Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

Приход святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
Владимирской Епархии Русской Православной Церкви

В рамках программы Дней Славянской письменности и культуры
во Владимирском государственном университете

Том 13

ЦЕРКОВЬ, ГОСУДАРСТВО И ОБЩЕСТВО В ИСТОРИИ РОССИИ И ПРАВОСЛАВНЫХ СТРАН: РЕЛИГИЯ, НАУКА И ОБРАЗОВАНИЕ

Материалы VIII Международной научной конференции,
посвященной памяти православных просветителей святых
равноапостольных Кирилла и Мефодия

18 – 22 мая 2016 года
г. Владимир

Владимир 2016

УДК 2
ББК 86.372
Ц 41

Редакционная коллегия:
Е.И. Аринин, ответственный редактор, д-р. филос. наук, профессор ВлГУ
С. Н. Минин, член редколлегии, канд. ист. наук, доцент ВлГУ
Н.М. Маркова, член редколлегии, канд. филос. наук, доцент ВлГУ
В.А. Медведева, ответственный секретарь редколлегии ВлГУ

Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства образования и науки РФ (Государственное задание № 35.1973.2014/К на выполнение научно-исследовательской работы в рамках проектной части государственного задания в сфере научной деятельности по теме «Отечественное религиоведение как междисциплинарный проект»

Печатается по решению редакционного совета ВлГУ

В сборник включены материалы **VIII Международной научной конференции, посвященной памяти православных просветителей святых равноапостольных Кирилла и Мефодия** (18 – 22 мая 2016 года), которая состоялась во Владимирской государственном университете на базе Гуманитарного института.

Сборник содержит доклады о результатах научных исследований по философии, истории религии, истории, культурологии и др. Раскрывает такие проблемы, как православие в философском, гуманитарном и социально-общественном аспектах.

Материалы сборника представляют интерес для специалистов, работающих в указанных областях, а также преподавателей, студентов и аспирантов.

УДК 2
ББК 86.372

ISBN 978-5-9984-0648-5

© ВлГУ, 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

Обращение митрополита Владимирского и Суздальского Евлогия……..……...7

Фельми К.Х. (диакон Василий) Истолкование божественной литургии в древнерусском иконописи и письменности……..10

Абанин А.В. Роль личности патриарха Иова в событиях накануне и в начале Смутного времени…….18

Алиев Т. А. О некоторых значениях слова в Новом Завете……23

Анурьев В.А. Взаимосвязь музыки и религии: исторические предпосылки. Духовная тематика в творчестве С.И. Танеева (1856 - 1915)…….28

Арпентьева М.Р. Пастырская и светская психологическая помощь…….34

Арпентьева М.Р. Библейские притчи – источник психологического знания (на примере Книги пророка Ионы)……39

Галкин Т.О. Императорское Православное Палестинское Общество и его роль в развитии археологии в Российской империи в конце XIX – начале XX столетий…….45

Глаголев В.С. Музыка в религиозных контекстах культуры……..49

Гронская О. Ю. Образ Кука в восточнославянских народных легендах……...62

Егорова Г.С., Калинина Т.И. Влияние процессов секуляризации на конфессиональную устойчивость династий купцов-старообрядцев (вторая половина XVIII-1917 г.)…….66

Катунина Н.С. Счастье в духовном опыте человечества……72

Киреев Д. Христианская легенда или языческий миф?
(О сакральном смысле «Снегурочки» Н. Римского-Корсакова).....85

Иеромонах Варфоломей (Минин С.Н.) Социальное сотрудничество
общества и Церкви на примере участия священнослужителей
и духовных корпораций Владимирской епархии в работе органов
городского самоуправления Владимирской губернии в 1870-1917 гг……95

Николаева И.А., Ландышева А.А. Проблемы положения сраообрядцев
и их взаимоотношений с властью в России начала XX в……108

Николова М. Русская книга в Болгарии в руках
массового читателя конца 19-начала 20 вв……..114

Павловска Е. Символ культурной и духовной
связи православных народов….....123

Позднякова Д. Ю. О Коптской Православной Церкви…….129

Реброва М.И.
Изменение политики Советского государства
по отношению к Русской Православной Церкви
в 1943-1947 гг. (на примере Сталинской области) ……..138

Рудыка Н.А. Русская Православная Церковь
как субъект гражданского общества……143

Садовский Ю.Ю. Взгляд преподобного Паисия Святогорца
на проблемы современного человека (к 1000-летею
русского присутствия на Афоне)……..148

Швед И.А. Аист в “народной Библии” белорусов……..153

Шириков А.А. Христианизация варварских королевств
Европы в зарубежной историографии……159

СЕКЦИЯ
«Языковые формы, значения и категории русского языка: К юбилею профессора В.И. Фурашова»

Абрамова И.Ю. Внутренний мир человека в творчестве
В. Солоухина (на материале рассказа «Серафима»)……...166

Гарипова Г.Т. Антропологическая утопия Сервантеса
и «Донкихотствующий» XX век……...175

Иосилевич Н.В. Говорящий субъект и предикат
как два организующих центра высказывания……..186

Карякина А.С. Образ странничества в творчестве
Н.С. Лескова и М.М. Пришвина……...195

Ломова А.И. Основные способы образования топонимов
(на материале Суздальского района Владимирской области)……202

Лунина А.Н. Лексика говоров Владимирской области (на материале
тематических групп «Ландшафт» и «Животный мир»)……..206

Мыслина Ю. Н. Методология библейских исследований Рене Жирара…….213

Образчикова И.С. Тематическая группа «Трапеза» в древнерусском
тексте (на материале текста «Повесть временных лет»)……219

Петрова Н.С. Анализ вспомогательного субъекта
метафор в произведениях Владимира Солоухина……..227

Петрухина Н. М. Религиозно-христианские основания
«этического императива» Ф. Достоевского и У. Хамдама…….231

Пилипенко Н.В. К вопросу о делимитации древнерусского текста…….246

Пименова М.В. Выражение оценки в тексте Лаврентьевской летописи…….254

Платонова Е.А. Творчество Ф.И. Тютчева и поэзия О.Э. Мандельштама……..261

Родина И.В. Художественно-религиозный ренессанс
в русской литературе конца XX-начала XXI веков…….268

Рыкин Е.Ю. Сочетания с творительным ограничения
ак средство выражения оценки в современном русском языке……..281

Сафронова Н.А. О синтаксическом статусе уточняющих
и пояснительных обособленных членов предложения……...289

Соколова О.И. Разноименные синтаксические конструкции
в составе полупредикативных сочиненных определительных рядов……294

Струкова Д. В. Сад в поэзии О. А. Седаковой. К постановке вопроса…….300

Фомина А.А. Визуальная образность в поэзии Николая Гумилёва
(на примере стихотворений «Фра Беато Анджелико» и «Андрей Рублёв»)…….304



Обращение
митрополита Владимирского и Суздальского Евлогия

1000-летие пребывания русских иноков
на Святой Горе Афон.

В летописи Афона сохранились от 1016 года исторические данные о насельниках её из Святой Руси, в частности, упомянут там игумен Гавриил с братией, что весьма ценно и прямо восхитительно, находя на заре её Православия добрые плоды Крещения на ней, как благодатный и великий след Домостроительства Божия, самого премирного спасения в мире.

Ничего насажденного свыше, доброго, не пропадает, несмотря на зловещие бури времени, потрясающие его, но, напротив, оно как вечное Божие семя цветет и благоухает, на удивление и одушевление людей. Нам с вами предоставляется светлая возможность коснуться умом и душой к редкой жизнедеятельности нашего, будем считать, родного уголка на греческой земле, в Эгейском море, в связи с крупнейшим юбилеем его как чистого 1000-летия первого поселения россиян на ней. Но поселения совершенно особого, без всякого мирского элемента, земного интереса и удовольствия, с высшей и спасительной целью – нахождения другой лучшей жизни – духовно-благодатной, как она дана Христом Богом, не знающей тления и разорения. Сама гора – agios oros географически и физически неописуемо ни одним языком. Своей вершиной, как небесным компасом зрительно указует её радетелям на высоту божественной жизни ещё в земных условиях, в виде залога, полную невечернего света, духовной красоты и непередаваемого утешения, не говоря о будущей, вечной участи в Царствии Небесном.

Много на Земле, тесно связанной с Небом, как премудрые произведения Творца Бога, замечательных живописных точек. Однако, гора Афон выделяется всем – названа святой, как бы из святых, ввиду небесного жребия, какой выпал на Пресвятую Деву Марию, Матерь Божию – апостольски освятить её благовестием Евангелия Христова среди язычников, живших там, и положить начало

аскетической жизни христиан, как основного для них смысла. Совершенно промыслительно, что первопроходцем на святую Гору стал у нас преподобный Антоний Печерский – X век, где он был пострижен в монашество и вскоре благословением и велением Божией Матери отослан на родину, на недавно крестившуюся Русь, с целью укрепления и насаждения глубокого христианства в духе и жизни, что вылилось у него в анахоретство, т.е. частное подвижничество на горах Киева, разросшегося вскоре в общежительный монастырь, игуменом коего стал преподобный Феодосий Печерский, ближайший его ученик. Студийский устав, самый популярный на Востоке, вошел тогда в жизнь Киево-Печерского монастыря.

Светлая тропа на Афон, начатая преп. Антонием, не зарастала в веках. Там многие побывали из русских и немало подвизались на ней. Из них - преп. Нил Сорский - XV в., перенеся дух Афона в свой Сорский монастырь, как самый опытный. Ильинский скит на Святой Горе основал преподобный Паисий Величковский, автор известной аскетической книги «Добротолюбие» - XVII в. Назовем теперь всемирно известного русского подвижника на Афоне, преп. Силуана, XX в., которого канонизировала Греческая Церковь, Её патриарх. Нельзя обойти вниманием таких русских старцев, как Тихона, Иеремию (Соломенцева) и Макария (Сушкова). Нам просто недостанет времени, чтобы перечислить и упомянуть всех истинных подвижников из русского мира, не говоря о тайных афонитах, чья святость откроется в вечной жизни. 1000-летие это не только неповторимое библейское время, отблеск самой вечности, но и сама святая деятельность в вере, подлинный дух русских иноков ставший печатью многоразличной Божией силы, убедительным предметом назидания для ищущих спасения. Будучи совсем малоизвестными в миру, духовно процвели русские пришельцы на весь мир, стали сверхизвестными в Церкви, имена которых Она бережно сохранила, как мужественных в вере, искушаемой со всех сторон, неутомимых в надежде, подтачиваемой лукавством мира сего, и, особенно, непоколебимых оказалось, в любви к Тому, в Ком видели всей душой своего Премилосердного Отца, Промыслителя и Спасителя. Что бы это значила эта жизнь для нас, как скажем неких сродников по крови афонским подвижникам?

Все дело и весь смысл бытия в одном – в вере Божией и жизни по ней, что открывает иной мир жизни. Как благодатное семя, вера Христова требует от каждого истинно-православного духовного роста, живой крепости в нем, совершенства по слову Самого Господа: «Будьте убосовершени, якоже и Отец ваш совершенен есть» (Мф. 5.48), дабы устоять во всех испытаниях как вовне, так и внутри, выпадающих в земной жизни.

До прихода Христа, Сына Божия, в мир, религия в нем сошла на одну внешность, обряд и смешалась с земными интересами, в чем весь был её недостаток. Когда взошло Солнце Правды во Христе Спасителе, образовалась в мире Церковь Божия, Тело Христово, верные члены Которой явили необычайную святость, глубокую одухотворенность. Родился наитием Святого Духа совершенно новый человек, «по Богу созданный», сотворен был новый мир, схожий с небесным. Ангельским. Здесь, в этом чуде, не было никакого механизма и искусственности. Царила одна добровольность, доброхотность, как часто замечал о том епископ Феофан Затворник. Желание доброго, расположение к чистому и устремленность к вечности, что возможно абсолютно каждому, даже тяжко и смертельно согрешившему, творит подлинное чудо благодатной жизни, побеждающее всё адское, что заселяется подчас в душу человека. Это совсем небольшой шаг к свету, к Богу, уже счастливил доброхота, находя в том весь смысл своего бытия. Без труда в спасении души и тела, без участия в нем самого человека невозможно достичь чаемого образа жизни, как самого ценного и преценного для него. Грех, как лютый враг спасения, развратил природу человека. Тяжким стало не добро, никак не делание его в жизни, что сродно всегда человеку, а зловещий грех, искоренение его из всего существа, с болью, если не с кровью происходящее для него.

Спасение, как высшая ступень бытия обусловлено как подвигом христианина, так и помощью свыше, участием благодати Святого Духа в нем и для него, что стало возможным благодаря Крестной жертве Христа Спасителя, Его ходатайству перед Отцом Небесным.

Спасение человека, навлекшего на себя смерть не только есть как спасение его, но как ещё и гимн и слава Божия, воссиявшие над ним и с ним, к чему он и призван был своим Творцом и Богом.

Фельми К.Х. (диакон Василий)

ИСТОЛКОВАНИЕ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ В ДРЕВНЕРУССКОМ ИКОНОПИСИ И ПИСЬМЕННОСТИ[1]

Толкование Божественной Литургии в древнерусской письменности

Когда Киевский великий князь Владимир в 988-ом году привел свой народ к Крещению, Киевская Русь вступила в круг народов, отмеченных печатью византийского православия. Дмитрий Оболенский назвал объединение народов под влиянием Константинополя «Византийским содружеством народов» (Byzantine Commonwealth).[2] В этом Commonwealth имели место не только дружеские, но и напряженные, натянутые отношения. Однако, между этими народами почти совсем отсутствовало сремление к внесению своего специфического национального, например, русского вклада. Самое важное занятие древнерусских ученых состояло в усвоении древнецерковного старогреческого и византийского наследия. Притом труд переводчиков играл особенно важную роль.[3]

Таким образом почти все старые византийские комментарии Божественной Литургии рано были переведены – целиком или частично – на церковнославянский или древнерусский языки: такие как «Созерцание предметов церковных или Толкование на литургию» Константинопольского патриарха

---

[1] Истолкование богослужения, особенно Божественной Литургии являлось тема, которой я занимался почти всю жизнь. Особенно важна в этом отношении моя книга: Karl Christian Felmy, Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer-Liturgie-Auslegung, Berlin-New York 1984. Написанные и художественные источники первых веков во время дописания этой книги в советское время для меня были почти не доступны. В связи с этим я ссылаюсь на дополнительные статьи в книге: Karl Christian Felmy und Eva Haustein-Bartsch, «Die Weisheit baute ihr Haus». Untersuchungen zu Hymnischen und Didaktischen Ikonen, München 1999, и прежде всего на мою статью: «Die unendliche Weisheit, des Lebens Allgrund und Erschafferin». Die Ikonen der Weisheit und die Göttliche Liturgie (ebd. S. 43-111) und: «Es schweige alles menschliche Fleisch». Der Große Einzug und die «Schlachtung des Christusknaben» (ebd. S. 251-291).

[2] Dimitri Obolensky, The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500-1453, St. Vladimir's Seminary Press 1997.

[3] Gerhard Podskalsky, Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237), München 1982, bes. S. 56-77.

Германа, «Церковная Иерархия» Дионисия Ареопагита и комментарий Максима Исповедника. Особенно распространнены были варианты «[Слова] Святаго Григория Богослова о святей службе еже есть литургия». В этом последнем комментарии Божественная Литургия толкуется как теофания (явление Бога). Христос по «Слову Святаго Григория» нисходит на престол, чтобы «заклатися и датися в снедь верным».[4] Долгое время, напротив, не переводили комментарий св. Николая Кавасилы, в котором Божественная литургия во всех ее действиях толкуется как последовательное изображение жизни Иисуса Христа с рождества (в проскомидии) до вознесения. Этот комментарий был переработан греком Иоанном Нафанаилом (Ιωάννης Ναθαναήλ) и явился в переводе Арсения Грека под названием «Скрижаль» во время патриарха Никона.[5] Таким образом истолккования литургии как символическое изображение жизни Христа в древней Руси не играют такой роли как после издания «Скрижали». Такие же черты восприятия Божественной Дитургии как Теофания (явление Бога), которые отсутствуют в «Скрижали», встречаются, напротив, в Житии преподобного Сергия Радонежского. Житие рассказывает, как однажды один свидетель увидел в алтаре незнакомого ему четвертого священника, когда преподобный Сергий совершил Божественную Литургию вместе с братом Феофаном и племянником Феодором. Свидетель узнал, «что Ангел Божий служил в алтаре» совместно с преподобным Сергием.[6] Эсхатологическое снятие границы между небом и землей в Божественной Литургии открывается и в другом рассказе Жития преподобного Сергия: Ученик преподобного Сергия Симон видел чудесное видение: «Когда служил, как рассказывал он, святой, виден был огонь, ходящий по жертвеннику, осеняющий алтарь и со всех сторон святую трапезу окружающий. А когда святой хотел причаститься, тогда Божественный огонь свернулся как некая плащаница и вошел в святой потир; так преподобный причастился. Симон же, увидев это, ужасом и трепетом охвачен был и про себя дивился. Когда святой вышел из жертвенника, он понял, что Симон видения чудесного удостоен был, призвал его и сказал: „Чадо, почему устрашился дух твой?" А тот ответил: „Господин! Я видел

[4] Песнь на месте херувимской песни в Великую Субботу.
[5] Скрижаль, Москва 1656.
[6] Житие Сергия Радонежского (Памятники Литературы Древней Руси. XIV–XV века. Москва 1981, 256-429) 384-387.

чудесное видение, как благодать Святого Духа содействует тебе”».[7]

Толкование Божественной Литургии в древнерусской иконописи

То же самое относится к истолкованию литургии в фресках и иконах. Примерами для этого можно назвать мотив «Христос-Младенец на дискосе» и иллюстрации к «[Слову] Святаго Григория Богослова о святей службе еже есть литургия» во многих церквах в Ярославле и окрестности этого города.[8] Более чем в других странах, которые получили печать византийского православия, на Руси преобладает тенденция указывать на красоту богослужения и толковать его как выражение трансцендентности.

Эта тенденция отражается уже в рассказе послов князя Владимира о храме Святой Софии в Константинополе и совершаемом там богослужении: «Когда пришли мы к грекам, – нас ввели туда, где служат они Богу своему, и мы не знаем: на небе ли мы находились или на земле, потому что на земле нет такого вида и красоты, и мы не в состоянии их описать; знаем только, что там с людьми обитает Бог и что богослужение греческое лучше всех других. Забыть этой красоты мы не можем, ибо всякий человек, вкусив сладкого отвращается от горького».[9]

Это все отражается и в мозаичном изображении «Причащения Апостолов» в апсиде Киевского Софийского Собора, о котором я хочу сейчас поговорить и которое является первым примером этого мотива в крупных размерах. В небольшом по размеру изображении «Причащение Апостолов» это встречается уже гораздо раньше.[10]

---

[7] Житие Сергия Радонежского 402 и сл.

[8] Ср. Karl Christian Felmy, »Es schweige alles menschliche Fleisch«. Der Große Einzug und die »Schlachtung des Christusknaben«, в: Karl Christian Felmy und Eva Haustein-Bartsch, »Die Weisheit baute ihr Haus«. Untersuchungen zu Hymnischen und Didaktischen Ikonen, München 1999, 251-291.

[9] Полное Собрание Русских Летописей, т. 1, Лаврентийская Летопись и Суздальская Летопись по академическому списку, Москва 1862, 108.

[10] E. Lucchesi Palli, статья: Apostelkommunion, в: Lexikon der christlichen Ikonographie. Hg. E. Kirschbaum, Bd I, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1990, 173-176.



Евхаристическое блюдо с изображением сюжета «Причащение Апостолов». Константинополь 585-578 гг. Дамбартон Окс Вашингтон

Самый древний пример этого типа изображений, вероятно серебрянная, частично позолоченная чашка, находится в Dumbarton Oaks, Washington D.C. и относится ко времени между 565 и 578 гг.[11] В малом формате этот мотив встречается и в Хлудовской Псалтыри, иллюминированной во время второй фазы иконоборчества. Здесь он связан с словами Пс 109, 4: «Клятся Господь и не раскается: Ты иерей во век по чину Мельхиседекову».[12] Киевское «Причащение Апостолов»



«Причащение Апостолов». Фрагмент мозаики в Софийском Соборе, Киев, ок. 1040 г. Фото: К.Х. Фельми

и более поздние изображения этого типа иконографически очень похожи друг другу. Они показывают престол, покрытый киворием, с евхаристической утварью

[11] Карл Христиан Фельми, Иконы Христа, Москва 159, ил. 20.
[12] М.В. Щепкина, Миниатюры Хлудовской Псалтыри. Греческий иллюстрированный кодекс IX века, Москва 1977, л. 115.

над ним и с евхаристическим дискосом, на котором лежит Освященный Хлеб, преломленный для причащения. Христос изображается дважды: на правой стороне[13] Он держит освященный Хлеб, Его честное Тело, и подает Его св. апостолу Петру. За последним стоят пять других апостолов, готовые принимать те же самые Дары. На левой стороне Христос держит в руках евхаристическую чашу, которую Он подает св. апостолу Павлу,[14] за которым стоят пять других апостолов, готовых принять честную и святую Кровь Христа. Между Христом и престолом на обеих сторонах Ангелы облаченные в стихари и орари, парами держат рипиды, которыми обмахивают Святые Дары, таким же образом, каким диакон до наших дней обязан делать это сразу после рукоположения его. Первоначально это являлось одной из самых важных задачей диакона. Ангелы таким образом выполняют задачу, практически необходимую, особенно, в более теплых и влажных странах мира. Они обмахивают святые Дары рипидами, чтобы отгонять насекомых. Это, собственно говоря, практически нужное действие очень рано истолковалось символически. Парящие рипиды – это «херувимы и серафими, шестокрылатии, многоочитии, возвышаюшиися пернатии». Не даром, еще не в Киеве, но в других местах часто на рипидах действительно были изображены херувимы и серафимы. Таким образом ангельские чины изображаются дважды разным образом: Ангелами, служащими как диаконы и парящими над святыми Дарами и символами херувимов и серафимов в форме рипид, которые держат Ангелы-диаконы.

Иконы непременно являются по смыслу выражением православного богословия, и в свете требований нового времени это иногда приводило к иконографическим изменениям типов икон. В изображении «Причащения Апостолов» количество таких изменений невелико. В одном из вариантов Христос иногда изображается в епископском облачении, что вполне соответствует тенденции, которая, начиная с XVI в., набирает силу и прекрасно вписывается в богословскую основу изображения «Причащение Апостолов» с Христом, совершающим Божественную Литургию. Эта черта, что Сам Христос

[13] Данные «правый» и «левый» в моем сочинении всегда не относятся к зрителю, но к видимым ним предметам и лицам.

[14] См. и «Причащение Апостолов» в алтаре монастыря Ресава (Сербия).

причащает Апостолов – важна. Перед Великим Входом священник обращается со словами: «Ты бое си приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый, Христе Боже наш».

Фреска «Причащение Апостолов» на алтарной стене Софийского Собора в Охриде[15]



Христос благословляет Евхаристический Хлеб. Роспись в Софийском Соборе. Охрид. Середина XI в. Фото: К.Х. Фельми

сильно отличается от Киевской мозаики, невзирая на то, что оба изображения относятся к одному и тому же периоду. Хотя на Охридской фреске изображены апостолы смиренно направляющиеся к Христу, словно для причащения, Христос не раздает Святые Дары ученикам справа и слева от престола, на котором стоит двуручный византийский потир, а держит в левой руке нарочито большой хлеб, который Он благословляет подняв правую руку. Эта фреска возникла во времена разгоревшихся в XI в. споров, когда архиепископ Охридский Лев выступил против нововведенного на Западе обычая использования пресного хлеба для Св. Евхаристии. Поэтому Охридский Христос демонстративно поднимает вверх квасной хлеб, который до этого использовался для Святой Евхаристии как на Западе, так и на Востоке. Невзирая на полемическую тенденцию на этом изображении особенно красноречиво показывается единство всех причащающихся от евхаристического хлеба: «Един хлеб, едино Тело есмы мнози, вси бо от единого хлеба причащаемся» (1Кор 10, 17).

Обратно к Киевской мозаике. Вряд ли более внушительно чем на этом изображении можно выразить тайну общения (κοινωνία) со Христом как центральную тайну христианской веры. Мозаика изображает причастие таким же

[15] Војислав Ј. Ђурић, Византијске Фреске у Југославији, Београд 1975, III.

образом, каким его совершает епископ с священниками и диаконами. В архиерейском служении на правой стороне священники и диаконы получают Святый Хлеб из руки архиерея. На левой стороне епископ преподает им Святую Чашу.

Другим аспектом общения является κοινωνία-общение причащающихся через Христа между собою. Все своим образом принимают участие в совершении св. Евхаристиии, все совместно получают Святые Дары от небесного Великого Архиерея, даже когда перед нашими глазами только епископ или священник предстоит евхаристическому собранию. Он совершает Литургию как образ Христа и на месте Христа (εις τόπον καὶ εις τύπον τοῦ Χριστοῦ).

Особенно ярко Киевское «Причащение Апостолов» указывает на эсхатологический аспект Евхаристии, в которой предвосхищается будущее совершенное общение небесной Церкви с Церковью на земле. Долгое время на изображениях Причащения Апостолов отсутствовал предатедь Иуда, который присуитствовал на Тайной вечери, но он не изображается на «эсхатологической» картине «Причащения Апостолов». Лишь усиливающаяся тенденция к подчеркиванию исторического момента включила Иуду-предателя (не совсем уместно) в композицию.[16]

Присутствие апостола Павла,



Апостол Павел причащает из святого кубка. Фрагмент фрески «Причащение Апостолов» в мон. Манасия (Ресава), Сербия. До 1418 г. Фото: К.Х. Фельми

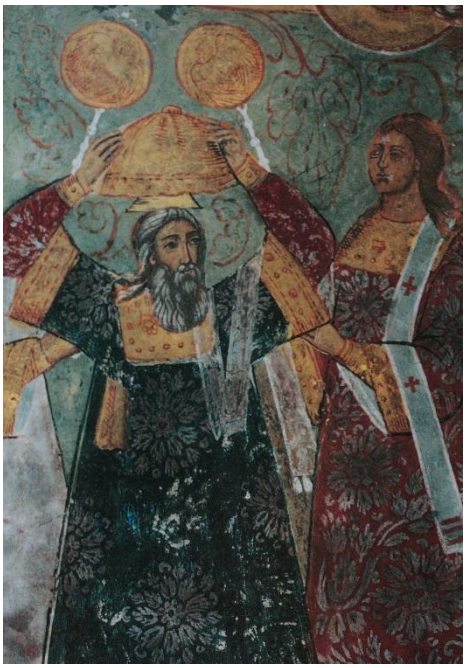
[16] К.Х. Фельми, Иконы Христа 165, ил. 24; Andreas Stylianou and Judith Stylianou, The Painted Churches of Cyprus. Treasures of Byzantine Art, Nicosia ^{2}1997, 100, ил. 46.

у которого не существовало еще никаких связей со Сыном Божиим, когда Христос установил тайнство Евхаристии, ясно показывает, что речь идет не об историческом изображении, но об изображении, которое нарушает все представления о пространстве и времени. Ранние иконописцы и мозаицисты слишком глубоко укоренялись в библейском предании, чтобы не знать этого. Однако они хотели рисовать не исторический образ, а образ Небесной Литургии, принимать участие в которой удостаивается Церковь на земле. Поэтому Ангелы возле престола одеянием своим ясно характеризуются как диаконы. Они служат на небесной литургии, но в то же самое время сослужат в богослужении Церкви на земле. Это становится ясным уже в молитве, которую священник произносит во время Малого входа: «Владыко Господи Боже наш, уставивый на небесех чины и воинства ангел и архангел в служение Твоея славы: сотвори со входом нашим входу святых ангелов быти, сослужащих нам и славословящих Твою благость».[17] Прежде всего Великий вход со своими песнями и сама евхаристическая молитва с молитвами предыдущими и следующими песни «Свят, свят, свят» ясно указывает на это: «С сими и мы блаженнейшими силами, Владыко Человеколюбче, вопием и глаголем: свят еси и пресвят».



«Да молчит всякая плоть человека». Фрагмент настенной росписи в алтаре церкви пророка Илии. Ярославль, выполнена Гурием Никитиным с товарищами. 1680-1681 г. Фото: К.Х. Фельми

[17] Служебник. Литургия святителя Иоанна Златоустаго, Св.-Троицкая Лавра 2009 г., стр. 106 и сл.



Диакон со Святыми Дарами. Фрагмент изображения Великого Входа в приделе храма Феодоровской Божией Матери в Ярославле 1691. Фото: К.Х. Фельми

Таким образом границы между небом и землей сняты, и Церковь на земле служит совместно с небесной Церковью. Это общение с Небесной Церковью прежде всего дает православному богослужению свою красоту, про которую говорит уже летопись преподобного Нестора «Повесть временных лет». Опыт красоты богослужебного общения во Христе Церкви на земле с Церковью на небеси отражается и в ни с чем не сравнимой красоте Киевского Причащения Апостолов.

Абанин А.В.

РОЛЬ ЛИЧНОСТИ ПАТРИАРХА ИОВА В СОБЫТИЯХ НАКАНУНЕ И В НАЧАЛЕ СМУТНОГО ВРЕМЕНИ

Грозные события, происходившие в России в Смутное время, русская православная церковь встретила сильной и укрепленной. Это произошло в результате учреждения патриаршества [7, с. 271; 8, с. 5; 10, с. 304]. Большую роль в этом деле, по свидетельствам современников, сыграл Борис Годунов. Однако нельзя отрицать, что учреждение патриаршества было потребностью Русского государства, желанием его населения и было вызвано необходимостью усиления

политической роли государства на мировой арене. В результате русская церковь стала самостоятельной и независимой от константинопольского патриарха. Кроме того, она приобрела большее влияние на решение государственных дел. Патриарх с митрополитами и епископами систематически заседал по пятницам в совете у царя. Показательным является тот факт, что мнения патриарха и других духовных лиц выслушивались царем раньше мнения бояр.

Время патриархов совпало с началом Смутного времени и исторически выдвинуло их на первое место. Именно поэтому патриарх Иов оказал большое влияние на развитие событий накануне и в начале Смутного времени. Какую роль он сыграл в событиях в правление Федора Иоанновича и Бориса Годунова? И каковы были причины его поступков? Исследование этих вопросов и является целью нашей работы.

Происходил Иов из семьи простых посадских людей из города Старица. В Старицком Успенском монастыре он принял монашеские обеты [4, с. 30; 10, с. 303]. Отлично знал и вел богослужебное дело. Его считали прекрасным певцом и чтецом. Вероятно, это стало одной из причин, почему Иов привлек внимание Ивана Грозного, посещавшего обитель. После этого священнослужитель возглавил Старицкий монастырь и получил сан архимандрита. Позже он был настоятелем Симонова монастыря.

В правление Федора Иоанновича Иов сближается с Борисом Годуновым и становится его соратником. Эти связи помогают ему при избрании на московскую митрополичью кафедру. А в 1589 году Иов стал первым всероссийским патриархом [7, с. 271; 8, с. 5]. После этого он приобретает большое влияние на дела, происходившие в Московском государстве.

Важная роль приписывается историками патриарху Иову в деле расследования смерти царевича Дмитрия. Иов, просмотрев отчеты, представленные следственной комиссией В. Шуйского, согласился с ее выводами [4, с. 32; 10, с. 306; 12, с. 83]. Позже, с заключением патриарха, они были переданы царю Федору Иоанновичу.

В данном поступке царские историки, в частности, Соловьев, Костомаров и др. видели угодничество в сторону Годунова [6, с. 583; 13, с. 312]. Однако

патриарх, скорее всего, просто согласился с объективными данными, т.к. у Бориса Годунова не было заинтересованности в смерти царевича Дмитрия.

Во-первых, Годунов в это время сам был фактическим правителем Московского государства, и Дмитрий ему ничем не угрожал.

Во-вторых, слухи о бесплодии царицы Ирины, сестры Бориса, были беспочвенны. Царица рожала детей, но мертвых. Кроме того, у ней родилась дочь Феодосия, впоследствии прожившая лишь два года [2, с. 238; 7, с. 279-280].

В-третьих, в случае смерти царя Федора Иоанновича прав на престол намного больше имела Ирина, нежели чем Дмитрий. Ирина была женой Федора, а Дмитрий – только незаконнорожденным сыном Ивана Грозного.

В-четвертых, смерть Дмитрия могла резко пошатнуть положение Годунова и дать начало ложным слухам, что на самом деле и произошло [12, с. 73]. В защиту Бориса можно привести и тот факт, что погибший царевич страдал частыми припадками эпилепсии.

Таким образом, патриарх Иов признал выводы следственной комиссии достаточно объективными и соответствующими истине без каких-либо влияний со стороны кого-либо.

Важнейшее значение для судеб Московского государства имела деятельность, предпринятая патриархом в процессе избрания царем Бориса Годунова. После смерти царя Федора Иоанновича ситуация для последнего резко ухудшилась. Московские бояре - Шуйские, Романовы, Мстиславские и другие - не желали терпеть над собой незнатного царского опричника. Годунову пришлось бежать в Новодевичий монастырь [3, с. 218; 9, стб. 13]. Власть же переходила к вдовствующей царице - Ирине Федоровне. Однако та отказалась от престола и приняла монашеский постриг.

В этой ситуации ярко себя проявляет патриарх Иов. Он собирает на своем подворье бояр, дворян, духовенство, детей боярских - сторонников Годунова, которые предлагают избрать царем Бориса Федоровича [1 с. 24; 3, с. 219]. Позже это собрание станет Земским собором. Затем все эти люди соединились и организовали шествие с просьбой к Борису Годунову принять царский скипетр. Но тот в первый раз отказался. Однако Иов не сдается и предпринимает вторую попытку. Перед ней московские церкви вели ночные службы и тем самым

привлекли множество обычных горожан. На утро же священники организовали крестный ход и пошли к обители, в которой укрывался Борис Годунов. Все это совершалось по распоряжению патриарха Иова.

Умоляемый толпами народа, брат вдовствующей царицы принял царскую власть. На это же благословила его и сестра. После этого Иов нарек Бориса Федоровича на царство [1, с. 35].

Таким образом, патриарх Иов оказал активную поддержку Борису Годунову в деле его восшествия на российский престол. В сложнейшей ситуации для бывшего шурина царя он создал альтернативный Боярской думе государственный орган - Земский собор. Затем в него вошли те социальные слои, которые поддерживали Годунова - дворяне, посадские люди и дети боярские. В результате Борис Федорович был избран на московский престол.

Главной задачей патриарха Иова как главы русской православной церкви было сохранение, защита и распространение православия на территории Московского государства. В этом деле он нашел себе сильных союзников и соратников - царя Федора Иоанновича и Бориса Годунова, т.к. именно они всячески способствовали и помогали учреждению патриаршества на Руси. Именно поэтому святитель всеми силами поддерживал Годунова в сложной политической борьбе и государственных делах.

Наряду с этим он как патриарх предпринимал меры по укреплению православной веры. Усилилось наблюдение над низшим духовенством, увеличилось печатание богослужебных книг. Были канонизированы святые - Василий Блаженный, Гурий, Варсонофий, князь Роман Угличский. Православие распространялось среди инородческого населения Среднего Поволжья и Сибири [4, с. 31; 10, с. 305].

Помогал Иов Борису Годунову и в борьбе с Самозванцем, когда тот появился со своим войском на южных рубежах России в 1604 году. Он тут же стал рассылать обличительные грамоты против Лжедмитрия I по городам и селам страны [1, с. 78] и предавать его анафеме с амвона. Однако дело заключалось не только в том, что святитель пытался бороться против преступника и самозванца. Он знал его лично.

По мнению многих историков, самозванцем был Григорий Отрепьев, служивший секретарем у патриарха и позже ставший расстригой [5, с. 73-74; 9, стб. 19; 11, с. 247-248]. Именно поэтому Иов не мог пойти против правды и признать в Лжедмитрие I сына Ивана Грозного, когда Борис Годунов уже умер, и царская армия потерпела поражение под Кромами. Лжецаревич боялся разоблачения и приказал арестовать патриарха. Того избили, ограбили и как простого монаха отправили в его родной Старицкий монастырь [2, с. 242; 7, с. 304]. Однако Иов не был лишен церковного сана законным образом и потому остался патриархом.

Таким образом, глава русской церкви всячески способствовал укреплению, усилению и распространению православной веры на территории Московского государства. Святитель поддерживал Бориса Годунова при расследовании дела о гибели царевича Дмитрия, при проведении Земского собора 1598 г. и во время борьбы с Самозванцем, т.к. он считал Бориса Федоровича своим соратником в деле защиты и укрепления православия.

Библиография

1. Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи Археографическою экспедициею. Т. 2. СПб, 1836
2. Бельский летописец // Полное собрание русских летописей, М., 1978, т. 34
3. Временник И. Тимофеева. М-Л., 1951
4. Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т.2. М., 1992
5. Козляков В.Н. Василий Шуйский. М., 2007
6. Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Книга I, М., 1990
7. Новый летописец // Хроники смутного времени. М, 1998.
8. Повесть о честном житии царя и великого князя Федора Иоанновича всея Руси //Полное собрание русских летописей. Т. 14, ч. 1. СПб, 1910
9. Русская историческая библиотека, т. 13. СПб, 1892
10. Русский биографический словарь. Т. 8. СПб, 1897
11. Сборник Русского исторического общества, т. 137. М., 1912
12. Скрынников Р.Г. Борис Годунов. М., 1978
13. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Кн. 4. Т. 7-8

Алиев Т. А.

О НЕКОТОРЫХ ЗНАЧЕНИЯХ *СЛОВА* В НОВОМ ЗАВЕТЕ

Известно, что текст Библии на русском языке – это перевод с церковнославянского языка, а церковнославянский является русским изводом старославянского, который восходит к переводу из древнегреческого языка. По признаку первичности / непервичности текста оригинала на русский язык является косвенным (вторичным, непрямым) переводом – перевод, осуществленный не непосредственно с текста оригинала древнегреческого (или латинского), а с его перевода на церковнославянский язык. По данным 1994 года известны полные или частичные переводы Нового Завета на 2092 языка.

В ранних переводах Библии, считавшихся священными или образцовыми, преобладало стремление буквального копирования оригинала. Эти переводы Библии, по признаку характера и качества соответствия текста перевода тексту оригинала, являются точными (правильными) переводами, т. е., семантически полно и правильно передающие план содержания оригинала. Перевод текста на русский язык обеспечивает передачу информации во всех деталях, вплоть до значений отдельных слов и полностью воспроизводит содержание оригинала средствами русского языка. Переводчики точно передают структуру и порядок изложения содержания в оригинале, не позволяют себе что-либо изменить, исключить или добавить от себя. Перевод полностью передает идеи оригинала, а стиль и манера изложения перевода являются такими же, как в оригинале, сохраняются специфические оттенки в значениях каждого многозначного слова.

Обычные слова человеческой речи в большей или меньшей степени многозначны. Для природы обычного слова характерно, что, кроме своего прямого смысла, оно имеет и переносный.

Единого понимания природы слова, общепринятого его определения в науке до сих пор нет. В истории языкознания известно более 70 различных критериев определения слова. Содержательная сторона слова, его внутреннее устройство – явление сложное. В их основе лежат графические, синтаксические, семантические, и системные принципы.

По семантическому критерию «Слово – основная структурно-семантическая единица языка, служащая для именования предметов и их свойств, явлений, отношений действительности, обладающая совокупностью семантических, фонетических и грамматических признаков, специфичных для каждого языка» [3]; «Слово – «основная кратчайшая единица языка, выражающая своим звуковым составом понятие о предмете, процессе, явлении действительности, их свойствах или отношениях между ними» [5].

Слово является «одним из величайших орудий человека» (Кони А. Ф. – русский юрист), и поэтому его «сила беспредельна» (Жирарден Э. – французский писатель). Еще один из первых учителей риторики V в. до н.э. Горгий говорил, что «Слово – величайший владыка: видом малое и незаметное, а дела творит чудесные – может страх прекратить и печаль отвратить, вызвать радость, усилить жалость», «Слово имеет силу так действовать на состояние души, как состав лекарства действует на тело».

В Новом Завете очень часто употребляется существительное среднего рода *слово*. Значение *слова* – это отображение в нем представления о предмете (явлении, процессе, признаке). Смысл, который вкладывается в произнесенное существительное *слово*, определяет его качество и его силу.

Какое же слово (или слова) с древнегреческого (или латинского) переведено (или переведены) на церковнославянский, которое (-ые) соответствует (-ют) русскому *слову.*

В современном русском языке (согласно словарю С. И. Ожегова) у *слова* имеются восемь значений, главным из которых – «Единица языка, служащая для наименования понятий, предметов, лиц, действий, состояний, признаков, связей, отношений, оценок», которое реализуется без существенных ограничений, в любом или почти любом сочетании.

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, Что начало быть. В нем была жизнь, и жизнь была свет людей (в некоторых изданиях «человеков») (Евангелие от Иоанна 1, (1 –4).

В этих стихах русское существительное *слово* восходит древнегреческому λόγος, латинскому verbum, церковнославянскому сл0во.

О том, что именно в слове была жизнь, подтверждается и тем, что когда «Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от дьявола, и, постившись сорок дней и сорок ночей, напоследок взалкал. И приступил к Нему искуситель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами. Он же сказал ему в ответ: написано: «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мат. 1 – 4).

Однако, в этих стихах русским существительным *слово* переведены греческое ῥήμα, церковнославянское гlг0лъ: ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ, omni verbo quod procedit de ore Dei, всцэмъ гlг0лэ и3сходящемъ и3зо ќстъ б9иихъ, всяким словом, исходящим из уст Божиих».

Из уст Божиих может исходить эти *всякие только* «добрые, мудрые, нежные слова». В этом стихе *слово* употребляется в значении «изречение, афоризм, речь, слово – добрые слова, мудрые слова, нежные слова».

Есть многочисленные примеры, где разным греческим словам ῥήμα, λόγος (см. прим.) латинским verbum, sermo (см. прим.) и церковнославянским словам гlг0лъ, сл0во соответствует одно многозначное русское существительное *слово:* παντὶ ῥήματι – всяким словом, но λόγος ὑμῶν – слово ваше; omni verbo – всяким словом, но sermo vester – слово ваше; всцэмъ гlг0лэ – всяким словом, но сл0во ваше – слово ваше.

В то же время греческое λόγος, латинское sermo, церковнославянское сл0во в русском варианте передается в некоторых стихах словами *молва* – «ὁ λόγος περὶ αὐτοῦ», «sermo de illo», «сл0во нь немъ» – «молва о Нём» (Евангелие от Луки 5.5) и *книга* – «πρῶτον λόγον ἐποιησάμην», «primum quidem sermonem feci», «Первое ќбw сл0во сотвори1хъ», – «Первую книгу написал я» (Деяния Святых Апостолов 1.1).

