THE SUICIDE OF SENECA THROUGH THE EYES OF ANCIENT AND EARLY
CHRISTIAN AUTHORS

Suicides of the Roman aristocrats of the 1 c. BC. — 1 c. AD have a set of similar traits (Cato the Younger, Titus Pomponius Atticus, Seneca, Petronius Arbiter and others). They are associated with theatricality (the representation of death as a spectacle), the presence of spectators (friends and family members), and, finally, the surprising calmness of the dying. The purpose of this report is to analyze the place of Lucius Annaeus Seneca's death in the context of these suicides, its philosophical Stoic context and the way it was seen by Early Christian authors, generally sympathetic towards Seneca.

Keywords: Seneca, suicide, stoicism, earlier Christianity.

Время I в. до н. э. — I в. н.э. стало эпохой масштабных перемен, изменивших жизнь римского государства. Этот период перерождения республики в монархию характеризуется гражданскими войнами, столкновениями враждующих группировок и в целом крайней политической и социальной нестабильностью. Люди пытались найти для себя какой-то «островок безопасности», точку опоры в этом безумном мире, и многие из них обретали ее в философии.

* Исследование выполнено при поддержке РГНФ, проект № 15-31-01260 «Раннехристианская агиография в контексте позднеантичной культуры».

Каждая философская школа предлагала свой идеальный путь, который был прочно связан с представлениями о том, что есть благо. Так, поздний стоицизм проповедовал самосовершенствование; эпикурейство давало идеал невозмутимой счастливой жизни, базирующейся на удовольствии и избавленной от страха перед богами; кинизм предполагал жизнь независимую, свободную от норм общества. Все эти школы вырабатывали свою систему ценностей, а значит, требовали от приверженцев особой модели поведения, которая могла повлечь определенные ограничения. [5, с. 191]. Но эта строгость «окупалась» сполна, так как обращение в философию помогало найти ответ на важнейшие вопросы: «В чем смысл жизни?» и «Как мне стоит жить?». Люди, обратившиеся к философии, получали новый смысл жизни и ещё то, что помогало переносить им удары судьбы и окружающего мира.

Уже во II в. до н. э. преимущества философии оценили римляне. Философское образование считалось престижным, А. Д. Нок подчеркивает, что оно с начала I века до н. э. до конца Империи являлось «естественным венцом образования», философию изучали те, кто помимо элементарной образовательной ступени освоили грамматику, а затем риторику. Популярностью пользовались как странствующие философы-проповедники, так и профессиональные философы, читающие лекции [5, с. 195].

Однако увлеченность популярной в то время философией, особенно стоицизмом, могла принести и неожиданные плоды. Влияние стоицизма прослеживается в целом ряду «театральных» самоубийств того времени. По мнению стоиков, в определенных случаях мудрец имеет право покончить с собой. Самоубийство оправданно, когда жить в гармонии с природой становится невозможно, когда этого акта требуют обязательства по отношению к близким или родине, или когда продолжение жизни неизбежно ведет к нарушению каких-либо моральных законов [10, с. 378]. И жизнь, и смерть по большому счёту безразличные вещи для стоика [7, с. 139]. Позже эту особенность античной философии унаследует раннехристианская литература [6].

Многие самоубийства I в. до н. э. — I в. н.э., как замечает М. Гриффин, обладают схожими чертами (Катон Младший, Тит Помпоний Аттик, Сенека, Петроний Арбитр и другие). Их связывает, во-первых, театральность: часто при них присутствовала значительная аудитория — родственники, друзья, клиенты, вольноотпущенники и рабы, — и эти самоубийства не были спонтанными, напротив, шли словно по сценарию. Во-вторых, эти смерти сближают присутствие друзей, которые пытались отговорить жертв, но в итоге принимали их выбор. Наличие публики является крайне важным фактором, поскольку смысл самоубийства заключается и в том, чтобы донести до окружающих определенную мысль. Наконец, самое главное

сходство заключается в удивительном спокойствии обречённых на смерть. Обычно мы представляем самоубийство как импульсивный акт отчаяния, и короткую записку в качестве предсмертного атрибута. Можно было бы подумать, что в античности просто царили другие «традиции», но нам известно и обычных (в нашем представлении) самоубийствах, таким образом эта версия отпадает сама [12, с. 65–66].

В центре нашего внимания находится самоубийство виднейшего римского стоика Луция Аннея Сенеки. Прежде всего стоит обратиться к обстоятельствам этого трагического события. В 65 г. возник заговор, целью которого было свержение Нерона и выдвижение на его место сенатора Кальпурния Пизона. Сенека был хорошо знаком с лидером заговора, и из-за этого философа обвинили в соучастии. Против него косвенно выступил только один из участников заговора, Натал, но его свидетельство вряд ли можно назвать серьёзным обвинением: Натал заявил, что был послан к Сенеке, чтобы узнатъ, почему последний не допускает к себе Пизона. Сенека ответил, что их общение не послужит никому на пользу. К философу был послан трибун, которому Сенека подтвердил достоверность заявление Натала.

Мы знаем подробности этого дела благодаря сообщению Тацита:

«Нерон спросил, не собирается ли Сенека добровольно расстаться с жизнью. На это трибун, не колеблясь, ответил, что он не уловил никаких признаков страха, ничего мрачного ни в его словах, ни в выражении лица. И трибун получает приказ немедленно возвратиться к Сенеке и возвестить ему смерть. <...> Сохраняя спокойствие духа, Сенека велит принести его завещание, но так как центурион воспрепятствовал этому, обернувшись к друзьям, восклицает, что раз его лишили возможности отблагодарить их подобающим образом, он завещает им то, что остается единственным, но зато самым драгоценным из его достояния, а именно образ жизни, которого он держался, и если они будут помнить о нем, то заслужат добрую славу, и это вознаградит их за верность. Вместе с тем он старается удержать их от слез то разговором, то прямым призывом к твердости...» [2, Ann., XV, 61–62].

Смерть философа была долгой: он перерезал себе вены, но кровь текла слишком медленно, и Сенека попросил доставить ему яд, причем именно тот, которым «умерщвляются осужденные уголовным судом афиняне» — цикута [2, Ann., XV, 64]. Когда яд не подействовал, Сенеку перенесли в жаркую баню, где он и скончался, после чего его тело было сожжено без торжественных обрядов. В свои последние часы жизни Сенека беседовал с друзьями и женой, а также вызвал писцов, чтобы они записали его последние размышления [2, Ann., XV, 63–64]. Таким образом, Сенека мог быть уверен, что его предсмертные слова будут опубликованы. Смерть Сенеки очень схожа со смертью Сократа: оба спокойны, ведут философские бесе-

ды, спокойно принимают свою участь и не пытаются сбежать. Сближает их и яд, который Сенека «заранее припас».