Из многочисленных значений *слова* можно выделить следующие, в которых употребляется в Новом Завете:

а) «заповедь», «наставления», «совет»;

б) «хула», «брань»;

в) «слух», «молва;

г) «изречение», «афоризм»

«ЗАПОВЕДЬ», «НАСТАВЛЕНИЯ», «СОВЕТ». На вопрос богатого юноши «что сделать … доброго, чтобы иметь жизнь вечную» (Евангелие от Матвея глава 19. 16.), Иисус отвечает: «Если же хочешь войти в жизнь *вечную*, соблюди заповеди». (Мат. 19, 17.), «Не убивай, не прелюбодействуй, не кради, не лжесвидетельствуй» (Мат. 19, 18), «почитай отца и мать и люби ближнего твоего, как самого себя» (Мат. 19, 19), а в ответ на вопрос юноши, «чего еще не достает?» ему (Мат. 19, 20), Иисус отвечает: «если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мат. 19, 21). Услышав *слово сие*, юноша отошел с печалью, потому что у него было большое имение» (Мат. 19, 23).

«ХУЛА», «БРАНЬ». А в следующем стихе *слово* без определений «порочащее», «бранное» употребляется в значениях «хула», «брань»: «если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет (*слово*) на Духа Святого, не простится ему ни в этом веке, ни в будущем». (Мат. 12. 32). Это значение передается в Евангелии от Луки словом *хула*. «И всякому, кто скажет слово на Сына Человеческого, прощено будет; а кто скажет хулу на Святого Духа, тому не простится» (Лук. 12, 10). В Евангелии от Марка словосочетание «скажет слово» (скажет хулу) заменено сказуемым «будет хулить» «кто будет хулить Духа Святого» (Марк. 3, 29).

«ИЗРЕЧЕНИЕ», «АФОРИЗМ». «Как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова» (Лук. 1, 2.); «И когда я приходил к вам, братия, приходил возвещать вам свидетельство Божие не в превосходстве слова или мудрости» (Первое послание к коринфянам святого апостола Павла 2. 1.), «ибо Христос послал меня не крестить, а благовествовать, не в премудрости слова, чтобы не упразднить креста христова» (Первое послание к коринфянам святого апостола Павла 1.17); «молитесь также и о нас, чтобы бог отверз нам дверь для слова, возвещать тайну христову, за которую я и в узах» (послание к колоссянам 2.4); «держащийся истинного слова, согласного с учением, чтобы он был силен и наставлять в здравом учении и противящихся обличать» (послание к Титу 1. 9.).

Небольшой сравнительный анализ значений слов свидетельствует о том, что разные значения одного и того же слова могут соответствовать разным словам

иноязычного слова, или разные иноязычные слова могут быть переведены одним и тем же словом.

Примечания: verbum, i *n* 1) слово, выражение; 2) изречение, поговорка;

Sermo, onis *m* 1) разговор, беседа, диалог; 2) содержание беседы, высказывание, слова; 3) обиходная речь, язык; 4) говор, наречие, диалект; 5) сочинение на простом языке; 6) способ изъяснятся, изложение, слог; 7) слух, молва, толки, пересуды; 8) предмет толков.

λόγος, ὁ a) Слово (сказанное, не грамматическое); речь; изречение; (по смыслу иногда: приказание, обещание); речь (оратора); разговор, беседа; сказание; b) условие, договор; c) предлог, отговорка; d) рассказ (устный), молва, предание, слава; e) рассказ, история; f) басня; g) историческое сочинение; h) изложение;

ῥήμα, ατος, τό, означает «Речь, слово, изречение; отдельное слово или выражение; глагол (в грамматике),

Источники

1. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь репринт V издания 1899 г., М.: 1991 г.

2. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь: ок. 50 000 слов. – 3-е изд., испр. – М.: Рус. яз., 1986. – 840 с.

3. Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н.Ярцева, - М.: Сов. Энциклопедия, 1990. – 685 с.: ил. ISBN 5 – 85270 – 031 –2.

4. Новый Завет и Псалтирь. «Свет на Востоке» М.: 2008 г.

5. Розенталь Д. Э., Теленкова М.А. Словарь-справочник лингвистических терминов: Пособие для учителя. – 3-е изд., испр. доп. – М.: Просвещение, 1985. – 399 с.

Анурьев В.А.

ВЗАИМОСВЯЗЬ МУЗЫКИ И РЕЛИГИИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ. ДУХОВНАЯ ТЕМАТИКА В ТВОРЧЕСТВЕ С.И. ТАНЕЕВА (1856 - 1915)

Вопрос о музыке и религии очень старый, но всё еще не устаревший. Уходя истоками в давно минувшие века и тысячелетия, он сохраняет интерес и значение в идейной жизни и борьбе нашей эпохи. Он привлекает пытливое внимание исследователей – историков культуры и искусства, музыкантов – профессионалов, любителей музыки, верующих и неверующих людей.

В музыкально-исторических, эстетических работах религиозного направления, в богословских трактатах и поучениях церковных деятелей убедительно доказывается, что религия – это мать музыки, и древнейшие колыбели песенного и инструментального искусства – религиозные культы. Некоторые мыслители и музыканты древности – Пифагор, Платон и многие другие – утверждали божественное происхождение музыкального искусства и непосредственно связывали его теорию со своим религиозным миросозерцанием. Первые музыкально-эстетические теории, сложившиеся на Ближнем Востоке у египтян, вавилонян и других народов, были связаны с астрологией и религиозными верованиями. Даже в наше время сходное понимание природы музыки и ее происхождения сохранялось в новых формах у целого ряда видных музыкальных деятелей. Среди них мы встречаем таких больших художников, как Альберт Швейцер, Оливье Мессиан, Пауль Хиндемит: «Я прибываю во всё более глубоком убеждении, что миссия музыкального искусства по существу своему человечна и религиозна в смысле объединения людей», - говорит один из видных французских музыкантов – модернистов клерикального направления Андре Жоливе [5, С.54]. В России, в силу исторических обстоятельств, сторонниками теории религиозного происхождения музыкального искусства выступает главным образом, если не исключительно, служители культа и представители церковного певческого искусства. Один из основных исходных пунктов в работах И. Вознесенского, Дим. Аллеманова, А. Покровского, Н. Казанского, протоиерея Н.

Трубецкого и других заключается в том, что самые древние среди религиозных служб, ритуал которых восстановлен и описан наукой, уже сопровождались музыкой и пением. В известном труде «Богослужебное пение русской церкви» видный знаток этого искусства протоиерей В.М. Металлов рассматривает пение, музыку, наряду с «жертвой», «молитвой», «таинством», как «формы универсального характера», «коренящиеся в самой природе религиозного поклонения». При этом профессор Металлов ссылается на тот факт, что «музыка и пение во все времена составляли самую существенную принадлежность религиозного культа». Древние арийцы, индийцы, бактрийцы, персы, мидяне, халдеи, финикийцы, ассирийцы, египтяне, греки, римляне, галлы, германцы, славяне – все в религиозных церемониях и культе пользовались музыкой и пением, коим приписывалось божественное происхождение. Священные книги индийцев (Веды) и персов (Зендавеста), барельефы в усыпальницах и храмах вавилонян. Финикийцев, ассирийцев, египтян, сказания историков о галлах, германцах и славянах, наконец, свежие памятники первых культурных народов Европы – греков и римлян – вещественные и письменные дают неопровержимые свидетельства всегдашнего и преимущественного употребления в религиозном культе народов музыки и пения [2, С.5-6].

Каким образом религия повлияла на русскую музыку XIX – XX веков? Предлагаю поговорить об этом, рассмотрев две кантаты С.И. Танеева «Иоанн Дамаскин» и «По прочтении псалма».

Интерес к выдающемуся в каком-либо виде деятельности человеку распространяется и на его личность. В отношении Танеева этот интерес тем более понятен, что Танеев действительно велик своим характером, нравственной силой и цельностью натуры.

Величавость в нём сочеталась с простотой, сила с добросердечностью. Свою личную жизнь он подчинил убеждениям и, насколько это возможно для человека творческого, оставался верен им до конца.

Условности светского, а тем более великосветского общества его тяготили, он всячески сторонился его. Его троюродный племянник А.С. Танеев – крупный и влиятельный сановник, был гофмейстером и главноуправляющим «собственной его императорского величества канцелярией». Сергей Иванович признавался, что

это родство его компрометирует. Быт его был более чем скромным, денежный достаток – всегда невелик, но он при этом готов был делиться тем немногим, что имел. Известно, как участливо он относился к людям, подчас ему даже незнакомым, когда они обращались к нему с просьбами о совете, денежной помощи, об устройстве на работу, о ходатайстве перед влиятельными людьми.

Простота в соединении с простодушием, подчас граничившим с наивностью, составляла не внешнюю черту, а внутреннюю сущность танеевской личности. Всегда сдержанный, даже замкнутый во всём, что относилось к проявлению чувств, Танеев не только в письмах, но даже в дневниках предельно лаконичен. И лишь в самых редких случаях он позволял себе раскрыть свой душевный мир, как он это сделал, например, в письме к А.С. Аренскому 5 апреля 1883 года: «Мне хочется, - писал Танеев, - чтоб ты, мой мальчик, мой нежно любимый друг, сбросил с себя поскорее свою теперешнюю апатию, отдалил препятствия, которые стоят у тебя на пути, и с юношескою энергиею принялся за работу постоянную, тяжелую, но в конце которой стоит великая цель: возвыситься над тем, что люди считают важным и существенным и что на самом деле ничтожно и пошло, познать и создавать истинно великое, истинно прекрасное. Достигнуть этой цели есть высшее счастье какое только доступно человеку» [1].

11 марта 1884 года впервые прозвучала кантата «Иоанн Дамаскин» памяти Н.Г. Рубинштейна. Танеев, необычайно требовательный к себе, только её удостоил обозначить «ор.1» - первое сочинение.

Основой кантаты послужила часть из поэмы А.К. Толстого, с вдохновенной свободой, рисующей образ Иоанна Дамаскина, поэта-гимнографа VII – VIII веков. Отрывок, избранный Танеевым, представляет собой большое, неканоническое переложение заупокойной стихиры, произносимой как бы от лица ушедшего, исполненной любви и сострадания:

Иду в неведомый мне путь,
Иду меж страха и надежды;
Мой взор угас, остыла грудь,
Не внемлет слух, сомкнуты вежды;
Лежу безгласен, недвижим,

Не слышу братского рыданья,
И от кадила синий дым
Не мне струит благоуханье.
Но вечным сном пока я сплю,
Моя любовь не умирает,
И ею, братья, вас молю,
Да каждый к Господу взывает:
Господь! В тот день, когда труба
Вострубит мира преставленье,
Прими усопшего раба
В Твои небесные селенья.

Танеева интересует общий смысл, общее настроение стихов, он вовсе не стремится иллюстрировать отдельные образы и поэтические детали. И его кантата еще менее ортодоксально-религиозна, чем поэма Толстого. Избранная тема важна для него своим общечеловеческим содержанием, здесь Танеев продолжатель и наследник великих мастеров прошлого. Особенно явственно влияние баховских духовных кантат, не столько стилистическое, сколько концепционное. Внутреннее образное развитие, от субъективной остроты скорбного настроения к внеличной объективности, все вбирающей и примиряющей, напоминает баховское движение от сольной арии к хоралу, от индивидуального к общинному, коллективному.

«Какая богатая, не использованная еще область, - русская оратория». Эти слова Танеев, по воспоминаниям А.К. Глязунова, произнес после премьеры своей второй кантаты «По прочтении псалма», состоявшейся в Петрограде 11 марта 1915 года. Кантате суждено было стать последним сочинением большого русского художника. «По прочтении псалма» замыкает творческий путь Танеева, перекликаясь с «Иоанном Дамаскином», его открывшим. Два крупных философских произведения символически обрамляют тридцатилетие неустанного художественного совершенствования.

Кантата «По прочтении псалма» написана на стихи А.С. Хомякова, знакомые Сергею Ивановичу с детства, о чем он позднее не раз сам говорил. На

титульном листе партитуры стоит посвящение: «Памяти матери моей, Варвары Павловны Танеевой».

Для художественного творчества Хомякова, известного философа, поэта и публициста, основателя славянофильства, типичны темы высокого гражданского звучания, обсуждение глубинных вопросов человеческого бытия; стих его проникнут пафосом, патетической декламационностью, нередко оснащён архаическими оборотами, порой несколько тяжеловесными. Стиль Хомякова отвечал потребности Танеева в поэзии торжественной и строгой, вознесенной над повседневностью. Но главным для него была тема стихотворения «По прочтении псалма», выразившая его представление о нравственном назначении человека на земле.

«По прочтении псалма» - вольное поэтическое переложение библейских мотивов: Хомяков подчеркивает космическую грандиозность ветхозаветных образов и их общечеловеческое содержание. Бог-творец обращается к народу: ты мне строишь храмы, пышно их украшаешь, кадишь фимиам, но к чему мне всё это? Ведь «я создал землю, создал воды, я небо очертил рукой» и «не я ль светила зажёг над вашей головой?» Золото и «бездушный камень» - скудный дар. Но «есть дар бесценный».

Мне нужно сердце чище злата
И воля крепкая в труде,
Мне нужен брат, любящий брата,
Нужна мне правда на суде!

Как и в «Иоанне Дамаскине», образы, восходящие к религиозной традиции, наполнены вечно живым смыслом. Этот смысл и привлекал неверующего Танеева к библейским темам: для композитора, так стремившегося всегда к освоению художественно-философского опыта человечества, они были одним из проявлений всеобщности культуры.

Во второй кантате Танеева заключена целостная концепция мира и человеческого бытия в мире. Космический масштаб поэтических образов Хомякова («в глубь земную, в утробу вековечных скал я влил, как воду дождевую, огнём расплавленный металл»; «не я ль, как искры из горнила, бросаю звезды в мрак ночной?») поддержан и усилен грандиозным размахом танеевской

композиции. «По прочтении псалма» - итоговое, финальное осуществление в творчестве Танеева центральной для него классицистской идеи движения от мрака и хаоса к свету и разуму. Может быть, самое последовательное осуществление.

«По прочтении псалма» - дитя своего времени, проникнутого мыслью о «всеобщности», «совместности», «соборности». Не случайно именно кантатный жанр, с его значением «коллективного», становится в эти годы центральным. «Ведущую роль кантаты в предреволюционный период определялась тем, что она расцвела на основе философской проблематики. Смысл жизни и призвание человека, жизнь и смерть, этическое значение вековых народных традиций, пантеистическая одухотворенность природы – вот темы, раскрытые в кантатах Танеева…» (А.Н. Сохор).

В разные времена и в разных условиях «танеевское начало» выступало в музыкальных сочинениях композитора в синтезе сложных и противоречивых воздействий. Но если уже говорить о том неизменном, что было в Танееве, то лучше всего, кажется, это можно выразить словами Ф.И. Тютчева

«Умевший всё совокупить
В ненарушимом, полном строе,
Всё человечески благое,
И русским чувством закрепить»

Завиден удел композитора, пронесшего через все испытания стойкость своей моральной и творческой личности. Такое, думаю, дано не многим.

Литература

1. Бернандт Г. С.И. Танеев. М.: Музыка, 1983
2. Протоиререй В.М. Металлов. Богослужебное пение в русской церкви. Период домонгольский. Ч. I и II. М., 1908
3. Прошина Н.В. С.И. Танеев. Владимирские страницы. К 150-летию со дня рождения композитора. Владимир: Нива, 2006.
4. Розеншильд К. Музыка и религия. М., 1964.
5. Ростан Клод. Современная французская музыка. Париж, 1961.
6. Савенко С. С.И. Танеев. Издание 2-е. М.: Музыка, 1985.

Арпентьева М.Р.

ПАСТЫРСКАЯ И СВЕТСКАЯ ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ПОМОЩЬ

Согласно основам различных религиозных конфессий, социальное служение понимается как осуществление благотворительности и милосердия в виде непосредственной помощи малоимущим и малообеспеченным, духовного наставничества или «окормления», а также в виде участия в создании условий для социальной реабилитации нуждающихся членов общества и развития общества в целом. Согласно размышлениям протоирея В.°Свешникова, социальное служение в человеческом мире по своей подлинной природе - церковно; а когда проявляется в нецерковных формах и содержаниях, то вызвано отдаленным действием церковного строя жизни [6]. В структуре современного социального служения пастырское служение и профессиональное светское служение являются лидирующими и взаимно дополняющими.

В своей работе пастырь сталкивается - как с одним из важных - вопросом о соотношении светской психотерапии и пастырского служения. В реальной ситуации речь, как правило идет о том, что светский помощник – психолог – заменяет и/или помогает пастырю. Их способы (технологии) работы могут быть сколь угодно близки, если соблюдаются основные принципы пастырской помощи [1; 4; 7; 9]. Однако, многие пастыри, в отличие от православных и иных психотерапевтов, отмечают, что различия велики и психологический подход «недуховен» и потому подчас неприемлем, но большая часть исследователей говорит о взаимном обмене, сходстве и различиях. Так, игумен Е. Перистый отмечает, что христианство раскрывает человеку духовный мир и законы взаимодействия с миром душевным, которые связаны с возможностью обретения полноценной жизни во Христе. Изучением собственно душевного мира человека, поиском средств и механизмов душевного развития в контексте духовного занимается аскетика, святоотеческое учение о борьбе со страстями и сохранении себя в добродетелях [5]. Психология же занимается изучением внешней области души человека в ней также выделяются два направления: святоотеческое и светское. При этом данные психологии о законах греховных проявлений

человеческой природы подтверждают языком современной науки то, что было ранее давно сказано святыми Отцами из их глубинного многолетнего опыта самопознания и познания Бога. Психологическими знаниями можно и нужно воспользоваться и в пастырском делании, учитывая реалии духовного уровня, находящегося во взаимодействии с душевным, хотя и вне досягаемости светской психологии и психотерапии. Основная проблема пастырства - борьба за душу человека, смирение и доверие, рождающие любовь. Большинство психических и соматических заболеваний происходят от неумения управлять своими желаниями, страстями. Обычно в роли целителей болезней человеческой души, а, по мере необходимости, и тела, Православие отводило старцам, духовникам. При том лучшими местами для самопознания и проработки внутренних затруднений, мешающих духовной и душевной жизни, считались монастыри: врачевание издавна выступало как подвижнический долг монахов, обладавших умением разграничивать патологические состояния людей, возникшие под воздействием демонских искушений, отличать «духовное прельщение» и переживания, явившиеся результатом природных болезненных процессов в психофизическом организме человека, «от естества.» Старцы, при содействии благодати Божией, прозревали человеческую душу и воздействием Слова исцеляли, восстанавливали ее в душевно цельное состояние: лечение Словом, произнесенным с любовью: пониманием, принятием, искренностью. Не отрицая медицину, как и не отрицая психологию, не препятствуя ее развитию, Церковь воспитывает христианское отношение к болезни, психологическим проблемам, наделяя человека верой и мужеством для перенесения страданий: «От Меня это было». Она предлагает искать - прежде всего - Царства Небесного, благословений, а остальное – рассматривать как приложения. В некоторых случаях, когда в ходе было явно проявление влияние демонических сил, использовались специальные меры.

И сейчас люди часто ожидают от служителей Церкви психотерапевтической помощи, оказание начальной психотерапевтической помощи возможно и так или иначе вынуждено осуществляется священником, владеющим навыками и знаниями из области святоотеческого душепопечения и психиатрии. Кроме того, в старческом окормлении присутствует элемент благодатного, в том числе сверхъестественного воздействия и понимания

человеческих проблем с духовной точки зрения. Но большинство священников благодатным ведением и пониманием человека, не обладают. Поэтому пастырю имеющему здравое, смиренное воззрение на себя и жизнь, не помешают знания их психиатрии и психотерапии. Архимандрит К. Керн отмечает, что «Психиатрия … занята борьбой со страстями и грехом, тогда как пастырская психиатрия стремится проникнуть в те сферы душевной жизни, которые никак не могут быть квалифицированы как грех и зло. Аскетика дает мудрые, от отцов и учителей Церкви унаследованные, советы излечения грехов и пороков относительно гордости, уныния, сребролюбия, тщеславия, чревоугодия, блуда и т.п. [3]. Психиатрия ищет …специфические причины …духовных состояний человека, которые коренятся в сокровенных тайниках души, в подсознании, в унаследованных или благоприобретенных противоречиях человеческого существа…. Психиатрия нисколько принципиально не противоречит пастырству, не должна ему мешать или … умалять значение пастырского душепопечения. … Психиатрия в руках пастыря является вспомогательным средством для обнаружения не греха, а патологических явлений, связанных с заболеваниями психиатрическими, т.е. душевными, а не духовными».Об избирательности использования знаний из психиатрии и психотерапии, иных светских источников, упоминают и другие служители. Священник может воспользоваться в своей пастырской работе психологическими и психотерапевтическими знаниями и умениями, если ранее примененные подходы не дали действенного результата: в психологии и психотерапии множество описаний человеческих проблем и затруднений, вариантов и психотехнологий их разрешения. Основанием для возникновения и развития пастырской психологии как научно-богословского направления явились труды Святителя Ф.Затворника, собравшего все, что оказалось полезным по исследуемому им вопросу из светских источников, в сопоставлении со святоотеческим учением о человеке, с учетом реальной нужды современного церковного общества в решении психологических проблем прихожан, страдающих [2]. Кроме того, каждый пастырь, психотерапевт и врач должны каждодневно просить Бога о Его милости и о дарах Святого Духа, а также заботиться о своем дальнейшем профессиональном совершенствовании.

Важно также – как писала Т. А. Флоренская, [8] понимать, что духовное пробуждение личности является сверхзадачей консультирования, а признание в человеке духовной жизни — меняет представления о психологии и обыденной жизни. Однако словесного, теоретического признания духовного мира недостаточно: не имея личного опыта, психолог проходит мимо существа проблемы, а может и повредить клиенту, если не имеет устоявшихся, действительных нравственных ориентиров. Она приводит описание Преподобного аввы Дорофея, подвижника VI—VII вв., который писал: «Представьте себе круг, середину его — центр и из центра исходящие радиусы-лучи. Эти радиусы чем дальше идут от центра, тем больше расходятся и удаляются друг от друга; напротив, чем ближе подходят к центру, тем больше сближаются между собою. Положите теперь, что круг сей есть мир; самая середина круга — Бог, а прямые линии (радиусы), идущие от центра к окружности или от окружности к центру, суть пути жизни людей. И тут то же: насколько святые входят внутрь круга к середине оного, желая приблизиться к Богу, настолько по мере вхождения они становятся ближе к Богу и друг к другу... Так разумейте и об удалении. Когда удаляются от Бога... в той же мере удаляются друг от друга, сколько удаляются друг от друга, столько удаляются и от Бога. Таково и свойство любви: насколько мы находимся вне и не любим Бога, настолько каждый удален и от ближнего. Если же возлюбим Бога, то сколько приближаемся к Богу любовию к Нему, столько соединяемся любовию и с ближними, и сколько соединяемся с ближними, столько соединяемся и с Богом. То есть: 1) чем более человек упражняется в милосердии и любит людей, тем более приближается к Богу и 2) чем более человек сердцем чувствует личное Божество, тем более он любит людей».

Технологическая сторона помощи, в целом является общей – в психотерапии светской и пастырской помощи. Однако, в пастырском служении есть и не свойственные светскому консультированию «технологии», и, кроме того, очень важен его собственно нравственный смысл, пафос: важно учитывать, что Слово Божье – это слово жизни, придающее истинный смысле человеческому бытию. Оно «утоляет жажду» человека от повседневной рутины, успокаивает и защищает от усталости греховного тления, рождает переживание «добрых

изменений», открывающих их для истинного бытия – бытия в вечности, и открывающим другим опасности и лукавые западни «мира сего». Дух Божий - Утешитель, постоянно возрождает к жизни верующих и утешает их – для новой борьбы непрестанного бодрствования, сохранения их на протяжении всей жизни и помощи другим. Кроме того, в отношении познания тайн Бога, приобщения к ним важно помнить, как отметил К.Керн, что пастырское делание, пасение - «делание внутреннего созидания Царства Божия в человеке… созидание Царства Христова, новой твари во Христе, … борьба с царством зла, с силами зла в нас. Но добро и зло непонятны без свободы… …Человек, в обществе которого призван пастырствовать пастырь, был, есть и будет, несмотря на все эти грехи и падения, — любимое создание Божие». Особенно важен дар сострадательной любви. Пастырю, в отличие от психотерапевта, дается в рукоположении особый дар, «мирянам недоступный: благодатного возрождения душ для Царствия Божия. Это возрождение может быть проводимо и путем нравственного воздействия на личность пасомых, путем сострадательной любви к грешным, путем усвоения себе их личностей, но, главным образом, путем евхаристического служения и через него приобщения верных таинственному Телу Церкви» [3]. Важно помнить, что нравственно воздействовать на ближних, сострадать, усвоять чужую личность может и не священник, а служение Евхаристии дано только ему [5; 8; 10; 17; 20; 29; 35].

Библиографический список

1. Воробьев В., протоиерей. Покаяние, исповедь, духовное руководство. М.: Издание Макариев-Решемской Обители. 1997.

2. Затворник Ф. Святитель. Письма о духовной жизни. Уроки из деяний и словес Спасителя: Репринт. М.: Московский Богород.-Рождественский женский монастырь; Правило веры, 1996, 350 с.

3. Керн К., архимандрит. Православное Пастырское Служение. Клин: Фонд «Христианское служение», 2002. – 334с.

4. Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов/ Б.С. Братусь, В.Л. Воейков, С.Л. Воробьев и др. - М.: Наука,1995.- 236 с.

5. Перистый Е., игумен. Пастырская помощь душевнобольным // Консультативная психология и психотерапия. - 1998.- №1.- С.151–181.

6. Свешников В. Очерки христианской этики. - М.: Паломникъ. - 2000. - 863 с.

7. Сурожский А., митрополит. Беседы о молитве. СПб., Сатисъ, 1996, 143 с.

8. Флоренская Т. А. Мир дома твоего: Человек в решении жизненных проблем. - М.: Русскій Хронографъ, 2009. – 480с.

9. Шаховской И., архиепископ . Философия православного пастырства. СПб,: Русск. Христианский гуманитарный ин-т, 1996. 494 с.

Арпентьева М.Р.

БИБЛЕЙСКИЕ ПРИТЧИ – ИСТОЧНИК ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ (на примере Книги пророка Ионы)

Библейские притчи –важный источник современного и традиционного психологического знания. Библия описывает огромный спектр человеческих качеств, достоинств и недостатков, пороков и ошибок, талантов и достижений, раскрывая их различные слои и компоненты на примере реальных жизненных ситуаций. Один из ярких примеров - комплекс Ионы, описанный в Книге Пророка Ионы. Книга пророка Ионы – одна из частей Танаха, историй «малых пророков» Библии. Эта Книга включена в сборник пророческих книг Библии поскольку в ней раскрываются принципиальные аспекты представления об универсальном значении пророчества и роли пророка, а также – о том, как человек сопротивляется развитию как спасению. Пророчественно-преобразовательный смысл Книги указан в словах Спасителя (Мф. 12:40, Лк. 11:32) [1]: «Ниневитяне восстанут на суд с родом сим и осудят его, ибо они покаялись от проповеди Иониной, и вот, здесь больше Ионы». Иисус Христос поставил ниневитян примером отзывчивости на слово Божие, показав, что Богом может быть даровано спасение через покаяние всем, включая – все нации. Путь развития - един для

всех — нравственное усовершенствование: раскрытие этой мысли связано с необходимостью понимания того, что Царство Мессии имеет духовный и универсальный, а не национальный и «избраннический» характер. Как показывает пример Ионы, эта идея усваивалась с большою болезненностью: понимание этого аспекта - идеи избранничества – служит камнем преткновения и пробным камнем практически для всех «истинно» верующих. Выбор «истинности» как Божьей милости, дара духовного и «истинности» как представления о собственных «достижениях» и значимости, или о том, что Бог выделил и наделил качеством «сыновности» и «значимости» лишь некоторых, - один из основных выборов нравственного совершенствования, «И произрастил Господь Бог растение, и оно поднялось над Ионою» (Ион**.** 4:6) [1]. Один из феноменов, который описывает этот выбор, точнее попытку отказа от него и сопротивления - Богу и развитию, назван прокрастинацией. Прокрастинация означает склонность к постоянному откладыванию «на потом» сложных дел. Прокрастинация объясняется наличием ряда черт личности: нерешительности, страха неудачи и неодобрения со стороны окружающих, неуверенности в себе, перфекционизма, то есть, по сути себялюбия, ревности и гордыни. Поэтому выделяют «напряженных прокрастинаторов», перфекционистов и гордецов и «расслабленных прокрастинаторов», ревнивцев и лентяев, которые сосредоточены на выполнении дел, приносящих удовлетворение только «здесь и сейчас» и только – непосредственно им и иным «избранным» [2]. В общем, в появлении прокрастинации важную роль играют также личностные особенности: наличие страха неудачи и стремление к ее избеганию, боязнь успеха и всеобщего внимания (застенчивость как форма агрессивности), нежелание выделиться и вызвать зависть у других. Часто о прокрастинации говорят как о проявлении «выученной беспомощности» и о нежелании человека «выйти из зоны комфорта», приложить хоть какое-то усилие ради изменений, в том числе тех, что возникают в результате испытаний, которые «попускаются» Богом, ради исправления и совершенствования человека. Вот эта – глобальная основа – на наш взгляд, важнее всего. На ее основе экзистенциально-гуманистическими исследователями описан – как вид защиты - защита от развития или комплекс Ионы (Jonah complex) [3]. Этот комплекс связан с тем, что по вине «страха достижений» - самого себя, успеха и т.д. - более половины людей в мире даже

близко не обращаются к задаче и не подбираются к какой-либо заметной степени реализации внутреннего потенциала: «Чем выше поднимешься, тем больнее падать». Люди понимают, это отмечают исследователи, что условие становления, перехода на следующий уровень бытия требует мужества, выводящего человека из уютного и безопасного укрытия, на просторы , бытия. Это бытие – его собственное, но уже и не его. Через боль инициаций – человек двигается к новым этапам жизни, на которых он часто оказывается один на один с собой и со своим ино-бытием. Главным условием свободы и роста человека является сознавание себя и конфронтация с собой, требующие «принятия ответственности и чувства одиночества, которое влечет за собой эта ответственность». Это предполагает отказ от иллюзии «детского всемогущества», принятие того, что абсолютной уверенности в решениях, которые, так или иначе, будут приниматься, никогда не будет, что душу человека и путь его знает только Бог. Развитие - мужество или воля быть, вопреки обстоятельствам и мнениям окружающих, вопреки своим страхам, невинность силы и сила невинности. Становление собой – тем, кем человек может стать, - глубинное, свойственное каждому человеку стремление, которому противостоит - особенно в моменты кризисов и моменты, когда человек учиться чему-либо, поиск большей уверенности и безопасности. Если стремление к личной и родовой безопасности и комфорту побеждает, если человек не поднимается над инстинктами благополучия и полового размножения, то стремление к росту и становлению оказывается притороженным или полностью подавленным. Тогда человек довольствуется достигнутым положением вещей: его все устраивает в своем собственном развитии, в себе, недоволен он только окружающими людьми и обстоятельствами, побуждающими его что-то предпринимать, да еще и учитывая реальные обстоятельства, а не те вымышленные, которые он вместе с решением об отказе от дальнейшего развития принял. Человек будет ходить по замкнутому кругу проторенных дорог, применяя готовые и проверенные способы решения проблем, избегать «лишней нагрузки», бесконечно откладывать то, что требует «выхода из зоны комфорта», игнорировать задачи и людей, с которыми он сталкивается для своего роста, а его неиспользованные и даже неопробованные способности будут оставаться «зарытыми в землю». Неосознаваемое и даже осознанное внутреннее

сопротивление полной реализации заложенных в человеке способностей, выступающее препятствием на пути личностного роста, играет важнейшую роль в возникновении прокрастинации, а также ее основы - комплекса Ионы..

В Книге пророка Ионы, повествуется о том, как Господь предначертал человеку по имени Иона роль пророка, и, в исполнение предначертания, Он отправил его в столицу Ассирии Ниневию с тем, чтобы Иона донес Слово Божье до погрязших в грехе, побудил их покаяться. Бог дал Ионе прямое поручение проповедовать и предупредить жителей Нивевии о грядущем наказании за прошлые прегрешения. Однако, Иона был весьма напуган и предпочел уклониться от предначертанной роли (видимо, он полагал, что люди неохотно прислушиваются к истине и пророков не жалуют, тем более - пророков, не имеющих серьезного опыта). Жители Ниневии казались ему чрезвычайно опасными, он не верил в то, что он сможет своей проповедью отвратить их от греха, в котором те погрязли, а просто ехать туда и сообщать неприятное известие, даже при условии надежды на всемилость Бога, он не хотел. Иона уклоняясь от поручения сел на корабль и поплыл в противоположную сторону. Но путь его не был легким: в конце концов Бог поднял огромную бурю, а моряки, узнав с помощью жребия причину приближающегося кораблекрушения, бросают Иону - не только с его согласия, но и с его подачи - за борт. Очевидно, как видно из дальнейшего текста, Иона уже тогда хотел «отделаться легко»: умереть и «концы в воду». Однако, в воде пророка съедает большая рыба. После трех дней и трех ночей молитв Ионы, Бог внял им и сжалился и выпустил пленника, повелев рыбе извергнуть его на сушу, а Ионе идти в Ниневию и пророчествовать. Не то Ионе не оставалось ничего другого, кроме как выполнить поручение Господа, в том числе понимая, что в ином случае его ждут другие мытарства, не то потому, что пережитые испытания помогли Божьему избраннику принять предначертание, Иона решил его исполнить. Насколько благоговейно он это сделал – вопрос, но теперь Иона в действительности направился в Нивевию и начал проповедовать о гибели города через 40 дней. Его усилия вознаградились, проповеди Ионы привели к покаянию ниневийцев, они усердно молились и заслужили прощение Бога [1].

Отличительной чертой людей с комплексом Ионы, страхом свободы и ответственности, полагается склонность к депрессии и тревогам. Люди, боящиеся развития придают значимость вещам банальным и несущественным, подчас погибая в круговороте экзистенциально бессмысленных дел, но невнимательны к важным, склонны их игнорировать, как и собственные обязанности в отношении своего развития, отношений и понимания мира. Такие люди ставят перед собой более или менее ничтожные цели, часто и тщательно «празднуют победы», сознательно избегают назначения на ответственные, руководящие должности, несмотря на наличие способностей (стратегического мышления, тонкого понимания, проницательности, харизматичности и привлекательности, в качестве спутника жизни нередко выбирают себе наиболее невзрачного, посредственного партнера). Многие люди обрекают себя на непрекращающийся самообман: желая избежать определенных рисков, связанных с преодолением настоящих трудностей, с самосовершенствованием и с внутренним прогрессом, они изначально живут так, словно их постигла тотальная неудача. Привычка к неудачам гарантирует внутренний покой: выбранное при поддержке семьи и других институтов социализации в качестве нормативного то или иное страдание понятно, неизбежно и защищает их от других страданий, тем более таких «нелепых» как духовное самоотречение, святость и т.д..В интерпретации психологов, Иону мучили бессознательные тревога и страх перед самоусовершенствованием и развитием его способностей, обусловливающие снижение уровня притязаний. Страхи, опровергнутые тем фактом, что ему удалось «обратить» ниневийцев, препятствовали личностному росту и уменьшали шансы самоактуализации человека и достижения им успеха. Отказ от попыток полной реализации своих способностей дестабилизирует и зачастую является причиной возникновения неврозов и т.д.. Комплекс Ионы обусловливает также негативное и даже враждебное отношение человека к другим, заметным и «великим людям», добившимся успеха, известности и славы в той или иной сфере деятельности. Такой человек склонен ненавидеть даже себя, ревновать себя самого к своим же успехам и ненавидеть окружающих за то, что они поддерживают его, подтверждают его ценность: разочарование, а не очарование приходит к ним вместе с успехом жизни. Так, потерявший «лицо» от того, что

предрек несбывшееся, и раздосадованный тем, что намерение насладиться зрелищем божественного возмездия потерпело крах, то ли недовольный тем, что всемилость Бога оказалась больше и реальнее, чем он предполагал, разочарованный Иона, вместо того, чтобы восхвалить Бога и праздновать прощение, попросил у Него - своей собственной смерти. В ответ Бог успокоил его и вырастил над его головой в жаркой пустыне (куда Иона сбежал от ликующих ниневийцев, явно не разделяя их счастья и восторга милостью Бога) тенистое древо, дав Ионе прохладу Своего утешения. Видимо, что-то случилось в эту ночь в голове и душе Ионы, раз на следующий день Он послал на растение «червя», и древо почти сразу засохло. Иона, потрясенный видом увядающего гиганта, а также измученный жарой насланного на него Богом пустынного ветра, вновь попросил о смерти. Он не идентифицировал себя ни с деревом, ни со знойным ветром, он лишь потерял наконец обретенный комфорт. На свой вопрос он получает следующий ответ: «Ты сожалеешь о растении, над которым ты не трудился …. Мне ли не пожалеть Ниневии, города великого…?» Бог пытается вновь обратить внимание Ионы на что-то или кого-то кроме него, но, видимо, безуспешно. Других диалогов Ионы с Богом не описано: они прекратились. Бог замолчал: лицо Бога, от которого бежал Ионы в начале, от него таки отвернулось. Можно предположить, что Иона опасается, что любой расцвет, тем более неожиданный, будет завершен гибелью и, чтобы «не мучить себя самого», вновь просит у Бога смерти. Можно объяснить это и иначе: попыткой манипулировать Богом. Однако, самое важное – что он не ценит себя, своей жизни (Богом, даровавшим ее), недоволен ею и собой. Причина же в том, что он – не трудился, не прилагал усилий или, прилагал их, но не связал их с результатом. Ведь именно он проповедовал и спас город, - но именно он, отказался от себя и результатов своего труда, поскольку не принимал жизнь, Бога и самого себя. Непринятие себя обычно связывают с прокрастинацией, отказом от развития и ,в случае неприятия и осуждения, ропота на Бога – с десакрализацией [3]. Заурядный, «серый» человек предпочитает уступить обременительную свободу, самореализацию и успех в обмен на гарантированный минимум стабильного благополучия или даже гарантированный неуспех и внешний контроль, снимающий с него ответственность. Подобно тому, как пророк Иона пытался уклониться от

уготовленного ему служения (в котором его предназначение, сущность и свобода самовыражения совпадали бы), многие люди избегают ответственности, опасаясь в полной мере использовать свой потенциал, понять себя и мир. Они предпочитают ставить перед собой мелкие, незначительные цели, не стремятся к серьезным жизненным успехам и к осмыслению жизни как «тотальности» и ценности. Такой «страх величия», переходящий порой в желание осквернить величие, является наиболее опасным для самоактуализации. Корни комплекса Ионы усматриваются в том, что люди боятся оторваться от всего привычного, бояться выделяться из «серой массы», бояться потерять контроль над тем, что уже есть. Развивающийся на почве самодовольной пресыщенности, эгоцентрических ориентаций и страхов изменений, реальности, свободы и ответственности, отношений и одиночества, нового понимания и «непрозрачности» жизни, комплекс Ионы заключается в удовлетворенности достигнутым, отказе от реализации талантов во всей их полноте, отказ заботиться о своем предназначении ради сохранения себя.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном рус ском переводе. – М.: Издательство ББИ, 2015. – 1856 с..

2. Варваричева Я.И. Феномен прокрастинации: проблемы и перспективы иссле дования // Вопросы психологии. 2010. №3. С. 121–131.

3. Маслоу А. Мотивация и личность. – С.-П.б.: Евразия, 1999, 2001. - 478 с.

Галкин Т.О.

ИМПЕРАТОРСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО И ЕГО РОЛЬ В РАЗВИТИИ АРХЕОЛОГИИ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX СТОЛЕТИЙ

Заявленная в заглавии тематика работы ставит нас сразу перед двумя достаточно обширными задачами. С одной стороны, написать новую страницу

истории Императорского Православного Палестинского Общества (ИППО), а с другой, обогатить историю отечественной археологии ещё одним, достаточно важным, на наш взгляд, фактом.

ИППО с первого года своего существования ставило перед собой не только религиозные, но и научные цели: «собирать, разрабатывать и распространять в России сведения о Святых местах Востока» [1]. Для этого с 1882 было создано отдельное научное подразделение.

Сложная политическая обстановка на Ближнем Востоке в конце XIX – начале XX века требовала от Российской Империи постоянного политического присутствия в этих регионах. Конечно, ИППО не было столь развито и столь поддерживаемо, как Русский археологический институт в Константинополе (РАИК), однако и оно внесло свою существенную роль в развитие наших археологических представлений о древнейшем и средневековом прошлом Святой Земли и близлежащих территорий.

Поддержка РАИК во многом, как считает А.С. Смирнов, объяснялась политическими причинами, и, прежде всего, соперничеством с германским влиянием в Османской Империи и на Балканах. После того, как болгарский царь Фердинанд, с одной стороны, и младотурки, с другой, занятия откровенно прогерманские позиции, РАИК во многом должен был противодействовать все возрастающему германскому влиянию, в том числе, и в культурно-историческом аспекте.

А.С. Смирнов отмечал, что «в декабре 1909 г. Ф.И. Успенский обратился к русскому послу в Константинополе с запиской, где предлагал открыть при институте «отделение доисторических древностей» из сербских, болгарских и русских ученых под председательством директора института. Эта идея нашла поддержку российского МИДа. В 1910 г. в Софии проходил Славянский съезд, на котором был подготовлен проект устава Балканской археологической комиссии при РАИК. В 1911 г. в Константинополе прошел съезд представителей Сербии, Болгарии и России, на котором было выработано положение об особом Славянском отделении при институте»[2, с. 19].

Противостояние интересов Российской и Германской Империй в Палестине не носило ярко выраженного политического характера. Это позволило первый

научный проект ИППО – организацию археологических раскопок на месте «Русского дома» реализовать совместно с немецким археологом Капралам Шиком, известным исследователем, к тому моменту 30 лет занимавшимся изучением архитектуры и археологии Иерусалима [3, с. 8].

Итогами археологических раскопок стало обнаружение «порога Судного Дня». Материалы исследования с планами и чертежами К. Шика были опубликованы в 1884 г. [4].

Детально раскопки и их роль в становлении отечественной библейской археологии рассмотрена в работе Л.А. Беляева, и здесь мы подробно останавливаться на них не будем [5, с. 200 - 203].

С началом Первой мировой войны о подобных исследованиях пришлось забыть. Имущество и помещения ИППО, находящиеся на территории Османской империи, были конфискованы, а само общество – изгнано.

Вопросы о дальнейшем присутствии Российской Империи в научном (археологическом) плане неоднократно поднимались в течение Первой мировой войны, особенно, когда стало ясно, что Османская империя терпит поражение, однако из-за революции этим замыслам не суждено было воплотиться.

В это время активно и эмоционально обсуждалось предложение об образовании «Комитета палестиноведения» и об учреждении в Иерусалиме «Русского историко-археологического института». Но ничего создано не было[6, с. 304].

Археологическая деятельность ИППО (а это не только раскопки, но и коллекционирование древностей, покупка мощей и реликвий и т.д.) ещё ждет своего исследователя. Самым главным итогом можно назвать то, что фактически благодаря деятельности ИППО в России сложилась библейская археология. Раскопки ИППО стали отправной точкой формирования русской традиции изучения палестинских древностей.

Благодаря этим шагам, в новое время российские археологи смогли вернуться в Палестину для продолжения исследований. Это, по словам руководителя работ, Л.А. Беляева, является некой исторической справедливостью, ведь «именно российские ученые начинали здесь первые научные экспедиции в 1880-е гг.» Во многом почву для этого «возвращения»

подготовили исследователи Императорского православного палестинского общества.

Список литературы.

1. Устав Императорского Православного Палестинского Общества, Высочайше утвержден 8 мая 1882 года в Петергофе. Обер-Прокурор Святейшего Синода Победоносцев.

2. Смирнов А.С. Археологические организации и властные структуры Российской Империи (в контексте внутренней и внешней политики второй половины XIX – начала XX века). Автореферат на соиск. уч. ст. д.и.н. М., 2013. – 30 с.

3. Смирнов А.С. Взаимодействие российской и германской археологии в конце XIX – начале XX вв. за пределами Российской Империи // Уральский исторический вестник №3 (48). 2015.С. 7 – 15.

4. Антонин (Капустин), архимандрит. Раскопки на Русском месте близ храма Воскресения в Иерусалиме, произведенные под руководством архимандрита Антонина начальника Иерусалимской духовной миссии // Православный Палестинский сборник. 1884. Вып. 7. (Т. 3. Вып. 1). С. 1 – 140, 4 л. ил.

5. Беляев Л.А. Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. – СПб., 2000. – 575 с. (Византийская библиотека).

6. Смирнов А.С. Власть и организация археологической науки в Российской империи (очерки институциональной истории науки XIX – начала XX века). / А.С. Смирнов. - М., 2011. - 589 с.

7. Беляев Л.А. Проект «Византийский Иерихон»: работы 2010 г. и перспективы исследований // РА, №3, 2011. С. 71 – 85.

Глаголев В.С.

МУЗЫКА В РЕЛИГИОЗНЫХ КОНТЕКСТАХ КУЛЬТУРЫ

В своём интервью «Новой газете» Александр Градский справедливо отмечал: «Музыка никогда не рассказывает про конкретику и именно за этот счет воздействует на индивида. Скажу больше: она существует исключительно для выражения тех эмоций, которые словами не передаются. В этом смысле она универсальней всего, даже живописи: вы в любых абстракциях вольны увидеть очертания конкретного предмета, но никогда не можете сказать, про что соната Бетховена». [1а, с.23]

С древнейших времен воздействие музыки на слушателя имело комплексный характер, влияя через звуковые колебания на изменение психосоматических состояний, связанных с достижением определенных ступеней сосредоточенности (или, напротив, рас-средоточенности), - что, по мнению специалистов в области творческого мышления, оказывает непосредственное воздействие на интеллект [1, с.127-131]. Главной целью культовой музыки в ходе религиозных церемоний, насколько об этом можно судить по сохранившимся свидетельствам и современным аналогам, было достижение определенных состояний, часто «заданных» обрядово-практической частью культа [2]. Это могли быть как состояния предельной эмоциональной «раскрытости» и даже распущенности мистериального типа [3, с.70-79], так и, напротив, - состояния собранности, нивелирующие чувственную сторону самоощущения либо катарсически «очищающие» ее от каких бы то ни было излишеств.

Вопрос о цели музыкального воздействия – это вопрос о путях «перетекания души» в «иной мир», мир сверхъестественных сакральных событий, имеющих проекции в истории реальных переживаний лишь за счет кайротического прорыва (от «кайрос» - счастливое мгновение) из «хронологической» пожираемости последовательным течением времени-«хроноса». Музыка, таким образом, была призвана «остановить» время, «очистив» его от тяжеловесного бытования и наполнить действительностью прорыва к Абсолюту. Именно так видел музыку Августин [4], автор первого

серьезного исследования о роли музыки в христианском богослужении. Он подчеркивал, что музыка имеет свойство гармонизировать душу за счет возможности умозрительного созерцания «истинных чисел». Подобное возможно, по всей видимости, за счет «восходящего» абстрагирования от непосредственного звучания, усмотрения в музыкальных созвучиях «чистой» пропорциональности.

Поскольку христианство – религия, не отрицающая «плоть» в том виде, в каком она сотворена Богом («вещи суть теофании, а воскресение во плоти - конечный результат преображения), было бы неверно отказывать религиозному прочтению музыки в образности. Скорее, воспринятая от античности (Пифагор, Аристотель) традиция ее истолкования получает здесь специфическое преломление, усмотрения в музыке роли «звучащего числа» - числа, обретшего первую, почти эфемерную, плоть. Согласно Священному Писанию, Творец создал мир «мерою, числом и весом». Таким образом музыка в христианстве предстает ближайшим к Творцу «мостом» между Богом и человеком, первым «образом» Логоса-Смысла, раскрывающим для чувственности Божественный замысел.

Как следствие, возникают два вопроса. Первый волновал Августина в связи с «мирскими» интерпретациями музыки. Он твердо отказывал «театральным певцам» в наличии «знания» музыки: озабоченные собой, они, полагал философ, не идут по пути познания сокровенного. Получается, что пустое по смыслу звучание, - не музыка, а скорее набор звуков.

Второй вопрос – о способности человека остаться в поле притяжения глубинного содержания музыки, когда он слышит молитвенное пение: чувственная красота божественных звуков столь велика, что может отвлечь от того, к чему она призвана вести. Как отмечает В.В. Бычков [5], Августин, описывая данный парадокс, не пытается сделать его понятным: сама констатация наличия парадокса в данном случае позволяет не потерять уровень понимания проблемы.

Литургическое искусство не допускает приблизительности, условности, относительности своего смысла. Он – один: обеспечение общения с Богом. Августин говорил, что слушая церковное пение, он испытывает чувство, что его душа общается с Богом, пребывает в Нём, приближается к Нему. Однако

продолжает он, я не уверен до конца, что происходит именно это приобщение, приближение и слияние. Человек обязан, безусловно, верить в общение с Богом: оно возможно лишь при этом условии. Нет, однако,гарантии, кроме Веры, что такое общение происходит здесь и сейчас. Утверждение обратного – проявление убежденности в своей богоизбранности. Последнее – гордыня, т.е. грех, недопустимый для христианина.

Христианин-художник готовится к служению Господу, свободно выбирает и осуществляет его единственно доступными ему образными земными средствами. Он может надеяться (но нет никакой личной гарантии), что он сумеет реализовать в ходе своего творчества общение с Богом. Сомневаясь в обоснованности своей надежды, художник укрепляет веру в неё своим христианским поведением и помыслами, ревностным творчеством. Предаваясь же гордыне, он заведомо обречен не достигнуть своей цели и не реализовать своего предназначение.

Религиозная музыка, по сущности своей – виртуальное общение с космической, а в христианстве – с персонифицированнными Бесконечностью, Мощью, Силой и Пониманием. Характерно, что музыканты, отличающиеся склонностью к аутичности и испытывающие напряженность в отношениях с людьми, в своей работе над сольными концертами (с последующим признанием публики) обретают ту уверенность, которой им обычно не хватает в повседневной жизни.

Понятие «невидимый мир», присутствующее в христианстве, задает заведомую дискриминацию и девальвацию визуальным образам этого мира как недостаточно полным и глубоким по отношению к своим объектам (и, как это не звучит кощунственно), - прототипам. С одной стороны, в религиозных объяснениях содержания и задач религиозного искусства отмечается в данной связи неполнота и недостаточность его образов. С другой стороны, выделяется возможность передачи с их помощью благоговейного отношения к невидимому миру сакрального (что компенсирует онтологическую ограниченность его визуализации). Последняя предстает, во-первых, в сериях картин, скульптур и других церковно-религиозных объектов зрительного восприятия. Во-вторых, в вербальных и музыкальных образах, требующих соответствующе настроенной

«духовной оптики» и определенных ракурсов, определяемых верой в достоверность священного Писания и Предания, в достоверность визуальных, вербальных и музыкальных свидетельств верующих о природе, свойствах и возможностях мира сверхъестественных сакральных сущностей. Гармонирующий с музыкой вербальный пласт музыкальных произведений усиливает содержательность и остроту восприятия музыкального строя, его детальных особенностей, обеспечивает дополнительную структуру их акцентирования.

Визуальное в религиях не существует самостоятельно; оно всегда сопровождается, а нередко и предваряется вербальным, восприятием, в первую очередь, слухом. Наряду с этим значимы ритмическое начало религиозных ритуалов и пластическая символизация их смыслов участниками религиозных церемоний.

Очевидные отличия Древних Восточных Церквей, католичества, православия и «мягких» форм протестантизма от «жестких» форм последнего (например, методизма) проходят именно по вопросу о допустимости визуализации. Зримый «образ» в религиозном искусстве «жесткого» типа (сюда, помимо некоторых христианских деноминаций, войдут, конечно же, иудаизм и мусульманство) может быть выражен исключительно косвенными средствами, из которых оптимальным представляется растительный и геометрический орнамент.

Ключевым для данной темы явился спор иконоборцев и иконопочитателей в Византии. Если для первых почитание икон равно идолопоклонству («за» образом не стоит ничего, кроме «досок и краски»), то для вторых в образе всегда явлен «Первообраз» [7; 8, с.77-85]. При этом музыка (как наименее «плотское» средство выразительности) может пересекаться с визуальными рядами, почти вытесняя «поверхностный слой»-носитель образа за пределы возможного восприятия.

Подчеркнем: в христианстве музыка существует не сама по себе. Она сопряжена со Словом Евангелия, выделяя, прежде всего, его ритмическую, высотную, интонационную (мелодика, громкость, тембр, интенсивность, акцентировка) и гармоническую (последовательность созвучий) окраску. Слово

выступает в данном случае как «Первообраз», бережно выраженный звуковым образом – то есть в форме, доступной чувствам.

По признанию пианистки Арины С., каждый день без упражнений на инструменте требует усиленной компенсации на следующий день. Три пропущенных дня требуют дополнительной работы уже механического порядка.

По мнению специалистов, музыканты чувствуют музыку как певцы и дегустаторы – собственной органикой. Игра же на органе предполагает участие всего тела музыканта: рук, ног, туловища. Навыки владения ими в ходе репетиций исполнения органной музыки доводятся до полного автоматизма, что требует от музыканта незаурядной физической выносливости. Отсюда – особая ответственность исполнителя. Следуя её требованиям, в католических и протестантских храмах пианисты и органисты играют десятилетиями по воскресеньям сложные программы религиозной музыки, оттачивая технику исполнения и собирая на свои концерты, как верующих, так и светских любителей музыки. Вместе с тем музыканту для игры в храме недостаточно совершенного владения техникой исполнения: требуется известная зрелость философско-богословского осмысления религиозного содержания музыкальных сочинений, способность соотносить их со сложными аксиологическими, смысло-жизненными проблемами живых людей современности и прочувствованность текстов в связи с их литургическим назначением. Поэтому мало лишь «заучить» ход исполнения; опытный музыкант каждый раз соотносит его с настроением публики, усиливает его изменения и «направляет» состояние духа слушателей в русло религиозных переживаний, опираясь на нотный текст. Отсюда особое «русло» импровизаций при исполнении религиозной музыки, которая сопровождает богослужение в различные периоды литургического года (окрашенные, как известно, центральным смыслом и содержанием). Кроме того, музыкальная импровизация всегда соотносится с ходом конкретного богослужения в конкретное время дня.

Известно, что И.С. Бах непрерывно играл и записывал возможные варианты своих импровизаций, особенно их оптимальные (с его точки зрения) результаты. Он явно не заботился о том, чтобы увековечить свое творчество при жизни и для ближайших потомков. В результате его нотные записи пролежали в архиве около

ста лет. Вдохновенная игра, ориентированная не на самоутверждение при жизни и не на обеспечение места в памяти потомков, а на раскрытие сущностей Божьего мира музыкальными средствами, сделала его образы непревзойденными по глубине значений.

Интерпретация музыки И.С. Баха в период секуляризации открыла её неожиданные (а во времена композитора – просто немыслимые) возможности. Ценители искусства танца знают, что темы балета «Юноша и смерть» (муз. И.С. Баха, сценография Ж. Кокто) включают сцены «Бессоница» и «Благовещение». Они шаг за шагом выделяют ключевые этапы саморазрушения травмированного, деформированного сознания героя, постепенно, но неуклонно, неумолимо ведущие его к самоубийству. Это кощунственно контрастирует с содержанием христианских ценностей, преломленных в музыкальных образах Баха, если исходить из замыслов, целей и направленности всего творчества композитора. Примечательно, что партию юноши танцевал со шведской балетной труппой Р. Нуриев. Произошла, таким образом, радикальная ревизия христианской аксиологии, присущей сочинениям великого немецкого композитора.

Отказ от ценностных традиций классики осуществляется и в направлении темы дьяволиады (иногда, с адресным обличением пороков бездуховности). Так, действие оперы «Гензель и Гертель» Хупертинка разворачивается на фоне поистине босховскогой картины «Фабрики переработки» - современного супермаркета. Оказавшись в нем без присмотра, дети непомерно растолстели, переев разнообразных соблазнительных сладостей и вкусностей. Между тем ведьма-людоедка в облике трансвестита приготовляет ножи, чтобы полакомиться их плотью. Именно она использовала потребительские соблазны детей, откармливая их до невероятной толщины. Сцены полны юмористическими ситуациями контактов детей с черными силами. Однако в легкой, местами шуточной ткани оперы первое место заняла тема разврата и антигуманизма потребительства.

В постановке «Риголетто» на сцене Государственной капеллы Дрездена хор представляет как силы зла (бесов с рожками), так и рогоносцев. Силы зла — с учетом любвеобилия герцога Мантуанского — олицетворяют маски ящериц, крокодилов и других антиэстетически воспринимаемых существ. Это — мир

монстров Босха (олицетворение кишащей нечисти) вокруг подлинных чувств шута и его дочери — Джины. Персонажи, снявшие маски, предстают генетически ослабленными людьми — вырожденцами.

В опере «Сон в летнюю ночь», поставленной Жаном Кристофом Майо по пьесе У. Шекспира на музыку Феликса Мендельсона Бартольди сцены с эльфами и Обероном исполняются под музыку Даниэля Торуги. При этом сказочное трансформируется в дьявольское (костюм Оберона выдержан в стиле образа исчадия Ада), а музыка Торуги отличается зловещим какофоническим характером, резко контрастируя с музыкой Мендельсона Бартольди. Партию Оберона, чтобы подчеркнуть особый статус этой силы, солист танцует с обнаженными ягодицами. В образы балета, наряду с несомненной иронией постановщика, введены символы запредельного мира.

Основу музыки часто составляет песенный текст, передаваемый ритмами и тональностью барабанов и других ударных инструментов. Симфоническая музыка имеет, таким образом, свой «дискурс» и «риторику», сообщает о том или ином событии. Звучание музыкальных инструментов может быть и проявлением социального содержания.

Само человеческое тело, его органы также могут нести музыкальную нагрузку при выполнении определенных движений исполнителя и при их взаимодействии. В культовой музыке символическое значение имеет каждый из используемых инструментов, маски, движения, равно как и роли разных исполнителей в церемонии. Визуальные моменты усиливают и дифференцируют действие музыкального сообщения. В определенных случаях они воспринимаются как олицетворения духов «параллельного» мира.

«Stabat Mater» Россини – музыкальное девятичастное сочинение, созданное после века Просвещения, пережитого европейской культурой. В нем соблюдена традиционная для темы сострадания и страдания Богоматери (являющейся одной из главных в искусстве католицизма) последовательность развития: от Распятия, Снятия с креста, до Погребения и Воскрешения Иисуса Христа. В своей основе – это молитва Богоматери, стоящей в страдании при снятии с креста тела Спасителя. По канону эта молитва имеет 9 строчек**.**

В отличие от решения этой же темы в классическом сочинении Пергалези, вариант Россини включил тщательную эстетическую отшлифовку каждой музыкальной фразы: внимание к их законченности переносит акцент со смятенности и трагичности событий на необходимость исчерпывающего, завершенного их построения. Как всякий крупный художник, Россини знал основной закон творчества: «необходимость соблюдения баланса между схемой и структурой замысла, его концепцией и идеологией» и сохранением иллюзии естественности развития музыкального повествования, мотивированности его ходом сменяющих друг друга музыкальных образов. В результате Россини создал яркую музыкальную форму.

Слушатели наслаждаются мастерством неиссякаемых находок композитора (и оркестров, следующих партитуре и обогащающих её канву мастерством реализации исходного замысла).

Для немецкой вокальной школы звучание музыки должно быть сопряжено с отчетливо и «правильно» произнесенным словом. Язык в требовании вербальной отчетливости вокала выступает той же «звучащей плотью» [9, с.98-102], что и музыка, создавая условия для резонансного восприятия самого религиозного «сообщения». Напротив, итальянская школа «Бельканто» оставляет ведущую роль форме «собственно звучанию». Сказанное не ставит под сомнение содержательную часть «сообщения» [10, с.4-8], которое несет голос: иногда «невнятность» пения, воспринимаемая как вокализ, оказывает на слушателя более точное воздействие, почти сопоставимое с «неразличимостью» сакральных смыслов в религиозно-культовом контексте (где нет сомнения в насыщенности и высокой дифференцированности «сообщения», нагруженного религиозным смыслом [11, с.190-106]). Сопоставить подобную ситуацию можно разве что с толкованием исихастами «Слова, познающегося в молчании».

Протестанты изначально стремились переложить псалмы на музыку, известную членам своих общин и популярную среди них. Эта традиция, наряду с введением в сопровождение молитвенных собраний разнообразных музыкальных инструментов, сохраняется и в настоящее время.

Особое место в духовной протестантской музыке США занимают спиричуэлс – гимны афроамериканцев и песнопения в стиле кантри. Они

преломили христианские канонические песнопения через призму племенного фольклора и темы общности судьбы черных рабов, предки которых оказались в США из разных районов Африки. Спиричуэлс отличает эмоциональная раскрепощенность наивной и искренней веры в чудо, фантазийность ритмов и мелодий. Их ритмы отбивают хлопаньем в ладони, под них танцуют, следуя легенде о царе Давиде. Стиль спиричуэлс подготовил приход джаза.

История джаза выходит за рамки темы взаимодействия эстетико-религиозных процессов. Тем не менее, уместно отметить африканские истоки первоначальных джазовых композиций, восходящих к народным религиям «Черного континента» и воспроизводству их компонентов рабами северо-американских и латино-американских колоний. Интерес к африканской этнике, пробудившейся в европейском искусстве конца XIX – начала XX вв., захватил и её музыкальную составляющую. Легко узнаваемая музыкальная оригинальность, относительно простая канва исходных мелодий и способов их инструментальной проработки, чувство ритма, столь высоко ценимое в европейском искусстве этого времени, экзотика звуковых сочетаний, - все это определило привлекательность новой музыкальной сферы.

Танцевальный джаз приобретает в Европе и в Америке после Первой мировой войны исключительную популярность. Его исполнение призвало огромное число начинающих музыкантов, часто становившихся популярными независимо от степени их творческих музыкальных способностей: на первых порах было достаточно объявить себя джазистом и уметь исполнять партию в джаз-оркестре. Однако лишь на первых порах.

Популярность нового направления оттянула на себя группы творческих людей, сумевших создать ряд джазовых стилей и удачно импровизировать в рамках каждого из них и на их «стыках». Демократически организованные протестантский церкви сначала в Америке, а потом и на других континентах стали включать джазовое сопровождение в ход молитвенных собраний. В Африке состоялся в этой связи синдром «узнавания», втянувший и сделавший востребованными способных местных музыкантов, обеспечивавших приток «свежей крови» в непрерывные джазовые эксперименты и импровизации. Отличавшая музыкантов выносливость и исключительная способность к

передаче сложных ритмов давала им собственную творческую нишу в среде повышенной конкурентности. Протестантские церкви поощряли их выступления перед верующими, отбирая религиозные тексты и добиваясь психологически верного и эстетики эффективного их исполнения в ходе религиозных мероприятий. Миссионерские школы приобщали начинающих артистов к английскому и другим европейским языкам, прививали навыки выступления перед многонациональной аудиторией и т.д. В соответствии с известными решениями Второго Ватиканского собора после 1963 г. на сходный путь встали католические епископы Африки и Латинской Америки, придавая богослужениям для населения этих континентов этно-культурное измерение.

Джаз и один из его преемников – рок-музыка воздействовали не только на слуховой аппарат, но и на мускулатуру аудитории, «растормаживая» их поведение, доводя их до экстатического состояния. Это не могло не привлечь внимание хиластических течений в христианстве и в ряде синкретических групп, стремившихся максимально активизировать эмоциональное состояние своих последователей в ходе богослужения.

Своеобразный поворот к христианской тематике в эпоху секуляризации обозначила рок-опера Эндрю Ллойда Уэббера и Тима Райса «Иисус Христос – суперзвезда» (1970), построенная на мотивах евангельских текстов о последних днях жизни Христа. Она соединила рок-музыку с классическими музыкальными мотивами и современной лексикой высокого качества, избежав при этом непоющихся диалогов и декламации участников.

Её сюжет охватывает последние семь дней жизни Христа на земле, развертывает его переживания и раздумья, тему предательства Иуды и смерти Христа – на кресте, а Иуды – в петле. Произведение было воспринято как покушение на святое и небывалая ересь поскольку в центре её находился Иисус Христос. В то же время смысловым центром рок-оперы стало раскрытие мотивов предательства. Среди них – позиция Иуды, считающего, что он способствует устранению вероучителя, испытывающего «головокружение от успехов» и теряющего способность убедительно объяснять свои поступки. Царь Ирод выступает организатором массовых манипулятивных действий и ожидает аналогичных усилий от Иисуса (ради того, чтобы «обрести славу»). Динамично

построена и тема Пилата. Если в сцене «Сон Пилата» звучат гитарные переборки в стиле классической рок-баллады, то в сценах «Пилат и Христос» и «Перед судом Пилата» их сменяет психоделические жесткие композиции. Пилат и сочувствует Христу, предупреждая его об опасности получить смертный приговор от всемогущего прокуратора, и недоумевает, почему Иисус остается спокойным, когда жизнь его в руках наместника императора. Поведение Иисуса также отмечено динамикой: он постоянно сомневается в начале действия и молча страдает к концу его. Как догадывается зритель, он отвечает взаимностью Марии Магдалине (что является заметным отходом от евангельского повествования), отказывает прокаженным в исцелении. Не совершая чудес, сомневаясь в своих силах и в правоте своей проповеди, Иисус выглядит смертным, земным человеком, на которого возложена непосильная ноша ответственности. В результате противостояние Иисуса и Иуды утрачивает, трансцендентный характер: это скрытая конфронтация двух личностей, завершающаяся, в конце-концов их уходом из жизни. В свою очередь, синедрион, осуждая на смерть Иисуса, руководствуется вполне прагматическими расчетами: поскольку Иисус объявил себя царем Иудейским, он становится опасным для народа, на которого обрушится гнев императора и агрессия римского войска. Отметим, что тема Иуды развернута в стиле джаза «Дикстилен», воспринимавшимся в конце 1960-х гг. как явление масс-культуры для низшего класса («примитивов»).

Неоднозначность и амбивалентность духовно-художественных поисков в мире религии, этники и искусства проявились и в музыке рэгги, исторически связанной с учением и практиками растафарианства – монотеистической авраамической религии, возникшей в среде чернокожих Ямайки в 1930-х гг. Её идеи отмечены негативным восприятием западного общества («Вавилона»), проповедью неизбежности пришествия Бога («Джа») на Землю и возвращением всех последователей («расти») в Эфиопию – «Рай на земле». Ожидание Исхода наполнено культивированием африканской «самобытности», включающей дистанционирование от западного образа жизни, утверждения братской любви и доброжелательности ко всем людям. Наркотик ганжа (каннабис) считается среди них «травой мудрости», способствующей «очищению» от «ненужного» восприятия мира. На этой основе в музыке регги складываются и обретают

популярность мистическо-визионерские мотивы, оформленные текстами иносказаний библейских цитат. Соответственно, из репертуара сложившихся на этой основе рок-групп уходят первоначальные элементы политически окрашенного протеста. Кумир поклонников регги Боб Марли (1945-1981), известный в последние годы своей жизни под именем Берхане Селассие (последнего императора Эфиопии звали Хайле Силассие I), почитался как перерождение Иосифа Прекрасного и «музыкальной посланник Бога», посредник между Ним и людьми, Провидец и Пророк «культуры растафари». Он получил мировое признание, как символ духовной свободы, за исполнение религиозных композиций, отмеченных неповторимым воздействием вокала. Однако за последние три с половиной десятилетия, прошедшие после смерти певца, религиозный подтекст его музыки постепенно утрачивается: она превратилась для многих в модный тренд, что связано с трансформацией субкультуры «раста» из религиозной и псевдорелигиозной в светскую.

Буддизм и индуизм, в свою очередь, пополнили список «визуально толерантных» деноминаций, где приветствуется не только изображение человека, но и божества. Специфика новых религиозных движений, создающих множественное разнообразие динамики религиозной жизни в ее социальном контексте также позволяет говорить об озабоченности деноминаций этого типа проблемой образной выразительности в соотношении контекстов чувственности и смысла [6, с.72-76].

Второй Ватиканский собор, учитывая ситуацию секуляризации и возросшую активность сторонников католицизма в странах так называемого Юга, разрешил включать в католический культ музыкальное сопровождение, связанное с традициями местных культур. Это легализовало «спиричуэлз» и мотивы «кантри» в среде афроамериканских и отчасти иберо-американских католиков. Параллельно джаз и рок заняли свое место в музыке протестантского богослужения [12; 13, с. 78-81], где основной заботой становится снижение уровня неприемлемой эклектики по отношению к ранее сложившимся традициям культа. Таким образом, вектор развития музыкальной образности в настоящее время тяготеет к бóльшей чувственной насыщенности и выразительности, что роднит светскую и религиозно-культовую музыку последнего времени.

Вместе с тем, как было показано на примере итальянской и немецкой школ вокала, ни светской, ни тем более духовной музыке наших дней нельзя полностью отказывать в наличии «вектора, направленного к Абсолюту».

Итак, музыкальное творчество современности как в своих классических, так и в модернизированных формах сохраняет интерес к религиозной тематике, хотя и заметно отошло от её ортодоксальных воплощений. Оно является одним из свидетельств наличия в обществе «разлитой», внеинституционной религиозности и её амбивалентных отношений с миром художественной культуры.

Библиография

1. Леднева Г.Л. О механизмах продуктивного творческого мышления // Знание. Понимание. Умение. Проблемы филологии, культурологии и искусствоведения. 2008. №1. - С.127-131.

1а. Александр Градский. Музыка существует для выражения главного и необъяснимого // «Новая газета» пятница, №148 27.12.2013. С.23

2. Тульпе И. А. Коллективное бессознательное в контексте мифоритуального мышления / Познание запредельного. Современное востоковедение и традиции Востока. Электронный ресурс: http://www.torchinov.com/торчиновские-чтения/четвертые-торчиновские-чтения/тульпе-и-а (дата обращения 26.03.2016).

3. Щербакова Е.В. Значение музыки в философском учении Ф. Ницше / Щербакова Е.В. // Музыка и философия. М.: ПРОБЕЛ-2000, 2012. – 212 с. - С.70-79.

4. Августин. Шесть книг о музыке. Электронный ресурс: http://early-music.narod.ru/biblioteka/estetika-mages-renais/estetika-mages-renais-07.htm (дата обращения 27.03.2016).

5. Бычков В.В. Эстетика Отцов Церкви. М.: НИЦ «Ладомир», 1995. – 593 с.

6. Лалуев В.Я. Вероучительные тексты веры Бахай как художественный феномен // Вестн. Том. гос. ун-та . 2008. №317. С.72-76.

7. Васильев А. А. История Византийской империи. Время до крестовых походов (до 1081 г.). - СПб.: Алетейя 2014. - 512 с.

8. Заборских Т.П. Онтологические основания русской иконописи / В сборнике: Искусство и философия: Материалы III Международной конференции / Отв. ред. Т.П. Заборских. – М.: РАМ им. Гнесиных, 2014. – 255 с. - С.88-95.
9. Силантьева М.В. Абстракции в современном русском языке: проблемы толкования и преподавания / В сборнике: Актуальные проблемы преподавания русского языка как иностранного в вузе Материалы Третьей международной научно-методической конференции. Составитель: М.В. Беляков. 2014. С. 98-102.
10. Силантьева М.В. Методология изучения реконструкции коммуникативного стереотипа в условиях непрямого диалога культур // Научные исследования и разработки. Современная коммуникативистика. 2013. Т. 2. № 2 (3). С. 4-8.
11. Силантьева М.В. Ценностный потенциал христианства перед теоретическими вызовами современности / Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10. № 2. С. 196-206.
12. Нефёдов И.В., Огрызко Е.В. Текст и рок-текст как художественный феномен // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук . 2015. №2-1. URL: http://cyberleninka.ru/article/n/tekst-i-rok-tekst-kak-hudozhestvennyy-fenomen (дата обращения: 27.03.2016).
13. Ким С.Ю. Проблема влияния рок-музыки на религиозное сознание современного общества (на примере творчества немецкой рок-группы «Rammstein») // Вестник ЧелГУ . 2010, №29 (210). Филология. Искусствоведение. Вып. 47. - С.78-81.

Гронская О. Ю.

ОБРАЗ КУКА В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ НАРОДНЫХ ЛЕГЕНДАХ

Кук – бог в древнеегипетской мифологии. Один из восьми космических божеств Гермопольской огдоады (в египетской мифологии восемь изначальных богов города Гермополя (Хемену)). Его имя означает «темнота», поэтому он отождествлялся с тьмой. В мифологии Кук рассматривался как андрогинное

божество, его женским воплощением была богиня Каукет, которая в то же время просто являлась женской формой имени «Кук» [1]. Мужская ипостась бога Кука изображалась в образе лягушки или человека с головой лягушки, а женская форма в образе змеи или женщины с головой змеи. Помимо символизации тьмы, Кук ассоциировался с мраком, неизвестностью и хаосом. Кроме того, Кук был известен как «тот, кто предшествует свету» или «несущий свет» [1]. В связи с интеракцией этого образа в восточнославянском фольклоре важно отметить, что на иероглифах бог Кук изображался в образе птицы.

В восточнославянской мифологи Кук – мифический царь птиц, который упоминается в этиологических преданиях о происхождении кукушки [2]. Согласно легенде, Кук был защитником птиц, разгонял волков, лисиц и змей, чтоб те не нападали на птичье царство. А однажды Кук исчез, и с того времени его ищет кукушка, кличет его «*Ку-ку!*». А остальные птицы в благодарность за это растят ее птенцов*: «У птушак быў свой цар – Кук. Лятаў ён па лесе, разганяў ваўкоў і лісіц, змей – усіх, хто нападаў на птушынае царства. Аднойчы Кук не вярнуўся ў свае гняздо. Зажурыліся ўсе ласныя птушкі: « Хто ж нас цяпер абароніць?»*

Сталі раіцца. Што рабіць? Трэба ісці шукаць свайго заступніка. А хто пойдзе? У кожнага – справа: той гняздо ўе, той яечкі наседжвае, той дзяцей гадуе; адзін – стары, другі – малы... Рашылі яны адправіць зязюлю – у яе гнязда няма і дзяцей няма. Спалохалася зязюля, што трэба ісці ў вялікую дарогу, і знесла яечка. «Куды ж я яго дзену?» — гаворыць зязюля. «Пакладзі свае яечка ў любое гняздо!». – адказалі ей птушкі. «А хто яго будзе выседжваць?» – «Каму пакладзеш, той і глядзець будзе». – «А хто ж мае птушанятка гадаваць будзе?». – «Хто будзе сваіх гадаваць, той і тваё дагледзіць». І паляцела зязюля шукаць Кука. Праляціць трохі, сядзе на галінку і кліча: «Ку-ку!». Праляціць і зноў кліча» [3, с. 64]. Негативный образ Кука также встречается в этиологических легендах, объясняющих кукование кукушки и не высиживание ею яиц: «*Была колись такая хищна птица, ана называлась Кук. Эта птица такая большая. Теперь-ка собралися ўсе птицы, бальшые и малые, и разгаваривают, што етат Кук здох. Теперь ани все сидять и гаворят: «Этай Кук быў ўредный, яку птицу пападае, тую есть. Хто палетить и узнае, што дествительна здох Кук, дак мы не то што*

бальшие, и малые арабейки будем кармить его детей». Ну вот палетела ета зязюля. И пасматрела ў акошко, а етат Кук, значит, уже здох. И ана летить аттудава, эта зязюля, и кричить: «Здох Кук!». Вот и – «здох Кук, здох Кук, издох». И ўсе. И ета зязюля куе да праздника Петра. Ана сама кубла не делает. Он придёт, Петров день, дак тады ана уже не куе, тады за ёй ганяюцца ўсе птички и ат их хаваеца зязюля за то, што ана абманула: Кук-та здох, а детак его ана не бачыла [Дети Кука остались живы и стали поедать всех птиц]» [4, с. 187]. В данном фольклорном тексте дается объяснение не только поведению кукушки, но и раскрываются причины негативного восприятия Кука в традиционной культуре, который поедает себе подобных.

Большое внимание в этиологических легендах уделяется смерти Кука, где, на ряду с убийством/смертью царя птиц, объясняются некоторые физиологические и поведенческие особенности представителей птичьего мира: «*Буў таки вэликий птах, назваўся Кук. Он был царом птиц ўсих. В подчинении у него была сова – за полицая. Вон лежал на вэликом дэрэве, на вэликом дубе кубло [было], и пташки ему сами прилетали в рот. А сова была за служаку, згоняла пташек в очередь. Пришлося лэтить туды на зъедание ястребу. Он набраўся такой энэргии со злоби, разогнаўся и, як снаряд, удавиў Кука [влетел ему в пасть], а сам скрыўся от ўсих пташок. [Птицы долго не могли узнать, что случилось, и решили послать кого-нибудь на разведку.] Полетиў дятлик, да замазаў себе задницу кровью [Чтобы доказать всем, что Кук умер]. Пташки не верят. Кого ж посылать? Посылают зозулю. «Я пойду, як будэте мои диты глядеть!». Вси пташечки согласились глядити диты зозулины. Прилетела, а он [Кук] уже весь червями покрыўся. Она ему: «Ку-ку!» – Он не отвечае. – «По Куку! По Куку!» И прелетела сюды, и заголосила всим пташкам, шо вин помэр. По Куку справляе трапэзу зозуля, а пташки ее яечки доглядають. А сова, як почула, шо Кук помэр, то она стала ховаца от ўсих пташок: дэнь она не летае, бо бьють ее ўси пташки*» [4, с. 188]. Существование в традиционной культуре огромного количества этиологических текстов, объясняющих смерть Кука, обусловлено, по нашему мнению, тем, что царь-птица являл собой убийцу представителей птичьего мира. Отметим, что в таких фольклорных текстах большое внимание

уделяется размерам птицы: «*таки вэликий птах*», а также силе: «*Такий был якись сильный птах, шо ўсих птахиў поедаў*» [4, с. 189].

Некоторые тексты белорусской «Народной Библии» связывают Кука с Великим потопом, где дается психофизическая характеристика птицы: «*Пэрэд потопом жыў кук-птица большая и ничого нэ боявса. И нэ пошоў он ў коўчэг к Ною. Когда потоп прошоў, рэшыли выпустити пэрвую пташку, шоб узнаты, чы жыв он, чы нэт. Ўсэ боялысь кука, а ёна зогласылась, зозуля. Подлэтила к гнэзду и крычыть, зваты стала:* «*Кук-кук, кук-кук!». А он помэр. И стала она кукаты*» [4, с. 190].

Встречаются в восточнославянском фольклоре и тексты, где актуализируется оборотническая функция Кука – превращение в змею: «*Буў зьмей, што ён усих зьнистожаў. Бог яго поразиў и ён умер. Але яго боялися и посля сьмерци. И тады кукушка поляцела да яго, коб проверыць, ци мертвы ён. Ляцела и крычала: «Исткус-исткус». И ўсе птицы ей пообешчали, што будуць годоваць яе дзяцей за яе смелосьць*» [4, с. 191].

В заключении отметим, что в восточнославянских народных легендах царь птиц Кук чаще характеризуется как негативный персонаж (убивает птиц). Во всех фольклорных текстах особое внимание уделяется смерти птицы: Кука убивают либо его подданные, либо он умирает от старости.

Литература:

1. Википедия [Электронный ресурс] / Кук (бог). – Режим доступа: http://gruzdoff.ru/wiki/Кук_(бог). – Дата доступа: 13.04.2016.

2. Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. – Мінск: Беларусь, 2004. – С. 265.

3. Легенды і паданні / склад. М.Я.Грынблат, А.І.Гурскі; рэд. А.С.Фядосік. – Мінск: Навука і тэхніка, 1983. – 865 с.

4. «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / ред. В.Я. Петрухин. – Москва: Индрик, 2004. – 576 с.

Егорова Г.С., Калинина Т.И.

ВЛИЯНИЕ ПРОЦЕССОВ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ НА КОНФЕССИОНАЛЬНУЮ УСТОЙЧИВОСТЬ ДИНАСТИЙ КУПЦОВ-СТАРООБРЯДЦЕВ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVIII-1917 Г.)[18]

Феномен династийного старообрядческого купечества представляет широкое поле для междисциплинарных исследований. Проблемы взаимосвязи конфессиональной этики с процессами первоначального накопления капитала, а так же ее влияния на основы хозяйствования, предпринимательскую деятельность и благотворительность попали в сферу интересов специалистов различных дисциплин, начиная от философии заканчивая экономикой [2, 4, 9]. Современная наука не отрицает того, что основы религиозной системы старообрядчества способствовали процессу превращения, как правило, оброчного крестьянина в капиталистого, затем в купца, а потом и в фабриканта. В последнее время историки начали глубже исследовать предпосылки предпринимательского поведения в этическом учении старообрядцев, но процессы обмирщения и секуляризации сознания практически не изучены [8].

В истории купеческой семьи основополагающим является генеалогический аспект, т.к. наличие преемственности капитала и возникновение династий является качественным показателем успешности коммерческой деятельности. Устойчивость династий купцов-старообрядцев рассматривается двояко: предпринимательская устойчивость, как сохранение и успешное развитие своего дела, и конфессиональная устойчивость, как сохранение представителями династии своих религиозных убеждений в течение всего периода существования.

В данной работе мы проследим процесс секуляризации сознания династий старообрядческих купцов, ведущих свое начало со второй половины XVIII в. Географически работа будет ограничена территорией Центрального промышленного района Российской империи, а именно, территорией

[18] Научная публикация подготовлена в рамках государственного задания ВлГУ № 2014/13 на выполнение государственных работ в сфере научной деятельности

Владимирской губернии, т.к. феномен старообрядческого династийного купечества раскрывается здесь наиболее показательно.

Сам термин «секуляризация» (от лат. saeculum – человеческий век, срок жизни; мирское состояние) подразумевает обмирщение в контексте взаимодействия сакрального и профанного (мирского), движение от священного к светскому; в социологии – процесс освобождения всех сфер общественной и личной жизни из-под контроля религии [2].

Секуляризация не является одномерным процессом «преодоления религии», это сложный, внутренне противоречивый и неоднозначный по своим последствиям процесс. М. Вебер указал на истоки секуляризации в самой иудео-христианской традиции: пророки Израиля отвергли идолопоклонство и тем проложили путь к десакрализации природы и истории. В эпоху Реформации, в протестантизме процесс «расколдования мира» достигает своего апогея; в учении о «мирском призвании» профессиональная деятельность обретает религиозную ценность. Светское, профанное становится доминирующим, однако не вытесняет полностью сакральное [1, с. 142].

Предпринимательство старообрядческого династийного купечества можно разделить на два периода: 1) вторая половина XVIII – 1861 гг., 2) 1861-1917 гг. Феномен династийного старообрядческого купечества предполагает наряду с трудовыми традициями, семейным бизнесом передачу от поколения к поколению и основ своей веры. Оба эти периода отличались схожими процессами отхода от веры предков примерно в третьем поколении.

Старообрядчество было гонимой конфессией, так как государство через систему запретительных мер стремилось вернуть раскольников в лоно никонианской церкви. Политика правительства в отношении раскола носила цикличный характер: периоды относительно мирного сосуществования сменялись тяжелыми гонениями. Таким образом, династия предпринимателей в переломный момент могла сменить веру и продолжать свою экономическую деятельность в течение нескольких поколений. Особенно тяжелыми в этом отношении были для династий гонения Николая I. Интересно отметить следующую тенденцию: для возможности заниматься предпринимательством без препонов, купцы (второе поколение династий) достаточно массово переходили в

единоверие[19]: Шуйский купец Карнаухов с семейством перешел в православие в 1824 г., Петр и Никон Гарелины - в 1831 г., купеческая жена Акилина Зубкова – в 1835 г., купеческий сын Михаил Дмитриев в 1840 г., купеческая вдова Ольга Голятина в 1843 г., меленковский купец Григорий Зайцев с семейством – в 1851 г., Никон Яковлевич Иудин с семейством в 1852 г. Александр Васильевич Бабурин присоединился к единоверческой церкви в 1828 г., Илларион Карнаухов – в 1835 г., купеческая жена Авдотья Гандурина – в 1837 г., купеческие дети Виктор Герасимов Колесов и Анфиса Илларионова – в 1840 г., купцы Севастиан, Кондратий, Зиновий Петровы Худяковы с семьями, Григорий и Игнатий Пряхины с семействами – в 1843 г., Иван Белов с детьми – в 1843 г., купеческий сын Варсонофий Борисов – в 1847 г., купеческий сын с. Иванова Яков Ларионов, шуйская купчиха Агриппина Баранова – в 1848 г., шуйская купчиха Устинья Тимофеева Худякова – в 1850 г., Петр Борисов семьей - в 1851 г. [6]. Однако спустя время мало кто из них вернулся к вере отцов, предпочтя переход в православие или посещение единоверческих церквей. В чем же причина этого явления?