Точка зрения Сенеки по вопросу о допустимости самоубийства не отличается от мнения, общепринятого среди стоиков: «Сократ научит тебя умереть, когда будет необходимо, Зенон — раньше, чем будет необходимо» [9, Epist., 104, 21]. В своих сочинениях Сенека постоянно определяет самоубийство как «путь к свободе»: «Нам открыто множество ворот, ведущих на свободу» [9, Epist., 12, 10]; «Из самого жестокого рабства всегда открыт путь к свободе». Дж. Рист полагает, что жизнь во времена правлений Калигулы или Нерона подтолкнула Сенеку к таким размышлениям: если при дворе тирана свободу сохранить невозможно, значит, её можно обрести только после смерти [10, с. 378].

«Безумец, что ты стонешь? Чего ты ждёшь? <...> Оглянись: куда ни взглянешь, всюду конец твоим несчастьям. Видишь вон тот обрыв? С него спускаются к свободе. Видишь это море, эту речку, этот колодец? Там на дне сидит свобода. Видишь это дерево? Ничего, что оно полуза сохшее, больное, невысокое: с каждого сука свисает свобода. Посмотри на свою глотку, шею, сердце: все это дороги, по которым можно убежать из рабства ... Ты спрашиваешь, какой еще путь ведет к свободе? Да любая жила в твоем теле!» [10, De ira, III, 15].

Однако Сенека делает оговорки о том, что иногда самоубийство недостойно мудреца: если человек жаждет смерти из-за тоски, скуки или отвращения к жизни [9, Epist., 24, 24].

Мы полагаем, что смерть Сенеки (как и смерть Сократа, и любые другие казни, в которых роль палача отводится жертве) можно называть самоубийством лишь условно, поскольку в данном случае говорить о свободе выбора не приходится. Но даже если считать гибель философа самоубийством, то эта смерть является вполне «стоической».

Возможно, Сенека рассматривал самоубийство как одну из форм мученичества. Например, он неоднократно с восторгом описывает смерть Катона:

«Он стоял, держа на своих плечах рушащееся государство, насколько мог удержать его один человек, до тех пор, пока не рухнул вместе с бременем, которому так долго не давал упасть. Они перестали существовать одновременно, ибо разделить их было бы невозможно, да и кощунственно: ни Катон не пережил свободы, ни свобода — Катона» [10, Const. II, 7].

Сенека по праву считается наравне с Сократом и Катоном одним из «святых античности». Но могли ли воспринимать Сенеку как мученика христиане?

В христианстве I в. не было чёткого отношения к людям, решившим покончить с собой. Интуитивно христиане понимали, что самоубийство

не стоит оценивать позитивно, но концепции суицида как самого тяжкого греха в то время не существовало, более того, некоторые приравнивали добровольную смерть Иисуса Христа на кресте к самоубийству, так как Иисус мог легко избежать этого, например, просто покинув Иерусалим. Также был неоднозначен вопрос, связанный с христианскими мучениками, часто провоцировавшими собственные арест и казнь. Грань, разделяющая мученичество и самоубийство, была слишком тонка, и высказываться на эту тему без особой нужды никто не спешил.

Христианские интеллектуалы II–IV вв., касаясь этой проблемы, ориентировались на свои философские убеждения. Восточные писатели обходят стороной фигуру Сенеки, поскольку, во-первых, большинство грекоязычных писателей склонялись к платонизму, а значит, и отношение к самоубийству было отрицательным, так как отражало взгляды платонической философской школы (на Западе же была более популярна стоическая школа, чем и объясняется отсутствие там осуждения суицида Сенеки). Во-вторых, на Востоке, если и обсуждали стоиков, то обращались к трудам ее основателей, прежде всего, Зенона или Хрисиппа, а из более поздних авторов к Эпиктету. Сенека писал на латинском языке и мог восприниматься скорее как политический деятель, а не философ, что обуславливало малый интерес к этой фигуре. Наконец, во II–III вв. в языческой среде формируется негативная тенденция по отношению к Сенеке: Фронтон и Август Геллий отзываются о нем с иронией и пренебрежением, а историки Тацит и Дион Кассий сообщают о его жизни много не слишком приятных деталей [4]; все это тоже накладывало определенный отпечаток на отношение к Сенеке и вызывало сомнения в необходимости обращения к этому философу, даже при сходстве некоторых его идей с тем, что проповедовали христиане. Нечто подобное можно наблюдать и при обращении церковных писателей к намного менее спорной фигуре Сократа, являвшегося классическим «языческим святым» [8, с. 668–679].

На Западе ситуация была иной. Некоторые западные церковные писатели относятся к Сенеке с нескрываемой симпатией, более того, считают философа «своим». Тертуллиан и Лактанций отмечают близость философии Сенеки к христианскому учению [4, с. 115–141]. Первый пишет: «Как говорит и наш Сенека...» [11, *De anim.*, 20], второй называет Сенеку «самым последовательным стоиком среди римлян» [3, *Div. inst.*, I, 5, 26] и «человеком проницательным» [3, *Div. inst.*, I, 7, 13]. По словам Лактанция, «Он мог бы стать истинным почитателем Бога, если бы кто-нибудь открыл ему [истину]» [3, *Div. inst.*, VI, 24, 14]. Тертуллиан в «К мученикам» не перечисляет его среди философов, совершивших самоубийство, и это, как нам кажется, дает основания полагать, что он считал смерть Сенеки не суицидом, а казнью.

Позже Иероним внесет имя Сенеки в свой каталог церковных писателей «О знаменитых мужах» на основании того, что на момент написания трактата существовала переписка Сенеки и апостола Павла, в подлинности которой Иероним не сомневался:

«Я не поместил бы его в списке церковных писателей (*in catalogo sanctorum*), если бы меня не побудили к этому известные послания (ап. Павла) к Сенеке и Сенеки к Павлу, которые читаются весьма многими. В этих посланиях Сенека, несмотря на то, что он был учителем Нерона и весьма влиятельным лицом того времени, говорит, что он желал бы иметь такое же значение у своих, какое Павел имеет у христиан» [4, с. 115–141].

Августин пишет о Сенеке холоднее прочих, но в его словах можно услышать намек на связь философа с христианством: «К христианам Сенека относится ни так, ни сяк: он не хвалит их, чтобы не стать вразрез с древним обычаем своего Отечества, но и не порицает, чтобы не стать вразрез, быть может, со своим *действительным намерением*» [1, Civ. Dei, VI, 10–11]. Дошедшая до нас апокрифическая переписка Павла и Сенеки, датирующаяся временем после V в., ничего не дает по нашему вопросу; А. П. Лебедев предполагает, что здесь мы можем иметь дело с развитием предания о близости Павла ко двору Нерона, возникшем среди иудеохристиан-евиоитов и просуществовавшем до IV–V вв. [4].