Во второй половине XIX в. в духовной жизни российского общества наметился кризис, который проявился в охлаждении к вере, отмечаемый еще современниками. По мнению Г. Шульце-Геверница, после того, как ивановские фабриканты в 1820-х гг. «добились наконец разрешения устраивать молельни», «раскол потерял свой острый характер и постепенно исчез, по мере того, как потомки этих фабрикантов стали ездить в Москву и даже в Англию и узнали большой свет; при этом, конечно, они лишались наследия своих отцов» [11, с. 22]. Старообрядческая пресса уделяла много внимания вопросам правильного воспитания подрастающего поколения в связи с духовным оскудением: «В настоящее время почти все родители и воспитатели жалуются на религиозный индифферентизм и нравственную распущенность молодого поколения. Освободительное движение … многими было понято как полное уничтожение всяких религиозных основ и нравственных принципов» [7]. На протяжении XIX

[19] направление в старообрядчестве, сторонники которого при сохранении древних богослужебных чинов (двоеперстие, служба по старопечатным книгам и др.) и древнерусского бытового уклада признают иерархическую юрисдикцию Московского Патриархата.

в. старообрядцы испытывали воздействие секуляризации русского общества в целом, меркантилизации духовности, вестернизации культуры и модернизации социальных институтов, последствием чего и стал духовный кризис конца века.

Одного из «столпов» старообрядческого предпринимательства, представителя третьего поколения известнейшей купеческой династии, В. П. Рябушинского также беспокоил процесс обмирщения в среде одноверцев. Для русской купеческой среды его истоки он видел в отрыве духовной связи верхов хозяйского класса от его низов. «Картину такого увядания дает история почти каждого московского большого купеческого рода» [5, с. 4]. Два обстоятельства характерны для всех старых русских купеческих фамилий: их крестьянское происхождение и глубокая религиозность их основателей. «Все именитые купцы у нас из мужиков,.. которые отличались особенной ревностью к вере; немало среди них и старообрядцев». Основатель фирмы, бывший крепостной, а теперь первостатейный купец, выйдя из народной толщи, сохранял до самой смерти тот уклад жизни, в котором он вырос. Хозяин не чувствовал себя ни в бытовом отношении, ни духовно иным, чем рабочие его фабрики. Сын основателя дела во многом походил на отца, часто превосходя его талантом, размахом и умом; он выводил фирму на всероссийский уровень. При нем жизненный обиход становился иным: роскошь сочеталась с широкой благотворительностью.

По мнению В.П. Рябушинского, смерть основателя династии совпала с утверждением духа капитализма в России, повысившего деловую дисциплину и уничтожившего старую близость с народом. Однако в середине XIX века капитализма проник в Россию уже в искаженном виде, «рука об руку с материализмом»: «аскетизм заменился жаждой наслаждений; чувство ответственности перед Богом пропало; зато еще возросло преклонение перед богатством» [5, с. 2-3]. Кроме того, возросшее значение в государстве крупной промышленности и торговли приблизило ее владельцев к правящему классу дворян и чиновников. Такое нарушение единства в хозяйственной среде постепенно привело к полному расхождению верхов и низов.

При внуке основателя рода началось духовное оскудение хозяйской аристократии. Получив блестящее образование и посетив страны Запада, купец встает перед моральной дилеммой: «Старый идеал «благочестивого богача»

кажется ему наивным; быть богачом неблагочестивым, сухим, жестким, как учит Запад - душа не принимает… Печален иногда бывал конец кающегося купца». Правнук родоначальника всецело проникается трезвым миросозерцанием западного капиталиста конца XIX века. Он лишен высоких моральных качеств и религиозности своих предков, собственное предприятие он рассматривает исключительно как средство личного обогащения. [5, с.4-8].

Распространение обмирщения, обусловленное улучшением правового и социального положения конфессионально гонимого меньшинства известно еще с первых веков христианства. Прекращение гонений и легализация христианства при Константине Великом повлияли на обмирщение церкви, которое наиболее заметно сказалось в преобладании среди мирян поклонения роскоши, по контрасту с бедностью и простотой изначального христианства [10, с. 88-89].

Улучшение социального и материального положения староверов, как «девиантной конфессиональной группы», которая изначально вынужденно обратилась к торговле и промышленности, обусловила процесс обмирщения в ее среде. Отсутствие крайних правительственных гонений после смерти Николая I, финансовый успех предприятия, дающий возможность получить качественное светское (порой европейское) образование, признание в высшие кругах российского общества обусловили процесс обмирщения в среде предпринимателей-старообрядцев. Секуляризация дала себя знать и в нравственном облике купцов: многие из них заключали повторные браки еще с последней четверти XIX в. или отличались супружеской неверностью, приобретали «греховные» привычки (курили, употребляли алкоголь и пр.), а также жертвовали средства не только на богоугодные заведения, но и спонсировали светское искусство (театр), что для их предков было совершенно неприемлемо.

Уникальность феномена старообрядческого предпринимательства состоит в том, что сочетание конфессиональной трудовой этики с внешними факторами положения запрещённой и гонимой группы превратило представителей раскола в одну из самых прогрессивных социальных групп, когда-либо проживавших на территории царской России. Амбивалентность русского старообрядчества, примирившего в себе прогрессивность и ретроградность, привела к тому, что

«несмотря на попытку сохранить старый образ жизни раскольничество «постоянно менялось под эгидой бессменности» и в конечном счёте указало путь к совершенно новому миру, построенному на свободном труде и демократических убеждениях» [9, с. 15]. Группа, возникшая, как «контрсекуляризационный проект», достигнув финансовой независимости и в условия отсутствия гонений на веру, претерпела секуляризационные процессы изнутри.

За долгий период со второй половины XVIII по 1917 г. старообрядческое династийное купечество прошло тернистый путь от капиталистого крестьянства до крупнейших предпринимателей Центрального промышленного района, при этом, конфессиональная устойчивость во многом уступала экономической. Их предприятия переживали периоды экономических спадов и даже случаи банкротства, но благодаря поддержке одноверцев, династическим бракам и трудолюбию они, как правило, восстанавливали свои экономические позиции после рецессии. Низкая конфессиональная устойчивость династий показывает общие для российского общества тенденции обмирщения культуры и духовного кризиса рубежа веков, обусловленные рационализацией сознания, распространением материалистических воззрений и улучшением правового и материального благосостояния.

Библиографический список.

1. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем./ Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. - 808 с.
2. Керов В.В. Конфессиональные основы деловой культуры и делового поведения предпринимательских сообществ в России xviii-xix вв. // Вестник РУДН. Серия «история России». - 2008. - № 3.
3. Секуляризация // Новая философская энциклопедия. Точка доступа: http://iph.ras.ru/elib/2681.html (дата обращения 12.04.2016)
4. Расков Д.Е. Экономические институты старообрядчества. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2012. – 343 с.
5. Рябушинский В.П. Старообрядчество и русское религиозное чувство. М.: Иерусалим: Гешарим – Мосты культуры, 2010. — 452 с.

6. Сахаров Хронологическая опись дел о расколе, хранящихся в архиве Владимирской губернии с 1721 по 1825 гг. Владимир. 1905.
7. Слово правды. 1906. №3. С. 1.
8. Товбин К. М. Староверие как реакция на секуляризацию России // Политематический сетевой электронный научный журнал Кубанского государственного аграрного университета. 2006. №21.
9. Частное предпринимательство в дореволюционной России: этноконфессиональная структура и региональное развитие, XIX – начало XX в. / отв. ред.: Б.В. Ананьич, Д. Дельманн, Ю.А. Петров. М., 2010.
10. Шафф Филипп. История христианской церкви. Том III. Никейское и посленикейское христианство. От Константина Великого до Григория Великого. 311-590 г. по Р. Х. СПб.: Библия для всех. 2011.
11. Шульце-Геверниц Г. Очерки общественного хозяйства и экономической политики России. Перевод с немецкого. / Пер. под ред.: Авилов Б.В., Румянцев П.П.; Предисл.: Струве П. – С.- Пб.: Н.М. Глаголев, 1901. – 526 с.

Катунина Н.С.

СЧАСТЬЕ В ДУХОВНОМ ОПЫТЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

В ракурсе анализа проблемы антропологического кризиса и возможности смыслополагания в жизни тема счастья человека приобретает особую остроту и актуальность. Для описания бытия постмодернизм предлагает дискурс изменения, центрирующий ситуацию хаоса современного мира. Сама идентичность человека растворяется в «ситуативном Я». Концепция разумного человека становится под сомнение, и человек теряет представление о подлинности своего внутреннего мира, о сущности своего «Я».

Цель данной статьи попытаться найти образцы счастья человека в зеркале мыслей и переживаний. Можно утверждать, что рациональное и эмоциональное не сводимы и не выводимы друг из друга. Оказывается, трудно быть счастливым на уровне сознания, для этого нужны переживания (горе от ума в реалиях жизни

превращается в школьную программу). Любая рефлексия о счастье не делает человека реально счастливым. Проникновение в сложную, многогранную душевную жизнь человека, изучение внутреннего мира для того, чтобы раскрыть духовные истоки счастья - весьма увлекательная задача, имеющая важное научное и педагогическое значение. Самопознание всегда играло роль зеркала, при помощи которого человек пытается разглядеть собственную душу.

Необходимо обратиться к опыту античной философии, сводимый к тезису: человеку, чтобы восстановить утраченную связь с миром, надо познать общую для него и мира форму, которая рождает космос из хаоса. Микрокосм (человек) есть космос, только в миниатюре. Все, чем живет и дышит мироздание, реализовано и оживлено в человеке, определяя его бытие. Поэтому человек – мера всех вещей не только по Протагору. Естественное родство с его жизненным миром нуждается не только в развитии культуры, но и требует усилий самопознания. Способность к счастью Сократ связывал с голосом совести и познанием внутренней свободы.

Эвдемония (в переводе с греч. счастье) является одной из центральных проблем в античной философии. Здесь утверждается модель счастья как переживания полноты бытия, связанного с самоосуществлением. Необходимо подчеркнуть, что эвдемония – чувство счастья, жажда ощущать полноту бытия в постоянном напряжении душевных сил.

Очевидно, что смысловая определенность человеческого счастья связана с жизнью души. Нам представляется, что душа человека – это форма интеграции чувств. В основе состояния души лежит доминанта определенного чувства. При этом чувство – доминанта осуществляет отбор родственных чувств для своего энергийного воспроизводства. Смена чувств будет означать изменение душевного настроения и характера душевной жизни.

Между тем напряжение сильного чувства и одновременно мышления о нем нереальны. Переживание и акт осознания последовательны во времени (возможно, и в пространстве), являются функциями различных центров психической жизни. Думается, что в психике человека реализован принцип дополнительности, согласно которому наблюдатель не может одновременно регистрировать «частицу» и «импульс», воспринимает их только последовательно

во времени. В критических ситуациях у человека, владеющего самим собой, преобладает работа ума, т.е. сознание. В состоянии аффекта, сильной страсти человека захлестывают переживания которые рождают «разрывы сознания». Сказанное означает, что страсть и осознание страсти (чистое переживание) не одно и то же. Душа чувствует, а ум осознаёт в разных временных интервалах. При этом осмысление переживаемого чувства всегда неполно: остаются скрытые глубины. Здесь имеются в виду не автоматическое мышление, обеспечивающее устоявшиеся стереотипы поведения, когда рассудок работает в режиме «автопилота», обслуживая элементарные жизненные процессы без их осознания, прежде всего такие процессы, при которых то сознание, то душа вытесняют друг друга на периферию «психического поля» жизни человека.

Анализ внутреннего мира показывает, что душа является центром психической жизни человека. Сознание есть состояние ума человека, не включающее в себя ни сверхсознание, ни бессознательное. Их деятельность регулируется душой, сознанием, осмысливается опосредованно.

Из сказанного ясно, что основная масса людей живет в потоке чувств бессознательно. В этом потоке доминирует какое-то одно чувство, которое подчиняет себе внутренний мир человека, определяя его поступки и мысли. Решающее значение в душевной жизни несчастного человека имеет отрицательная доминанта, парализующая силы души. Если доминирует положительное чувство и внутренняя ценность человека совпадает с внешней ситуацией, то человек испытывает полноту бытия. Люди счастливые переживают чувство гармонии в отношении с миром и людьми. Психолог К.Э. Изард отмечает, что счастливые люди по сравнению с несчастными больше соответствуют критериям нормальной личности, которая должна уметь хорошо делать две вещи: любить и работать [2].

Вся история – это одиссея человеческой души, искания «острова счастья» но такого острова не существует, его нет ни на картах истории с исчезнувшими государствами, ни на географическом глобусе, ни в каком-нибудь архипелаге. Его место в утопиях и фантастических романах. Если предположить, что остров этот все-таки есть, то человеческая душа, которой дано стремление пережить счастье, является этим островом. В этом смысле интересно рассмотреть некоторый опыт

человеческого счастья. Большинство наших современников видит счастье в материальном богатстве: для них деньги – эквивалент благополучия. Можно ли купить за деньги дружбу, преданность, способность любить и быть любимым? Чаще всего материальное благополучие обедняет внутреннюю жизнь, переводит человека во внешнюю активность. Царь Соломон просил Бога: «Суету и ложь удали от меня, нищеты и богатства не давай мне (Прит. 30,8).» Богатство и нищета становятся прессом, давящим на человеческую душу и наполняющим ее постоянной тревогой.

Счастлив ли богатый человек? Его душа не скажет: «Я получила то, что желала, и теперь счастлива», напротив, она втайне говорит: «Как я могу быть счастлива, если на земле не все мое?»

К сожалению, с внешним изобилием приходит деградация внутреннего мира. Многие люди, которым завидовал мир, перед смертью говорили, что они глубоко несчастны, через золото льются невидимые миру слезы. Один богач скорбно заметил: «Как я могу быть счастлив, когда знаю, что любят не меня, а моё?!». Конечно, это не является общим правилом. История знает счастливые исключения. Личность действительно может подняться выше среды: можно в золотой клетке остаться человеком, но это требует высокой духовной культуры. Однако логика жизни показывает, что в богатых и цивилизованных странах очень много наркоманов, самоубийц, психически больных людей.

Следующий опыт счастья связывают с техническим прогрессом и потому считают технологически развитые страны земным раем, как будто изобилие компьютеров и машин может возвратить на землю «золотой век Сатурна». Но и здесь происходит явная деградация человека – он развивается односторонне. Цивилизация отрывает человека от природы, порождает различные формы отчуждения. Главное – цивилизация разъединяет людей, поэтому большие города становятся не только муравейником из стекла и бетона, но и самой настоящей пустыней души. Человек разлучается с другими людьми не расстоянием, а отсутствием внутреннего контакта. Ему не нужны живые люди. Человек пытается вложить в машину программу коллективного разума, но на самом деле машина сообщает ему свои свойства, вкладывая в него свою компьютерную систему.

Многие видят благополучие и счастье в том или ином политическом строе. Однако зло и несправедливость не уменьшилось на земле от его перемен. Можем заметить изменения в людях на протяжении истории – это нравственная энтропия, бытовой материализм и душевные заболевания. Все общественные утопии оканчивались провалом, в частности, потому, что не учитывалась диалектика добра и зла в социальной жизни, о которой блестяще писал в своих работах русский философ С. Франк. Диалектика человеческой души раскрыта в романах Ф. Достоевского и Л. Толстого. Проблема добра и зла является главным аргументом, что человек есть не просто «микрокосм», человек есть «сердце» мира, душа мира, его духовное сосредоточение. Поэтому назначение человека – стать «челом века», то есть нести ответственность за все, что происходит в этом мире.

Объем данной статьи не позволяет рассмотреть всю полноту счастья, накопленного человечеством. Нас интересуют внутренние истоки счастья в человеке, связанные с состоянием его души. Философия как любовь к мудрости и человеку дает нам свой опыт исследования, который, на наш взгляд, имеет жизненный смысл. Аристотель в работе «Этика» определил счастье как цель человеческой жизни. Стараясь ответить на вопрос, в чем же состоит счастье, он считает его главными блага души. Без благ тела и внешних благ человек может быть относительно счастлив. Если же теряет он душу, то не понадобятся ни богатство, ни здоровье. Невозможно быть счастливым, будучи порочным. Только с добродетелями можно быть счастливым. При этом внешнее благо является средством для блага тела, а блага тела являются средством для блага души, для осуществления себя как человека. Хочется подчеркнуть, что, по Аристотелю, богатство и здоровье не цель, а средство для развития души.

Зададимся вопросом: какие добродетели служат источником счастья человека? Что делает жизнь человека прекрасной? Наверное, способность бескорыстно любить. Чем глубже любовь, тем полноценнее становится жизнь человека. Так французский философ Э. Мунье следующим образом формулирует кредо личностного существования: «Я люблю, значит, я существую, и жизнь стоит того, чтобы ее прожить» [3]. Причем под любовью философы –

персоналисты понимают не природные отношения, а отношения сверхприродные, получаемые человеком по ту сторону его естества.

Если чувство любви проявляется только в отношении самого себя, то человек становится страдающим, замкнутым в себе. Эту ситуацию блестяще описал Б. Спиноза в своей работе «Этика» в четвертой части «О рабстве», где раскрывается внутренний мир человека – модуса, замкнутого в себе, очень несчастного, способного испытывать только негативные чувства, которые, терзая, порабощают душу, принося одни страдания.

Путь к свободе – это путь любви. Чувство жизни, по мнению Б. Спинозы, позволяет быть с другими в любви. При этом любовь делает человека счастливым, свободным, из модуса он превращается в субстанцию, несет в мир радость. Любовью человек преодолевает все отрицательные чувства. Спиноза пишет: "Кто желает отмщать обиды ненавистью, тот ведет, конечно, жалкую жизнь. Наоборот, кто старается покорить ненависть любовью, тот ведет эту борьбу, конечно, радостно и спокойно"[5].

Многие философы утверждают, что любовь – это сущность человеческой души. Любовь должна быть отнесена к миру и к другому человеку. Однако, начиная с Платона, принято говорить о любви земной (душевной) и любви небесной (духовной). В чем же разница? Любовь земная может быть горячей, интенсивной, красочной, эмоциональной. Она может нести в себе много радости заботы, сострадания. Любовь земная, основанная на солидарности и долге, растворена в чувственности, подвержена аффектации. Духовная любовь лишена потрясающих эмоций, она тиха, глубока, несет в себе свет Истины, без которой любовь превращается в слепое влечение. Это значит, что под словом «любовь» могут скрываться разные состояния. Любовь зависит от культуры людей. Однако внутреннее чувство любви присутствует в человеке как его сокрытая, сокровенная совесть, являющаяся со времён Сократа главной добродетелью души, без которой человек не может быть счастлив.

Совесть – это тонкое чувство, при помощи которого человек способен различать добро и зло. Совесть всегда направляет человека на реальный конкретный поступок. Она не терпит лжи, ради правды она способствует продвижению к внутреннему усилию над собой. Рациональное знание о совести

формируется в сознании человека. Именно там хранится некоторое знание о том, как действовать по совести. Но сам поступок по совести совершается действием не рационального сознания, а сил души при поддержке совести. Поэтому знание о совести есть условие поступка по совести. У человека есть свобода выбора между добром и злом. Свет истины, связанный с совестью, несет человеку радость, делая его счастливым.

Обретая внутреннюю жизнь души в свете совести и любви, человек предстает нацеленым на мир и устремляется к другому человеку. Поэтому межличностное общение как первичный факт экзистенции человека во всей полноте раскрывается в современной философии. Так, французский феноменолог Э. Левинас ищет одухотворяющую силу интенциональной жизни не в направленности человеческого сознания к объекту, а в обращенности человека к другой субъективности, наделенной не только теоретическим сознанием, но и полнотой душевной жизни. Человеческое общение, по Левинасу, «близость близкого», то сопереживание ему, когда его травят, оскорбляют, унижают. Такой душевный опыт возможен благодаря изначальной способности человека встать на место другого. «Другой» для Левинаса является носителем смысла. Поэтому близость составляет основу человеческого общения. Характеризуя отношение «Я - Другой», Левинас подчеркивает своеобразие этого взаимоотношения, в котором нет ни отчуждения, ни превосходства, царствует уважение независимости, своеобразия, уникальности каждого человека. Эта же тема звучит в философии персоналиста Мунье. «Личность существует – пишет он – только в движении к другому, познает себя только через другого, обретает себя только в другом»[4]. И здесь на первое место становится забота о других людях как следующая добродетель души. Забота, направленная вовне, предполагает устремленность к другому как к высшей ценности, установку на содействие его благу. На самом общем уровне забота описывается как инициативное, деятельное отношение к другому. Она противоположна враждебности, эгоизму, предполагает открытость и доверие [1].

Тем самым, смысловая определенность человеческого счастья раскрывается в таких экзистенциональных переживаниях и ценностях, как любовь, совесть, забота, долг, внутренняя свобода. В заботе, направленной вовне,

предполагается устремленность к другому как высшей ценности. Такой порыв отклика на нужду, способность служить ближнему всегда бывает событием, то есть бытием, осознающим свой смысл. В основе заботы о ком-то всегда лежит любовь, совестливость, состояние радости, истины. Человек способен обрести счастье и смысл жизни, если находится в полноте совести, сил души и силы любви в отношении к другому человеку и миру.

Духовные истоки человеческого счастья помогает раскрыть культура. Практическая задача культуры – преодолеть распад духовных сил человека. Поэтому в культуре должна звучать тема спасения человека.

В свое время Марина Цветаева написала «Искусство при свете совести». Эта позиция позволяет смотреть на культуру оптимистически. Человек искусства имеет возможность быть верным голосу совести. Художник по-своему участвует в строительстве двух градов, о котором сказал Августин Блаженный: «Две любви создали два града: земной – любви к себе, доходящая до презрения к Богу, небесная же – любовь к Богу, доходящая до презрения к себе».

Эти два града противоположны по ценностям, а в культуре проявляются в двух различных установках, определяющих смысл культуры и творчества. С одной стороны, утверждается, что культура должна отражать наличную действительность. Здесь возникают два течения. Реалисты – скептики отражают натуралистическую жесткую «чернуху», где фиксируется все страшное, отвратительное в нашей жизни без всякой надежды на спасение. Реалисты – гедонисты отменили стыд, утверждают культ наслаждения. При этом отражается одна и та же реальность, но увиденная по-разному: глазами реалиста-скептика и глазами реалиста-гедониста, а итог один – распад духовности. С другой стороны, утверждается, что культура должна творить иную, высшую реальность – реальность духа, реальность, которая в своей глубине связана с Божественным бытием. Эта особая духовная реальность не может быть во всей полноте представлена в формах предметного мира, в «формах самой жизни». Она порождает особые формы и способы своего воплощения. Поэтому подлинная культура не может ограничиться копированием наличного бытия. Здесь главное – творчество. С этих позиций с помощью культуры создаются духовные ценности, в основе которых раскрывается принцип истины, добра и красоты. При этих

условиях возникает внутренняя вертикаль, связанная с внутренней свободой, пространством души, ее глубиной и высотой. Культура свидетельствует о духовном состоянии человеческой души и сознания. Культура, особенно искусство, которое является ее ядром, обладает великой силой – властью над душой людей, так как заставляет плакать и смеяться, переживать неведомые человеку чувства. Пережитое становится фактом нашей автобиографии, расширяет внутренний опыт, развивает память сердца, взывает к совести. В этом смысле культура непосредственно связана с жизнью человеческой души, отражает ее состояние и возникает из потребности души. Без высокой чувствительности человек не знает ни счастья, ни несчастья. А высшая функция культуры состоит в том, чтобы, раскрывая смыслы жизни, заставлять человека переживать и тем самым формировать доминанту определенного чувства, которая подчиняет себе весь внутренний мир человека, определяя его поступки и мысли.

В этом контексте встает проблема понимания массовой культуры, возникающей как средство выхода из ситуации полной потерянности и отсутствия общих ориентаций. И здесь возникает вопрос оценки массовой культуры. Является ли она благом или злом? Отдельные аспекты массовой культуры удобнее всего рассматривать в связи с «ходячими» критическими суждениями о ней. Однако позитивную социальную функцию массовой культуры можно увидеть в том, что она притягивает к себе массы, не умеющие продуктивно использовать свободное время. Вместо пьянства и хулиганства человек «живет» образами массовой культуры. Свободное время не всегда предстает как желанная, радостная перспектива. Нередко первая реакция – это ощущение потерянности, ненужности, утраты связи с полезной жизнью (уход на пенсию, безработица).

Массовую культуру можно назвать огромным чудовищным наростом, паразитирующим на свободном времени, но можно и увидеть в ней опору для миллионов потерянных в толпе людей, которые в новой для них социальной и психологической ситуации пытаются найти себя. Массовая культура играет здесь терапевтическую и «инструктирующую» роль, которая раскрывается в том, что делается попытка упорядочить внутренний мир людей, рассеянных, но объединенных общей судьбой, предложить им опытные «образцы» человеческого счастья.

Оценивать массовую культуру можно с разных позиций, но главное – она имеет своего многочисленного потребителя. Ее адресат включает телевизор, идет в кино, на дискотеку, покупает детективный роман, чтобы пережить радость и счастье в удовлетворении потребности, возникающей в результате физиологического и психологического дефицита. Радость и счастье как состояния души различны по качеству. Различие проявляется лишь в том, что радость составляет единичный акт, счастье же – непрерывное и более длительное переживание радости. При этом можно говорить о «радостях» во множественном числе, о «счастье» – в единственном.

Массовая культура ориентирована на психологический гедонизм, когда счастье подменяется удовольствием. Отметим, что эвдемонизм так же близок к гедонизму, как удовольствие. Однако психология желаний намного сложнее, чем это представляют гедонизм и эвдемонизм. Многие люди могут не стремиться к счастью просто потому, что они не склонны к размышлению. Прежде всего, люди хотят жить. Привязанность к жизни имеет два источника. Одним является процесс жизни, сам по себе вызывающий приятные чувства. «Радость существования», как утверждал Эпикур, служит основой всех познаваемых человеком удовольствий. Второй источник привязанности к жизни в том, что жизнь является условием всех благ, которыми человек пользуется. Причем, пока мы полны жизнью, мы воспринимаем ее как средство, но когда появляется опасность, тогда жизнь становится целью. На этой привязанности к жизни и спекулирует массовая культура. Две ценности массовой культуры из разряда «целей» и «идеалов» присущи ей во всех ее вариантах. Это ценности молодости и успеха.

Казалось бы, молодость скорее средство, нежели цель. Но более внимательное знакомство с установками рекламы, популярной романистики, кино, телевидения, популярных песен заставляет думать иначе. Одежда, косметика, правильный образ жизни, спорт и рациональный отдых – все это наделяется специфической ценностью позволяя сохранить или подчеркнуть молодость. «Приобщение к молодости» становится целью, как способ продления жизни вообще. Поэтому главный лозунг нашего времени: «Будем жить дольше». Не полнее, а именно дольше, словно долгая жизнь сама по себе гарантирует все остальное.

Вторым лейтмотивом массовой культуры является успех. Природа успеха во многом определяется наслаждением. Причем наслаждение не очень сильно зависит от той или иной формы деятельности. Человек может наслаждаться успешным предпринимательством или игрой в теннис, главное чтобы была некая трудность, преодоление которой приносит удовольствие. Так или иначе, массовая культура неизменно исходит из того, что личные условия должны привести к успеху, и он становится мерилом счастья. Отсюда пресловутое требование «хэппи энда», счастливого конца. Художественные течения, отмеченные чертами неизбежного трагизма, не могли пустить глубоких корней в массовой культуре. Успех становится знаком высшей благодати.

Массовая культура, за немногими исключениями, представляет собой культ наслаждений либо в подчеркнуто безобразном виде, либо под внешне привлекательной личиной добродетели. Наслаждение обольщает человеческие чувства, пробуждает страсти. Страсть человека – душевный провал, не имеющий дна. Палитра страстей разнообразна, и каждая из них может стать доминантой души, вокруг которой формируется внутренний мир человека. Страсти ориентированы на телесные потребности, где преобладают элементарные чувства, такие как голод и секс. Наслаждение – это провокация, которой человеческая душа поддается больше всего, суррогат счастья, подменяющий собой потерянную человеком духовную радость. Удовлетворение страсти заканчивается тягостным чувством внутренней опустошенности, чем интенсивнее было само наслаждение, тем сильнее будет последующее ощущение потери.

Массовая культура яростно защищает свое право на страсть и наслаждение, утверждая, что в этом главный смысл человеческой жизни. Страсть и наслаждение дает власть над человеческой душой, пробуждая низшие ее сферы, определяя доминанту души, вокруг которой формируется сознание и определяется поведение человека. В результате общество получает одностороннего, стереотипного, одномерного человека, лишенного внутреннего пространства, свободы, человека, у которого неразвита глубина и высота души; его легко просчитать и запрограммировать, им легко управлять. Поэтому наблюдается снижение уровня ценностей во всех сферах массовой культуры.

Телевизионная «серятина» формирует аппетиты зрителей. Для массовой культуры характерна атмосфера непритязательного отдыха, ожидание каких угодно «развлекательных» впечатлений – это своего рода наркотик, волшебное ощущение ухода от повседневности, особая форма сна наяву.

Массовая культура предлагает нам счастье как состояние удовлетворенности. Тогда можно согласиться с высказыванием Дж.-Стл. Милля: «Лучше быть неудовлетворенным, но человеком, чем удовлетворенной свиньей, лучше быть недовольным Сократом, чем довольным «дураком».

Сущность массовой культуры состоит в ориентации не на развитие человека как личности, а на обыденное сознание, на потребление. Одна из основных черт массовой культуры – способность откликаться на злобу дня, удовлетворять повседневные, сиюминутные потребности, в частности, в развлечении. Развлекательность, разумеется, не единственная радость, предлагаемая массовой культурой. Телезритель, кинозритель, радиослушатель, читатель детективных романов, разглядыватель комиксов – все они неутомимые пожиратели развлечений, желающие получать их непрерывно, хорошего качества и со всеми удобствами, не требующих чрезмерных интеллектуальных усилий. Пассивно-развлекательная установка адресата массовой культуры увеличивает спрос на новую продукцию. Быстрота потребления и отбрасывания уже потребленных продуктов – причина стремительного старения произведений массовой культуры, и необычайного ускорения оборотов производящей их индустрии. Прошлогодний шлягер уже устарел и должен быть заменен новым. Просмотренный фильм уже отработал свое, нужен следующий. Однажды показанная телепостановка считается потребленной, как бы хороша они ни была, ее повторный показ вызывает раздражение у телезрителей. Как видим кино- и телеаудитории уподобляются ненасытному Молоху, который с ужасающей быстротой пожирает все, что ему предлагают и требует новых жертвоприношений. Кризис культуры оказывается кризисом человеческой души.

Отметим особенность установки адресатов традиционной культуры, которые собирают домашние библиотеки по определенному плану, часто возвращаются к любимым музыкальным произведениям, картинам любимых художников в отличие от ненасытной прожорливости потребителей массовой

культуры. В условиях определенной массовой культуры установка на потребление обладает смысловой определенностью человеческого счастья.

Каждый хочет быть счастливым, но для подлинного человеческого счастья недостаточно счастья «удовлетворенной свиньи». Счастье и забота, счастье и долг постоянно сталкиваются, иногда они сливаются в счастье долга и долге счастья, становясь ипостасями единой личности. Один современный поэт сказал: «Есть единственное счастье – это вселенское причастие», можно добавить как «со-бытие» с другими людьми. Индивидуальное чувство совести раскрывает свое надиндивидуальное содержание. Совесть – движение чувства любви от одного человеческого полюса к другому и обратно. В этом смысле культура должна быть в свете совести.

Культура в себе самой носит свою ценность, содержит в себе неистощимый запас духовных возможностей, из которых каждый человек черпает, именно то, что ему нужно. Культура творится, прежде всего, в душе, не в голове. Задача человека – творить культуру, озарять землю светом истины, добра, красоты. Задача культуры – пробуждать человеческие души от духовной спячки, озарять жизнь человека светом истины и радостью любви.

Примечания

1. Артемьева О. В. Этика заботы: феминистическая альтернатива классической философии// Этическая мысль. М., 2000. С.199-205.
2. Изард К. Э. Психология эмоций. СПб, 2000., С.186.
3. Мунье Э. Что такое персонализм? М, 1994. С.43.
4. Мунье Э. Что такое персонализм? М, 1994. С.15.
5. Спиноза Б. Этика. СПб, 1993. С.173.

Киреев Д.

ХРИСТИАНСКАЯ ЛЕГЕНДА ИЛИ ЯЗЫЧЕСКИЙ МИФ? (О САКРАЛЬНОМ СМЫСЛЕ «СНЕГУРОЧКИ» Н. РИМСКОГО-КОРСАКОВА)

Мораль *весенней сказки* А. Островского и Н. Римского-Корсакова «Снегурочка» на первый взгляд предельно проста. В ироничном изложении В. Фирсовой она выглядит следующим образом.

Во всей этой «нехитрой истории царь, Купава и Лель, представители бога Ярило, – герои положительные, Мизгирь и Снегурочка – отрицательные», из чего можно сделать вывод, что «как бы темные силы (Снегурочка) ни прятались, вечно существовать они не могут, все равно растают, встретившись со светом (Ярило)». Правда, замечает В. Фирсова, это умозаключение вступает в противоречие с тем, что «А.Н. Островский и Н.А. Римский-Корсаков написали страдающую Снегурочку» [4, с. 86–87].

И действительно, сколько бы мы ни слушали «Снегурочку», каждый раз покидали театр, сострадая главной героине. Ведь она знала, что ей нельзя появляться *на глаза* Яриле-Солнцу, но все же последовала за Мизгирем на обряд бракосочетания, чтобы избавить любимого от сурового приговора. А потому, слушая финальный хор, прославляющий бога Солнца, мы утверждались во мнении, что «никакой торжественный ритуал и никакие убеждения в том, что все свершается, как быть должно, и идет своей чередой, не уверят нас в справедливости возмездия Солнца, в необходимости наступления лета и в том, что вся музыка оперы ведет нас к этой “Славе”» [1, с. 173]. Тогда в чем же заключается *намек*, который *добрый молодец* должен уразуметь из этого *урока*?

Неискаженное представление о духовном смысле «Снегурочки» можно получить, пройдя последовательно два этапа. 1. Определить сокровенные стороны взглядов и поступков двух главных героев – царя Берендея и Снегурочки. «Какая любовь и какая ненависть зажигали душу этого человека?», – поиски ответа на этот вопрос, некогда заданный С. Булгаковым [2, *241*], помогут направить наши усилия по верному пути. 2. Проанализировать интонационно-

смысловую сторону вокальных партий обоих героев с учетом интерпретации, предложенной выдающейся русской певицей В. Фирсовой, что позволит сделать обоснованные выводы.

Мир Берендея

I. В очередной раз вслушиваясь в музыку оперы, внимательно изучая клавир, постепенно приходишь к мнению, что царство, управляемое Берендеем, вопреки уверению автора[20], отнюдь не идеально. Интонационно-тематический анализ оперы убеждает в обратном[21]. Попробуем вначале воссоздать портрет царя Берендея.

1. Внешне это добрый и симпатичный *отец земли своей*, где *кровавых нет законов*. Он *за девушек обиженных заступник*. И творчески одаренная личность: нарисованный им цветок способен привести в изумление даже Снегурочку, видавшую у своих родителей, конечно же, и не такие чудеса. К тому же, кажется, царь Берендей – эстет. Красота Снегурочки исторгает из его уст quasi гимн *чудесам могучей природы*.

2. Но много ли мудрых правителей в сказочных оперных государствах Н. Римского-Корсакова? И не стоит ли Берендей первым в ряду тех, кого композитор, как он писал позже по поводу царя Додона, надеялся «осрамить окончательно»? Вспомним, что сценическая жизнь этого персонажа начинается с выражения полнейшего пренебрежения к подданным[22], а завершается проявлением равнодушия, граничащего с жестокостью. Последнее особенно рельефно проступает по контрасту с реакцией народа на гибель Мизгиря. Берендеи, накануне требовавшие покарать Мизгиря, глубоко тронуты его горем и *в ужасе* (авторская ремарка) шепчут: «Погиб он!». Однако Царь тут же объявляет, что «Снегурочки печальная кончина и страшная погибель Мизгиря тревожить нас

[20] «Не было для меня на свете лучшего сюжета, не было для меня лучших поэтических образов, чем Снегурочка, Лель и Весна, не было лучше царства берендеев с их чудным царем, не было лучше миросозерцания и религии, чем поклонение Яриле-Солнцу» [3, с. 131].

[21] Уместно по такому поводу вспомнить слова А. Лосева, который писал, что природа творит бессознательно, а художник творит сознательно. Тем не менее, редкий художник понимает в полном смысле то, что он творит.

[22] Берендей не спел еще ни одного слова, а ремарка – *Царь знаком благодарит слепых; их уводят* – заставляет скептически отнестись ко всему, что прозвучит из его уст. Благодарить слепых знаком? Незначительная деталь?

не могут». И очередным гимном, причем при участии Бобыля и Бобылихи, вмиг забывших о своей чудесной дочке, и неизменно готового на услуги запевалы Леля, завершается трагедия. Чем не образец того мира, что построен на *слезинке ребенка*, – мира, который в тот же период обличал Ф. Достоевский?

3. Проявление заботы о благополучии своих подданных у царя Берендея настолько замедлено, что его планы в этом направлении воспринимаются как свидетельство безразличия, а сам правитель становится образцом тугодума. Ведь лишь на исходе пятнадцатого года после того, как царству стали угрожать несчастья, он посвятил-таки решению проблемы бессонную ночь, обдумывая план действий по выходу из «затянувшегося государственного кризиса».

4. Любовь *по-берендейски – горячие чувства и частые увлечения*[23] (см. сцену царя с Бермятой во II действии), которым отдал *веселые года* сам царь и которые, несомненно, стали образцом для подражания всему люду. Но, как пишет В. Фирсова, «сила берендейской любви, видимо, не настолько велика, чтобы угрожать жизни влюбленных: покинутая Мизгирем Купава собирается было утопиться, но сразу оставляет свое намерение, как только Лель останавливает ее […]. И самое интересное при этом может быть то, что Купава, еще не остыв от, казалось бы, горячей любви к Мизгирю, тут же влюбляется в Леля» [4, с. 92].

Кстати, кровь при виде Леля волнуется не только в девицах, но и в замужних берендейках. Ни одна из них, хотя бы их *верность была крепка, как сталь*, не может устоять перед ним. Эта слава Леля внушает опасения берендеям, имеющим *капустку* (у кого *дочь на выданьи*, у кого *жена красавица, да часом малодушна*). А потому никому из них *пускать козла не прибыль* (речь идет о ночлеге для пастуха – начало I действия по полной версии клавира оперы). И все это любовь? Права артистка, метко определившая чувства берендеев «мещанско-берендейской имитацией любви».

5. Сущность царя Берендея раскрывается в последовательности действий, итог которых – жертвоприношение. Это *языческий жрец*. «Менять все вокруг, а самому не меняться» – позиция, которой испокон веков придерживались жрецы и разного рода заклинатели. Для Берендея основное – формальное выполнение

[23] В. Фирсова добавляет: «и соответственно, по всей вероятности, – частых измен?» [4, с. 92].

действий, направленных на смягчение гнева богов («мольбами лишь да жертвами смягчают», – поучает он ближнего боярина Бермяту). В сложившейся ситуации царь уверен, что «угодней нет Яриле-Солнцу жертвы», чем соединение на солнечном восходе союзом брачным *девиц-невест и парней-женихов*. Затем, при виде Снегурочки у него появляется новая мысль: «Ее краса поможет нам, Бермята, Ярилин гнев смягчить».

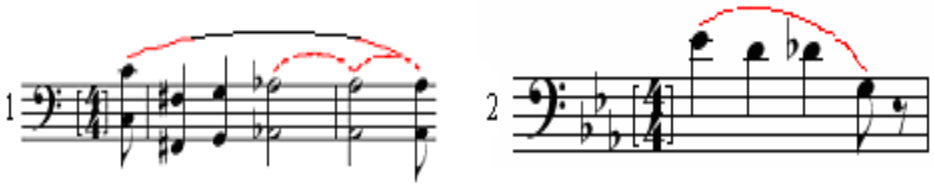
Да, жертва бескровная, хотя в финале символ принятой жертвы – *светящаяся голова человечья* – страшен своей языческой жестокостью. Тающая Снегурочка – это своего рода предшественница образа жертвы, что будет принесена в «Весне священной» И. Стравинского. Ведь за этой жертвой последует «краснопогодное, лето хлебородное» (слова из заключительного хора) – *те высшие и последние ценности*, что наряду с *худосочной игрой в любовь* (В. Фирсова) берендеи вместе со своим правителем признают *над собою и выше себя* (С. Булгаков).

Но после «списания всех напастей» на дочь Весны и Мороза и принесения ее в жертву изменится ли в лучшую сторону хоть что-то в царстве «без вины виноватых» берендеев, даже не ведающих, что их страна уже пятнадцать лет является приютом для дочери Мороза и Весны? Навряд ли можно ответить положительно. Ведь *жертва Богу дух сокрушен* (псалмопевец Давид). Берендеи же далеки от сокрушения о своих поступках. Они находятся в состоянии людей, довольных самими собой. И никогда мир и союз, основанный на «берендейской любви», не будет прочным. Со временем появятся поводы к новым раздорам, и опять начнут искать виноватого на стороне. Но не в самих себе. Не дано царю Берендею сокрушаться духом. И замысел царя Берендея, *слепого вождя слепых,* в итоге обречен на провал. Вполне допустимо предположение, что Н. Римский-Корсаков представил в «Снегурочке» пародию на царство, своего рода *королевство кривых зеркал*. Для обоснования этого гипотетичного вывода мы находим в музыке веские аргументы.

II. *Музыкальная дискредитация образа царя Берендея*. «Николай Андреевич всегда найдет предлог поглумиться над властью», – говорил М. Балакирев [5, с. 159]. И один из примеров – главный герой «Снегурочки». Образ царя, выполняющего функцию жреца, лишен индивидуального начала. Это

сплошные симулякры качеств. Дискредитация достигается почти полным отсутствием собственных тем и пародией на жанр. Почти весь тематический материал заимствован Берендеем у других героев оперы. Более того, прикосновением царя эти звуки обернулись мотивами *не-любви*, *не-мудрости*, *не-попечения*. Они стали выхолощенными, безжизненными отражениями подлинных чувств либо пародиями на чувства.
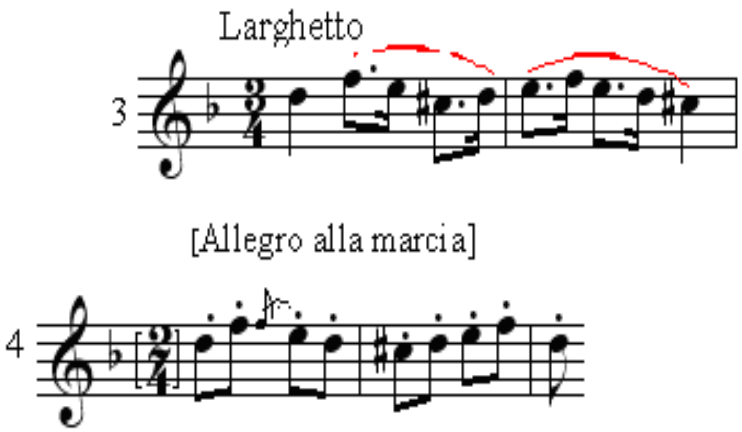
1. Знаменитая каватина «Полна, полна чудес могучая природа» – это *вариации над темой* (В. Цуккерман) царя-жреца (*пример 2*), *взятой* у Лешего (*пример 1*).



2. Музыкальный эквивалент симулякра попечения представлен лейтмотивом царя–жреца (*пример 2*), играющим главную роль в сценах Берендея с Бермятой и Снегурочкой. Получение этого мотива методом производного контраста из лейтмотива Лешего вытекает из различия в сценической жизни Лешего и царя. Первый выполняет в опере функцию хранителя Снегурочки. Второй расценивает главную героиню и ее красоту лишь в плане жертвоприношения. Отсюда – противопоставление обоих лейтмотивов и семантика второго как лейтмотива жреца.

3. Остроумно представлен симулякр любви. Н. Римский-Корсаков включил вариант лейттемы любви Снегурочки (*пример 3*) в Шествие II действия (главную, по словам автора, тему царя) – с характеристикой *трясущаяся, старческая* – (*пример 4*)[24].

[24] Несколько ранее этот вариант обрел статус лейтмотива *горячих увлечений* (см. реплику «Кажись бы я сейчас…» в сцене с Бермятой во II действии).



4. Подводя к мысли о несостоятельности царя как правителя, Н. Римский-Корсаков построил первую же сцену с его участием (II действие, сцена Берендея и Бермяты) таким образом, что слушателю остается только воскликнуть: «А король-то голый!». Средством «обнажения» царя Берендея стала пародия на жанр пассакальи. Вообще использование пассакальи в данной ситуации было бы вполне уместно. Ведь речь идет о драматическом положении, в котором оказался народ.

Но что делает композитор, выявляя сущность Берендея:

а) *конструирует* тему quasi пассакальи из тематических оборотов, заимствованных у других героев (отличительная особенность симулякров – отсутствие творческого начала);

б) превращает имитирующий псалмодию речитатив, что звучит в качестве вариаций над темой, в *антипсалмодию*.
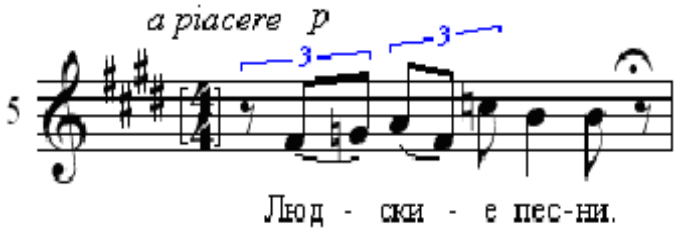
И все же главное – не в осмеянии царя Берендея, а в выявлении его поэтапно раскрывающейся сущности языческого жреца. Семантика лейтмотива царя–жреца конкретизируется через вербальный ряд текста. Фраза «Какая жертва готовится ему при встрече солнца!» (II действие, сцена появления Снегурочки), как и фраза «Ее краса поможет нам, Бермята, Ярилин гнев смягчить» инициируются лейтмотивом царя–жреца. В этом смысле оправдано включение лейтмотива в качестве темы quasi пассакальи в каватину «Полна, полна чудес могучая природа».

Первое впечатление от нее – «остановившееся прекрасное мгновенье». Но оно обманчиво. Н. Римский-Корсаков, опираясь на жанр пассакальи, гениально решил эту сцену – сцену своеобразного заклинания. Музыка чарует, подчиняя

своему воздействию волю внимающего ей. Мы становимся очевидцами того, как каватина завораживает и Снегурочку[25]: отвечая на вопрос царя «кому навстречу шлешь и радости улыбку, и слез поток, и брань, и поцелуй?», она даже забыла, что ее давно влечет к Лелю. Каватина второе столетие завораживает и слушателей, подвластных гипнозу этого шедевра.

Мир Снегурочки

Снегурочка ступает на землю берендеев из желания пожить с людьми и перенять песни Леля. Именно людские песни, песни, напеваемые Лелем, влекут ее к людям. И этот речитатив – ответ на вопрос Мороза, что же завидного нашла его дочь у берендеев, – становится основой большинства номеров в партии Снегурочки (*пример 5*).



Но не симптоматично ли, что, оказавшись в среде берендеев, она не повторила за Лелем ни одной его песни? А в тяжелой ситуации, прилюдно отверженная Лелем (III действие), Снегурочка напевает песенку, сочиненную ею еще в родительском тереме. Уже одно это обстоятельство дает повод предположить, что духовный смысл *берендейского* периода в жизни Снегурочки гораздо выше формально определенной цели ее появления в царстве Берендея.

Основа помыслов, поступков и речей Снегурочки – любовь в ее истинном (жертвенном) понимании. И экспозицию ее понимания любви (ариетта d-moll в Прологе), и прощание с миром берендеев (сцена таяния в IV действии), когда Снегурочка остается верна своему идеалу, Римский-Корсаков построил на лейттеме любви (*пример 3*), соединившей в себе и сердечное тепло, и просветленную печаль.

Снегурочка всегда видит людей лучшими, чем они есть. По ходу действия становится ясно, что не Снегурочке у Леля, а Лелю у Снегурочки следовало бы перенимать песни. Соответственно Снегурочка не приемлет *берендейской любви*.

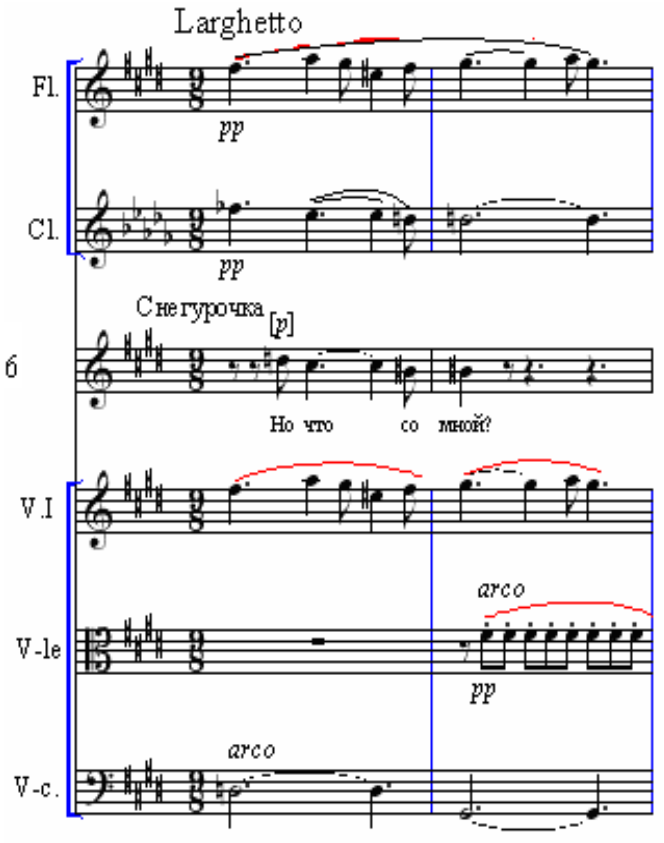
[25] Показательно, что диалог Царя и Снегурочки – единственная сцена с ее участием, в которой нет *ни одного* проведения какого-либо лейтмотива героини.

Вспомним сцену из I действия: Снегурочку, с ее благоговейным отношением к Лелю, неприятно удивил намек пастуха – поцелуй как плата за спетую песню. И все же подтекст ответного речитатива «За поцелуй поешь ты песни», насыщенного интонациями «Людских песен», свидетельствует: Снегурочка не может поверить, что в действительности любимый певец ниже сложившегося представления о нем.

Миссия главной героини во всем величии выявляется в трагическом финале. В слободке жизнь Снегурочки в целом стала сплошным *хождением по мукам* – обиды, наносимые то Лелем, то Купавой, притязания Мизгиря. Но ни в одной из ситуаций она не изменила своему идеалу любви и ни разу не опустилась до уровня берендеев. Главное в ее убеждениях: «Свою любовь недорого ценю я, но продавать не стану; сменяюсь я любовью на любовь!», – отвечает она Мизгирю в ответ на его притязания (III действие).

Покидая мир берендеев, Снегурочка могла бы (и должна?) обратиться только к Мизгирю. Остальные – Лель, поступок которого (через ревность, зароненную в сердце Снегурочки, выполнить данное Царю обещание) отдает циничностью завзятого любовника, Купава и другие подруги, считавшие источником зла Снегурочку, – с обывательской точки зрения недостойны даже взгляда на них. Но в том и уникальность духовного мира Снегурочки, что в ее сердце нет зла. И Берендей остался для нее *великим царем*, и никому – ни слова упрека. Снегурочка своей жизнью, кротостью и готовностью *положить жизнь за други своя* должна была бы убедить всех в том, что в идеале любовь – чувство прежде всего жертвенное.

В сцене таяния мы вместе со Снегурочкой пытаемся осознать происходящее: *блаженство или смерть?* Случайно ли в контрапунктическое сплетение тем (*пример 6*, в котором фрагмент партитуры дан в сокращении) включен новый вариант лейтмотива Царя–жреца? В устах Снегурочки он обретает совершенно противоположное значение как *лейтмотив жертвоприношения*.



Что он *выражает*? В звучании речитативных фраз, основанных на нем, отражены смертельные страдания героини – свершается обряд *жертвоприношения*, – и теперь в них отчетливо проступают два ранее не замечавшихся элемента. Это интонация в партии Снегурочки, напоминающая о музыкально-риторической фигуре эпохи барокко passus duriusculus, и нисходящий ход на увеличенную кварту у инструментов оркестра, вызывающий аналогичные ассоциации с фигурой saltus duriusculus. Самое главное – проявление на оптимальном уровне изобразительной (медленное истаивание), эмоциональной (выражение претерпеваемых мучений) и символической сторон содержания.

Мотивацию включения этого мотива в партию Снегурочки помогает осмыслить парящая у флейты и солирующей скрипки лейттема любви, к которой вернулся ее подлинный облик. Проводимая в верхнем голосе в контрапункте с лейтмотивом жертвоприношения (и в первой, и в третьей частях сцены таяния), она не только приобретает возвышенный оттенок, но и получает дополнительное

символическое значение, *освящая* подвиг героини[26]. Там, где действовало механическое подчинение мертвящим традициям *освящения весны*, вдруг воссиял подвиг добровольного, с любовью ко всем, заклания. Как следствие, впервые именно в сцене таяния утверждается дух пассакальи с подобающим этому жанру темпом (larghetto). Имперфектный ритм лейтмотива Берендея сменился перфектным. В басах тихо зазвучал мерный перезвон колоколов (чередование неаполитанского трезвучия – гармонии скорби – и D_7), имитируемый виолончелями и контрабасами.

Ощущение света, разливающегося в последний миг земной жизни Снегурочки (Des-dur приходит на смену cis-moll начального раздела сцены), соответствует состоянию героини, покидающей мир людей кротко и беззлобно. Со словами благодарности и любви *ко всем* обращается Снегурочка, выполняя свое предназначение. Вызывая ассоциации со знаменитым прощанием Дидоны из оперы Г. Перселла «Дидона и Эней», сцена таяния Снегурочки стоит неизмеримо выше по идее, воплощенной композитором в этой, на первый взгляд, языческой истории.

Изложенное понимание сцены таяния вытекает из контекста христианской культуры. Вспомним слова Каиафы, который *сказал не от себя, но, будучи на тот год первосвященником*: «лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели, чтобы весь народ погиб» [Ин. 11:50]. Для того и Снегурочка явилась на свет, – говорит нам музыкальное содержание ее партии.

***

Трагичен финал «весенней сказки» Н. Римского-Корсакова. Не только по причине кончины Снегурочки и гибели Мизгиря. Ведь ее уход из мира берендеев через вмешательство языческого бога Солнца был предрешен еще в прологе.

Самое трагичное заключено, пожалуй, в судьбе берендейского народа, в том, что никто не задался вопросом: «Но что со мной?». Никто не попытался осмыслить подвиг Снегурочки, понять его значение. Путь такого народа – постепенное сползание в объятия смерти вместо блаженства, вместо неуклонного

[26] Первые звуки напоминают один из вариантов *мотива креста,* известного со времен барокко, например, тему фуги cis-moll из I тома ХТК И.С. Баха.

подъема к вершинам человеческого духа, высоты которого воссияли в гениальном творении Римского-Корсакова.

Главная же героиня оперы Снегурочка – совершеннейшее художественное создание Римского-Корсакова – появляется в нашем мире (в театральных спектаклях, аудиозаписях) с тем, чтобы *тревожить закоснелый люд мечтой о духовной чистоте и подлинной любви* [4, с. 96] и напомнить нам евангельскую заповедь *да любите друг друга, как Я возлюбил вас*.

Литература

1. *Асафьев Б.В.* Об опере. Избр. ст. – Л.: Музыка, 1985.

2. *Булгаков С.Н.* Карл Маркс как религиозный тип // Соч. в 2 томах. Т. 2. Избр. ст. – М.: Наука, 1993. – С. 240–272.

3. *Римский-Корсаков Н. А.* Летопись моей музыкальной жизни // Полное собрание сочинений: Литературные произведения и переписка. Т.1. – М.: Музгиз, 1955.

4. *Фирсова В.М.* Воспоминания о творческой жизни в опере // Русский соловей Вера Фирсова. – Владимир,1996.

5. *Ястребцев В.В.* Николай Андреевич Римский-Корсаков. Воспоминания. Т. 1. – Л.: Музгиз, 1959.

Иеромонах Варфоломей (Минин С.Н.)

СОЦИАЛЬНОЕ СОТРУДНИЧЕСТВО ОБЩЕСТВА И ЦЕРКВИ НА ПРИМЕРЕ УЧАСТИЯ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ И ДУХОВНЫХ КОРПОРАЦИЙ ВЛАДИМИРСКОЙ ЕПАРХИИ В РАБОТЕ ОРГАНОВ ГОРОДСКОГО САМОУПРАВЛЕНИЯ ВЛАДИМИРСКОЙ ГУБЕРНИИ В 1870-1917 ГГ.

Вторая половина XIX и начало XX столетий особый период в истории Владимирской епархии, когда Церковь в лице Епархиального управления и духовенства оказывается сопричастной изменениям в общественной жизни

страны и проводимым коронной властью реформам, вошедшим в специальную историческую литературу, как великие. В этот период границы Владимирской епархии и Владимирской губернии совпадали. Владимирская губерния административно делилась на 13 уездов и 222 волости. На ее территории находилось 15 городов, 1 посад и 8227 различных иных поселений. По переписи 1897 г. в Владимирской губернии было 1570733 жителей обоего пола. Наиболее значительными являлись города Иваново-Вознесенск (54 тыс.), Владимир (28 тыс.) и Шуя (19 тыс.).[27] В XIX — нач. XX вв. росло количество храмов в епархии и численность духовенства. В 1870 г. во Владимирской епархии насчитывалось 1155 храмов, в 1890 г.— 1322, в 1900 г.— 1449 церквей и 754 часовни. В клире епархии в 1870 году состояло 1249 священнослужителей, в 1890 г.— 1168. В 1900 г. состав духовенства Владимирской епархии был следующим: 67 протоиереев, 1173 священника, 418 диаконов, 1137 псаломщиков. В 1914 г. всего в епархии белого духовенства (служащего и заштатного) числилось 5996 человек.[28]

В связи с необходимостью решения целого ряда внешне и внутриполитических задач в правлении императора Александра II осуществляется комплекс реформ в т.ч. местного общественного управления. Реформы Александра II имеют важное значение благодаря тому, что они опираются во многом на традиционные ценности русского общества и в то же время учитывают практический западноевропейский опыт. Реформы Александра II и преобразования Александра III во многом были непоследовательны и противоречивы. Существенным недостатком реформ во второй половине XIX века является отсутствие единого законодательства о системе местного самоуправления, а так же то обстоятельство, что не были учтены проблемы равного правового статуса городских дум и земств, фактически составляющих единую систему местного общественного управления.[29]

В настоящее время внимание ряда исследователей привлекла

[27] Энциклопедия Брокгауза и Ефрона

[28] Минин Сергий священник. Очерки по истории Владимирской епархии X-XX вв. Владимир: 2004, С. 48-48

[29] Минин С.Н. Городские думы и земства в системе местного самоуправления Владимирской губернии (1864-1917 гг.)//Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. Вып. 3-4, ноябрь, 2004.-С.34

малоизученная проблема положения Церкви и духовенства в период реформ, их отношения к изменениям в общественной жизни. Различные аспекты изменения положения священно - церковнослужителей в российском обществе в годы реформ рассматривает в своей монографии С.В. Римский.[30] Реформам в области приходской жизни посвящено исследование Ю. Освальта.[31] Впрочем, традиционно в данных исследованиях не уделяется должного внимания реформе местного самоуправления в целом и городского самоуправления в частности, участию в работе городских дум и управ представителей духовного сословия, что существенно снижает ценность данных исторических исследований.

Среди преобразований 1860-70-х гг., начиная с первой и крупнейшей крестьянской реформы, свое место занимают реформы в сфере церковно-государственной, проводимые по особой программе в общем ключе российских реформ.

Закон от 16 апреля 1869 г. положил начало изменению статуса духовенство в российском обществе, расширению круга его общественной деятельности, включая "право читать публичные лекции. "[32] Дальнейшим шагом в этом направлении стал новый закон о гражданских правах духовенства от 26 мая 1869 г. Правовой статус священно и церковнослужителей в России в XVIII-XIX вв. определялся рядом актов в духе петровских преобразований.[33] До начала 70-х гг. XIX в. участие духовенства в городском общественном управлении было невозможно в соответствии с положениями "Жалованной грамоты" городам 1775 г. Екатерины II. Люди духовного звания не входили в состав "городского общества", т.к. не обладали правами городского сословия.[34]

Вопрос об участии представителей духовенства в работе местного общественного управления был поднят при проведении земской реформы 1864 г.

---

[30] Римский С. В Российская церковь в эпоху великих реформ. (Церковные реформы в России 1860 - 1870 - х годов). М., 1999

[31] Освальт Ю. Духовенство и реформа приходской жизни. 1861 - 1865. // Вопросы истории, 1993, №№ 11 - 12

[32] Несколько слов о новой реформе в духовенстве, по закону 16 апреля 1869 года. // Владимирские епархиальные ведомости, 1870 г., № 1. С. 39

[33] Цыпин В. протоиерей. Церковное право. М., 1994, С. 304

[34] Нардова В.А. Городское самоуправление в России после реформы 1870 г. // Великие реформы в России 1856 - 1874. М., МГУ, 1992, С. 222

При проведении преобразований в сфере местного общественного управления проводился широкий опрос и привлечение к проведению реформ, как представителей местной администрации, так и представителей духовенства, прогнозировался социальный состав избирателей. Свою позицию в этом вопросе высказал Митрополит Московский Филарет. 5 сентября 1863 г. он предоставил свой ответ на проект земской реформы и возможности участия в его органах духовенства. Как указывает историк С.В. Римский своем исследовании Митрополит Филарет прежде всего ставит вопрос "должно ли духовенство *обязательно* участвовать в земских учреждениях?"[35] Митрополит Филарет считает необходимым внести в проект добавление: "Священники и до присутствия в земских собраниях допускаются не иначе как с разрешения епархиального начальства."[36] В целом Святитель Филарет отрицательно относится к участию духовенства в выборных органах. В частности он указывает на следующее обстоятельство: "... собраниям предстоит обсуждать и принимать решения по широкому спектру вопросов. В любом случае позиция священника-гласного не всех устроит, вызовет конфликты, враждебное расположение. Таким образом авторитет духовенства и Церкви, их интересы пострадают ."[37] Римский С.В. отмечает, что Митрополит Филарет "всегда, насколько это было возможным, старался устранить попытки вовлечения Церкви в политическую деятельность."[38] Тем не менее эта позиция о неучастии духовенства в деятельности местного общественного управления в качестве гласных не была воспринята. Законодательная норма позволила лицам из духовного сословия участвовать в избирательной кампании.

По итогам выборов в земства в 1865-67 гг. духовенство не только воспользовалось открывшейся возможностью, но и имело определенный успех. По данным из числа уездных гласных в 29 губерниях священников оказалось 6,5 % (774 из 11915), из губернских гласных 3,8 %.[39] Для оценки участия духовенства в деятельности органов местного общественного управления является важным

[35] Римский С.В.Российская церковь в эпоху великих реформ.М.,1999,с.423
[36] Указ.соч.,с.423
[37] Указ.соч.,с.424
[38] Указ.соч.,с.241
[39] Веселовский Б.История земства.Т.3.Спб.,1911,С.49

оценка факта резкого снижения доли духовенства в составе гласных от 5-7 % в начале деятельности земств до почти 0 % в начале 1890 г. Подобная статистика будет характерна и для участия духовенства в городском общественном самоуправлении. Только здесь еще ниже начальный стартовый уровень, процентное соотношение числа духовенства в составе гласных городских дум.

Во время обсуждения проектов реформы городского общественного управления был поднят вопрос о необходимости привлечения к участию в работе органов городского управления представителей духовного сословия, введению духовенства в состав городского общества. Среди предложений по улучшению управления городами Российской империи, выдвинутых особыми комиссиями, созданными на местах в соответствии с циркуляром Министерства внутренних дел от 26 апреля 1862 г., особо следует отметить мнение 59 комиссий о статусе лиц духовного сословия. Среди 509 комиссий 59, в т.ч. Владимирская, посчитали необходимым ввести в состав городского общества духовенство.[40] Городские реформы 1870, 1892 гг. действовали во многом в едином ключе, пробуждая самосознание горожан, создавая возможности диалога власти и общества, создания гражданского общества в России. Интересна оценка преобразований эпохи Александра II и Александра III в церковной публицистике. В январском (№ 1) номере журнала “Православное обозрение” за 1863 г. было опубликовано мнение депутат от духовенства Костромской особой комиссии, который указывал на противоречие каноническим установлениям Церкви привлечение духовенства к участию в городских общественных делах.”[41] Необходимо отметить, что это утверждение вызвало опровержение, опубликованное во 2 номере журнала “Православное обозрение”. На основании исторических данных и канонов в статье “Об участии духовенства в делах земства по закону 1-го января 1864 г.” говорится : “предстоящему служению нашей Православной земле обязаны мы, как служители веры и Церкви, посвятить себя и ныне, принести в дела земства дух высокого закона веры и дух благоустройства церкви...”[42] Православная Церковь и

[40] Свод соображений местных комиссий об улучшении городского общественного управления.//Материалы, относящиеся до новаго общественного устройства в городах империи. Т.1.С.-Пб., 1877,С.33-172
[41] Православное обозрение”, №№ 1-2,1863
[42] Свод соображений... С.33

ее представители, как и все российское общество, заинтересованно встретили правительственные реформы 60-70 -х гг. XIX века, которые в земской и городской реформах призвали священнослужителей к новой сфере деятельности и к более тесному взаимодействию с обществом в решении важных проблем в области здравоохранения, образования, благоустройства и иных форм социальной и общественной деятельности. При этом в церковной публицистике того времени это новое социальное и гражданско - правовое положение священнослужителей Православной Церкви часто осознавалось как возвращение к общественному устройству допетровской Руси. Высказывалось мнение, что реформы в определенной степени возвращали духовенству то юридическое и общественное положение, "какое оно занимало в старину в общественной жизни."[43] Редакция газеты "Владимирские епархиальные ведомости „перепечатывая часть статьи по проблеме участия духовенства в органах общественного управления из журнала " Руководство для сельских пастырей "(№ 5 за 1873 г.), указывает на особое положение священнослужителей в работе органов общественного самоуправления, которые по своему социальному положению должны быть представителями народа в среде людей светского образованного общества (дворянства и т.д.), отстаивать интересы простого народа, особое внимание уделять вопросам образования и нравственности.

В соответствии с "Городовым положением" 1870 г. для избрания гласных городской Думы составлялись городские избирательные собрания, в состав которых входили как физические лица на основе возрастного и налогового ценза, так и различные ведомства (в их числе монастыри и церкви), вносящие в бюджет города денежный сбор с недвижимого имущества или торговли и промыслов.[44] При этом, ведомства пользовались правом голоса через своих представителей. Священнослужители и духовные корпорации (монастыри и приходские церкви) Владимирской епархии уже на начальном этапе формирования органов городского самоуправления, пользуясь избирательным правом, могли оказывать воздействие на состав гласных городской Думы и Управы. В случае избрания в

[43] Несколько слов о земских учреждениях и участии в них духовенства. Ред.// Владимирские епархиальные ведомости, 1873, № 9, С. 265

[44] Высочайше утвержденное 16 июня 1870 г. Городовое положение с объяснениями. С-Пб., 1873, С.20, 27 - 28

состав городской Думы священнослужители Владимирской епархии в рамках компетенции Думы и Управы непосредственно влияли на работу органов городского самоуправления, внося свое понимание целей и задач городских представительных и распорядительных учреждений. Косвенно влияние Церкви на формирование городской политики могло быть оказано в соответствии со ст. 62 "Городового положения ", "т.к. городская Дума имела право приглашать на свои заседания посторонних лиц без права голоса для решения проблем городской жизни."[45] Статья 89 Городового Положения 1870 г. определяет, что лица духовного звания не могут быть избраны в должности Городского головы, членов городской Управы и городского секретаря и т.д. Коронная власть, осуществляя роль арбитра в условиях общества дифференцированного по социальному, национальному и религиозному составу, проводило политику гармонизации личностных и общественных отношений, защищало интересы государства и населения в целом, а не одной группы, сословия или партии. Городовое Положение 1892 г., учитывающее опыт реализации правовых норм заложенных предшествующим законодательным документом, вносит свою корректировку в этот вопрос. Так статья 32 Городового Положения 1892 г. определяет круг лиц, не имеющих право участвовать в городских избирательных собраниях. В их числе " священно- и церковнослужители христианских исповеданий ". Само положение духовенства и общественная деятельность, связанная зачастую с групповыми или личностными интересами, не соответствовали друг другу. В то же время, ограничивая новым правовым документом, права духовенства коронная власть в Городовом Положении 1892 г. делает шаг вперед специально оговаривает в статье 4 обязанность городского общественного управления " иметь попечение об устройстве православных храмов и поддержании их в исправности и благолепии, а равно попечение об учреждениях, имеющих целью укрепление религиозного чувства и поднятия нравственности городского населения "[46].

По Городовому Положению 1870 г. 3 избирательных собрания – крупных, средних и мелких налогоплательщиков избирали по равному числу гласных

[45] Указ. соч., С. 63

[46] Городовое Положение (1892 г.) // Местное самоуправление в России. Исторический опыт. Сборник документов. (1861-1917). М.,1998, С. 57.

городской думы. Количественный состав гласных определялся от 30 до 72 гласных. Городская дума избиралась на 4 года и создавала из своего состава исполнительный орган - городскую управу, которая состояла из городского головы и 3 членов управы. Деятельность городской думы и управы имела своей целью улучшение жизни и быта горожан, благоустройство города, социальное сотрудничество различных сословий. По городовому положению 1870 г. священнослужители получили право участвовать в работе городских избирательных собраний и быть избранными в гласные городских дум. В то же время статья 89 Городового Положения 1870 г. определяет, что лица духовного звания не могут быть избраны в должности Городского головы, членов городской управы и городского секретаря и т.д. В соответствии с Городовым Положением 1870 г. на территории Владимирской губернии городские думы действовали в течении 22 лет в 6 созывах по 4 года с 1870 по 1892-93 гг. Среди городов

Владимирской губернии первым вводится в действие «Городовое положение“ в административном центре губернском городе Владимире в 1870 г.[47] В соответствии с предписанием владимирского губернатора составляются Владимирской городской думой списки избирателей. В эти списки вносятся фамилии лиц духовного сословия, имеющих право избирательного голоса в духе статей нового закона. В ходе выборов по трем разрядам налогоплательщиков 4, 5 и 7 декабря 1870 г. были избраны 72 гласных Владимирской городской думы. В списки гласных Думы вошли 2 священнослужителя священники Воскресенский Евгений Михайлович и Сервицкий Александр Ильич, избранные по третьему избирательному съезду.[48]

В 1871 - 72 гг. “Городовое положение“ вводится в других городах и посадах Владимирской губернии. В списках гласных во многих из городских Дум мы находим имена священнослужителей. В ходе выборов 3 февраля 1872 г. по первому избирательному съезду г. Александрова среди других 12 гласных по первому разряду был избран протоиерей Христорождественского собора Василий Петрович Уводский.[49] В годы существования в 1870-1917 гг. в России

[47] Государственный архив Владимирской области (ГАВО), ф.14, оп.3, д.2389, л. 2
[48] ГАВО, ф. 14, оп. 3, д. 2389, л. 58
[49] ГАВО, ф. 14, оп. 3, д. 2455, л. 10 - 13

органов городского самоуправления священнослужители вносили посильную лепту в их работу в разнообразных формах. В г. Суздале избирается гласным городской Думы протоиерей Богородице-Рождественского собора Михаил Иванович Херасков - благочинный церквей и приходов Суздаля. (род. 1836 г. - ум. 1901 г.)[50] Свою общественную и гражданскую позицию протоиерей Михаил Херасков выражал на страницах местной периодической печати.[51]

Лица духовного сословия оказывали свое воздействие на общественную жизнь в регионе не только в качестве гласных представительных органов местного самоуправления, но и в своем непосредственном и прямом священническом служении. Открытие новых органов городского самоуправления послужило толчком к появлению нового города во Владимирской губернии на основе Вознесенского посада и с. Иванова. Голова Вознесенского посада Гарелин в своем письме Владимирскому губернатору от 16 декабря 1871 г. пишет, что "...формальное церемониальное открытие города удобнее сделать после общественных выборов... так чтобы сделать молебствие и ход крестный..."[52] Появление органов городского самоуправление, изменение административного статуса с.Иванова и Вознесенского посада и появление города Иванова - Вознесенска неразрывно связано с изменениями в духовной и церковной сферах. В связи с "открытием" города в Иванове - Вознесенске появляется соборный храм.[53] Наиболее важные и значимые события в деятельности органов городского управления были неразрывно связаны с молитвой и благословением Церкви. В деятельности городских дум и управ гласные из лиц духовного сословия поддерживали социально-значимые проекты, способствующие социальному миру в российском обществе, помощи наиболее социально - незащищенных горожан. В г. Шуе по инициативе шуйского уездного исправника С.П. Гессе и председателя съезда мировых судей Д.К.Бальмонта 29 мая 1880 г. на

[50] Горбатова Г. Благочинный протоиерей Михаил Херасков. // Православный Суздаль, № 8 (10), 1999, С. 4

[51] Херасков М. прот. Мысли пастыря Церкви о современном построении общества (по случаю тезоименитства Гос. Императора Александра 111) // Владимирские епархиальные ведомости., 1881,№ 20.С. 599 - 614

[52] ГАВО, ф. 14, оп. 3, д. 2390, л. 56

[53] Сахаров Л.И. Открытие гор. Иваново - Вознесенска и соборного в нем храма. // Владимирские епархиальные ведомости, 1873, № 18, С. 553 - 558

пожертвования был открыт дом для нищих. Общая стоимость вместительного одноэтажного, крытого железом дома, составила около 5 тысяч рублей серебром. В соответствии с уставом благотворительного общества дом предназначался для ночлега, питания и обучения ремеслу социально - незащищенных горожан. В своем выступлении перед открытием благотворительного общества священник Евлампий Правдин отмечал, что общество, устав которого был утвержден 5 апреля 1880 г. Министерством внутренних дел. поставит "дело благотворительности... на твердую почву" и устроит его " на прочных, разумных и человеколюбивых началах".[54]

Следует отметить, что влияние Церкви в органах городского общественного управления было возможно не только благодаря непосредственному участию священнослужителей в деятельности ее органов - городских дум и управ, но и позиции церковных старост, избиравшихся в состав гласных и часто занимавших такой важный и ответственный пост как место городского головы. Во Владимире около 20 лет пост городского головы потомственный почетный гражданин купец 1 -й гильдии Андрей Никитич Никитин, являвшийся старостой Борисоглебской церкви и Дмитриевского собора. На украшение и благоустройство этих храмов А.Н.Никитин внес большие суммы из личных средств. В расходную часть городского бюджета городские думы Владимирской губернии часто закладывали суммы на церковно-общественные мероприятия. В росписи расходов г. Меленки включена сумма на устройство " Иордани" на реке Унже и приводится описание ее устройства " Иордань с мостками устраивается на реке Унже 6 января, в день Преполовения Господня и 1 августа хозяйственным образом, на что по сложности истекших трех лет издерживалось по 7 руб.50 коп...".[55] В смете расходов г. Мурома на 1872 г. указывается выписка газет для городских присутственных мест и приходских церквей: "Для Собора и 12-ти приходских церквей выписывается 13 экземпляров

[54] Правдин Евлампий священник. Речь пред открытием благотворительного общество для нищих в городе Шуе, сказанная в новоустроенном доме общества, тотчас по его освящении 29 мая 1880 года, в день Вознесения Господня. // Владимирские епархиальные ведомости. Часть неофф. № 13, 1 июля 1880, С.420 - 423.
[55] ГАВО, ф.14, оп.3, д.2773, л.46

Губернских ведомостей по 4 руб. за каждый, всего 52 руб."[56] 25-летие царствования императора Александра II, главным итогам которого явились реформы 60-70 -х гг., послужило поводом к общественной и церковной оценке преобразований в России. В городских думах по этому поводу состоялись благодарственные молебны.[57] Архимандрит Митрофан в своем выступлении в Переяславской городской думе пред началом благодарственного молебна называет реформы благодетельными, особо отмечая введение " учреждений земства и городского самоуправления".[58]

На территории Владимирской губернии городские думы действовали на началах Городового Положения 1892г. 24 года с 1892 по 1917гг. в 6 созывах по 4 года. Городовое Положение 1892 г., учитывающее опыт реализации правовых норм, заложенных предыдущими законодательными актами, вносит существенную корректировку в вопрос об избрании духовенства в состав гласных городских дум. Статья 32 определяет круг лиц, не имеющих право участвовать в городских избирательных собраниях. В их числе "священно и церковнослужители христианских исповеданий". Само положение духовенства и общественная деятельность, связанная зачастую с групповыми или личностными интересами не соответствовали друг другу. Статья 57 Городового Положения 1892 г. определяет возможность Церкви через своих представителей оказывать влияние на решения городских дум. Сверх числа гласных, определяемых ст.56, в заседаниях думы имели право участвовать с правом голоса представители местной Уездной Земской Управы в лице ее председателя и "депутат от духовного ведомства, если епархиальное начальство признает полезным его назначить".

Владимирское епархиальное управление не только считало возможным использовать эту возможность, но и стремилось расширить свои права. 11 января 1912 г. Архиепископ Владимирский и Суздальский Николай (Налимов) обратился

---

[56] ГАВО, ф. 14, оп.3,д. 2462, л.142

[57] Свирелин Александр протоиерей. Слово в день восшествия на престол благочестивейшаго государя императора Александра Николаевича. (19 февраля 1880 г.) // Владимирские епархиальные ведомости. Часть неофф. № 8, 15 апреля 1880 г., С. 231 - 240

[58] Митрофан архимандрит. Речь, сказанная в зале Переславской городской Думы 19 февраля 1880 г. пред началом благодарственного молебствия. // Владимирские епархиальные ведомости. Часть неофф..№ 6, 15 марта 1880, С. 165 - 167

с письмом к владимирскому губернатору Ивану Николаевичу Сазонову. Основанием для этого письма являлся рапорт благочинного города Иванова - Вознесенска протоиерея Димитрия Сперанского, в котором благочинный указывал, что духовенство г. Иваново-Вознесенска не имеет своего представителя в городской думе. По своему значению г. Иваново-Вознесенск не уступал в начале XX века другим городам Владимирской губернии и управлялся не по упрощенному, а по общему городовому положению и имел более развитую городскую жизнь, чем многие уездные города. Как отмечал Архиепископ Николай, в городе имеется " значительное число низших и средних учебных заведений вследствие чего у духовенства является потребность заявить Думе о нуждах церковных, приходских и училищных".[59] Хотя статья 57 признает возможность Церкви иметь своего законного представителя с правом голоса в городской думе, но примечание к этой статье указывает, что данное право не распространяется на безъуездные города, к числу которых и относились города Иваново-Вознесенск и Киржач. На основании этого рапорта Архиепископ Николай (Налимов) обращался к владимирскому губернатору с просьбой: "не найдено ли будет возможным ходатайствовать пред Г.Министром Внутренних Дел о дозволении быть депутатом от духовного ведомства в Думах безъуездных городов Иваново-Вознесенска и Киржача в силу ст. 57 Городового Положения и указа Правительствующего Сената от 13 апреля 1911 года за № 4073 ".[60] Ограничивая новым правовым документом духовенство коронная власть в Городовом Положении 1892г. делает шаг вперед и специально оговаривает в статье 4 обязанность городского общественного управления "иметь попечение об устройстве православных храмов и поддержании их в исправности и благолепии, а равно попечение об учреждениях, имеющих целью укрепления религиозного чувства и поднятия нравственности городского населения ".

Словарь С.И. Ожегова трактует понятие реформа как "преобразование в какой-н. области государственной, экономической или политической жизни, не касающееся основ существующего социального строя". В полном соответствии с этим смыслом преобразования в России в эпоху правления императора

[59] ГАВО, ф.205, оп.1, д.2310, л.1
[60] Там же, л.1

Александра II и Александра III в сфере городского общественного управления можно характеризовать как реформу. Коснулись эти преобразования и церковно-государственных отношений в части вопроса об участии духовенства в деятельности городских дум и возможных форм этого участия от непосредственной работы в качестве гласных по Городовому Положению 1870 г. и возможности духовному ведомству иметь своего законного представителя с правом голоса в городской думе по Городовому Положению 1892 г. Непосредственный опыт реализации правовых норм, заложенных в Городовом Положении 1870 г. подтвердил позицию многих видных иерархов (в том числе Митрополита Филарета (Дроздова) и других представителей духовенства о негативных последствиях непосредственного участия священнослужителей в деятельности городских дум в качестве гласных. В то же время были найдены формы, позволявшие Церкви оказывать свое позитивное воздействие на решения, принимаемые городскими думами и зачастую непосредственно затрагивавшими интересы Церкви в области образования, благотворительности и т.д. Следует указать, на внимание Епархиального управления в лице Епархиального архиерея[61] на расширение возможности Церкви и ее представителей оказывать влияние на ход деятельности органом местного самоуправления.

Экономический рост конца XIX века, демократические преобразования, становление институтов гражданского общества шло параллельно с углублявшимся духовным кризисом российского общества, ростом безбожия, популярностью экстремизма, в конечном итоге приведшим страну к революционной катастрофе 1917 года. Разорванность власти и общества, упадок национального самосознания, утрата религиозного и национального идеала в конечном итоге привело не только к падению властных структур, но и разрушению самого гражданского общества и его составной части - системы местного общественного управления. Борьба гражданского общества против правительства обернулось не победой гражданского общества, а его крахом и установлением тоталитарного режима.

[61] Фролова Э. В. Деятельность архиереев и духовной консистории в системе епархиального управления Русской православной церкви. Иваново: 2010, 215 с.

Николаева И.А., Ландышева А.А.

ПРОБЛЕМЫ ПОЛОЖЕНИЯ СРАРООБРЯДЦЕВ И ИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ С ВЛАСТЬЮ В РОССИИ НАЧАЛА XX В.[62]

Модернизационный процесс, запущенный российским правительством во второй половине XIX в., а затем события революции 1905-1907 годов и последующее реформирование государственного строя значительно изменили идеологическое и юридическое поля развития российского общества. Появление гражданских свобод, политических партий, общественных и религиозных организаций, активность печати свидетельствовали о том, что гражданское самосознание русского общества все более и более формировалось в условиях идеологического плюрализма. В этой связи крайне важным и актуальным является изучение изменения положения в российском обществе представителей старообрядчества, которые на протяжении ряда столетий являлись одним из наиболее крупных и притесняемых государственной властью и официальной церковью социальных конгломератов.

Несмотря на то, что в отечественной историографии за периодом начала XX в. закрепилось название «серебряного века» старообрядчества, многие вопросы эволюции старообрядческих общин, в том числе и их взаимоотношения с властными структурами, остаются малоизученными. Особенно это касается истории старообрядчества на региональном уровне, который в масштабах Российской Империи представляет довольно разнообразные условия существования неофициальных религиозных направлений. Это положение подтверждают результаты современных исследований, в которых авторские мнения и оценки относительно изменений в положении старообрядцев существенно разнятся. Так О.П. Ершова [8, с. 186-200], А.Б. Островский [13, с. 165] изучившие основы государственной политики в отношении староверов в начале XX в., пришли к выводу, что процесс формирования вероисповедной политики в России имел сложный противоречивый характер. Издание

[62] Научная публикация подготовлена в рамках государственного задания ВлГУ № 2013/15 на выполнение государственных работ в сфере научной деятельности.

высочайших манифестов 1905–1906 гг., по мнению автора, не привело к полной свободе вероисповедания, так как православная церковь не была отделена от государства и сохраняла привилегированное положение, сохранялось притеснение старообрядцев.

В.В. Машковцева, рассмотрев реализацию государственно-церковной политики в Вятском крае во второй половине XIX – начале XX в., наоборот сделала вывод о постепенной либерализации политики местной власти в отношении старообрядцев, хотя и отметила, что указанный процесс не исключал противоречий и сохранял возможность силового воздействия на староверов [12, с. 267]. Это мнение поддержала Ю.В. Боровик, отметившая, что в период до октябрьской революции репрессии в отношении старообрядцев действительно прекратились, однако за многие нововведения старообрядцы вынуждены были бороться [1, с. 268].