Рассматривая сохранившиеся свидетельства западных христианских авторов о Сенеке, мы не найдем оправдания суицида философа, однако некоторые из писателей явно симпатизируют ему, говоря о близости Сенеке к христианству, и, как кажется, считают его скорее мучеником, чем самоубийцей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аврелий Августин. О граде Божием / [пер. не указан]. Минск; М., 2000.
2. Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. Том I. «Анналы. Малые произведения». Науч. — изд. центр «Ладомир», М., 1993.
3. Лактанций. Божественные установления / Пер. В. М. Тюленева. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2014.
4. Лебедев А. П. О переписке апостола Павла с философом Сенекой // Православное Обозрение. 1883. Т. 1. С. 115–141.
5. Нок А. Д. Обращение. Старое и новое в религии от Александра Великого до Блаженного Августина / Пер. с англ. и науч. ред. А. Д. Пантелеева. СПб.: ИЦ «Гуманистическая Академия», 2011.
6. Пантелеев А. Д. «Для упражнения и подготовки тех, кто намеревается»: ранние агиографические тексты как наставления для христиан // Диалог со временем. 2017. Вып. 58. С. 125–140.
7. Пантелеев А. Д. Мученичество и самоубийство: проблемы восприятия раннего христианства язычниками // Проблемы истории, филологии и культуры. Вып. 17. 2007. С. 136–145.

8. Пантелейев А. Д. Сократ в раннехристианской агиографии (II–IV вв.) // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2013. Т. 17. С. 668–679.
9. Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Пер. и прим. С. А. Ошерова. М.: Наука, 1977.
10. Сенека. Философские трактаты / Пер. с лат., вступ. ст., comment. Т. Ю. Бородай. СПб.: Алетейя, 2001.
11. Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения / Пер. И. Маханькова, Ю. Панасенко, Н. Шабурова, Э. Юнца. М.: Прогресс, 1994.
12. Griffin M. Philosophy, Cato, and Roman Suicide: I // Greece&Rome. Vol. 33. 1986. P. 64–77.

УДК 261.5

Иванов Павел Константинович,
студент Санкт-Петербургской духовной академии,
pkivanov@mail.ru

**ВОСПИТАНИЕ К СВОБОДЕ
В ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГИЧЕСКИХ ТРУДАХ
ПРОТОПРЕСВИТЕРА ВАСИЛИЯ ЗЕНЬКОВСКОГО**

В статье рассматривается одна из важнейших проблем воспитания — воспитание к свободе. Для ее решения требуется достижение единства свободы в добре и добра в свободе, что является целью воспитания. Зеньковский призывает воспитывать «дар свободы», активно преодолевать зло через раскрытие и укрепление духовных сил человека. Некая степень свободы открывается человеку, только когда он пребывает в добре. Отсюда воспитание к свободе и производится через христианскую жизнь.

Ключевые слова: воспитание к свободе, внутренняя жизнь, антропология.

*Ivanov P. K.
RAISING TO FREEDOM IN PSYCHOLOGICAL AND PEDAGOGICAL WORKS OF
ARCHPRIEST VASILY ZENKOVSKY*

The article deals with one of the major pedagogical problems — raising to freedom. It is required achievement the unity of freedom in good and good in freedom to solve this problem. Zenkovsky invokes raise «gift of freedom», actively conquer an evil throw the disclosure and strengthening spiritual powers of man. A man has some grade of freedom only throw life in good. Thusly raising to freedom is making throw christian life.

Keywords: raising to freedom, inner life, antropology.

В своем труде «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» В. В. Зеньковский рассматривает сложившиеся проблемы воспитания личности и излагает свое видение их решения в свете христианской антропологии. Именно понятие личности он выделяет как центральное понятие педагогики, потому что лишь в контексте личности можно обеспечить «процесс интероцепции», процесс в результате которого «навыки и знания не внешне, не механически закрепляются в личности, но связываются с ее внутренним содержанием, с ее внутренней жизнью». Воспитание вне конкретной личности приведет к обезличиванию такого ребенка, к потере начала его личности, потому что извне навязанное, не став внутренне необходимым, не превратившись во внутреннюю силу личности, не станет

ее достоянием, а внутри так и оставит пустоту. Но с другой стороны автор предостерегает педагога от признания понятия личности как верховного принципа, в виду которого происходит абсолютизирование личности, которое само по себе невозможно, и «абсолютный характер понятие личности получает лишь в применении к Богу; в человеке же начало личности является умаленным и ограниченным с разных сторон». Поскольку личность не может быть отделена от остального мира, социального целого, системы ценностей, культуры, не является самосущим началом, и не может существовать и развиваться вне Бога, без обретения опоры и восполнения в Нем, то «нельзя превращать начало личности в какую-то самосущую, ни от чего не зависимую силу, отделять личность от всего того, что определяет смысл ее жизни» [5, с. 29]. Таким образом, здоровая жизнь личности не может протекать вне обретения смысла своей жизни, и именно смысла нравственного, смысла направляющего ее жизнь к полноценной жизни во Христе.

Но такое цельное развитие жизни личности, по мнению Зеньковского, к сожалению претерпевает разъединение в тенденциях воспитания личности, и или совершенно бросается на слепое развитие личности по пути, диктуемому любыми желаниями самой личности, или интуитивно предвидя наличие смысла жизни личности, не находит его в исполнении заповедей и стремлении к Богу. Первая тенденция неопределенного, ненаправленного, нерегулируемого, то есть стохастического раскрытия сил человека ведет к «педагогическому анархизму» и превращает воспитание в сущности в бессодержательную задачу» [5, с. 29]. Другая тенденция придерживается осуществлению осмыслиенного воспитания векторе формирования благих сил, но, определенных педагогом, лежащих в сфере его личного видения, на «душевной периферии».

«Педагогическое внимание сосредоточено здесь на том, чтобы развить в ребенке те функции, которые сделают его сильным и творческим в условиях современной жизни и освободят его от возможных конфликтов или неверных путей» [5, с. 30].

Такое сосредоточение внимания на развитии присущих ребенку дарований, социальных сил и навыков, творческой мощи личности очень ценно, но оно не может останавливаться на этом, т. к. воспитание только личностных сил детей «не сможет предохранить их от трагедий, от жестоких и мучительных неудач, от безрадостности и даже бессмыслицы жизни» [5, с. 31].

Зеньковский видит одной из задач воспитания раскрытие внутренней жизни, установление условий внутреннего равновесия. Без чего ребенок не сможет разрешить возникающие конфликты на глубинном уровне души, а не на ее периферии, не сможет «разобраться в себе». Необходимость осознания ребенком того, что может происходить в этой таинственной сфере является первостепенной потребностью и должно удовлетворяться взро-

слыми опытными людьми — педагогами. Зеньковский постулирует это положение как аксиому педагогики: «мы должны помочь детям в первую очередь в том, в чем они не могут обойтись без нашей помощи», и помогать им можно, только соблюдая их свободу [5, с. 32]. «Все подлинное в человеке может быть только свободным, идущим изнутри... внутренняя динамика души противится всякому принуждению». Но «что значит свобода в детской душе, каковы ее условия, каково место ее в человеке?». Свобода — это неотъемлемый Божественный дар, это «начало освобождения человека от власти природы, от своего прошлого, от своих привычек и страстей». Но свобода в ребенке находится еще в незрелом, подсознательном состоянии, и ее тоже надо воспитать, «освободить». «В этом смысле воспитание имеет задачу помочь ребенку стать свободным, обрести свободу» [5, с. 33–34].