Основы трансформации юридического и социального положения старообрядчества были заложены рядом государственных постановлений в начале XX столетия. При этом на уровне Государственной Думы и Синода велись дискуссии и создавались проекты церковных реформ, определяющих и положение старообрядческого населения России [14, с. 517-519].

Первым шагом навстречу старообрядцам можно считать Высочайший Манифест «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка» от 26 февраля 1903 г. В Манифесте подтверждался статус Православной Церкви как главной и государственной конфессии, но представителям других вероисповеданий предоставлялось право существовать на законных и открытых началах и реализовывать богослужения [5, с.12]. Этот документ стал отправной точкой легализации старообрядческих общин в Российской Империи.

Своеобразной вершиной дореволюционного законодательства России в отношении неправославных религиозных конфессий, и старообрядцев в том числе, стал «Высочайший указ об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. [15, с. 237]. Закон о веротерпимости, состоящий из 17 пунктов, не предназначался для удовлетворения только старообрядческих нужд, он устанавливал права и других вероисповедных групп: сектантов, магометан и даже язычников. Исключительно о старообрядцах говорилось лишь в 7-ом пункте

закона, определявшем единое официальное название для разных групп данного религиозного направления: «Присвоить наименование старообрядцев, взамен ныне употребляемого названия раскольников…» [15, с. 237]. Данный факт, несомненно, указывал на стремление коронной власти начать процесс постепенного примирения старообрядчества с официальной церковью. Крайне важным был и первый пункт данного документа, гласящий: «Признать, что отпадение от Православной веры в другое христианское исповедание или вероучение не подлежит преследованию и не должно влечь за собою каких-либо невыгодных в отношении личных или гражданских прав последствий…» [15, с. 237]. Это узаконение позволило вывести из «тени» массы старообрядческого населения, которые до этого момента вынуждены были скрывать свою религиозную принадлежность. Так во Владимирской губернии, по официальным данным Святейшего Синода в 1911-1912 гг. из православия в другие вероисповедания перешло 944 человека [3, с. 68,72].

Следующим шагом на пути реализации свобод, в том числе и религиозных, стал Манифест 17 октября 1905 г., закреплявший незыблемость основ гражданской свободы: неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов [4, с. 273]. Анализ документов по Владимирской губернии свидетельствует, что после издания указа «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. и признания Манифестом 17 октября, свободы вероисповедания в губернии начали активно создаваться старообрядческие и «сектантские» общины направлений западного протестантизма [6, л. 138; 16, с.314-315]. Владимирские губернаторы и губернское правление, осуществлявшие регистрацию и надзор за данными организациями [10, с. 237-238], обычно не препятствовали их деятельности. За 1907 г. губернская администрация сообщила посредством «Владимирских губернских ведомостей» об официальном разрешении деятельности 9-и старообрядческим и сектантским общинам, в сферу религиозного влияния которых вошло население 53-х крупных сел и деревень губернии [2, с. 3-4]. В губернаторском отчете за 1908 г. говорилось, что, со времени издания закона о свободе вероисповедания, в губернии были официально зарегистрированы 22 старообрядческие общины. Глава губернии констатировал факт, что препятствием к проведению в жизнь данного законоположения в губернии более быстрыми темпами является только малограмотность

большинства избранных настоятелей религиозных общин, которые не могут «исправно» вести метрические книги, за что и привлекаются к административной ответственности [7, л. 31]. Таким образом, региональные власти стремились строго следовать законодательным нормам, позволяя старообрядцам реализовывать их права наравне с другими конфессиями, следя при этом за соблюдением формальных требований закона. Данный вывод подтверждает и исследование Ю.А. Иванова, обратившегося к проблемам изменений жизни представителей старообрядчества на примере Шуйского уезда Владимирской губернии. В своей работе автор отмечает, что если в центре старообрядчество воспринималось властями как политическое движение, то на местах отношение к нему было как религиозно-бытовому явлению [11 с. 87-92].

Сложность развития процессов взаимодействия старообрядческого общества с государственными структурами, объясняется еще и тем фактом, что данная сфера находилась в ведении, как светских, так и духовных властей, в связи с неразделенностью церкви и государства. При этом в отношениях церкви и государства не было согласия, что еще более усугубляло непростой процесс признания старообрядчества. Об этом, в частности, свидетельствует Заявление членов Государственной Думы Е.П. Ковалевского и В.Н. Львова [8, с. 123-129], которые выражали мнение объединенного большинства Государственной Думы, о необходимости скорейшего проведения церковной реформы для освобождения церкви от гражданских функций. В их «заявлении» говорилось о необходимости освобождения Русской Православной Церкви из-под опеки государственной власти, предоставлении ей самостоятельности и возможности устраивать жизнь на основе соборных постановлений. Для чего следовало как можно быстрее провести реформу церковного местного управления, суда и духовно-учебных заведений; ускорить подготовительные работы к созыву поместного церковного собора для внутреннего подъема церковной жизни. Таким образом, речь шла, в сущности, об отделении церкви от государства.

В 1907 г. Департамент духовных дел Министерства внутренних дел также представил Записку в Государственную Думу об изменении законоположений о переходе из одного исповедания в другое. В этом документе излагалось мнение Министра внутренних дел, П.А. Столыпина, который считал, что в области веры принуждение недопустимо и нельзя насильно удерживать человека в

определенном вероисповедании, но при этом резюмировал, что «полная религиозная свобода ... мыслима только при полнейшем индифферентизме государства к религии» [8, с. 123-129]. Последнего, однако, он категорически не принимал, как идею несовместимую с основополагающей структурой и характером государства.

Эти факты показывают что, несмотря на введение прогрессивных норм религиозного законодательства, светская власть, церковь и общество в период Думской монархии в России еще не были готовы к реализации данных норм. Процесс, безусловно, был начат, но длительный период неприятия старообрядчества, и существование глубоких идеологических проблем в понимании места и роли государства, православной церкви и других религиозных конфессий в жизни российского общества, делало их решение затруднительным. По крайней мере, этот процесс требовал времени, которого Российским властям и церкви не хватило, и готовившиеся религиозные реформы так и остались незавершенными до революции 1917 г. В то же время, рассмотренные документы и результаты исследований позволяют говорить о появлении очевидных сдвигов в сфере взаимоотношений государственной власти и представителей официальной церкви на разных уровнях в отношении старообрядческой среды. Этот процесс был сложным и требовал приспособления к новым историческим условиям всех участников «старообрядческого вопроса».

Библиографический список:

1. Боровик Ю.В. Старообрядчество Урала и Зауралья на переломе эпох, 1905-1927 гг. Дисс. к.и.н., - Екатеринбург, 2003.
2. Владимирские губернские ведомости. 1907 г.
3. Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1911-1912 гг. - СПб., 1913.
4. Высочайший Манифест от 17 октября 1905 г. «Об усовершенствовании государственного порядка». Российское законодательство X-XX вв.: в 9 т. Т.9. Законодательство эпохи буржуазно-демократических революций. Отв. ред. О.И. Чистяков. – М.: Юридическая литература, 1994. С.41. // URL: http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/oct1905.htm (дата обращения - 8. 04.2016).

5. Высочайший Манифест от 26 февраля 1903 г. «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка». // URL: http://www.russportal.ru/index.php?id=russia.manifest1903_02_26_01 (дата обращения – 12.03.2016)

6. Государственный архив Владимирской области (ГАВО). Ф. 40. Оп. 1. Д. 21468. Л. 138;

7. ГАВО. Ф. 14. Оп. 5. Т. 3. Л. 31.

8. Ершова О. П. Старообрядчество и власть. / О. П. Ершова. – М.: Уникум-центр, 1999. – 203 с. – URL: http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/137-1-0-1124 (дата обращения - 6.04.2016).

9. Именной Высочайший Указ «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. Полное собрание законов Российской империи: Собр. 3-е. Т.XXV: 1905. – Спб., 1908. С.237-238.

10. Именной Высочайший указ от 17 октября 1906 г. О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин… // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание III. Т. XXVI. 1906 г. – СПб., 1909. С. 904-914. (№ 28424).

11. Иванов Ю.А. Старообрядцы Ковровского и Шуйского уездов в XIX - начале XX веков // Рождественский сборник. Вып. IV. – Ковров, 1997. – С. 87-92.

12. Машковцева Е.Е. Конфессиональная политика государства по отношению к старообрядцам во второй половине XIX – начале XX века (на материалах Вятской губернии). – Киров: Изд-во ВятГГУ, 2006. – 149 с.

13. Островский А.Б. Формы общественного признания старообрядчества после принятия указов 1905-1906 гг., легитимировавших веротерпимость / Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. – М., 2002. – с. 163-173.

14. Пушкарёв С.Г. Россия 1801-1917: власть и общество. – М.: Посев, 2001.

15. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание III. Т. XXV. 1905 г. – СПб., 1908.

16. Семеникова Л.И. Россия в мировом сообществе цивилизаций. – М., 2006. С. 314-315.

Николова М.

РУССКАЯ КНИГА В БОЛГАРИИ В РУКАХ МАССОВОГО ЧИТАТЕЛЯ КОНЦА 19-НАЧАЛА 20 ВВ.

Исторический обзор развития взаимоотношений Болгарии и России в сфере культуры, в частности в сфере книжного дела выявляет множество факторов, что дает возможность осмыслить особенности нынешних культурных связей и перспективы их усовершенствования. Они позволяют сделать научный анализ проблематики переводов и восприятия русской художественной литературы в Болгарии еще с первых лет становления независимого болгарского государства. Изучение переводных изданий, являющихся важным проявлением начального этапа развития болгарского книжного дела, расширяет наблюдения и выводы о распространении русской книги, об отношении ранней литературной критики к ней и об ее восприятии читателями. Очень важно установить, как воспринималась русская книга болгарскими читателями в этот период

Для установления численности и характера читательской аудитории в Болгарии с 1878 по 1912 г. использована статистика о грамотности населения, статистические данные о работе библиотеки им. Ивана Вазова г. Пловдива – НБИВ за 1903 – 1911 гг. и данные о фондах личных библиотек.

Статистические данные о грамотности населения (в 1880 г. – 3.3%, в 1887 – 14.5, в 1900 – 29.81, в 1905 – 34.75, а в 1910 г. – 36.5%) показывают, что в болгарское население в основном было неграмотно. В конце периода (1912) 64,3 процента из грамотных болгар жили в городах при численности населения Болгарии в 1900 году 3 744 000 и в 1910 году 4 338 000[63].

[63]Болгарские города и села в то время немногочисленны. В 1887 году 25 из них насчитывали 2 – 10 тыс. человек и 6 – 20 – 50 тыс.человек; в 1910 г. 25 из них насчитывали 5 – 10 тыс. человек , 19 – 10 – 20 тыс. человек, 4 – 20–30 тыс. человек и 4 – выше 30 тыс. человек. См. Даскалова,Кр. Грамотност, книжнина, читатели, четене в България на прехода към модерното време (19- ранния 20-ти век) / Даскалова Кр. - С.: ЛИК, 1999. - 235 с.

К 1885 году в Болгарии было 74 города, а в 1912 – 80, в которых живут около 19 процентов населения. В городах обязательно действовали средние школы (гимназии), большие библиотеки, театральные труппы, а в столице – высшие учебные заведения, известные издательства и книжные магазины. В небольших населенных пунктах развивали активную деятельность читалишта, в которых была сосредоточена культурная жизнь – библиотека, тетральная труппа и т.д.

Сохранились статистические данные Пловдивской Народной библиотеки имени Ивана Вазова (НБИВ) за период 1903–1911 гг. В них скрупулезно и детально произведен статистический анализ работы библиотеки с читателями по месяцам: сколько читателей брали книги на дом, какие книги требовали, кто они по своему занятию, сколько из них читали в библиотеке и т.д. Например, в 1905 г. в среднем библиотеку в день посещало 104,70 читателей, а за весь год их было 31 514 человек. Эти показатели в указанный период – почти постоянны, за исключением предвоенного 1911 г., когда читателей в библиотеке было всего 22 219 человек.

По своему социальному составу читатели библиотеки делятся следующим образом. Группа учащихся выделена как самая большая, потому что библиотеку каждый год посещали от 11 944 до 21 095 учащихся (школьников и студентов), а брали книги на дом соответственно 764 – 1251 из них. Они читали книги по истории, философии, необходимые для учебы, художественную литературу, и т.д.

Более всего была востребована художественная литература – 10 388 книг, справочные издания – 1854 книги, затем – книги политического, социологического и статистического характера. Приводятся данные за 1910 год.

Второе место среди читателей занимали чиновники, а третье – учителя. Далее – люди свободных профессий, дамы (они преимущественно брали книги на дом), адвокаты, врачи, ремесленники и др. Художественная литература занимала первое место среди читательских предпочтений – в среднем около 13 000 книг в год[64].

[64] Многие из них читали произведения в оригинале. В статистике учтены и языки, на которых читатели читали литературу

Фонды сохранившихся личных библиотек говорят об очень высоком уровне культуры и образованности их владельцев. В них, кроме книг на болгарском языке, есть много книг на русском (собрания сочинений А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Н.В. Гоголя, отдельные произведения Л.Н. Андреева, М. Горького и др.) немецком, французском языках. Литература в них художественная, специальная, очень много книг по философии, социологии, политике, встречаются труды К. Маркса, Г.В. Плеханова, причем на языке оригинала.

Таким образом можно заметить, что читатели в своем большинстве были жителями городов, где находились крупные библиотеки, предлагающие разнообразную литературу. Массовый читатель предпочитал художественную литературу – прозу, поэзию, драматические произведения, преимущественно на болгарском языке, хотя среди них – немалый процент владеющих иностранными языками и читающих литературу в подлиннике. (Большое количество учеников среди читающих являлось предпосылкой увеличения числа интеллигентныл людей в болгарском обществе).

Для установления динамики читательского восприятия русской художественной литературы в указанный период нужно, с одной стороны, установить круг ее читателей. Читателей не по необходимости (как критики), и не по призванию (как писатели), а тех, для которых книга является источником духовного наслаждения, своеобразным посредником в общении с инонациональными культурами (особенно, когда речь идет о переводном произведении). В эту группу входят ученики, студенты, интеллигенция (в самом широком смысле слова), любители литературы и т.д.

С другой стороны, для исследования процесса восприятия переводной русской художественной литературы читателями этой группы и для его реконструкции необходимо, во-первых, определить критерии выбора книг для чтения (любимые жанры, известность автора, нашумевшие заглавия, занимательные сюжеты); во-вторых, выявить принципы читательской диагностики произведения (как читатели воспринимают и оценивают литературное сочинение), а также читательского определения самых ценных элементов произведения (личный вкус, насколько верно автор отражает жизнь, занимательность интриги).

Отношение конкретных болгарских читателей к русской переводной художественной литературе можно определить по воспоминаниям современников и на основе исследования и анализа читательских инскриптов на полях отдельных изданий.

В своих мемуарах болгарский писатель Тодор Влайков в нескольких местах указывал на популярность русской классики среди его учителей, одноклассников, знакомых и друзей, определяя тем самым довольно широкий и разнородный читательский круг.

В данный период 1878–1912 болгарские учителя, как самая большая группа интеллигентов, в большинстве своем хорошо владели русским языком, были знакомы с русской литературой и являлись ее почитателями и популяризаторами. К примеру, Т. Влайков писал: “Наших учителей в гимназии называли преподавателями. Один из них, Георги Стаменов, который получил свое образование в России и там работал учителем в гимназии, говорил с русским произношением и часто употреблял русские слова и выражения... С огромным восхищением говорил он нам о Пушкине и Лермонтове, называл их гениями, возбуждая тем самым наше любопытство и интерес к их творчеству.”[65]

Преподаватель математики Константин Тинтеров тоже учился в России, закончил Московский университет. О нем Тодор Влайков вспоминал: “Он гениально преподавал математику, но и страстно любил русскую литературу”.

Другим интересным преподавателем молодого Т. Влайкова был Трайко Китанчев. Он преподавал логику в Софийской мужской гимназии, но был известен и своим литературным творчеством. По поводу стихотворения, которое Т. Влайков дал ему прочитать и высказать свое мнение, Т. Китанчев спросил ”А ты читал стихотворения русских поэтов?” Получив положительный ответ ученика Т. Китанчев с восхищением стал рассказывать ему о красоте поэзии А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Т.Г. Шевченко. О Н.А. Некрасове Китанчев говорил следующее: “Ты должен прочитать его стихи. Послушай, как это гениально!” И с упоением и очень красиво он начинает читать некрасовские стихотворения

[65] Влайков, Т. Съчинения в осем тома / Влайков Т. – С.: Български писател, 1964. - Т. VII. – с. 199

‹‹Тройка››, ‹‹У парадного подъезда››, одновременно с этим объясняя мне незнакомые слова.” [66]

О том, насколько русская художественная литература была популярна среди болгарских читателей в то время можно судить и по высказываниям других известных болгарских литераторов, критиков, издателей. Елин Пелин, Иван Вазов, Стефан Бобчев, Крыстю Крыстев и др. в своих воспоминаниях всегда писали о значении “великой” русской литературы, о которой они впервые узнали от своих учителей.

Русская классика пользовалась популярностью и среди учащихся – школьников и студентов. На некоторых обложках изданий сочинений русских писателей сохранились автографы и имена их владельцев. Учитывая, что тогда книги стоили недешево, только огромное желание иметь в своей библиотеке определенное произведение может объяснить факт, что стихи и проза М.Ю. Лермонтова, романы Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, М.Е. Салтыкова-Щедрина и других русских литераторов стали частью отдельных маленьких личных библиотек школьников – на страницах некоторых изданий сохранились их имена.

В НБКМ хранится интересный экземпляр романа Л.Н. Толстого ‹‹Война и мир›› (1906), на титульном листе которого собственоручно хозяйка книги оставила такую запись: ‹‹Собственность Лены Юруковой, ученичка. 1911 год››. Подобных изданий обнаружено 48 (в это число не входят книги, обнаруженные в личной библиотеке д-ра Н. Сакарова). Большинство из них (28) были собственностью школьников, как свидетельствуют надписи на титульных листах. В остальных случаях занятие и возраст владельцев не указаны. Иногда встречаем только подпись (12) или имя собственное (4).

Указание на то, что книга раньше принадлежала кому-то конкретно, находим в следующих надписях ‹‹Дар М.Л.М.›› (5 изданий). Неясно кем и кому она подарена: библиотеке, в которой мы ее обнаружили (НБИВ, г. Пловдив), или персонально какому-либо человеку. В настоящем конкретном случае для нас важен факт, что роман Лермонтова ‹‹Герой на нашето време›› (‹‹Герой нашего времени››) (1887) и, например ‹‹Достозабележителни раскази от живота и

[66] Там же, С. 103.

подвигите на Суворова›› (‹‹Достопримечательные рассказы о жизни и подвигах Суворова“) (1881) были личной собственностью обыкновенного читателя.

Книги, являющиеся личной собственностью, распределялись по авторам следующим образом:

Больше всего читатели покупали сочинения А.С.Пушкина и М.Ю.Лермонтова (18 изданий) и Л.Н. Толстого – 8 изданий, значительно меньше – произведений М.Е. Салтыкова-Щедрина, М. Горького, Л.Н.Андреева и др.

Из всего творчества М.Ю. Лермонтова наибольшей популярностью пользовался роман ‹‹Герой нашего времени››, а у А.С. Пушкина – драмы ‹‹Борис Годунов›› и ‹‹Моцарт и Сальери››. Из книг Л.Н. Толстого читатели покупали романы “Война и мир››, ‹‹Анна Каренина›› и ‹‹Воскресение››. Книжка ‹‹Детство›› (1901) очевидно была подарена ребенку, потому что на ее титульном листе детским почерком написано: ‹‹*анка*›› (сохранена оригинальная орфография).

Специально рассмотрим издание романа Л.Н. Толстого ‹‹Анна Каренина››” (1899).[67] В конце книги на трех страницах указаны имена болгар, оказавших денежную помощь на ее публикацию. Их 235 человек из 74 населенных пунктов Болгарии: не только из – Софии, Пловдива, Русе, Бургаса, Варны, Ловеча, Тырново, но и из маленьких городков и сел – Чепеларе, с. Широка Лыка, с. Мирково, с. Княжево и др., расположенных на всей территории страны, хотя и неравномерно по количеству дарителей. Это дает основание сделать вывод, что издатель Георги Ножаров сумел собрать деньги на полное издание романа Л.Н. Толстого объемом 954 страницы со всех концов страны и в конце книги отпечатал имена всех дарителей. Таким образом, можно восстановить с большой точностью, в каком количестве и какие люди жертвовали деньги на столь благородное дело.

По роду занятий дарители распределяются следующим образом: 1 священник (с. Гарван), 5 докторов (неясно о врачах ли идет речь или об ученых), 9 офицеров различных чинов, 7 политических деятелей, один книготорговец Петр Мусевич-Бориков из Софии. О профессии остальных нет данных.

[67] Толстой, Л. Анна Каренина. Роман в 8 ч./ Толстой Лев – С. Печ. Георги Ножаров.1899. 954 с. Приложение 17.

По национальному признаку среди болгар находим одного грека (Т. Ангелидис из г.Бургаса) и четырех евреев. Есть и один даритель болгарин, проживающий в США, в Калифорнии,– Иван Христов.

Особо следует отметить дары политических деятелей Григора Начовича, д-ра Константина Стоилова, Теодора Теодорова, Найдена Бенева, Георгия Згурева – болгарского министра юстиции 1897–1899 гг., Страшимира Добровича – начальника Тайного кабинета царя Фердинанда и Димитра Пышкова.

Один из самых известных болгарских финансистов Г. Начович (1845–1920) 17 раз был министром в различных болгарских правительствах. начиная с первого в 1879 году и кончая правительством № 19 Т. Иванчова в 1900 году. Получив свое образование в Париже, он хорошо знал французский язык, соответственно европейскую литературу, лично перевел произведения В. Сарду и Г. Ибсена. Интересно отметить, что он был известен своими крайне русофобскими взглядами, однако этот факт не касался его художественного вкуса. Он очевидно знал и ценил русскую литературу, жертвуя деньги на такое издание.[68]

К. Стоилов (1853 — 1901) другой известный болгарский политик того времени, пожертвовавший деньги на издание романа Л.Н. Толстого. Он дважды был премьер-министром Болгарии в 1887 г. и в 1894 г. В болгарской истории его имя связано с русофильской Народной партией, в которой он состоял, и с его привязанностью и симпатиями к России. Еще в 1883 г. он посещает Санкт-Петербург с важной дипломатической миссией – сгладить отношения между болгарским князем Александром Баттенберг и русским императором Александром III. Позже, в качестве премьер-министра страны, он делает все возможное для развития благоприятных дипломатических отношений между двумя странами. [69]

Т. Теодоров (1859 – 1924) изучал юридические науки в Одессе и в Париже, отлично владел русским языком, хорошо знал русскую литературу.

Д. Пышков (1840–1926) был известен своей деятельностью за Освобождение Болгарии вместе с болгарским революционером Василом Левским, за что эмигрировал в Румынию и возвратился в Болгарию лишь после 1878 г. Активно

[68] Подробнее см.: Стателова, Е., История на ...
[69] Там же. С. 276

участвовал в управлении страной – несколько раз был депутатом Народного собрания. [70]

Н. Бенев (1857–1909) юрист по образованию был председателем Верховного суда и дважды министром: внутренних дел и земледелия.

Особо отметим участие в издании романа Л.Н. Толстого книготорговца Петра Мусевича-Борикова (1840–1914) из г. Пазарджика. Он закончил городскую протестантскую школу и с 1864 г. работал передвижным книготорговцем в Македонии, одновременно с этим активно участвуя в революционном движении, за что несколько раз попадал в тюрму. Во время Русско-турецкой освободительной войны 1877–1878 гг. он работал для российского Красного Креста – его знание русского языка помогало ему.[71*]

В фондах НБКМ, НБИВ и Центральной библиотеки БАН (ЦБ БАН) нами обнаружено всего 10 изданий, на страницах которых каким-то образом сохранилось мнение их читателей. Количество читательских заметок значительно больше, т. к. в каждом издании обнаружено множество читательских записей разных лет. Анализ зафиксированных читательских записей позволяет сделать ряд обобщений, касающихся динамики читательского восприятия русской художественной литературы в Болгарии. Свое восхищение и удовлетворение чтением конкретного литературного произведения некоторые читатели выразили в конце книги. Таких случаев восемь. Среди них можем отметить категорически высказанное без подробностей восхищение книгой: ‹‹Хороша!››; ‹‹Очень хороша, но жаль, что нет конца››; [И.С. Тургенев, повесть ‹‹Първа любов›› (‹‹Первая любовь››), (1906)], ‹‹Чудесный роман›› [‹‹Ана Каренина”, (1890)], ‹‹Отлична книга!››, ‹‹Отлично! Очень хорошо!››, ‹‹Прекрасно!›› [Н.В. Гоголь, повесть ‹‹Портрет››, (1896)]. Впечатление производит краткость, лаконичность и однозначность читательских высказываний.*

Свое положительное отношение к литературному произведению читатели выражали и другим образом.

[70] Парижков, П. Апостоли на книгата. С. 179.
[71] Там же. С. 132

В конце, на последней странице книги очерков М. Горького ‹‹В Америка›› (‹‹В Америке››), (1907), читатель написал: ‹‹Ну да!››, дата 5/VI/ 1908 г., Филибе (старое имя Пловдива- М.Н.) и подпись.

Интересная читательская реакция обнаружена в книге ‹‹Буря›› А. Н. Островского, (1892) (находится в НБИВ) На 45 стр. от руки написано: ‹‹Кабанова Де! Де!››, а ниже, карандашом, ‹‹Дявол да я вземе и свекървата!›› (‹‹Черт побери эту свекровь!››).

Среди высказанных читательских мнений по поводу прочитанных книг есть одно, когда читатель высказал свое восхищение автором, а именно,в случае с Ф.М. Достоевским. В конце перевода романа ‹‹Братья Карамазовы››, (1892), написано: ‹‹Слава на Достоевски!›› (‹‹Слава Достоевскому!››) а на другой странице, в конце оглавления, читатель проставил свое имя - ‹‹Ан. Воденичаров››.

Кроме своих подписей, некоторые из болгарских читателей проставили и даты: начала и конца прочтения книг русских авторов. По ним можно проследить ритмичность читательского интереса к данным произведениям.

- Роман Л.Н. Толстого ‹‹Воскресение›› (1900) читали в 1907 г., дважды - в 1908, дважды - в 1909 г. и в 1922 г.
- Повесть И.С. Тургенева ‹‹Первая любовь›› (1906) попала в руки читателей в 1912, 1914, 1918 гг.;
- Очерки М. Горького ‹‹В Америке›› (1907) были прочитаны в 1908 г.;
- драму М.Ю. Лермонтова ‹‹Двама братя›› (‹‹Два брата››) (1911) приобретил и прочитал в том же году Адольф Юруков.

Выявление читательского интереса к русской художественной литературе и реконструкция ее восприятия позволяют сделать следующие обобщения:

- русская литература была популярна среди широких слоев болгарского населения во всей стране

- в круг чтения массового болгарского читателя попадали преимущественно произведения русских классиков (А.С.Пушкина, М.Ю.Лермонтова, И.С.Тургенева, Л.Н.Толстого, Ф.М.Достоевского и др.), независимо от их объема;

- более эмоциональные читатели выражали свои впечатления от прочитанного в конце книги. Их положительные оценки очень сжаты, звучат

категорически и безапелляционно, а отрицательные – расширены подробными объяснениями;

- выраженные читательские мнения о каком-либо литературном произведении на страницах книги адресованы следующим читателям, создавая у них определенное мнение и эмоциональный настрой восприятия конкретного сочинения.

В контексте исследования русско-болгарских культурных связей в целом и в контексте истории книги можно обобщить, что восприятие русской литературы в болгарском культурном пространстве массовым читателем отличается ярко выраженным его специфическим отношением к русской книге, с которой он традиционно связан генетически, исторически и лингвистически.

Павловска Е.

СИМВОЛ КУЛЬТУРНОЙ И ДУХОВНОЙ СВЯЗИ ПРАВОСЛАВНЫХ НАРОДОВ

В середине XI в. складывается древнерусское летописание, в котором история Руси, начиная с призвания варягов, вписывается в библейский всемирно-исторический контекст. Языком летописи стал язык, созданный Кириллом и Мефодием для славянского перевода Священных книг [3, с.6].

Духовность русской культуры связана в ее самоопределении со словесностью на основе Кирилло-Мефодиевского наследия. Русь входила в пространство христианского вероучения, когда сложилась славянская языковая литературная традиция, „славянская литературная цивилизация“ , которая по богатству литературных произведений, церковно-религиозному содержанию была в одном ряду с греческой, латинской и превосходила в то время европейскую литературу. Болгарский монах Черноризец Храбр (конец IX – начало X века), рассуждая о культурном предназначении народов, писал, что .... Бог определил на долю славян письмена и буквы. „Обожение“ слова, имеющее библейское начало и античные корни, вошло в культуру южных и восточных славян, составило

„чудо“, – „скачок из „безбуквенного“ небытия к самым вершинам словесного искусства. На рубеже X–XI столетий чудо повторилось на Руси. Она стала книжной страной при Владимире I Святославиче“ [2, с. 89]. Осваивая болгарское литературное наследие IX–X вв. (произведения Климента Охридского, Иоанна Экзарха), создавая собственные переводы с греческого, спустя полвека после принятия христианства древнерусская культура оформила их в оригинальные литературные произведения. На Руси появились свои собственные писатели (Иларион, Никон, Нестор), „книжники“, что было тождественно „философу“, мудрецу. Книга на Руси стала высокохудожественным произведением: переплет, богато украшенный драгоценными металлами и камнями, текст, написанный кирилловским уставом, многочисленные миниатюры, орнаментированные инициалы, рамки, заставки. Таковы, например, Остромирово (1056–1057 гг.) и Мстиславское Евангелия.

Один из списков Никоновской летописи был сделан в виде роскошно иллюстрированного Лицевого свода, содержавшего до 17,5 тыс. иллюстраций. Этому уникальному памятнику древнерусской книжной культуры, не имеющему аналогов в мировой культуре, его роли в укреплении связи между православными народами в настоящее время посвящена данная статья.

„Лицевой летописный свод“, крупнейший летописно-хронографический свод Древней Руси был создан в 40-60-х годах XVI века по распоряжению царя Иоанна IV Васильевича Грозного в единственном экземпляре и был предназначен, по-видимому, для обучения и воспитания юных членов царской семьи. Впоследствии Лицевой свод был подвергнут неоднократной правке (по мнению ученых, ее делал сам Иван Грозный).

„Лицевой летописный свод” XVI века – грандиозное по объему летописное произведение, излагающее библейские события от сотворения мира до Рима и Византии, а также освещающее историю России на протяжении четырех с половиной столетий от 1114 по 1567 гг. Это – литературный, исторический, художественный памятник мирового значения. Неслучайно он неофициально называется Царь-Книгой (по аналогии с Царь-Пушкой и Царь-Колоколом).

„Лицевыми“ в Средние века называли иллюминованные (иллюстрированные) рукописи с изображением людей – „в лицах”. „Лицевой

свод“ содержит 10 тысяч рукописных листов, более 17 тысяч красочных миниатюр. Именно они делают текст удивительно красивым и наглядным. Все страницы „Свода” оформлены единообразно: две трети страницы занимает миниатюра, под ней лаконичный текст, написанный каллиграфическим полууставом на старославянском языке.

Над книгами Лицевого свода в Александровской слободе, которая была тогда царской резиденцией, работали митрополичьи и „государевы“ мастеровые – около 15 писцов и 10 художников, профессионально владеющих приемами книжной графики, получившей особое развитие в русском искусстве XVI века. Великолепная многоцветная раскраска должна была подчеркнуть драгоценность и роскошь этой поистине царской монументальной книги, выполненной в единственном экземпляре. Рисунки-миниатюры (пейзаж-ного, исторического, батального и бытового жанров) не только иллюстрировали текст, но и дополняли его, рассказывая как выглядели в древности одежда, воинские доспехи, церковные облачения, оружие, орудия труда и предметы обихода [1, с. 68].

По существу, „Лицевой летописный свод” представляет собой самую раннюю в мире рукописную историческую и литературную иллюстрированную энциклопедию, созданную русскими мастерами, которая содержит три больших раздела: библейскую историю, историю Древнего Рима и Византии и русскую летописную историю. В ней также широко освещена древняя история славянских народов: греков, болгар, сербов, чехов – крещение болгарских царей, завоевания Александра Македонского и др.

Но громадный по объему труд писцов и художников Лицевого летописного свода, очевидно, был прерван вскоре после смерти Ивана Грозного в 1584 г. Рукопись не была полностью закончена и длительное время хранилась в Московском Кремле в виде отдельных листов. В течение двух веков кипы листов оставались непереплетенными. Постепенно, скорее всего, после событий Смутного времени, части Лицевого свода стали переходить в иные места хранения, как в пределах царского и патриаршего дворов, так и к новым владельцам – частным лицам [4, с.432].

Уже в первой половине XVII в. массивы листов колоссального Летописного свода были рассредоточены. Переплетали их независимо друг от друга, и некоторые из этих образовавшихся фолиантов получили названия по имени их обладателя: Голицинский том, Лаптевский том, Шумиловский том, Остермановский том. Постепено Лицевой свод стал восприниматься как монументальный корпус из 10 огромных томов. Каждый том содержал от 1,5 тыс. до 2 тыс. миниатюр, на которых были представлены различные исторические события.

С начала XIX века отдельные части („тома") Лицевого свода находились в отделах рукописей Государственного Исторического музея (ГИМ) в Москве, Российской национальной библиотеки (РНБ) и Библиотеки Российской академии наук (БАН) в Санкт-Петербурге.

В БАН хранятся 3 тома оригинального Лицевого летописного свода: Хронографический сборник (1469 л., 2549 миниатюр. Изложение истории древнего Востока, эллинистического мира и древнего Рима с XI в. до н.э. до 70-х годов I в.н.э.) и два Остермановских тома – I т. (802 л., 1552 миниатюры) и II т. (887 л., 1581 миниатюра), в которых излагается российская история за почти двухсотлетний период с 1254 по 1424 гг.

В ГИМ хранится Музейский сборник (1031 л., 1733 миниатюры. Изложение священной, древнееврейской и древнегреческой истории от сотворения мира до разрушения Трои в XIII веке до н.э.), Синодальный том (626 л., 1125 миниатюр. Изложение российской истории за 1533-1542, 1553-1567 г.) и Царственная книга (687 л., 1291 миниатюра. Изложение российской истории за 1533-1553 гг.).

В РНБ – хранится Лицевой хронограф (1217 л., 2191 миниатюра. Изложение истории древнеримской истории с 70-х гг. I века до 337 г. и византийской истории до X века), Голицынский том (1035 л., 1964 миниатюры. Изложение российской истории за 1114-1247 гг. и 1425-1472 гг.), а также Лаптевский том (1005 л., 1951 миниатюра. Изложение российской истории за 1116-1252 гг) и Шумиловский том (986 листов, 1893 миниатюры. Изложение российской истории за 1425, 1472-1533 гг.).

Значение Лицевого летописного свода как центрального памятника историографии и книжной культуры времен царствования Ивана IV

общепризнано. Однако этим ценным памятником занималась преимущественно российская медиевистика. Из-за исключительной ценности оригинала, имеющему грандиозный объем и при этом разрозненному частями по трем хранилищам, доступ к Летописному своду длительное время был ограничен даже для ученых: искусствоведов, литературоведов, историков. Поэтому Лицевой свод оставался малоизвестным за пределами узкого круга специалистов даже в России.

Несколько лет назад три главных российских хранилища, в которых сохранялись отдельные тома Лицевого свода приняли совместное решение о факсимильном издании всех десяти томов Лицевого летописного свода с целью значительного расширения доступа к этому уникальному памятнику книжной культуры и обеспечения сохранности оригинала. С этой задачей прекрасно справилась фирма „Актеон", которая, заключив договора с хранителями рукописи на сканирование и издание всех десяти томов Летописного свода, подготовила прекрасное с полиграфической точки зрения факсимильное издание. Таким образом, шедевр древнерусского искусства вновь обрел первоначальное ЕДИНСТВО.

Тома факсимильного издания переплетали вручную. Шагреневая кожа переплета украшена золотым тиснением с русскими орнаментами царских книг XVI века. К каждому тому издания учеными историками, лингвистами, искусствоведами подготовлены научные приложения, содержащие сведения об истории составления рукописи, о ее исследовании. Факсимильное издание содержит 30 томов, 11 из которых – научный аппарат к изданию.

В 2010 г. по предложению Директора БАН Представительством РАН в Болгарии была организована презентация факсимильного издания Лицевого летописного свода. Презентация состоялась в Национальной библиотеке Болгарии им. Святых Кирилла и Мефодия. В ней приняли участие известные болгарские ученые – византологи, искусствоведы, историки, художники. Болгарские печатные и электронные СМИ отразили это событие как исключительно важное, интересное и имеющее огромное значение для истории и развития культурных связей России и Болгарии.

В течение последующих пяти лет Представительством РАН в Болгарии и странах Восточной Европы были организованы и проведены десятки презентаций

„Царь-Книги” Ивана Грозного: в Белградском университете и в Национальной библиотеке Сербии, в Национальной библиотеке и Академии наук Р. Македонии, на международных ярмарках книги в Скопье, Софии, Белграде, Салониках, на XXII Международном конгрессе византийских исследований (София, август 2011 г.), на пленарном заседании Международной конференции, посвященной 100-летию изучения русского языка в Болгарии в Софийском университете им. Климента Охридского, в региональных и университетских библиотеках. Проведены конференции и круглые столы, посвященные проблемам изучения памятника книжной культуры. И везде интерес присутствующих к уникальному изданию был огромным. Подтверждением этого служат и прошедшие в Баварской государственной библиотеке (декабрь 2011 г.) и в Софийском университете (ноябрь 2012 г.) международные научные конференции, специально посвященные этому памятнику.

На презентациях и конференциях было представлено и подготовленное специально для библиотек и школ т. наз. „народное издание“ Лицевого свода, рассчитанное на широкую аудиторию. Оно полностью воспроизводит миниатюры и древнерусский текст каждого листа рукописи. При этом, на внешнем поле приведены транслитерация и перевод текста на современный русский язык. Создано подобное издание и с переводом текста на сербский язык. „Народное издание“ пользуется успехом у студентов и школьников.

Популяризация „Лицевого летописного свода“ открыла совершенно новые возможности для исследования уникального памятника культуры, являющегося национальным достоянием, и сделала доступным „Лицевой свод” для многих поколений исследователей славянской и мировой истории и культуры не только в России, но и в других православных странах.

Использованная литература:

1. Павловска, Е. Уникален паметник на книжовната култура. Лицевият летописен свод // Книгата – нашето по-смислено настояще. – София : За буквите – О писменехь, 2011. – с. 66-69.

2. Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Из истории русской культуры. Т. III (XVII – нач.XVIII века). – М. : Языки русской культуры, 1966. – 624 с.

3. Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия. Из истории русской культуры. Т. 1 (Древняя Русь). – М. : 2000. 287 с.

4. Шмидт С.О. Россия Ивана Грозного /Ин-т рос. истор. РАН. — М. : Наука, 1999. — 556 с.

Позднякова Д. Ю.

О КОПТСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

В эпоху глобализма когда, казалось, благоприятное время и возможен диалог, взаимодействие христианских церквей, остаётся множество нюансов, через которые трудно перешагнуть. Одну из самых древних, можно сказать, пропастей или расщелин, христианского мира являет собой Халкидонский собор, разделяющий христианский мир пополам.

Об истории Вселенских соборов написано достаточно книг, и вопрос кажется изученным. И он бы оставался вопросом истории, если бы не совершенно другие условия, чем, допустим, сто лет назад. Расстояния, прежде труднопреодолимые, сократились, языковые барьеры могут быть преодолены с помощью технических средств. Вопрос диалога и взаимодействия несомненно ставится и решается на уровне епископата, но, нельзя не признавать, что возникают частные, не дипломатические связи, научные, культурные, искусствоведческие и др. и это становится не единичными явлениями, а представляет некоторую множественность.

К «Древним Восточным Церквям», или «Ориентальным православным», или «Восточным православным», или нехалкидонским, или дохалкидонским, относятся 6 церквей: Армянская, Коптская, Эфиопская, Эритрейская, Сирийская и Маланкарская, кроме того и Диофизитская Ассирийская церковь Востока. Это древние церкви, тщательно сохраняющие свои традиции, и, если в вопросах

вероучительных нельзя обойти краеугольные камни, то культурологический научный подход в изучении этих церквей наиболее оправдан.

Тема нашего доклада не охватывает широко все дохалкидонские церкви, а более узка, посвящена коптской церкви.

Путешественники в Египет слышали о коптской церкви, что Египет это мусульманское государство, в котором живут египтяне - мусульмане и православные египтяне – христиане, которые называются коптами. То есть, копты это не этническая общность, а религиозная принадлежность.

Теоретически, египетские мусульмане и египетские христиане могут принадлежать к одним семьям, быть родственниками. Но практически как это осуществимо не очень понятно, потому что система запретов и законов мусульман и христианская система ценностей разнятся. К примеру, христиане причащаются Телу и Крови Христовой под видом хлеба и вина, а у мусульман есть запрет на вино. Самым большим грехом у мусульман считается «придание Б-гу сотоварищей», то есть кого-то ставить вровень Единому Всевышнему, а христиане поклоняются и верят в Святую Троицу.

Но вернёмся к коптской культуре и коптской церкви. Коптская культура прежде всего, христианская культура. В православной церкви много связей и отношений между людьми соотносится с церковной иерархией и личных разрешений или благословений и запретов, Эти разрешения имеют свои территориальные ареалы, которые не всегда принимаются во внимание. К примеру, члены экспедиции Института Египтологических Исследований работали в Каире и решили посетить и поработать в монастыре святой Екатерины. Юрисдикция каирского епископа не распространялась на монастырь святой Екатерины, поэтому поначалу был получен отказ, разрешение каирского епископа в монастыре святой Екатерины не действовало, и договорённость была достигнута не сразу. И первоначальная простота суждений о коптах, как о тех египтянах, кто не мусульманин, а христианин, усложняется, потому что в Египте *четыре* христианских церкви, каждая со своими областями, своей паствой и своими управляющими епископами. Затем, коптская церковь веками ставила епископов в *Эфиопию*, это пятый пункт, который учитывается при изучении коптской культуры. Кроме того, с определённого времени происходит отток

христиан Египта (как и сирийских христиан) в другие страны, тем самым формируется обширная коптская *диаспора* [1].