Когда Зеньковский говорит о свободе духа, он подразумевает свободу как возможность подниматься над случайными, периферическими желаниями и освобождении от зла в себе. В ракурсе такой духовной свободы осуществление благого послушания будет лишь временным ограничением свободы, и притом свободы другого рода, свободы, не являющейся духовной, и должно приводить к правильному устроению. Но возникает серьезный вопрос, как же понять по какому пути способен идти человек, что в нем следует жестко пресекать и ограничивать, а что будет являться его индивидуальным расположением, которое отличается от стандартного мышления и от текущего видения педагога, но не является греховным. Иными словами, как отделить естественные, свойственные данному ребенку вкусы и интересы, стремления и желания от противоестественных, греховых, если природа человека смешана с грехом. По слову преподобного Иоанна Лествичника требуется рассуждение [6, с. 244]. Но многие ли находятся на этой ступени рассуждения? Поэтому важно верно определить гармоничную форму дисциплины, которая бы не сломала ребенка с одной стороны, не отбила бы у него всякую любовь и искреннее желание к познанию себя и мира, а с другой, направила бы ребенка верным путем, по евангельскому слову тесным, который поначалу может быть очень суровым. Поскольку понятие свободы многогранно, то и вопрос сохранения свободы в совмещении с утеснением ветхого человека сложен и тяжело решается третьим лицом по отношению к носителю свободы. Поэтому «дар свободы — великий, но и страшный дар; без него не цветет, не раскрывается личность, но в свободе же источник всех трагедий, всех испытаний человека». Вне свободы «воспитание превращается в дрессировку», а в условиях свободы ребенок может очутиться на пути зла.

«Не нужно быть придирчивым к современности, чтобы признать, что современный человек не умеет отстоять в себе добро, что он чрезвычай-

но легко поддается соблазнам и искушениям. Зло стало таким открытым, дерзким и часто безнаказанным...». Во избежание этого, полагает Зеньковский, надо сформировать четкое знание у ребенка, что есть добро. Потому что нельзя развивать свободу «вне ее связи с добром». Но «как превратить начало свободы в источник творчества, а не произвола?» [5, с. 35].

Когда мы становимся лицом к лицу с загадкой свободы, мы неизбежно сталкиваемся с проблемой зла, которое может прийти в любой момент и все испортить, все погубить, и с проблемой воспитания добра. «Глубина свободы в человеке, если угодно, мешает воспитанию, но, что бы мы ни говорили, нельзя воспитать к добру как-то помимо свободы и вне ее» [5, с. 36]. Именно через свободу (свободу стремления к добру, желание добра) — знание о доброте, понуждение к добру, заученные правила могут превратиться в реальное добро, которое станет необходимостью души, любимой пищей, когда вне свободы и личного желания правила так и останутся мертвым грузом.

Вырабатывание этого желания добра может и будет идти годами. В детстве важно лишь заложить само чувство добра, любовь к нему и самое главное потребность в нем. Тогда оно сможет питать ребенка в самые трудные и решающие моменты жизни. Это коррелирует с учением о доминанте Ухтомского. Заложив в ребенке живое, искреннее желание добра, последующее понуждение к нему будет уже не тягостно, а радостно, потому что будет удовлетворять внутреннюю потребность — доминанту. И тогда всякое послушание будет идти без надрыва, не приведет к озлоблению, отстранению, оно будет всегда желаемо. И тому есть физиологическое объяснение [7]. Таким образом, в сфере развития добродеятельной доминанты возможно наиболее естественное укоренение добрых поступков. Без формирования доминанты, что удобнее всего делается в детском возрасте, человеку уже придется прикладывать больше трудов к понуждению себя, ибо его еще не излеченная свобода будет направляться от добра к противному, что хорошо выражено у прп. Иоанна Лествичника [6, с. 251].

Таким образом, истинная, окончательная свобода тогда является свободой, когда она направлена к добру и направленна к добру осознанно и осмысленно. Всякое же стремление ко злу есть лишение свободы, узы, темница. Поэтому как нельзя разъединить воспитание со свободой, следовательно, так нельзя и «освободить воспитание от задачи развития добра в душе ребенка». Свобода в добре и добро в свободе — вот, что является целью воспитания, а не приспособление ребенка к жизни [5, с. 37]. Зеньковский призывает воспитывать «дар свободы», активно преодолевать зло через раскрытие и укрепление духовных сил человека. Некая степень свободы открывается человеку, только когда он пребывает в добре. Отсюда воспитание к свободе и производится через христианскую жизнь. «Путь

стояния перед Богом — это есть путь воспитания в себе внутреннего человека» [3, с. 43]. Согласно православному мировоззрению, человек становится свободным лишь во Христе, она сообщается при общении со Христом, то есть в Церкви:

«По слову Спасителя, мы ничего не можем делать без Него (Ин 15:5), — и это вовсе не ослабляет и не уменьшает нашей свободы, а означает только, что наша свобода расцветает лишь в общении со Христом, что вне этого мы бесполезны и ничтожны». Потому свободу педагог называет не индивидуальной функцией человека, а «проявлением церковности в нас» [4, с. 174–175].

Но заложена ли в детской душе воля к добру, «залог добра»? Да, заложена, и на этом основана вера в детскую душу, которая необходима для процесса воспитания, «нам нужна вера в детскую душу, но ее нельзя объявлять «предрассудком» и в то же время на нее опираться; нам нужна вера в человека, но она должна быть «*bene fundata*», как говорил Лейбниц».

Мы сталкиваемся с вопросом, а что если жизнь человека оборвется раньше, чем окончится его воспитание? Зеньковский ставит «проблему отношения к вечности», с которой рано или поздно столкнется любая личность.

«Перед лицом смерти мысль о детях, забота о них, проникновение в глубину того, что в них совершается, ставят вопрос о нахождении внутренней связи между воспитанием к жизни и воспитанием к тому, что есть за смертью». «Воспитание должно готовить к жизни во времени, но и к жизни в вечности — к жизни земной и к жизни небесной» [5, с. 38].

Вопрос вечного бытия тесно связан с темой спасения, поэтому воспитание должно осуществляться в свете идеи спасения. «Воспитание в последнем своем смысле и должно ставить проблему спасения — ставить ее более остро и серьезно, чем в другой постановке ее». Спасение души — и есть наивысшее благо для ребенка [5, с. 39–41, 132].

В своем размышлении над тем, что и как воспитывать в ребенке, Зеньковский обращает внимание на то, что развитие духовности само по себе также может привести к бедам, и быть может еще менее поправимым, как если не развивать ее в принципе: «Многочисленные примеры того, как развитие естественной духовной жизни часто не приближает нас к спасению, а отдаляет от Бога, красноречиво говорят о существенной необходимости объективного ее регулирования, каковое и может быть найдено лишь в Церкви». Как бы ни старался человек, в силу неполноты своей внутренней саморегуляции, легкости устремления к самовозвеличиванию, стремлении к психологическим, мнимо-духовным переживаниям, он не сможет выпрямить свою духовную жизнь вне церковной жизни, без благодатной помощи свыше и опытного руководителя [5, с. 130]. Поэтому он предосте-

регает педагога от стремления пробудить духовную жизнь ребенка в своем естественном начале, поскольку далеко не любое духовное восхождение имеет истинное спасительное направление. Возрастание вне восприятия аскетического опыта святых отцов, вне евангельской жизни сможет полагать свое основание на гордости. «А всякий, кто слушает слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке; и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое» (Мф 7:26–27). По словам преподобного Макария Оптинского, самым незыблемым основанием, ниже которого уже никуда человек не может упасть, является смиление [2, с. 704]. Поэтому, держась святоотеческого Предания, Зеньковский утверждает, что духовное возрастание, укрепляющее в человеке его духовную силу, без смиренного обращения к благодатной помощи Божией, усиливает в нем темное начало духовности, придает греховности более тонкие и более опасные формы [5, с. 131]. Таким образом, абсолютно недостаточно пробудить в человеке дух, ибо его направленность легко может явиться отрицательной.

Таким образом, все проблемы воспитания, формирования внутренней жизни, свободы начальной и развития свободы окончательной, отвержения зла, греха, возможности спасения должны решаться в русле христианской антропологии под руководством святоотеческого Предания Церкви.

ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. — М.: Российское Библейское общество, 2013. — 2047 с.
2. Душеполезные поучения Преподобного Макария Оптинского. / Сост. архим. Иоанн (Захарченко). — Козельск: Изд-во Введенской Оптиной Пустыни, 1997.
3. Зеньковский В. В. Педагогика. — М.: Изд-во ПСТБИ, 1996. — 154 с.
4. Зеньковский В. В. Педагогические сочинения / Сост. Е. Г. Осовский, О. Е. Осовский // Педагогическая библиотека российского зарубежья. Т. 2. — Саранск, 2003.
5. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — М.: Школа-Пресс, 1996. — 272 с.
6. Иоанн Лествичник, прп. Лествица. — М.: Отчий дом, 2010.
7. Ухтомский А. А. Доминанта души: Из гуманитарного наследия. — Рыбинск: Рыбинское подворье, 2000.

УДК 230.1

Мазаев Руслан Михайлович,

студент Санкт-Петербургского государственного университета,
st055558@student.spbu.ru

ЗАЩИТА ХРИСТИАН ОТ ОБВИНЕНИЯ В АТЕИЗМЕ У АФИНАГОРА АФИНСКОГО

Статья посвящена деятельности христианского апологета II века Афинагора Афинского, направленной на защиту христиан от обвинений в атеизме, понимаемого в первую очередь как неучастие в языческих культурах и рассматриваемого как преступление. Анализируются цели, тактики, конкретные приемы, используемые апологетом, в контексте политической и духовной жизни того времени.

Ключевые слова: христианская апологетика, Афинагор Афинский, атеизм, раннее христианство, античная религия

Mazaev R. M.

*PROTECTION OF CHRISTIANS AGAINST ACCUSATIONS OF ATHEISM
IN ATHENAGORAS OF ATHENS*

The article is devoted to the activities of the Christian of the 2nd century apologist Athenagoras of Athens, aimed at defending Christians against accusations of atheism, which was understood primarily as non-participation in pagan cults and regarded as a crime. The goals, tactics, specific methods used by the apologist and their adequacy in context of the political and spiritual life of the period are analyzed.

Keywords: Christian apologetics, Athenagoras of Athens, atheism, early Christianity, religion in antiquity

Целью нашего исследования является выяснение особенностей характера апологетической аргументации Афинагора в «Прошении за христиан» [7, с. 39–79]. Источники о жизни Афинагора не многочисленны. Время жизни апологета не установлено точно и определяется второй половиной II в. Вероятно, Афинагор до своего обращения в христианство являлся афинским философом, о чем говорит рукопись Арефы, епископа Кесарии Каппадокийской [11, с. 81], этот факт подтверждается так же использованием Афинагором некоторых концепций афинских средних платоников и неопифагорейцев (отношение первого и второго Ума, творение вне времени, деление на частное и общие Провидение) [12, с. 6–9, 132, 166]. Филипп Сидет, церковный историк V в., сообщает, что Афинагор еще до Цельса готовил антихристианское сочинение, но после близкого знакомства с рели-

гией Христа изменил свои взгляды. Однако, Филипп Сидет — источник ненадежный, Сократ Схоластик и патриарх Фотий крайне скептически отзывались о его способностях [7, с. 40]. После обращения апологет достаточно длительное время находился в Александрии, что подтверждается знакомством Афинагора с трудами Филона Александрийского, малознакомыми христианам вне Египта [3, с. 272, 280, 284], хорошим знанием египетской мифологии и жизненных реалий, а так же словами того же Филиппа Сидета [12, с. 9–10]. Афинагору принадлежат два сочинения: апология «Прошение за христиан», написанная, судя по указанию на наличие мира в империи, в 176–178 гг. [7, с. 45–46], и трактат «О воскрешении мертвых», созданный несколько позже апологии, но к интересующей нас теме не относящийся. По-видимому, Афинагор обладал хорошим образованием, в своих трудах он цитирует классических поэтов и писателей, иногда, судя по неточностям, по памяти [10, с. 82–83]. Как было указанно, Афинагор был знаком с трудами Филона и средних платоников, в оригинале известен ему «Тимей», а остальные труды Платона и сочинения представителей других философских школ известны были, вероятно, из доксографических материалов [12, с. 82–83], об использовании которых Афинагор говорит сам [7, с. 48]. Афинагор привлекает материал Священного Писания, часто представленный неточными цитатами.

«Прошение», несомненно, не представляло из себя текст речи, произнесенной Афинагором перед Марком Аврелием и Коммодом во время их пребывания в Афинах в сентябре 176 г., о чем говорит, во-первых, то, что нам неизвестно, находился ли сам Афинагор в это время в Афинах, во-вторых, Коммод назван в апологии императором, но этот титул он получил лишь в ноябре 176 г. [10, с. 215–217], в-третьих, размер апологии намного превышает нормальную длину торжественных речей произносимых перед императорами [10, с. 230]. Наконец, наиболее весомый аргумент состоит в том, что христиане в рассматриваемый период находились вне закона и были преследуемы, к тому же в общественном мнении они представляли сборищем маргиналов [4, с. 232–233]. Император определенно не допустил бы Афинагора к произнесению речи [10, с. 220, 222, 235], да и исход этого действия был бы для Афинагора летальным. Так же апология не представляла собой и официальной петиции, на что указывает, во-первых, ошибка в титулатуре — отсутствуют титулы Марка Аврелия «Победитель парфян», «Победитель мидийцев», «Август» [10, с. 223–224], во-вторых, отсутствие указания отправителя и просьбы к императору совершить конкретное и определенное действие [10, с. 233, 236–237], в-третьих, чрезмерный объем текста [12, с. 25], в-четвертых, сам факт сохранения апологии, говорящий о распространении текста в рукописях. Вероятно, апология представляла собой письменное сочинение, лишь стилизованное под текст речи, подоб-

ной тем, что произносились перед Марком Аврелием и Коммодом во время их поездки 175–176 гг. [10, с. 236–237]; эта стилизация, как и философский характер работы, имела целью привлечь к апологии образованных язычников [11, с. 85–86]. Но, определенно, большинство среди аудитории Афинагора представляли христиане, которые должны были получить образцы аргументации для защиты своих взглядов. Кроме того, апология должна была продемонстрировать превосходство христианства в интеллектуальном и нравственном плане над языческим миром, что было важно в отношении тех, кто или только принял веру, или же находился на грани отпадения [10, с. 272–277].