Достаточно непредвзятое представление об этих церквях, руководстве, количестве паствы, можно составить на основании труда католического священника, доктора Рональда Робертсона, о Восточно-Христианских церквях [2]. Некоторые данные устарели со временем, но эта информация восполняема по более новым источникам, в целом же, схема сохраняется. Итак, на территории Египта издревле существует *Коптская Апостольская Церковь*, которая относится к древним Восточным Церквям. Возглавляется Патриархом Александрийским Престола святого Марка Феодором II. Резиденция патриарха в Каире, численность 3 900 000 человек. Затем, есть Автокефальная Православная церковь, *Александрийский патриархат,* или *Греческий Православный Патриархат Александрии и Африки.* Эта церковь, которая появилась в Египте после Халкидонского собора, была возглавляема епископами из греков, в неё входили в основном греки, живущие в Египте. Предстоятель - Папа Александрийский, Патриарх Престола святого Марка Феодор II. Резиденция в Александрии, численность 150 000 чел. и 100 000 африканцев. На Синайском полуострове находится автономная православная церковь *Православная Церковь Горы Синай*. Главой её является Архиепископ Дамиан, игумен монастыря святой Екатерины на горе Синай, Архиепископ Синайский, Фаранский и Раифский,. Резиденция: Каир (Египет). Численность: 900. Кроме этих церквей, в Египте, как результат миссионерской деятельности, появилась *Коптская Католическая Церковь* с резиденцией в Каире, глава её - Ибрагим Исаак Сидрак, с титулом: Его Блаженство Патриарх Александрии. Численность: 197 000.

В изданиях о коптском искусстве, архитектуре, некоторые материалы относятся не Египту, а к Эфиопии. С древних времён все епископы в Эфиопии были египтянами - коптами, только в 1948 году «с помощью императора Хайле Селассие было достигнуто соглашение с коптами об избрании после смерти митрополита Кирилла местного митрополита. Когда в 1951 году он умер, собрание клириков и мирян избрало митрополитом эфиопа Василия. Так была установлена автономия Эфиопской Церкви. В 1959 году Коптский патриархат утвердил митрополита Василия первым патриархом Эфиопской Православной

Церкви» [3]. Если говорить о численности диаспоры, то вне Египта проживает примерно 1,5 миллиона коптов, «из них около миллиона проживают в США, 60 тыс. в Кувейте, 50 тыс. в Австралии, 25 тыс. в Канаде, 5 тыс. в Германии, 2 тыс. в Австрии и 1 тыс. в Швейцарии» [4]. Говоря о коптской общине в России [5], больше всего подойдёт определение как «находящаяся в динамике». Ещё два-три года назад, отношение к коптской церкви в России было достаточно прохладным. Большинство православных священников, воспитанные на одних и тех же учебниках, знают о коптах только одно – что их церковь дохалкидонская, говорят: «еретики, монофизиты». Сами копты, приезжая в Россию из очень сложной ситуации, предполагая найти в Русской церкви поддержку, ничего, кроме отторжения не находили. Поддержку им оказывала Армянская Церковь. 17 сентября 2013 года в Москве (на Трифоновской ул.) был освящён храмовый комплекс Армянской Апостольской Церкви, в прежнем храме на Армянском Кладбище (ул. Сергея Макеева) коптам была предоставлена возможность совершать литургию. Коптский священник из Александрийского монастыря примерно раз в 2 – 3 месяца приезжает для окормления паствы и совершения божественной литургии. Литургия совершалась не в алтаре, а возле солеи на переносном временном престоле. Многие копты не знали, что приезжает коптский священник, и подолгу оставались без исповеди и причастия, в православных храмах их не допускают к участию в таинствах.

Эта ситуация длилась до весны 2014 года, когда председатель Отдела Внешних Церковных Связей, митрополит Волоколамский Иларион принял трёх коптских епископов, Кирилла, Рафаила и Ангела (21 марта 2014г.). На встрече говорилось о важности диалога с тремя дохалкидонскими Восточными Церквями – Коптской, Сирийской и Армянской апостольской. обсуждались также проблемы коптской общины, «митрополит заверил, что Русская Церковь готова оказывать общине посильное содействие» [6].

Таким образом, коптская диаспора в Москве получила возможность регистрации собственного помещения для совершения богослужений. Остались вопросы о форме организации, существуют различные формы. Это может быть приход, собирающий коптскую диаспору, может быть Патриаршее Подворье, по типу Антиохийского патриаршего подворья в Москве, может быть подворье

одного из египетских монастырей, по типу подворий Синайского монастыря [7]. Здесь разница в управлении или самоуправлении. Нам представляется, что наиболее оптимальная форма коптской организации в Москве, через которую могло бы осуществляться духовное руководство коптами, осуществлять культурные, а, в дальнейшем, может быть и экономические связи, где была бы языковая школа, издательство, языковой центр по изучению арабского и коптского языка и др. службы, это Патриаршее Подворье, имеющее функцию представительства.

Следующим важным шагом в диалоге с коптской церковью стал визит Первоиерарха Коптской Православной (дохалкидонской) Церкви Святейщего Патриарха Александрийского и всей Африки Феодора (Тавадроса) II с 28 октября по 4 ноября 2014 г. для встречи с Патриархом Кириллом и обсуждения двусторонних отношений между Церквями, а так же обсуждение положения христиан на ближнем Востоке.

Иллюстрацией двустороннего не религиозного, а культурного сотрудничества можно считать недавно вышедшую книгу Александра Горматюка «Церковь аль-Муалакка в Старом Каире» [8], результат совместной работы ученых – египтологов Центра Египтологических исследований и Всесоюзного Научно- Реставрационного Центра им. акад. Грабаря. В течение шести выездных сезонов российскими реставраторами была осуществлена комплексная реставрация церкви аль-Муалакка в Каире. Министр иностранных дел Сергей Лавров назвал эту работу «ярким примером взаимовыгодного сотрудничества между Россией и Египтом в сфере науки и культуры» [9].

Приложение

1. «Термин «диаспора» в церковной лексике употребляется для обозначения православных общин, находящихся вне канонических границ какой бы то ни было поместной Церкви, например, в пределах Франции или Австралии» См. Прот. Владислав Цыпин. Подворья. Электронный ресурс: http://podvorie-sofia.ru/podvorya-protoierey-vladislav-tsyipin-prof-mdais/ (дата обращения 12.03.2014).

2. Рональд Робертсон. Восточно-Христианские церкви: церковно-исторический справочник. Древние восточные церкви. Коптская церковь. – Спб, 1999. Библиотека Якова Кротова. Электронный ресурс: http://krotov.info/history/20/1960/robe_000.html (дата обращения 12.03.2014).

3. Там же.

4. См. Минц М.А. О коптской диаспоре. Сайт: Институт Ближнего Востока. Электронный ресурс: http://www.iimes.ru/rus/stat/2008/06-03-08.htm (дата обращения 12.03.2014).

5. В следующем отрывке, возможно, содержится ответ на вопрос, почему копты уезжают из Египта: «В 1952 г. копты столкнулись с новой и неблагоприятной реальностью: расцветом движения «Братьев-мусульман». Это положение продолжало с годами ухудшаться по следующим двум причинам: 1) всесторонний упадок во всех секторах, элементах и стандартах египетского общества и 2) усиление идеологического влияния Саудовской Аравии на другие арабские страны в свете роста цен на нефть и распространение идей экстремизма и радикализма. Саммит исламских наций в Джедде в 1956 г. принял решение о проведении мероприятий по «очистке» Ближнего Востока от христианского населения. Примерно 15–20% коптского населения эмигрировало в результате последующих гонений, унижений и плохого обращения. Численность населения ливанских христиан уменьшилась с 55 до 25%. Во время этого саммита Анвар Садат (входивший тогда в СРК) огласил правительственный 40-летний план, посвященный тому, как заставить эмигрировать образованных коптов, исламизировать большинство оставшихся коптов, а остальных превратить в рабочий класс. Этот план был выполнен в основном удачно путем назначения копта по имени Альберт Салама на пост первого министра по делам миграции.

Когда Анвар Садат занял пост президента, шариат был принят в качестве правовой системы Египта. Новый законодательный акт обеспечивал свободу вероисповедания и учитывал права религиозных меньшинств. Тем не менее спустя некоторое время правительство наложило определенные ограничения на это право. Согласно Конституции, ислам является официальной государственной религией и основным источником законодательства. Следовательно, любые верования, противоречащие шариату, запрещены. Стоит отметить, что

исповедуемые в Египте христианство и иудаизм не противоречат шариату. Несмотря на это, практика сосуществования мусульманского большинства и коптского меньшинства в Египте показывает, что, начиная с 1960-х гг., притеснение христиан в Египте стало в порядке вещей». Там же.

6. По материалам сайта новостей «NEWSru.com», Религия и общество, Пятница 21 марта 2014.

Электронный ресурс:

http://www.newsru.com/religy/21mar2014/hilarion_copts_church.html (дата обращения: 29. 09.2014)

7. «Канонический строй управления в Православной Церкви основан на территориальном принципе, предполагающем монопольную юрисдикцию Поместной церкви или епархии на той или иной территории. Вселенская Церковь состоит из отдельных Поместных Церквей. Поместные Церкви в свою очередь включают в себя епархии, а епархии— приходы.<…> Территориальное начало в разграничении церковной юрисдикции допускает однако исключения. В канонической науке выделяются три разных вида таких исключений: церковное устройство в диаспоре, ставропигиальные монастыри и, наконец, подворья. Наиболее серьезным отступлением от территориального начала в разграничении церковной юрисдикции, отягощенным сложной проблематикой, чреватой возникновением разногласий между Поместными Церквами, является диаспора.<…>

Другим отступлением от территориального начала в разграничении юрисдикции является право Патриаршей ставропигии. Слово «ставропигия» происходит от греческих слов stauroz (крест) и phgiw (водружать). Водружение креста епископом при основании церкви или монастыря является символом их канонической зависимости от него. Право патриаршей ставропигии заключается в том, что Патриарх может водрузить крест при устроении монастыря или церкви вне пределов своей епархии, включив их тем самым в свою непосредственную юрисдикцию.

<…> третьим правомерным видом отступления от территориального принципа церковного строя являются подворья, представляющие собой своего рода аналог понятию экстерриториальности в международном праве. Так, в

древности главы одних Поместных церквей для поддержания общения с другими церквами на временной или постоянной основе направляли к их митрополитам, архиепископам или патриархам своих представителей— апокрисиариев. По отношению к апокрисиариям епископа Рима употреблялся также латинский титул легата, сохранившийся до наших дней, хотя и с некоторым изменением его значения. В случае постоянного представительства апокрисиарии нередко имели пребывание в монастыре. Монастыри, в которых пребывали и начальствовали апокрисиарии, находились в канонической власти той Церкви, которая их направила. Эти монастыри назывались метохами, или подворьями. В эпоху османского ига Восточные Патриархаты учреждали свои подворья при других церквах, особенно часто — в России, для сбора милостыни.

Русское слово «подворье» первоначально обозначало постоялый двор для приезжавших в столичный или иной крупный русский город иностранных послов или архиереев. Впоследствии это название закрепилось в основном за постоялыми дворами, предназначенными для приема и размещения епископов и официальных представителей поместных церквей. Ныне термин «подворье» употребляется по преимуществу в церковной среде и обозначает представительство православного монастыря, епархии и возглавляющего ее епископа, либо поместной церкви. Подворья — это церковные учреждения, находящиеся на канонической территории одной епархии или Поместной церкви, но при этом состоящие в канонической зависимости от другой Поместной церкви, другой епархии или от монастыря, расположенного в той же самой епархии или также иноепархиального. Таким образом, подворья могут быть трех видов: монастырские, епархиальные и представительства одних Поместных Церквей при других Церквах. Наиболее распространенными являются монастырские подворья, существовавшие уже в византийскую эпоху, по-гречески называвшиеся метохами. Монастырские подворья выполняют разные функции, способствуя, в частности, развитию паломничества к святым местам. Их целью является также сбор пожертвований для своих монастырей, в особенности, когда сами монастыри находятся в удаленных и малонаселенных местах, а их подворья в городских центрах. Подворье может быть расположено в иной епархии, чем сам монастырь, который оно представляет, в иных случаях — на значительном удалении от него.

Иногда монастырское подворье представляет монастырь, не находящийся в юрисдикции той Поместной Церкви, на канонической территории которой оно открыто. Так, в Москве действует подворье русского по происхождению большинства своих насельников святогорского (Афонского) Пантелеимонова монастыря, который, как и другие монастыри Афона, состоит в юрисдикции Константинопольского Патриархата. В состав подворий входят храм, братские кельи, иные жилые или также хозяйственные строения. Статус монастырских подворий Московского Патриархата ныне действующий «Устав Русской Православной Церкви определяет следующим образом: «Подворьем именуется община православных христиан, состоящая в ведении монастыря и находящаяся за его пределами. Деятельность подворья регламентируется уставом того монастыря, к которому данное подворье относится. Подворье находится в юрисдикции того же архиерея, что и монастырь. В случае, если подворье располагается на территории иной епархии, то за богослужением в храме подворья возносится как имя епархиального архиерея, так и имя архиерея, на территории епархии которого находится подворье» («Устав Русской Православной Церкви, XII, 9)». См. См. Прот. Владислав Цыпин. Подворья.

8. См. Горматюк А.А. Церковь аль – Муалакка в Старом Каире. исследование и реставрация одного памятника. – М.,2013.- 336с. – 267 илл.

9. Там же.

Библиографический список

1. Горматюк, 2013 - Горматюк А.А. Церковь аль – Муалакка в Старом Каире. исследование и реставрация одного памятника. – М.,2013.- 336с. – 267 илл.

2. Минц - Минц М.А. О коптской диаспоре. Сайт: Институт Ближнего Востока. Электронный ресурс: http://www.iimes.ru/rus/stat/2008/06-03-08.htm (дата обращения 12.03.2014).

3. Робертсон - Рональд Робертсон. Восточно-Христианские церкви: церковно-исторический справочник. Древние восточные церкви. Коптская церковь. – Спб, 1999. Библиотека Якова Кротова. Электронный ресурс: http://krotov.info/history/20/1960/robe_000.html (дата обращения 12.03.2014).

4. Цыпин - Прот. Владислав Цыпин. Подворья. Электронный ресурс: http://*podvorie-sofia.ru/podvorya-protoierey-vladislav-tsyipin-prof-mdais/* (дата обращения 12.03.2014).
5. Сайт новостей «NEWSru.com», Религия и общество, Пятница 21 марта 2014. Электронный ресурс: http://www.newsru.com/religy/21mar2014/hilarion_ copts_church.html (дата обращения: 29. 09.2014)

Реброва М.И.

ИЗМЕНЕНИЕ ПОЛИТИКИ СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА ПО ОТНОШЕНИЮ К РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 1943-1947 ГГ. (НА ПРИМЕРЕ СТАЛИНСКОЙ ОБЛАСТИ)

4 сентября 1943 г. состоялась историческая встреча И.В. Сталина с иерархами Русской Православной Церкви. Эту встречу принято считать своего рода рубежом во взаимоотношениях Церкви и государства, вслед за которым последовало значительное ослабление давления государства на Церковь, открытие новых епархий, приходов, духовных учебных заведений и так далее [1, с. 283]. В этом же 1943 г., 8 сентября, Донбасс был освобожден от немецко-фашистских захватчиков. В свете наметившихся благоприятных тенденций, на Донетчине закономерно встал вопрос об образовании в регионе епархии. Это было тем более актуально, что в годы оккупации в Сталинской области было открыто 231 (232) храма и молитвенных дома [14, л. 257]. Как следствие, 21 мая 1944 г. на территории Ворошиловградской и Сталинской (современной Донецкой) областей была образована Ворошиловградско-Донецкая епархия, включавшая в себя 21 благочиннический округ, 13 из которых (а впоследствии 14) находились на территории современной Донецкой области [3, л. 6]. Первым управляющим Сталинской епархией с присвоением титула Донецкий и Ворошиловградский стал епископ Никон (Петин) [7, л. 1-4]**72.**

[72] В марте 1945 г. Священный Синод рекомендовал епископа Никона для замещения архиерейской кафедры в г. Львове [6, л. 6], но владыка не знал украинского языка,

Современники свидетельствовали, что епископ Никон обладал исключительными организаторскими способностями, благодаря которым ему сравнительно быстро удалось привести в порядок приходы Донбасса и установить дисциплину среди духовенства и верующих. Кроме того, владыка любил людей и любил богослужение. Все это снискало ему авторитет среди большей части духовенства и мирян [7, л. 12].

Становление и развитие епархии шло параллельно с развитием и становлением структуры аппарата уполномоченного. Первым уполномоченным Совета по Сталинской области стал К.Ф. Черноморченко. В силу особенностей военного времени и трудностей любого начинания вопросы, которыми занимались в эти годы уполномоченные Украины, были самыми разными [11, л. 17], в том числе изучение документов РПЦ [10, л. 5], освобождение священнослужителей от военной службы [15, л. 105] и т.д. В этих условиях аппарат уполномоченного в Сталинской области практически сразу же заявил себя как структура, не только регламентирующая взаимоотношения Церкви и государства, но и ограничивающая сферу влияния Церкви. Основным показателем чего стал в первую очередь обратный процесс изъятия государственных и общественных зданий, занятых в период оккупации под церкви и молитвенные дома. Процесс изъятия храмов в регионе начался почти сразу после освобождения Донбасса. Как уже указывалось, в 1943 г. в Сталинской области было взято на учет 231 (232) церкви и молитвенных дома, 107 из которых размещались в бывших церковных зданиях и 124 — в общественных [14, л. 257]. А уже с ноября по декабрь 1943 г. в области были изъяты занятые под церковные здания три школы и один клуб. С 1 января по 1 октября 1944 г. - у общин забрали еще 29 зданий [3, л. 36]. В дальнейшем изъятия храмов и молитвенных домов продолжались. Власти действовали по одной схеме. *Если здание было «необходимо» государству,* исполком возбуждал ходатайство об его изъятии. Теоретически предполагалось, что исполком должен был предоставить общине помещение взамен. Если исполком предоставить здание не мог, прихожанам

следствие чего было решено оставить его в Донетчине, а на Львовскую кафедру поставить профессора магистра богословия протоиерея Михаила Оксиюка [6, л. 7], в будущем - архиепископа Макария [1, с. 572].

предлагалось самим найти себе частный дом [5, л. 23]. В тех случаях, когда община к установленному сроку здание не находила, приход или объединяли с соседним, или распускали [13, л. 75]. С января 1945 г. решения облисполкомов об изъятии у общин бывших государственных и общественных зданий (школ, клубов и т.д.) с Советом по делам РПЦ при СНК СССР не согласовывались. Они только принимались им к сведению [11, л. 3], то есть оказывались полностью в компетенции местных властей.

Параллельно уполномоченным по Украине П.С. Ходченко совместно с Г.Г. Карповым прорабатывалась инструкция по регистрации храмов [11, л. 4]. В марте 1945 г. уполномоченные Совета при облисполкомах УССР обязывались сообщить в Совет по делам РПЦ о районах, в которых не было действующих церквей [10, л. 3], а до 1 мая 1945 г. - закончить *«работу по уточнению учета церквей и регистрации религиозных общин и духовенства»* [10, л. 1]. Возможно, что, как и в ситуации с изъятием церковных ценностей, собранную информацию планировалось использовать при дальнейшем изъятии храмов.

При этом одним из основных предлогов для закрытия храмов в Сталинской области стала «малообеспеченность». Особенно бедными на Донетчине были сельские храмы, которые под предлогом объединения снимали с регистрации в первую очередь [9, л. 6].

При этом стоит отметить, что в целом по стране, например, в 1947 г. церкви почти не закрывались [16, с. 147]. Между тем, как в Сталинской области к 1947 г. из 120 занятых общинами общественных зданий было изъято 47, а представлено взамен — 16 зданий [8, л. 16].

Как следствие, верующие начали обращаться к уполномоченному с заявлениями о приостановке изъятия клубных и т.д. зданий, занятых ими в период немецкой оккупации, и об открытии новых церквей и молитвенных домов [11, л. 1]. Несмотря на это, в области создавалась видимость того, что приходы изымаются или объединяются по желанию верующих [9, л. 1].

Помимо очевидно не согласовываемого с верующими изъятия церквей, уполномоченный К.Г. Черноморченко, по сути, контролировал и внутриепархиальную жизнь. В его компетенции было разрешать или запрещать проведение епархиальных собраний, благотворительных православных

концертов и т.д. Причем уже в конце войны в области наметилась тенденция: те мероприятия, которые могли каким-то образом продемонстрировать миру свободу совести в СССР, властями одобрялись [9, л. 4.], в то время как любые проявления церковной миссии попадали под запрет [10, л. 6.]. Дело доходило до абсурда: под запретом оказывалось даже появление правящего архиерея на улице в облачении и в окружении верующих [12, л. 4]. Аналогично в эти годы пресекались попытки отслужить вне храма молебен, провести крестный ход и т.д. [7, л. 8.]. Противодействие вызывало и стремление верующих отремонтировать и украсить свои храмы [6, л. 39].

При этом в 1944-1945 гг. в храмах Донетчины на Пасху по-прежнему собирали пожертвования на оборону страны, на детские дома, госпитали, помощь сиротам [7, л. 25]. С окончанием войны патриотическая проповедь духовенства продолжилась и дополнилась еще и практической помощью, например, в прополке сорняков и уборке зерновых [4, л. 61].

Было очевидно, что наметившийся прессинг государства проходил на фоне готовности верующих служить своему государству.

Тем не менее, в 1947 году в Донецком регионе были сделаны существенные внутриепархиальные нововведения: в епархиальном доме был создан медико-санитарный уголок [4, л. 5], устроена библиотека и т.д. [4, л. 6.]. Но главным епархиальным событием этого года стало проведение пастырско-богословских курсов с миссионерским уклоном. Курсы были проведены по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия (Симанского) с 20 июля по 10 августа 1947 г. Несмотря на трудности (недостаток книг, подготовленных педагогов, отсутствие помещения) [3, л. 9], курсы окончили 51 человек. Курсанты жили в епархиальном доме, питались на епархиальные средства в одной из столовых города, им оказывали *«поощрения и содействия словом и делом»* уполномоченный и городские власти [3, л. 10]. Все это – параллельно с продолжавшимся изъятием церковных зданий и т.д.

То есть, как свидетельствуют факты, несмотря на то, что в 1943-1947 гг. в церковной жизни Сталинской области, как и в целом о стране, наблюдались внешние положительные тенденции (образовалась епархия, открылись епархиальные курсы и т.д.), в регионе практически сразу же после освобождения

области начался процесс изъятия зданий, занятых верующими в период немецкой оккупации под молитвенные дома, и, кроме того, оказывалось определенное давление на правящего архиерея и верующих. Возможно, все это делалось с проекцией на особенности промышленного региона, большею частью пришлое население которого было разрозненным и не имело единых корней, в том числе религиозных. Тем не менее, действия властей вызывали протест со стороны жителей региона. В целом складывавшаяся ситуация свидетельствует о том, что уже 1943-1947 годы в Сталинской области осуществлялось планомерное наступление на Церковь, а улучшение церковно-государственных отношений в военный период носило временный характер.

Список использованной литературы

1. Записка Г.Г. Карпова о приеме И.В.Сталиным иерархов Русской Православной Церкви // Одинцов М.И. Русские патриархи XX века. М.: Изд-во РАГС, 1994.
2. Власть и церковь в Восточной Европе. 1944-1953 гг. Документы российских архивов: в 2 т. - М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. Т. 2. - 1223 с.
3. ГАДО. Ф.Р.-4022. Оп. 1. Д. 1.
4. ГАДО. Ф. Р.-4022. Оп. 1. Д. 3.
5. ГАДО. Ф.Р.-4022. Оп. 1. Д. 11.
6. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 235.
7. ГАРФ. Ф. 6991. Оп 7. Д. 92.
8. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 235.
9. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 8.
10. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 10.
11. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 12.
12. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 13.
13. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 73.
14. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 148.
15. ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 7. Д. 319.

16. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. – М.: Вече, Лепта, 2010. - 480 с.: ил.

Рудыка Н.А.

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ КАК СУБЪЕКТ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Современное развитие политических институтов, коренная модернизация экономики, социальные процессы привели к разделению гражданского общества и государства, где регуляцию моральной и духовной жизни взяло на себя гражданское общество. [1, с. 328-333]

Гражданское общество и государство соединены друг с другом целым рядом структурных связей, так как государство, осуществляя управленческо-посреднеческие функции в общественной жизни, не может не соприкасаться с гражданскими ценностями и институтами, так как последние через систему горизонтальных связей охватывают все общественные отношения. [2, с. 25]

Являясь областью частной жизнедеятельности, гражданское общество, сочетает в себе интересы и потребности различных социальных и политических субъектов. Имея достаточно сложную внутреннюю структуру, оно характеризуется наличием не вертикальных как в государстве, а горизонтальных, главным образом, невластных соединений. Эти соединения очень разнообразны и образуют три слоя.

Фундамент составляют отношения, связанные с обеспечением жизнедеятельности общества. Гражданское общество только тогда жизнеспособно, когда каждый его член обладает собственностью или имеет право на использование и распоряжение собственностью, произведённым им общественным продуктом по своему усмотрению.

Второй слой – это социокультурные отношения, включающие семейно-родственные, этнические, религиозные и прочие устойчивые связи. Существенную роль в формировании новых социальных контуров гражданского

общества играет культурный плюрализм, который вбирает в себя все элементы духовной жизни и обеспечивает равноправное участие в ней всех индивидов. Создаются условия, при которых становится осязаемо культурное богатство общественного сознания и каждой личности в отдельности. Неограниченный доступ к духовным ценностям помогает преодолеть феномен отчуждения личности. Гражданское общество жизнеспособно, если его члены имеют высокий уровень социального, интеллектуального, психологического развития, внутренне свободны и способны к самостоятельным действиям при включении в тот или иной институт общественной жизни.

Третий, верхний слой гражданского общества образуют отношения связанные с индивидуальным выбором, политическими и культурными предпочтениями, ценностными ориентациями. Таким образом, обеспечивается культурно-исторический плюрализм, предполагающий отрицание идеологических стереотипов, обеспечивающий свободное волеизъявление всех граждан. [3, с.26-30]

Именно этот третий слой гражданского общества включает в себя наиболее социально активные институты, среди которых значительное место занимает Русская Православная Церковь.

На сегодняшний день в развитии социально-политических отношений в Российской Федерации всё сильнее ощущается религиозный фактор воздействия. Масштабы этого явления настолько велики, что вызывают обеспокоенность у антиклерикальных кругов. Процессы десекуляризации в обществе, в сфере образования, участие церковнослужителей в социально-экономической жизни страны, а также укрепление взаимосвязей между церковной и государственной элитами порождает у некоторых аналитиков опасения относительно девальвации в России принципа отделения церкви от государства, что, в свою очередь, по мнению автора, и определяет проблематику и необходимость исследования данного направления взаимодействия в политической наукой.

Объективно деятельность Русской Православной Церкви как социального института, объединяющего людей индивидуального выбора вероисповедания, ценностной ориентации на христианское православие, стремится к решению большей части своих задач помимо государственной власти, на общественном

уровне. Однако, в случае использования попыток законодательно изменить, либо добиться определённых решений от государственных структур социальных и своих задач, Церковь, не меняя своего первоначального предназначения, начинает играть политическую роль.

«Не стремясь подменить органы власти, Церковь, однако, оставляет за собой право давать нравственную оценку принимаемым законопроектам и уже действующим правовым актам. Потому что Церковь состоит, в первую очередь, из граждан РФ, у которых есть свой взгляд на происходящее, есть свое мироощущение, есть потребность и желание разделять свои взгляды, убеждения и точки зрения, в том числе, с представителями власти. Особенно это важно в наши дни, когда размываются понятия добра и зла, когда вообще исчезает такое понятие, как грех, то есть нарушение некоей законодательной нормы, и на место традиционных моральных норм нашего народа приходят псевдоидеалы, чаще всего навязываемые извне, но очень часто при этом бездумно воспринимаемые и нашими людьми. Помня об этом, Церковь оценивает не только нормотворчество, но и все процессы, происходящие в жизни страны, от экономики до культуры; и в большинстве случаев голос Церкви совпадает с голосом народа, с чаяниями его души, а иначе и быть не может, потому что в Церкви — не кто иной, как наш народ.» [7]

Такая система функционального представительства в результате длительного исторического развития, способна стать не только одним из важнейших каналов связи между государством и обществом, но и необходимым звеном, обеспечивающим увязку церковных и общегосударственных интересов и существенно облегчающим последующее претворение в жизнь решений, принимаемых исполнительной и законодательной властью.

Между феноменом религии и современным политическим процессом, в рамках которого реализуются институты гражданского общества, наличие взаимосвязи доказано исторически. В течение веков религия формировала духовные и моральные нормы, определённые взгляды на природу человека, а также, что более существенно в данном аспекте, задавала определённые критерии, с точки зрения которых, понимались и оценивались политические процессы, обеспечивалась легитимация власти. Современная модель легитимации власти,

представления о политической власти формируются под воздействием многих факторов, в том числе, как показывает практика, и тех, которые обусловлены религиозным мировоззрением. В данном аспекте, важно акцентировать внимание на итоговом документе XXIV Международных Рождественских образовательных чтений в части пунктов 1 и 2, соответственно, Русская Православная Церковь, наряду с другими традиционными общинами определяется как носитель духовно-культурной традиции народов, семейных ценностей. Участники Чтений выразили убеждённость в том, что для успешного развития нашего общества необходимо гармоничное и продуманное соединение традиционного начала и новаций. [3]

Правы те, кто, признавая специфику политического процесса в России, выступал против механических заимствований зарубежного опыта реформ, в том числе в сфере социально-политических отношений. Здесь немало причин: наши исторические традиции, довлеющие над современными процессами, полиэтнический характер российского общества, особенности менталитета, наконец, евразийский характер самого государства. [4, с. 11-20]

Церковно-государственные отношения изложены в Основах социальной концепции, принятой на Архиерейском Соборе в 2000 году. Этот документ обобщил тот опыт православного богословия, традиции Церкви, с опорой на Священное Писание и Священное Предание, церковно-государственных отношений и церковно-общественных отношений. Церковью предложена модель соработничества. Данная модель укоренена в культуре, имеет прямую преемственность от византийского принципа симфонии мирской и духовной властей, принципа разделения сфер компетенции Церкви и государства. [5, с.77-99]

Конфессиональная идентификация в современной России процесс долговременный, и в нём значительную роль играет сила исторической традиции. Даже если люди не являются особенно глубоко верующими (или вовсе неверующими), они обычно придерживаются своих историко-культурных традиций, сохраняют заданные религиозной культурой установки и навыки. Эта ориентация долгое время может оставаться в латентном состоянии, а при определенных условиях начинает действовать.

С точки зрения христианского богословия, вопрос социально-политических

отношений, формы правления государства не относятся к области вероучения. Содержанием догматических истин является учение о Боге и то, что принципиально важно для спасения человека. Церковь существует при любом политическом строе. В официальных церковных документах всегда говорится о «непредпочтительности для Церкви какого-либо государственного строя, какой-либо из существующих политических доктрин».

Ход общественного развития XXI века показывает не только возможность, но и необходимость параллельного роста активности государства и гражданского общества, усиления их взаимовлияния. Православие в течение веков играло ключевую роль в формировании традиционных властных отношений и специфики отношения к власти в России. Влияние православия на механизм возникновения институтов власти и структуру российского общества пока недостаточно изучено. Однако, на сегодняшний день, в системе международных политических процессов, в которых одну из ключевых ролей выполняет Россия, есть существенные предпосылки, доказывающие и определяющие особую роль Русской Православной Церкви, как субъекта социально-политических отношений в стране, как субъекта гражданского общества.

Поэтому следует очень внимательно относиться к основным событиям, связанным с жизнью Русской Православной Церкви, тем более, что основные мероприятия, проводимые РПЦ представляют крупнейшие форумы церковно-общественных и политических организаций, принимающих важнейшие документы, способных оказать важное влияние на систему политических коммуникаций, а также определить роль данного института как субъекта гражданского общества.

Список литературы:

1. Д.Узланер. Рецензия на работу А. Ситникова Православие, институты власти и гражданского общества в России. // Государство. Религия. Церковь. – 2013. - № 3. - 344 с.

2. *А.П. Кочетков На пути к гражданскому обществу. М.: Институт молодежи, 1992. – 144 с.*

3. Итоговый документ XXIV Международных Рождественских образовательных чтений [электронный ресурс] www.pravmir.ru – дата обращения 21.03.2016г.

4. Ольшанский Д.В., Пеньков В.Ф. Политический консалтинг. – Спб: Питер, 2005. – 448 с.

5. Основы социальной концепции Русской Православной церкви // Юбилейный Архиерейский Собор Русской православной церкви. Материалы. М.: Издательский совет Московского патриархата, 2001. – 70 с.

6. Стенограмма выступления Святейшего патриарха Кирилла на Рождественских парламентских встречах в Совете Федерации РФ 28.01.2014 [электронный ресурс] www.patriarchia.ru - дата обращения 19.01.2015

7. Церковь призывает к единству: Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла / сост. А.В. Велько. – Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010. – 480 с.

Садовский Ю.Ю.

Научный руководитель: старший преподаватель ВДС

протоиерей Дмитрий Бадаев

ВЗГЛЯД ПРЕПОДОБНОГО ПАИСИЯ СВЯТОГОРЦА НА ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА (К 1000-ЛЕТИЮ РУССКОГО ПРИСУТСТВИЯ НА АФОНЕ)

В связи с тем, что не только Русская Правосланая Церковь но и представители культуры отмечают 1000-летие русского монашеского присутствия на Святой Горе Афон мой доклад будет посвящен взглядам преподобного Паисия Святогорца – одного из близких к нам по времени подвижников Святой Горы.

Преподобный Паисий преставился в 1994 году. Многие из наших соврменников обращались к немус волнующими их вопросами. И ценность мудрых ответов преподобного Паисия заключается в том, что они могут помочь

современным людям осознать самые главные ценности в нашем быстро развивающемся мире.

Современное положение дел в окружающем человека мире в трудах преподобного Паисия освещается всесторонне. Из содержания бесед на эту тему становится ясно, что она действительно волновала старца. Четкое осознание того, что в основном человек мирской не в состоянии увидеть ту разницу между миром житейским и миром во Христе, которую видел он, побуждало его снова и снова затрагивать тему общественной духовности, чтобы как можно больше людей смогли вовремя изменить свою жизнь. Удалившись достаточно далеко от мира житейского[73], и все же оставаясь достаточно близко к тем, кто нуждался в его помощи - преподобный приобрел важнейшую способность, благодаря которой он обрел известность среди людей, желавших получить помощь. Эта способность видеть необходимый путь для спасения.

Преподобный Паисий выделяет следующие проблемы в жизни современного человека:

1) Личный грех заменяет духовную составляющую человека,

2) Состояние современного человека

3) Достижения современного мира как инструмент замены ценностей

Личный грех заменяет духовную составляющую человека

О современном мире преподобный Паисий говорит достаточно часто. Интересным моментом, который выделяется в словах старца, является то что состояние современного мира выступает одновременно в качестве и причины и следствия греховности каждого отдельно взятого человека. К примеру, он говорит о том, что современный человек сам для себя облагораживает грех.[74] Здесь личная греховность людей становится предпосылкой для разложения жизни социальной. Так же он доказывает, что человек в некотором смысле к греху привязался. То положение, которое он занимает его настолько устраивает, что выход из него сравним с покиданием теплого, фактически насиженного места, в холод, который хотя и отрезвляет чувства, но все же неприятен для человека. То

[73] Жития стр.117
[74] Том 1 стр. 40

есть именно в этот момент круг закрывается и общее состояние становится предрасположенностью к личному греху, и человек уже не видит, как такового смысла из него выходить. На этом моменте личный грех фактически обобщен и общепринят.

Большей проблемой чем укоренившееся состояние греховности, преподобный видел в следствии духовной несостоятельности общества. А этим следствием является не только изменение общественных стереотипов и понятий о добре и зле, но качественное изменения каждого человека в отдельности, а именно изменение в состоянии души. Человек погрузившийся в грех начинает подавлять свою совесть, которая как фибра души тоже претерпевает изменения. Но этот внутренний «обличитель» не пропадает вовсе. Он становится оружием против тех людей, которые стремятся к борьбе с грехом. Приняв грех как путеводитель в жизни человек не останавливается на себе, он начинает обличать тех других, которые ведут качественно отличную жизнь.

Старец сравнивает состояние общества, которое проживало в те времена, когда люди жили в языческом мире и покланялись идолам, и современное состояние, когда людям в полной мере дана Божественная Премудрость и путь для личного спасения. В этом сравнении он показывает общее состояние нравственности человека и говорит о том, что в древности люди стыдились личного греха, старались, если не изменить то, хотя бы скрыть его от общественности. Люди хоть и не были просвещены и творили грехи куда более опасные для души, но они не потеряли стыд, как некое основание здорового восприятия окружающего. Грех хотя и был распространен, но в первую очередь осуждался, а только потом находил поддержку в определенных кругах. А в современности "*… тот, кто грешит, не чувствует за собой вины… Если человек не живет по-мирски, то грешники делают из него посмешище.*"[75] – говорит старец. Это не просто изменение личного состояния грешника, это «ступень вниз» для слабых духом. Такое состояние подталкивает не только смириться с подобным положением дел, но вынуждает и принять грех, а также приводит общество к всецелому духовному обнищанию. Это самое обнищание является причиной для многих проблем, как духовных, так и мирских.

[75] Том 1 стр. 41

Состояние современного человека

Очень часто в своих беседах преподобный говорил с сожалением о том, что в современности люди перестают трудиться ради достижения собственных желаний. Здесь речь идет, исключительно о желаниях мирских, которые под собой не имеют никакой духовной основы. Эти мирские потребности полностью занимают все внимание человека, а если там и остаётся определённое место для религии, то она воспринимается неправильно, а часто исключительно в оккультном характере.[76] Бог для таких людей становится лишь определенным способом сверхъестественного получения желаемого, в обход пути на котором необходим труд.

Особую печаль и волнение преподобный испытывал относительно нового поколения, то есть молодежи. В его понимании молодежь требует особое попечение. Это попечение более важно, чем раньше в виду сложившихся духовно-нравственных проблем общества. Более того внимание новому поколению отдается преимущественно больше чем исправлению предыдущего. Эта мысль появляется в виду того, что поколение более зрелое приобрело свое воспитание ещё в те времена, когда тотальное безбожие не было оплотом общества и у них ещё сохранился определённый духовный опыт, к которому можно с определенным трудом привязать нравственность согласную с духовной жизнью. Молодое поколение в свою очередь такого воспитания не имело и подвержено определенной неясности в духовном плане. В виду того, что общество претерпело определенного рода духовные изменения в нравственном плане, больше нет возможности своими силами, то есть силами общества привить им духовные начала. Так же исправление нового поколение имеет преимущественную важность по причине того, что осуществление этого процесса на практике происходит гораздо проще и дает больший результат.

Одной из причин, почему молодое поколение не может обрести духовность, является отсутствие примера нормальной духовной жизни от поколения более старшего, которое в свою очередь сосредоточено исключительно на мирском. По мнению преподобного[77] для обретения духовности молодому поколение

[76] Том 1. Стр. 246
[77] Том 1 стр. 295

необходимо видеть пример именно духовной жизни. Эта жизнь может быть не совершенной, но определенное основание, положить может исключительно пример. Молодое поколение даже будучи совершенно безбожным при соприкосновении с духовностью начинают задумываться. Здесь нужна определенная духовная простота, которой хочется следовать.

Достижения современного мира как инструмент замены ценностей

Использование современного мира для привлечения людей к духовности выглядит часто необоснованным. Всё потому, что прогресс человека затрагивает все стороны его жизни, всегда исключая одну – строну духовную. По мнению старца, изменения[78] которым подверглась жизнь, хоть и сделали её явно проще, но исключили из неё толику духовности. Стоит учесть, что старец не ставит под сомнение необходимость технического процесса и признает, что жизнь человека стала удобнее и легче. Но только лишь одним удобством и комфортом дело не ограничилось.

Основная мысль которой держался старец[79] являлось то, что вся современная техника по сути своей чрезвычайно полезна для человека. Но в виду того, что современное общество в большинстве своем стремится исключительно за удовольствием, то и весь технически прогресс используется часто не на пользу человеку. Очень быстрое развитие этого самого технического прогресса вынуждает человека вступать в гонку с ним. При чем часто эта «гонка» начинается не от необходимости определенного новаторского изобретения для выполнения чего-либо, а просто ради обладания чем-то более новым и таким же, часто, бесполезным для человека, предметом, как и предыдущий. Эта тенденция прослеживалась преподобным в его время[80]. Невозможно не заметить, что сейчас она достигла своего пика. Потребительское общество, о котором говорил преподобный Паисий не изменилось ничуть.

Помимо этого, вся новая техника захватывает умы и сердца, не только в качестве желанного предмета для обладания, а как определенного рода наркотик. Если некоторое время назад человек вполне нормалью обходился лишь письмами,

[78] Том 1 стр. 144
[79] Том 1 стр. 145
[80] Том 1 стр.146

то спустя некоторое время с изобретения радио люди уже не могли представить свою жизнь без телеграфа. Но и он продержался не долго. Техника развивается и стремится дальше. Люди бездумно следуют за ней. Развитие происходит только ради развития. Технический прогресс цель и средство, которое занимает место в умах и сердцах людей. А место это, было занято духовностью, которую человек променял на гору металла и обесценившуюся информацию.

Естественно не сам технический прогресс волновал преподобного Паисия. Основной его заботой было личное духовное развитие всех тех, к кому он обращался в своих беседах. Эта самая цель, стала для него основной в его жизни.

Нравственная высота и духовная простота слов преподобного Паисия и во время его жизни, и до настоящего времени привлекает многих людей, которые стремятся к нравственной жизни, как верующих христиан, так и представителей других конфессий, так и абсолютно мирских людей.

Швед И.А.

АИСТ В “НАРОДНОЙ БИБЛИИ” БЕЛОРУСОВ[81]

Сюжеты о превращении Богом человека в птицу известны белорусам и другим славянам и сопряжены с древними мифопоэтическими представлениями славян. Эти сюжеты стали важной частью “народной Библии”, хотя изначально не были связаны с определенным событием “священной истории”. Этиологические легенды, повествующие о возникновении на земле различных видов птиц, животных, нередко контаминируются, сливаются с популярными в народе сюжетами (часто апокрифическими) – о грехопадении, потопе, хождении Бога, Христа с апостолами по земле, о бегстве св. Семейства в Египет, о распятии Христа и др. В белорусской традиции по сей день широко представлены легенды

[81] Исследование проведено в рамках задания «Зоологический код белорусской традиционной духовной культуры (по записям XIX–нач. XXI вв.)», выполняющегося по ГПНИ «Экономика и гуманитарное развитие белорусского общества» на 2016 – 2020 гг.