В своей апологии Афинагор использует несколько тактик [11, с. 87–88]. Во-первых, это тактика противопоставлений, заключающаяся в том, что для критики популярных представлений о богах привлекаются слова поэтов [7, с. 46–47, 55, 68], для опровержения слов поэтов используются высказывания философов [7, с. 57–63], для опровержения же мнений философов используются противоречия между философскими школами [7, с. 57, 64–65], а так же слова пророков [7, с. 49]. Вторая тактика — это обращение к философским рассуждениям. Так, когда Афинагору требуется продемонстрировать христианское учение в качестве наивысшей ступени постижения истины, он указывает на тленность и текучесть материи, появление ее в результате творения Богом [7, с. 58–60]; не совсем ясно, является ли данное представление результатом собственной интерпретации Библии Афинагором, «Тимея» [12, с. 105–107] или же заимствованием у Филона [3, с. 280]. В случаях, когда требуется показать близость христианства и учений философов, Афинагор говорит о наличии материи до творения в качестве некой бескачественной природы [7, с. 51, 53–54], представляя ее чем-то близким к первоматерии Аристотеля [12, с. 108]. Третья тактика представлена сравнением христиан с гонимыми философами, в частности Сократом и Пифагором [7, с. 69–70], что имеет целью представить христианство как некую философскую школу, последователи которой несправедливо преследуются. Четвертая тактика — контробвинения — состоит в том, что Афинагор стремится показать, что язычники, обвиняющие христиан в атеизме, сами являются безбожниками в связи со своим неверным пониманием природы божества [7, с. 47, 53–54, 58–59].

Стоит отметить, что представление об атеизме в древнем мире в большей степени было связано с формальным неучастием в религиозных культурах, что было предопределено близостью политического и религиозного аспекта жизни общества [11, с. 89–91]. Наиболее отчетливо эта близость демонстрируется государственными гонениями на христиан, вызванными столкновением принципиального отвержения языческих культов христианами с притязаниями Римской державы на право регламентации религи-

озной жизни общества. Причем процесс дознания в отношении христиан, рассматриваемых в качестве преступников, содержал в себе как отречение от Христа, так и принесение жертвы богам языческого пантеона, в частности, обожествленному императору [4, с. 97–102]. Этот факт демонстрирует нам как антихристианское законодательство [6, с. 206], так и агиографические материалы христианских мучеников [2, с. 184–188; 7, с. 363]. Аспект личной убежденности в атеизме не имел большого значения и санкционировался лишь осуждением общественным мнением, что имело место в отношении эпикуреев, которые в представлении широких слоев населения ссыпали безбожниками [9, с. 7, 55], но это не мешало, например, открытию оплачиваемой государством кафедры эпикуреизма в Афинах в 176 г.

Положительная аргументация Афинагора начинается с демонстрации различия между монотеизмом, который исповедуют христиане, верующие в сущего, нес сотворенного, вечного Бога, и атеизмом, которого придерживался Диагор Мелосский, осуждаемый за неверие самими христианами [7, с. 47]. Формальное право христиан на исповедание единобожия Афинагор обосновывает указанием на то, что монотеистические представления присущи так же пифагорейцам, платоникам, перипатетикам и стоикам, которые, однако, гонениям не подвергаются [7, с. 48–49]; говоря об их учениях, Афинагора в этом контексте интересует лишь факт признания существования единого божества. Так же Афинагор указывает, что законы империи, имея в виду, видимо, нормы установленные рескриптами Траяна и Адриана, не предусматривают розыск христиан, а, следовательно, сами императоры не видят в христианах преступников [7, с. 47]. Афинагор, однако, не указывает, что христиане, не участвуя в культе императора, подпадают под действие закона об оскорблении величества. Право же на неучастие в языческих культурах, Афинагор стремится вывести из того факта, что приверженцы одних языческих культов зачастую не признают божеством объект почитания других культов [7, с. 53–54], однако он ничего не говорит о культе императора.

Негативная аргументация заключается в критике языческой религии и философии. Она должна была доказать истинность христианского учения и оправдать неучастие в языческих культурах. Одним из главных принципов этой критики является различие Творца, не нуждающегося в творении, и творения, нуждающегося в Творце [7, с. 53–54], для чего Афинагор приводит пример отношения гончара и горшка, отсылающий как к образу из книги Исаии, так и из платоновского «Тимея». Так Бог, сотворивший материю, говорит Афинагор, не нуждается в кровавых жертвах, но жертва Богу должна быть бескровной [7, с. 53]. Далее, Афинагор указывает на материальность и тварность языческих идолов, перечисляя известные изваяния богов и их скульпторов, причем наравне с реальными людьми

как Фидий и Пракситель, фигурирует, например, мифологический Дедал [7, с. 55–56] Однако каждый образованный язычник прекрасно понимал, что статуя сама по себе божеством не является, а есть лишь образ божества или же вместилище даймона, связывающего материальный мир с божеством, что подтверждалось множеством случаев явлений чудес [7, с. 55, 65]. Это приводило Афинагора, как и других христиан, к тому, что они просто «меняли плюс на минус», по выражению Э. Р. Доддса [1, с. 189]. Афинагор, основываясь на сюжете из апокрифической книги Еноха, объявляет демонов падшими ангелами и душами великанов, которые нуждались в подпитке жизненных сил, жаждут крови, получаемой от языческих жертвоприношений [7, с. 63–65]. Тот же принцип отношения творения и Творца используется для развенчания языческих богов. Так Афинагор приводит слова Геродота, о том, что имена богов и их родословные были придуманы Орфеем, Гомером и Гесиодом, присутствует так же критика совершенного эвгемерического характера, основанная на материале «Письма к матери Александра Македонского», написанного Львом из Пеллы, в котором боги Египта и Греции обзываются просто обожествленными царями [7, с. 66–68]. Рассматривая сам характер мифологических божеств, Афинагор указывает, что они рождаются, имеют антропоморфный или зооморфный облик, ведут себя так, как не прилично было бы поступать и человеку, что совершенно не соответствует природе действительного Бога [7, с. 58–60]; все это дает возможность Афинагору сделать вывод, что имена выдуманных людьми богов присвоили себе демоны для того, чтобы подчинить себе язычников [7, с. 65]. Так же рассмотрению подвергается рационализация мифологии, представляющая богов как природные явления, но это, указывает Афинагор, лишь низводит божеств до тленной и тварной материи [7, с. 60–61]. Подобного рода критике подвергается и астролатрия, тесно связанная с астрологией: поскольку светила материальны, замечает Афинагор, значит, они созданы Богом и не могут оказывать влияния на осуществляющее им Провидение [7, с. 54–55].

В отношении языческих философов, Афинагор указывает, что они, несмотря на близость к учению христиан [7, с. 64], не смогли познать истину, поскольку опирались на собственный разум, а не на Откровение, которое было возвещено Святым Духом через пророков [7, с. 49]. Более подробная критика имеется в отношении трех школ. Так о заблуждениях стоиков, Афинагор говорит, что представляя божество находящимся в материальном мире, они допустили материальность и изменчивость самого божества, которое будучи сущим, на самом деле, всегда должно быть самотождественным [7, с. 59], что обосновывается цитатой из Платона: «Надобно различать, что есть всегда сущее и неимущее начала, и что — бывающее, но никогда не сущее» [5, с. 432]. Критика перипатетиков основывается

на мнении, которое Афинагором приписывается Аристотелю, якобы учившему о том, что Бог имеет в себе душу и эфирное тело, представляет собой сложное животное, Афинагор же указывает, что Бог не может иметь в себе частей [7, с. 49–50]. В наибольшей мере Афинагора отталкивали эпикурейцы, которые хотя прямо и не названы, но, их этическое учение, преподнесенное в темных тонах, имеется в виду во фразе апологета «Почитают благочестивыми таких людей, которые настоящую жизнь полагают в том, чтобы «есть и пить, ибо утром умрем»» [7, с. 52]; так же опровергается представление эпикурейцев о самостоятельном образовании мира из материальных частиц. Афинагор указывает, что лишь при наличии Творца мир мог бы быть упорядоченным, а именно таким он и является [7, с. 65].

Наиболее абстрактный элемент аргументации Афинагора представлен следующим рассуждением. Он рассматривает сосуществование в пространстве двух божеств-абсолютов, которые или взаимоисключают друг друга, так как божество занимает все пространство, творит весь мир и осуществляет всё проявление, значит для другого божества просто нет места, или же одно божество должно быть подобием другого, иметь отличный онтологический статус, но это значит, что подобное божество не самотождественно, а значит, и не есть божество [7, с. 49–50]. Здесь можно увидеть связь с учениями Ксенофана и Парменида.

Подводя итоги, следует указать значение аргументации Афинагора. Определенно она не могла убедить образованного язычника в неправильности его мировоззренческих установок [11, с. 96]. Так, критика Афинагором философских учений, кроме того, что содержит достаточно слабые аргументы, так же и не охватывает некоторые школы, например, Афинагор обходит стороной средних платоников, к которым был близок до обращения. Два чрезвычайно слабых места в аргументации лишили силы призыв Афинагора отбросить идолопоклонство и веру в мифологические образы. Во-первых, единственным аргументом, который должен был продемонстрировать то, что демоны есть не божества, но лишь падшие ангелы, стремящиеся увлечь человеческие души к долу и греху, была ссылка на слова пророков [7, с. 63–64], которые вряд ли могли иметь достаточный вес в глазах язычника. Во-вторых, это то, что приводя свое рассуждение о возможности сосуществования двух божеств, Афинагор не рассматривает такой вариант сосуществования божественных личностей, который имеет место у него в отношении к христианскому Богу и выражен в словах: «Мы ведь говорим о Слове и Сыне Его, а также о Духе Святом как о Боге. Они соединены Силой и различаются по чину: Отец, Сын и Дух» [7, с. 63]. Однако апология Афинагора была одним из тех трудов, посредством которых христианство вступало в практически равноправный диалог с языческой мыстью, ведение коего способствовало изменению взгляда языческой интел-

лектуальной элиты на христиан, все чаще представляемых уже не как враги рода человеческого или общество из самой грязи народной, а как последователи некой философской школы с ориентацией на практическую этику, как говорит о них Клавдий Гален [10, с. 47–55]. С точки зрения влияния на политico-юридическое положение христиан, апология, судя по продолжению гонений даже в начале правления Коммода в Северной Африке, ничего не изменила, да и не могла изменить [11, с. 96, 99–100]. Однако факт сохранности апологии говорит о том, что она обладала ценностью в непосредственном отношении к запросам жизни самих христиан. Причем, вероятно, не только в связи с развитием Афинагором ряда положений доктрины, но и в связи с практической полезностью, поскольку в повседневных столкновениях христиан с представителями языческой части общества, аргументы, предложенные Афинагором в защиту христианской веры, могли быть весьма действенными.

ЛИТЕРАТУРА

1. Доддс Э. Р. Язычник и христианин в смутное время / Пер. А. Д. Пантелеева. — СПб.: Гуманитарная Академия, 2003.
2. Евсевий Памфил. Церковная история / Пер. М. Е. Сергеенко. — М.: Богословские труды Московский патриархат, 1982–1985.
3. Зинковский К. Представления о материи и теле человека в сочинениях Афинагора // Schole. Философское антиковедение и классическая традиция. 2013. № 2. С. 270–286.
4. Пантелеев А. Д. Гонения на христиан и императорский кульп по данным агиографической традиции // Проблемы истории, филологии, культуры. 2015. № 3. С. 91–104.
5. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том 3 / Под ред. А. Ф. Лосева, Я. Ф. Асмуса и А. А. Тахо-Годи. — М.: Мысль, 1994.
6. Плиний Младший. Письма / Пер. В. С. Соколова. — М.: Наука, 1984.
7. Раннехристианские апологеты II–IV веков / Под ред. Н. Г. Семенова. — М.: Ладомир, 2000.
8. Сочинения древних христианских апологетов / Под ред. А. Г. Дунаева. — СПб.; Алтейя, 1999.
9. Шахнович М. М. Парадоксы теологии Эпикура. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2000.
10. Buck L. Second-Century Greek Christian Apologies Addressed to Emperors: Their Form and Function. PhD dissertation. Ottawa, 1997.
11. Jacobsen A. C. Athenagoras // Early Christianity in the Context of Antiquity: In Defence of Christianity. Frankfurt am Main, 2014.
12. Rankin D. Athenagoras: Philosopher and Theologian. Burlington, 2008.

СОДЕРЖАНИЕ

ДУХОВНЫЙ КОСМОС РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XX ВЕКА

Давыдова Т. Т.

- Е. И. Замятин-писатель в личной переписке, дневниках и воспоминаниях литераторов-ленинградцев 3

Богданова О. В.

- Философские корни рассказа И. Бунина
«Чистый понедельник»..... 18

Митрофанова И. А.

- Современный русский роман:
классические образцы и новые техники письма 23

Соколова И. В.

- Жанрово-стилевая динамика рассказа
в русской прозе рубежа XX–XXI веков 31

Богданова Е. А.

- Образ Филина в рассказе Т. Толстой «Факир» 40

Биберган Е. С.

- Концептуалистский «роман» Владимира Сорокина.
Отрицание единственности смысла 44

Чаплыгина Е. О.

- Интертекстуальное начало в рассказе В. Дёгтева «Реквием» 50

Фэн Сюе

- Китайский взгляд на творчество В. Пелевина..... 58

Лю Цзыюань

- Осмысление творчества И. А. Бунина в Китае..... 54

ТЕОЛОГИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

Свяц. А. Ващенко

- Некоторые особенности человеческой личности
по преподобному Порфирию Кавсокаливиту.....73

Накидайло А. В.

- Актуальные формы организации катехизаторской деятельности
на примере благочиний.....82

Игумен Михаил (Киселёв С. В.)

- К вопросу о базе источников для исследования
литургического творчества аббата Алкуина (735–804)88

Головина И. В.

- Гносеология архим. Киприана (Керна)
и богословские принципы образования.....95

Павлова Л. П.

- Личностное измерение красоты
в богословской системе Оливье Клемана103

Кузнецова К. В.

- Образ тела в современной образовательной парадигме
и заветы св. прав. Иоанна Кронштадтского109

Шевелева Л. Д.

- Духовное и педагогическое наследие
царицы Александры Федоровны Романовой114

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПОДВИЖНИЧЕСТВА

Ростова Н. Н.

- Философия сакрального в свете идеи смерти человека.....118

Кудрявцева М. Е.

- Проблема фрагментарного
в экзистенциальном пространстве личности.....123

Гаевская Н. З.

- Православное подвижничество в годы Ленинградской блокады
1941–1945 годов132

Ткачук Л. А.

- Лиминальные состояния в феномене юродства139

ЕВАНГЕЛЬСКАЯ ПОДВИЖНИЦА: СТРАННИЧЕСКИЙ ПУТЬ МАТРОНЫ БОСОНОЖКИ

Губарева О. В.

- Юродивые нового времени: как раскрыть особенности
их подвига в иконографии 146

Годунов А. Б., Годунова О. А.

- Блаженная старица Матрена Босоножка и ее родственное
окружение по документам архивов
Костромской и Ивановской областей 152

Юревичене Л. А.

- Страннический подвиг блаженной петербургской старицы
Матренушки-Босоножки 157

РУССКОЕ ПЕВЧЕСКОЕ ИСКУССТВО

Захарьина Н. Б.

- Песнопения успению богородицы
в кругу богочестных праздников 164

Герасимова И. В.

- Монодические песнопения богочестных
праздников в ирмологионах XVI–XVII веков: корпус текстов 172

Щепкина Н. А.

- О методе «необъявленного подобия» (на материале самогласных
песнопений двунадесятых богочестных праздников) 181

КУЛЬТУРНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ 1917 ГОДА: ОБРЕТЕНИЯ И ПОТЕРИ

Джавадова В. Ч.

- Интерпретация драматических событий революции
в постановках московских театров советской эпохи 190

Лебедева В. Ю.

- Инфернальность революции в дискурсе в. Набокова
(на материале стихотворения «Петербург»
и романа «Защита Лужина») 198

<i>Андросова Л. И.</i>	
Историософские размышления И. И. Сикорского	206
<i>Авдеев В. М.</i>	
Культурообразующие аспекты	
церковного строительства в Тамбовской области	213

БОГИ, ЛЮДИ И МИРЫ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

<i>Ильичев А. В.</i>	
«Зачем крутится ветр в овраге...» А. С. Пушкина:	
бог, природа, человек, поэт	221
<i>Поздеева А. А.</i>	
Творческая роль читателя	
в современной художественной культуре.....	225

ВОПРОСЫ ФИЛОЛОГИИ

<i>Смирнова Н. С.</i>	
Супплетивизм в английской религиозной лексике.....	231
<i>Кузоро К. А.</i>	
Некрологи как источник для изучения корпоративной культуры	
церковных историков XIX — первой четверти XX вв.	237
<i>Егерева Т. А.</i>	
Тема творческого бессмертия	
в лирике Н. М. Карамзина 1790-х годов.....	244
<i>Беренштейн Е. П.</i>	
Будетлянские словарики Велимира Хлебникова	250
<i>Сахарова О. В.</i>	
Авраам Самуилович Позов (1890–1984) о нравственно-этическом	
идеале в творчестве А. С. Пушкина и М. Ю. Лермонтова	258
<i>Шапкина О. И.</i>	
К истории издания полного собрания стихов	
К. Д. Бальмонта в издательстве «Скорпион»	267
<i>Валович А. Ю.</i>	
Некоторые художественные особенности прозы Джека Керуака.....	277

<i>Васильев М. Ф.</i>	
Особенности пространственной организации и её художественного описания в романе Р. Желязны «Создания света, создания тьмы»	282
<i>Кануникова В. И.</i>	
Манифестация концепта «добро» во фразеологизмах английского языка и их этимологическая классификация	288
ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ	
<i>Докучаев И. И.</i>	
Понятие диалога культур в теории и истории культуры	293
<i>Годава М.</i>	
Стремление к миру (Стремир). Проект теолого-философского обновления пути	301
<i>Прот. Аксёнов И. В.</i>	
Мировоззренческая неопределенность как проблема духовно-нравственного воспитания	311
<i>Каптен Г. Ю.</i>	
Концепция справедливой войны в Византии эпохи Юстиниана	318
<i>Дубовая Е. Г.</i>	
Концепция этико-правового статуса плода в российской федерации. Личная неприкосновенность плода.....	329
<i>Малафеева М. А.</i>	
Старообрядчество в именах: И. П. Кулибин.....	334
<i>Мухаметова А. А.</i>	
Самоубийство сенеки глазами античных и раннехристианских авторов.....	344
<i>Иванов П. К.</i>	
Воспитание к свободе в психолого-педагогических трудах протопресвитера Василия Зеньковского.....	351
<i>Мазаев Р. М.</i>	
Зашита христиан от обвинения в атеизме у афинагора афинского	357

Научное издание

Сборник докладов и сообщений
XVII СВЯТО-ТРОИЦКИХ ЕЖЕГОДНЫХ
МЕЖДУНАРОДНЫХ АКАДЕМИЧЕСКИХ ЧТЕНИЙ
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ
24–27 МАЯ 2017 ГОДА

*Отв. за выпуск Д. В. Шмонин
Издание подготовил В. А. Егоров*

Директор издательства Р. В. Светлов

*Верстка В. А. Смолянинов
Художник О. Д. Курта*

Подписано в печать 11.12.2017. Формат 60×84 $\frac{1}{16}$
Бум. офсетная. Печать цифровая.
Усл. печ. л. 23. Тираж 100 экз.
Зак. № 987

191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15
Издательство Русской христианской гуманитарной академии
Тел.: (812) 310-79-29; факс: (812) 571-30-75
E-mail: books@rhga.ru. URL: <http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии «Контраст»
192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 38