о превращении Богом человека в аиста, непосредственно отражающие принципы народной морали (нарушение запрета, грех, искупление вины, наказание).

Согласно инварианту этой легенды, типологически сходной с античным мифом о “ящике Пандоры”, Бог дает человеку мешок (горшок) с гадами и наказ нести его не оглядываясь, не развязывая (не открывая) и выбросить в недоступное место (воду, море, реку, озеро, болото, яму, пропасть, огонь, пекло = отправить в мир иной). Но человек из любопытства (либо ему тяжело было нести мешок, гады его кусали) нарушает запрет и насекомые, хтонические животные (в том числе птицы-вредители воробьи) распространяются по всей земле. В наказание Бог превращает провинившегося в аиста, чтобы он очищал землю от размножившихся гадов. Легенда может заканчиваться утверждением, что аист, появившийся из человека, был первым на земле, стал жить среди людей, и аистов грех обижать: “…І по цяперашні дзень бусько ходзіць… І жыве срэдзі людзей… І собірае гэтых… [А буська нельга забіваць?] – Не, буська нельга забіваць! І крыўдзіць неможно” [6, с. 595]. Но чаще такие чисто этиологические мотивы, объясняющие происхождение отдельного вида птиц, бывает трудно отделить от мотивов превращения людей в аистов, уже существующих как вид.

Содержащиеся в “народной Библии” белорусов мотивы происхождения аиста могут быть сгруппированы следующим образом: мотивы, раскрывающие 1) источник происхождения аиста; 2) способы происхождения аиста; 3) происхождение отдельных особенностей, признаков аиста.

1. Мотивы, раскрывающие источник происхождения аиста. Имеющиеся в нашем распоряжении легенды объясняют происхождение аиста из:

– апостолов Антона (в Слуцком и Мозырском уездах) либо Иоанна (например: “Я могу рассказаты чому бусла Иванко назвалы. Шо як пасля потопа Бог усёй твари, якая на земли була, у той Ноев ковчег [дал] по паре. И як уже после потопа стала появляться суша, [Бог сказал апостолу]: “Да и яе выпусты, только в мешки нэ заглядай”. Вын забрав в мэшки, тое гадство всякое в мэшок, и дав апостоловы Ивановы кинуты, а той нис, нис и тяжко ему стало. И думае: “А шо ж тут такое, дай я загляну”. Заглянув, а воны тут из мэшка, и через его... И Вын [Бог] ёго в бусня прэвратив: “Ты будэш вот это всё собэраты всю жизнь, и твои дыты!”» (ФА; Леплевка Брестского р-на).

– первых людей Адама и Евы (“[Бог Адама и Еву] накараў, спусціў іх на землю. І назьбіраў Бог два мяхі гадства ўсякага – вужэ і ўсе пазьбіраў. І (даў) два мяхі, і сказаў ім не разьвязваць, пілнаваць. А яны паінцярасаваліся палядзець, што тамака. Разьвязалі. Як разьвязалі, так тыя вужэ і жабы ўсе пайшлі. Вужоў не было б, калі б яны не разьвязалі і пусьцілі. І Бог Еву зрабіў бусьліхаю, а Адаму буслам. І сказаў: “Зьбірайця” [1, с. 39].

– мужчины и женщины (мужа и жены), собиравших по повелению Бога животных в ковчег Ноя [3, с. 28].

– знахаря (“Ну, гаварылі, што гэта самае, раньшэ дужа многа змей вялося і вот адзін знахар знаў, што ж гэта нада ўсіх сабраць, ён сабраў у мяшок і нёс, я вот яны сталі тачыцца, сталі яго кусаць, сталі яго грысці, гэтыя ўсе змеі і лягушкі і ўсе, і ён не ўцярпеў… А Бог сказаў: “Раз ты знахар, сабяры, ты умеіш іх сабіраць”. Ён мяшок паставіў, яны ўсе спаўзаліся, усе к яму ішлі, ішлі. І вот ён нёс-нёс гэты мяшок, не мог ён выцерпіць, і ён упусціў гэты мяшок, і пайшлі яны поўзаць, гэтыя змеі і лягушкі, і усе. І Бог так зробіў, што сабірай жа ты сам цяпер, і зробіў знахара буслам, і штоб ён іх сабіраў” [3, с. 30]);

– шляхтича; “мужика”; души человека.

В легенды о происхождении аиста может проникать мотив противостояния Бога и черта, искушения человека чертом, во владении которого находятся все гады: “Кажуць, што Бог даў чалавеку ў гаршчочку насенне ўсялякаго гнюса, гадаў да тое плягі, што нас есь, да й вялеў укінуць у воду. Як чалавек нёс, дак чорт падмовіў яго развязаць горшчык да паглядзець, што там такое. Чалавек развязаў, а аттуль папаўзла й паляцела ўсялякая пошкудзь. Хаць Бог абярнуў таго чалавека ў бусла да вялеў яму збіраць гадаў да жаб, але ён ужэ нічого не парадзіў, бо гнюс і ўсялякая пошкудзь разышласа па ўсяму свету. От з тае пары чорт і камандуе гэстаю пошкудзью да й насылае яе на людзей й на жыўёло” [5, с. 59]. Согласно этиологическим легендам с другими сюжетами, метаморфоза человека в птицу также выступает формой его наказания за личный грех. Так, в Волковыском уезде аист – по происхождению человек, пугавший Бога из-под моста, в Полоцком уезде – хозяин, кормивший работников лягушкми. В Гродненской губернии аисты – души людей, искупающих свои грехи [2, с. 648–649].

В локальных версиях варьирует имя человека (апостола), превращенного в аиста: Іван, Васіль, Рыгор, Яша, Сцяпан, Адам, Кузьма, Якім, Якуб(а), Мікіта, Сімон, Герасім, Антон. Например: “[Бусел] эта Герасім. От яму Бог даў мяшок, напхаў і лягушак, і этых вужэй, штоб ён нёс і не аглядываўся, куда-то ўжо вукінуў у пекла…” [6, с. 594]. Возникновение аиста часто связано с историей о потопе: “І бусел – эта чалавек. Яго называюць Іван. Патоп буў. Так Ён, Бог, браў усяго па пары: і жабаў, і вужоў, і ўсяго-ўсяго па пары, так? А Іван узяў і выпусьціў тых жаб. От Ён і назваў яго Іван і сказаў: “Усю жызьню будзеш зьбіраць жабак і не пазьбіраеш”. От ён, бедны, ходзіць, ходзіць…” [6, с. 543]. По другой версии, аистов не было в Ноевом ковчеге, их Бог сделал из непослушного человека после потопа [6, с. 543]. Либо аист существовал еще до потопа и стал виновником распространения змей по всей земле, так как не проглотил змею, а понес ее живой [3, с. 26].

2. Мотивы, раскрывающие способы происхождения аиста

В большинстве анализируемых текстов происхождение аиста объясняется с использованием принципа метаморфоз, превращений, обращений людей. Превращение человека в аиста за нарушение запрета, неуважение, непочитание, слабость, трусость ведет к наказанию в форме превращения в птицу. Это превращение обычно происходит по воле Бога, который “пэрэкынув” людзей “у буслоў”, “здзелаў” птицами: “… Буцяном здзелаў і сказаў: сабірай” [3, с. 28]; “А буськів, знаіш, іх нылъзя забываты, бо гэто ж чоловік. Він став буськом, бо колысь, ек много всякіх гадыв було на зымлі, Бог собрав іх у горшэчок і прыніс, отдав чоловіковы, шоб заніс іх і кынув в болото. Сказав, шоб ны открывав, бо накажэ ёго. Чоловік послухав, лёг спаты, а ў ёго була жінка, і вэльмэ ж любопытна. Вона подпільновала ек він заснув і рышыла заглянуты, одкрыла, а воны ек попруть оттуда, вона ек закрычыть... Мужык вскочыв, а божэ ж мій, давай іх собыраты, а воны росповзаюця. Бог побачыв і кажэ: “– Я ж тобі казав ны открываты. А за тое, шо ны послухав, ты і твоя жінка будытэ іх собыраты, пока усі ны позбыраетэ”. Так і пырыкынув іх у буслыв. А шо чоловік був у білому сподньому і чорный світы, шо накынув, так і зробывся: грудына біла, а спына чорна» (ФА; Трилиски Ивановского р-на). Реже выпустивший гадов человек сам превращается в аиста: “А еты чоловек, шо нёс этого мэшка, зробывса буслом”.

Может подчеркиваться, что Бог изначально знал, что человек ослушается Его: “Як свет пачынаўся, даў Бог мяшок Сціпану і кажаць: “Нясі мяшок, утапі ў ваду, каб не распаўзаўся ніхто”. Сцяпан панёс, а ня церпіцца яму, атышоўся. А Бог астаўся, знаў, што будзець…” [3, с. 28–29]. Приведенный текст характерен, среди прочего, и тем, что актуализируют идею тождественности слова (повеления) Бога поступку (идеал действенного слова выразительно представлен в Библии). Сказанное Богом (“А пусціў, дык сабірай увесь век”) направлено в будущее, имеет физические, вещественные последствия. Намерения Бога воплощаются в сам момент речи, как раз тогда, когда произносятся – “Сцяпан і прывраціўся ў буціна”. По этому принципу строятся и многие другие нарративы о появлении аиста из человека. Такие сюжетные рассказы о человеческом происхождении аиста часто актуализируются традицией с целью подтверждения запрета убивать этих птиц. Нарушивший запрет навлечет на себя несчастья, болезни, смерть.

3. Мотивы, раскрывающие происхождение отдельных особенностей, признаков аиста. Специфика поведения и внешнего вида аистов нередко выводится из родства (братства) с человеком. Так, считают, что аисты имеют душу, клекочут, как причитает и возносит отчаянные мольбы о покаянии грешник, принадлежат к христианской вере, перед отлетом собираются на суды и под. [2, с. 650]. Цвета окраса аиста, имеющего “человеческое” происходжение, соответствуют цветам традиционной белорусской одежды. Когда мужик, получивший горшок с гадами, уснул, его жена открыла посудину, “а адтуль і выскачылі ўселякіе гадзюкі, яшчаркі й жабы. Спалохалася баба, нарабіла крыку. Прахапіўся чалавек да так босы, у белай сарочцэ, толькі накінуўшы на плечы чорную світу, давай збіраць тую нечысь. Збіраў, збіраў – нічого не зробіць. Але ось прыходзіць Бог і кажэ тым людзям: “Вы выпусцілі гадаў, вы й збірайце іх”. І абернуў Бог тых людзей у буськоў. Ходзяць з тае пары па балоце босые, з чырвонымі нагамі, у белых сарочках і чорных світах буські да й збіраюць усякую нечысь. Ены й стараютца жыць бліжэ к сваім братом – людзям, знаюць, што іх, як братоў, людзі не будуць біць” [4, с. 49–50]. Согласно другим легендам, черно-белый окрас аиста связан с одеждой шляхтича, у которого одна штанина белая, а другая черная, или с сумой у человека за плечами, с юбкой, с двойственной природой аиста – человек, но грешный перед Богом. В Мостовском районе

окраска черного аиста воспринимается как траурное или монашеское одеяние [2, с. 649]. Упоминаются также черные штаны и белая рубаха [3, с. 29]. Разгневанный Бог может отстебать ослушавшегося Его человека хворостиной, огреть по заду раскаленным железом, головешкой, отчего у аиста навсегда остаются черные пятна на крыльях и почерневший хвост [3, с. 29]. В сюжетах о Ноевом ковчеге красный цвет ног аиста ассоциируется с кровью погиших во время потопа людей [6, с. 544]. Сходство ног аиста и человека воспринимается как подтверждение "человеческого" происхождения этой птицы [6, с. 594]; "…А буцян – эта чалавек. А яго ж ногі – пяць пальцаў. Гаворуць, Бог пасабіраў у мяшок і вужак, усіх там дрэнных і завязаў…" [3, с. 29]. Святость аиста и запрет на его убийство может мотивироваться связью птицы с Божьей Матерью: "Да, бусла забіваць няможна. Ён як святы. Дажа неяк, гаварылі, праважаў Матку Боскую. Матка Боская ехала па моры і бусел разам з ей, вот няможна" [3, с. 30].

Таким образом, широко известная и по сей день на Беларуси небиблейская легенда о человеческом происходжении аиста настолько важна для народной традиции, что для придания ей максимально высокого статуса основное действие привязывается к важным библейским событиям, персонажам (гадов собирает Бог, апостолы, Адам и Ева) и временам – в начале света, во время потопа.

1. Беларуская "народная Біблія" ў сучасных запісах / уклад. А.М. Богановай. – Мінск: Бел. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў, 2010. – 166 с.

2. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. – М.: Индрик, 1997. – 912 с.

3. Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння. У 2 ч., ч. 1 / уклад. А.У. Лобач. – Наваполацк: ПДУ, 2011. – 292 с.

4. Сержпутоўскі А.К. Казкі і апавяданні беларусаў-палешукоў. – Мінск: Універсітэцкае, 1999. – 191 с.

5. Сержпутоўскі А.К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. – Мінск: Універсітэцкае, 1998. – 301 с.

6. Традыцыйная культура беларусаў. У 6 т. Т. 6: Гомельскае Палессе і Падняпроўе. У 2 кн., кн. 2 / А.М. Боганева [і інш.]. – Мінск: Выш. шк., 2013. – 1231 с.

ФА – Фольклорный архив учебной фольклорно-краеведческой лаборатории БрГУ имени А.С. Пушкина (руководитель – И.А. Швед).

Шириков А.А.
Научный руководитель: к.ю.н. Абрамов А.Е.

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ВАРВАРСКИХ КОРОЛЕВСТВ ЕВРОПЫ В ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Вторая половина V – начало VIII века – особый и весьма плодотворный период в развитии Западного Средиземноморья и прилегающих к нему регионов континентальной Европы. С одной стороны, падение Западной Римской империи (476 г.) завершило эпоху римской гегемонии и имперского универсализма, с другой – получил новый импульс процесс романо-германского синтеза в пределах новых политических образований, возникших на бывших римских территориях (в Италии, Галлии, Испании, Северной Африке). Данный синтез проявил себя во всех сферах жизни «варварских» королевств и определил вектор дальнейшего развития европейской цивилизации. Важнейшим направлением римско-германского взаимодействия было направление религиозное: задача приобщения к христианству варваров, расселяющихся по территории Южной и Центральной Европы и Северной Африки стала актуальной уже во второй половине IV века в связи с «федерализацией» европейских римских провинций. После исчезновения Западной империи она не только сохранила первостепенное значение, но и существенно усложнилась: ведь очевидно, что кафолическо-ортодоксальная церковь на Западе потеряла своего покровителя в лице императора (и всей имперской административной системы) и была вынуждена вырабатывать новые способы взаимодействия с новыми хозяевами бывших римских владений (уже, в большинстве своем, знакомыми с христианством и принявшими крещение от *арианских* священников). Проблемы римско-германского сотрудничества и соперничества, континуитета в развитии европейской цивилизации эпохи перехода от античности к средневековью, сохранения и передачи духовного

наследия стали объектом глубокого изучения в зарубежной и отечественной науке. Однако сложность и многогранность изучаемых процессов определила дискуссионность предлагаемых решений.

Таким образом, целью данного сообщения будет характеристика узловых проблем, решаемых зарубежной историографией в процессе изучения распространения христианства в «постримском» мире, мире германских королевств. Этими проблемами стали:

1. Определение этапов, целей, форм и методов христианизации.
2. Выявление уровней христианизации.
3. Оценка степени взаимовлияния римско-христианского и германского миров в духовной сфере.

Само же исследование предлагаем строить, прежде всего, на анализе работ ведущих историков и французской школы анналов (Ж. Ле Гофф, Ф. Бродель) и близких к ним итальянских медиевистов (Ф. Кардини, А. Донини).

Изучение данных трудов позволило сделать ряд важных, на наш взгляд, наблюдений.

1. В процессе христианизации германцев довольно четко выделяются три этапа:

1) христианская проповедь во второй половине III – начале V в. (418 г.), связанная с активизацией контактов Рима с варварской периферией на северном лимесе в условиях начала великого переселения народов;
2) распространение христианства у германцев (преимущественно в форме арианской ереси) в условиях их расселения на римских территориях (включая Италию) и создания первых политико-территориальных образований («варварских королевств») в течение V в.;
3) усиление влияния римской церкви на германскую элиту в условиях активизации романо-германского синтеза в германских королевствах Европы и Северной Африки и переход к никео-халкидонскому вероисповеданию (VI – VII вв.).

2. Масштабность и сложность происходящих процессов позволяет вести речь о вариативности целей, форм и методов христианизации в рамках выделенных этапов.

На первом этапе, когда христианизирующаяся Империя еще сохраняла свое политическое и военное превосходство над пришедшими в движение варварами, распространение христианского вероучения среди германцев не составляло (да и не могло составлять) особого направления имперской (а в рамках Империи и церковной) политики: во время гонений на христиан в III – начале IV века оно проникало в приграничные районы стихийно, вместе с гонимыми христианами (примером может служить жизнь св. Климента Римского) и принявшими христианство варварами, регулярно контактирующими с римлянами. После издания Константином Великим в 313 г. эдикта о веротерпимости и в результате обострения тринитарных споров ситуация меняется.

Процесс христианизации варваров обретает новые формы. Развивается миссионерство, направленное на обращение в христианство языческих народов, соседствующих с Империей. Ярким примером этого процесса является проповедь Ульфилы (Вульфилы). По сведениям, передаваемым нам церковным историком Филосторгием, Ульфила еще мальчиком попал к готам в плен, затем был отправлен на обучение в Константинополь, возвратившись откуда начал труды по просвещению языческих племен[82]. По другой версии, Ульфила изначально был выходцем из готов, о чем свидетельствует его имя[83]. В любом случае, проповедники уже выходят из самих германцев. Оказавшись в Константинополе, Ульфила принимает учение Ария, которое и приносит готскому племени. На тот момент это учение было выгодно варварам в политическом плане, оно обеспечивало им хорошие отношения с Императорами, которые вплоть до Феодосия Великого были, преимущественно, приверженцами арианства. Однако, именно здесь закладывается первый камень будущего противостояния варваров-еретиков и отвергнувших арианство римлян[84].

[82] Филосторгий. Церковная история. Книга II.
[83] Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. С. 177.
[84] Ж.Ле Гофф. Цивилизация Средневекового Запада, С. 24.

Целью христианизации все еще остается научение варваров истинам христианской веры, а не просто формальное их крещение. Франко Кардини, разбирая этот вопрос, предлагает различать два термина: «христианизацию (в смысле формального обращения в христианскую веру) и евангелизацию (которую следует понимать, как субстанциональное обращение)»[85]. Однако эти процессы настолько взаимосвязаны, что нам не представляется возможным разделить их. Скорее, следует выделять уровни христианизации народа: поверхностный и глубинный. Для данного этапа характерно стремление ко второму. Об этом свидетельствуют труды того же Ульфилы: составление готского алфавита и перевод Писания на язык варваров. Христианство при этом распространялось снизу-вверх, от простых людей к знати. По тому же пути пойдут через четыре столетия святые равноапостольные братья Кирилл и Мефодий, однако их начинание будет намного более плодотворным. Ульфила, обратив готов в арианство, предопределил и судьбу своего перевода: он был забыт вместе с ложным учением, а германским народам не осталось ничего другого, как лишь пользоваться Вульгатой.

После окончательной победы в Империи никейского учения правительство стало вытеснять ариан на окраины государства. Этим оно еще больше укрепило ересь внутри варварских народов. На проповедь православия среди них угасающая Западная Римская Империя была уже не способна.

С возникновением варварских королевств наступает второй этап христианизации. Западная часть Империи постепенно теряет контроль над своими провинциями, которые теперь признают первенство Рима лишь формально. Страна оказывается раздробленной, наступает анархия. В вопросах веры каждый государь придерживался собственной политики. «Арианство стало своего рода выразителем религиозной и национальной идентичности германских народов в варварских королевствах, в первую очередь в остготской Италии, свево-вестготской Испании и вандальской Африке». Для некоторых правителей оно стало мощным орудием прозелитизма, направленного на укрепление своего влияния. Кроме того, арианство позволяло им ссылаться на свою преемственность

[85] Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. С. 177.

от западно-римских императоров-ариан. Оно стало своего рода «religio legitima» - государственной идеологией[86].

Действовали ариане различными методами: осуществляли агрессивную экспансию, разрушая неарианские церкви, подкупали кандидатов в епископы, сами внедрялись в церковную иерархию с целью совращения паствы[87].

В это время Епископ города Рима, понимая, что императорская власть на грани краха и Церковь на Западе остается без защиты, начинает всячески взаимодействовать с варварскими племенами и склонять их к принятию православия. К концу V века, вскоре после свержения Ромула Августула, Римская Церковь обретает себе нового защитника: франков, которые принимают никео-халкидонское вероисповедание. Среди большинства варварских племен уход от арианства произойдет лишь в VI в., однако именно крещение франков, произошедшее в 496 году, можно назвать началом следующего этапа христианизации. Оно стало переломным моментом, именно с него начинается постепенный переход варваров ариан к никео-халкидонскому вероисповеданию. Чем обусловлен данный процесс? Почему германский мир уступил Римскому епископу? Здесь можно выделить несколько причин. Во-первых, никео-халкидонское христианство опиралось на опыт, накопленный Римской Империей, культура которой была намного более сильной. Во-вторых, христианские епископы не просто восприняли это наследие, а переосмыслили и развили его. Церковные иерархи трудились над тем, чтобы крещение народа принесло духовные плоды, а для этого людей надо было научить. Именно в этот период в вестготской Испании появляются труды Исидора Севильского, создавшего свод античных знаний в христианском их преломлении – «Этимологии». При этом епископе на III Толедском соборе 589 г. среди вестготов устанавливается ортодоксальная вера. В Италии пишет Кассиодор, занимавший должность префекта претория в остготском государстве Теодориха и написавший множество работ, направленных на передачу античного наследия еще не отошедшему от арианства племени. В уже ортодоксальной Франции над просвещением варваром трудится Григорий Турский. Все силы этих людей были направлены передачу

[86] Вестготская правда. Ред. О. В. Ауров, А. В. Марей. С. 174.
[87] Вестготская правда. Ред. О. В. Ауров, А. В. Марей. С. 176.

германским народам античного знания. Кроме того, христианство на тот момент было единственной силой, способной объединить римлян и варваров в условиях нового мира.

И действительно, с принятием никео-халкидонского исповедания Европа вновь объединяется. Подтверждением этому может послужить следующий пример: «В «Житии» Гертруды говорится, что настоятельница была «хорошо известна всем жителям Европы». Из этого следует, что новые народы, принявшие христианство, по крайней мере их представители-клирики, ощущали свою принадлежность к некоему единому миру, определяемому как Европа»[88]. Так Рим вновь оказывается во главе варварского мира, но на этот раз во главе не с Императором, а с Епископом.

Рассмотрение процесса христианизации Западной Европы мы считаем уместным завершить началом правления Карла Великого. При нем часть варваров уже превращается из обращаемых в обращающих: они начинают христианизировать других, через это подчиняя себе. Так, результатом процесса христианизации варварских племен, по мнению Франко Кардини, стало и изменение самого христианства. Это было необходимо для того, чтобы варвары, еще не отошедшие от кровной мести и постоянных войн, могли воспринять Евангельское учение о любви и всепрощении. Невозможно было отбросить «определенный исторический опыт, связанный с язычеством, … как никогда не существовавший». На протяжении всего процесса христианизации «повторялась драма, пережитая апологетикой в первые века христианства. Чтобы вырвать народ из цепких объятий язычества, надо было показать ему, сколь язычество ложно и низменно по сравнению с христианством, и в то же время убедить народ в том, что христианство якобы совершенствовало и возвышало позитивные ценности, содержавшиеся в язычестве. Подобный подход предусматривал признание известного опыта, накопленного язычеством»[89].

Язычникам-готам необходимо было показать христианство, как религию сильного Бога, допускающего использовать оружие, быть воинами. Равнозначность оружия и Евангелия оказалась крайне важна для подчинения

[88] Ж. Ле Гофф. Рождение Европы. С. 41.
[89] Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. С. 184-185.

христианству германского язычества. «Даже призывая сложить оружие, христианство тем не менее не считало его чем-то недостойным христианина. … Поступая так, христианство … шло на незначительную уступку»[90].

При Карле же Великом мы видим вполне ясный результат этого изменения: Император не считал недопустимым навязывать свою религию другим при помощи меча. Он верил, что только так возможно было обращение язычников, «иначе [они] и не приняли бы этой веры». Вера в их сознании ассоциировалась с физической силой, с помощью в войнах. И когда языческие племена видели перед собой сильных христиан-победителей, они с радостью принимали новое исповедание[91].

Таким образом, в рассмотренной нами зарубежной историографии процесс христианизации варваров предстает гармоничным переходом от римско-античного общества к германо-средневековому. Именно в аспекте неразрывной связи и строгой последовательности рассматривается этот процесс в их трудах. Новые этапы неизбежно влекут за собой новые цели, формы и методы, сказывающиеся на уровне христианизации простого народа. История предстает единым целым, в котором христианство становится связующим звеном между эпохами, помогает мирным путем объединить два мира, во многом определяя будущее Европы.

Библиография

1. Ж. Ле Гофф. Цивилизация Средневекового Запада. Пер. с фр. под общ. ред. В. А. Бабинцева; Послесл. А. Я. Гуревича. — Екатеринбург: У-Фактория, 2005. — 560 с.

2. Ж. Ле Гофф. Рождение Европы. СПб. Alexandria, 2008.

3. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М.: Прогресс, 1987. 384 с.

4. Донини А. У истоков христианства. М. 1989

5. Вестготская правда (Книга приговоров). Латинский текст. Перевод. Исследование. Ред. О. В. Ауров, А. В. Марей. — М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012. — 944 с.

6. Бродель Ф. Что такое Франция? М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1994.

[90] Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. С. 191.
[91] Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. С. 199.

СЕКЦИЯ
«Языковые формы, значения и категории русского языка: К юбилею профессора В.И. Фурашова»

Абрамова И.Ю.

ВНУТРЕННИЙ МИР ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСТВЕ В. СОЛОУХИНА
(на материале рассказа «Серафима»)

Работа выполнена при поддержке гранта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) № 15-24-01007 а(м) «Общеславянские ценности в зеркале региона (Владимирщина и Витебщина): язык как главная духовная ценность»

Аннотация. В статье рассматриваются особенности организации такой повествовательной формы, как рассказ, на материале творчества русского писателя В.А. Солоухина. Творческая манера писателя отражает лучшие традиции русской классической литературы, в частности А.П. Чехова, в центре внимания которого неизменно был духовный мир человека, его способность к нравственной эволюции.

Ключевые слова: жанровая форма, структура повествования, субъект повествования, внутренний мир героя, ключевое слово, мотив, оппозиция, заглавие.

В.А. Жуковский в своей статье «О поэзии древних и новых», отмечая «отличительный характер поэтов новых», обращал внимание на «глубокое проницание во внутреннее человека» [Жуковский 2002: 129]. Художник слова, используя выразительные возможности языка и речи, своеобразие жанровой формы, постигает сущность земного бытия человека, его духовного начала. Всё это в полной мере характеризует творчество замечательного русского прозаика и поэта Владимира Алексеевича Солоухина, чей юбилей отмечался в 2014 году.

В.А. Солоухин – мастер рассказа, часто рассказа-воспоминания, включающего такие элементы автобиографического жанра, как самопознание и

размышления личности, различные оценки окружающего. В его произведениях немало персонажей, «обладающих целостностью поведения, миропонимания, переживания», что является «необходимым условием существования эпического и драматического произведения» [Хализев 1973: 22]. Именно жанровая форма определяет особенности строения текста в целом, его основные конструктивные единицы (хронотопы, мотивы, повтор как композиционный приём, мифопоэтические образы и т.д.). Структурным элементом прозы В.А. Солоухина нередко выступает «я» повествователя (это один из основных субъектов организации художественной прозы автора вообще), повествователя, вводящего читателя в особый мир – «мир прошлого в свете настоящего зрелого сознания и понимания» [Бахтин 1975: 398], причём для автора важно «юношеское», «молодое» [Бахтин 1975: 398] понимание, осознание связи «миров». Удачным воплощением такого типа повествования в творчестве писателя является известный рассказ «Серафима», когда позиция повествователя опирается на две точки зрения, одна из которых связана с осознанием себя и окружающего в далёком прошлом, а другая — через прошлое понимание настоящего. Так в тексте создаются два временных плана: план прошлого («ранняя юность») и план настоящего повествователя-хроникёра (повествователя, гуляющего по Владимиру, где «прошла» его «самая ранняя юность», через двадцать три года после событий, оставивших заметный след в его жизни).

Рассказ «Серафима» В.А. Солоухина, входящий в цикл рассказов «Владимирские просёлки», раскрывает важнейшие, традиционные мотивы русской прозы XVIII-XX вв.; это наблюдения за мельчайшими деталями природы, жизнью людей, отдельного человека. В этом, казалось бы, «свободном», не преследующем какую-то конкретную цель путешествии гораздо чётче, яснее, наконец, удивительнее воспринимаются многие вещи, постигается суть самой жизни. По внешнему, событийному развёртыванию повествования рассказ-воспоминание «Серафима» представляет собою путешествие героя в своё прошлое. Но это прошлое определяет жизнь главного героя в настоящем, даёт толчок для его взросления, внутреннего духовного роста. Лексические единицы со значением ‘память’ (рассказ просто пронизывают цепочки слов с этим значением) – основные вехи путешествия в глубины памяти («таинственной

темноты» – так образно определяет память сам герой).

Вспоминая известные слова В. Набокова, можно сказать, что «память есть род воображения, сконцентрированного на определённой точке» [Звезда 1996 (11): 60]. Изобразительный план художественного пространства Солоухина в этом рассказе как нельзя лучше подтверждает эти слова. Ключевое слово повествования – «дорога», соотнесённое по смыслу с понятием «путешествие», помимо прямого значения – «полоса земли, служащая для ходьбы» (в рассказе – по городу юности) [СРЯ, Т.1, 1985: 432], приобретает в тексте и метафорическое значение – «**вхождение** в память», что позволяет разбить повествование на ряд эпизодов, в каждом из которых есть изображение, «сконцентрированное на определённой точке» [Звезда 1996 (11): 60], тот ключевой образ-хронотоп, в котором конкретное изображение места события соединяется с временными планами: «*Ну да, конечно.* ***Та самая улица****. Как она* ***называлась****? Завражная. А как* ***называется эта****? Я подошёл к дому и сквозь зелень палисадника прочитал на табличке «Завражная». От этой мелочи, от точного совпадения деталей* ***сегодняшней яви*** *с* ***далёким сном****, весь сон вдруг вспомнился отчётливо и ясно…».* В этом отрывке, как и в других, конкретное пространство (улица) «втягивается в движение времени, сюжета … осмысливается и измеряется временем» [Бахтин 1975: 235] как на лексическом («сегодняшней яви» – «далёким сном», «та» – «эта»), так и грамматическом уровнях («называ**л**ась» – «называется», «вдруг вспомни**л**ся»), на сближение двух временных планов указывают наречия («вспомнил **отчётливо** и **ясно**»). На основе целого ряда хронотопов выделяются главнейшие «сюжетообразующие мотивы», такие как «встреча», «узнавание», «вглядывание», «разлука», «боль», а точнее, детально психологически и физиологически передаются впечатления и переживания героя в самые памятные моменты своей жизни. При выделении ключевых эпизодов используется приём повтора, который является фактором связности текста, а также выполняет в нём усилительно-выделительную функцию (усиливает лирическое волнение персонажа и экспрессию восприятия), образует «тематическую сетку» произведения, связан с его содержательной стороной, будучи устойчивым, «выделяет точку зрения персонажа» [Николина 2003: 30]. Повтор выполняет и текстообразующую функцию, выражающуюся в том, что

слова, даже отдельные фразы, повторяются сначала «в замкнутых отрезках текста, затем появляются и за их пределами, растекаясь по всему произведению» как важнейшие указатели «на определённую тему, её развитие» [Ширяева 2008: 113]. В произведении В.А. Солоухина имеет место развитие нескольких тем, отражающих мировосприятие героя, но, как уже говорилось, основная тема, реализующаяся через различного рода повторы, – тема **вхождения** (в прошлое, сокровенное, жизненно необходимое, сказочное и т.д.).

Итак, начало рассказа связано с началом пути героя, пути как активного действия (согласно прямому значению):

«… *мы, трое друзей, решили прогуляться по тихим вечерним* ***улицам этого … городка****»;*

«Вообще-то говоря, мы весь день только и делали, что ***ходили*** *по городу. Но в нашем* ***хождении*** *была цель … я у своих друзей должен быть вроде проводника или экскурсовода, потому что в этом городе* ***прошла*** *моя самая ранняя юность»;*

«… мы просто брели по тихой, полуосвещённой ***улице*** *и молчали. Впрочем, я про себя не молчал»*.

В предложениях, объединённых повтором слов с общим значением «дорога» («путь»), намечается ярко выраженная оппозиция: «***мы*** *брели и* ***молчали***» – «***я*** *про себя* ***не молчал***». Героем в самом начале повествования намечаются как бы два параллельных мира: с одной стороны, мир настоящего, физически ощутимого, объединяющего его самого с другими людьми, с другой стороны – индивидуального, чувственно-эмоционального бытия (через внутренний монолог – неслучайно употребление такой текстовой единицы, как «про себя»). При этом его внутренний мир, мир прошлого, до конца не разгадан самим героем, в памяти намечены только точки, соотнесённые с теми или иными топографическими «объектами» города (Успенский собор, Козлов вал, московская улица, кинотеатр «Художественный», «высокий обрыв у белой кремлёвской стены», «домик» Серафимы и т.д.), которые и будут воспроизводить картины прошлого и которые герой не только как бы созерцает вновь, но и, рефлексируя, пытается понять то, что, возможно, не замечал и не понимал тогда, двадцать три года назад. Всё, о чём рассказывается, словно вновь «увидено»

шестнадцатилетним юношей, но за ним стоит уже взрослый рассказчик, прошедший тот путь, который ещё только предстояло пройти юному герою.

Соединение двух временных планов требует особой «силы» художественного изображения (детальности, материальной ощутимости художественной действительности, создания эмоционального фона восприятия и т.д.), что, как правило, создаёт основу и философского осмысления произошедшего. Описание окружающего героя мира в настоящем усиливается звуковым повтором слов: ход**и**ли – хо**жд**ение – ка**жд**ый, который, в свою очередь, входит в тексте в стилистическую оппозицию, на это указывает разговорное слово «исшастан» («*весь город был исшастан некогда вдоль и поперёк*»). В тексте В.А. Солоухина целый ряд художественных оппозиций, главнейшая из которых появляется в следующем противопоставлении: «мы» (в значении «группа лиц») – «отдельная личность», «я» героя, делающего во время «хождения» интересный вывод о некоей стороне жизни человека, в том числе и в отношении собственной судьбы: «*Мы проходим* ***равнодушно*** *мимо десятков домов, а ведь каждый из них для кого-нибудь яркая, хорошая ли, дурная ли,* ***память***». Стилистические и смысловые оппозиции помогают читателю сосредоточиться на внутреннем мире персонажа. Память для героя – это «категория не только этическая, но и эстетическая: именно по законам благодарной памяти построено повествование», ведь «родной край, юношеские воспоминания увидены внутренним, духовным оком» [Русская литература 1999: 1285]. Можно сказать, что в идейно-жанровом плане творчество В.А. Солоухина продолжает лучшие традиции русской литературы, автор является последователем таких представителей отечественной прозы, как И.А. Бунина, Л.Н. Толстого, И.С. Шмелёва и др.

В рассказе В.А. Солоухина **дорога** – это и место случайных встреч: случайных в развитии сюжета, но неслучайных в картине воспоминаний героя (в частности встреча с поэтом Владимиром Александровичем Луговским). Некоторые точки пространства, словесно повторяющиеся («дверь», «порог») с позиции мифопоэтического представления русских писателей о пространстве выражают семантику жизненного переосмысления, саморазвития [Бахтин 1986: 280]. Важно отметить, что конец личных отношений героев, составляющих основу воспоминаний, в тексте будет обозначен через дистантный повтор слова

«дверь» («… *я остался один на морозной завьюженной улице … дверь закрылась»).*

Взаимодействие в рассказе его отдельных повествовательных отрезков (эпизодов) показывает, что целостность текста формируется посредством взаимосвязанных повторяющихся элементов-символов, наиболее важные из них – ключевые слова, образующие смысловые микрополя: «**сон**» (как далёкое, почти забытое прошлое героя) – «**обломки**» («обрывки» воспоминаний героя) – «**кусочек яви**» («детали сегодняшней яви», связь с настоящим). Эти метафоры («сон» как память, «кусочек яви», который «вспомнился…», и др.) собираются, как мозаичная картина, постепенно, по мельчайшим деталям. Однако автору важно показать отчётливость этих деталей до их максимального проявления как через зрительную память («до последней чёрточки, до цвета обоев, до занавесочек»), так и через тончайшее чувственное восприятие: «до запаха духов», до мельчайшей подробности во внешности окружающих людей и окружающей обстановки. Оценочность во внутреннем мире героя выражается не только использованием различного рода противопоставлений, лексических, семантических и звуковых повторов, но и употреблением качественных прилагательных:

«***После нашего*** *студенческого общежития,* ***после наших*** *слесарных и токарных мастерских,* ***после*** *того, что* ***мы*** *считали роскошным, обшарпанный, весь в рыжих потёках зал кинотеатра «Художественный», … показался мне* ***сказочным***».

Употребление определения «сказочный» предваряет основное событие, основной «факт» прошлого: «пошёл вперёд», и дорога жизни столкнула героя («лицом к лицу») с женщиной, впервые с женщиной. Узнавание её, вглядывание в неё – это и есть «первое» переживание, осознание героем себя, его взросление, вступление в жизнь, и одновременно с этим – самое дорогое, к чему у него навсегда сохранится «дорога». Это была женщина в чёрном бархатном платье, в её описании главное слово – «лицо»:

«*Это теперь … по прошествии более двадцати лет я вспомнил, какое было у неё* ***лицо****. Я встречал подобное описание* ***лиц*** *у многих писателей и никогда не мог сложить внятного* ***лица*** *из преподнесённых мне … подробностей … скажу*

*только, что было в **лице** Серафимы что-то отдалённо татарское»; «от её чуть-чуть улыбающегося **лица**, … излучалось какое-то доброе тепло*».

Сопровождающие слово «лицо» подробности, казалось бы, незначительны: «чуть-чуть», «лёгкая», «отдалённо» и др. Но у талантливого мастера художественно значимыми оказываются многие детали: в «**домике**» героини «… и **узенькая** шаткая **лесенка**, и **площадочка** наверху, и **кухонька**, и голубая дверь, и наконец, сама комната, с **низеньким** потолком … **Занавесочки** на окнах … ». Пространство «комнатки» описывается через ряд словообразовательных повторов: «узенькая – низеньким»; «домик – лесенка – площадочка – кухонька – занавесочки», что указывает на «смягчённую степень качества» характеризуемого предмета «в субъективном освещении» [Ефремова 2005: 138]. При этом «субъективное освещение», выраженное в экспрессии ласкательности, подчёркивает чувство неравнодушия, а повторное употребление в тексте слова «показалось», обозначающего именно восприятие героем окружающего, отношение к тому, что герой почувствовал, что произвело впечатление, является не столько характеристикой эмоционального состояния героя, сколько средством выражения гармонии и спокойствия от нахождения в «пространстве» Серафимы (в «**домике**» Серафимы «… всё мне показалось необыкновенно уютным, приветливым, милым»). Окружающие героя предметы действительности изображаются и как часть внешнего мира, и одновременно как «факт сознания персонажа, в котором и лица, и предметы тесно связаны друг с другом, представляют цельное воспоминание, единый чувственно-эмоциональный комплекс видимого, ощущаемого» [Кожевникова 1999: 42].

Встречи с Серафимой связаны у героя не просто с ощущением радости («*радужного света*»), а почти с жизненной необходимостью («*…я почти каждый вечер, повязав галстук широким узлом, шёл к **домику с мезонином***»). Известное в русской литературе словосочетание «дом с мезонином» позволяет провести параллели между рассказами В.А. Солоухина и А.П. Чехова («Дом с мезонином»). Подобно чеховскому герою, который «***нечаянно** забрёл в какую-то незнакомую усадьбу*», памятная встреча героя Солоухина тоже, в известной степени, случайна (*«…произошло лёгкое смещение линий, произошла маленькая путаница, всё замелькало у меня перед глазами… Потом вдруг как-то странно*

успокоилось и рассеялось. Я оказался лицом к лицу с женщиной»). Но именно оттого, что случайная, не им запланированная, а как бы посланная ему, она (встреча) – как чудо, она оказывается (и герой это осознаёт) судьбоносной. Поэтому разрыв этого жизненно необходимого действа, своеобразного повседневного ритуала («***почти каждый вечер*** *шёл к домику*») – расставание с Серафимой – связан у героя с болью, которую трудно перенести (автор использует целый ряд экспрессивных слов: «*ударили ... дьвольски больно ... свирепую боль ... нестерпимую боль ... словно кипятком ошпарили*»), и вслед за внутренней дисгармонией происходят и другие перемены: героем перестают восприниматься многие процессы, явления внешнего мира, которые, так или иначе, напоминают о произошедшем: «*Дни проходили в полусне. Машинально я делал всё, что полагалось мне делать и что делал раньше*». Можно сказать, что, подобно чеховскому герою, ему в определённый момент и на определённом этапе жизни «стало скучно жить». Так, в рассказе на первый план выходит психологическая точка зрения — отображение в повествовании особенностей мировосприятия героя в критической (с точки зрения самопознания) жизненной ситуации.

Талант В.А. Солоухина проявляется в необычной развязке: «боль» героя возвышает его, поднимает над обыденным, утверждает правоту духовного начала, позволяет герою оказаться победителем в споре с теми, кто не поверил в их «совсем незапятнанные» отношения.

Имя Серафима автором даётся героине неслучайно, это своеобразная отсылка к образу ангела Серафима, имя которого означает «огненный ангел» [Хигир 2011: 252]. Это имя вынесено и в заглавие произведения, поскольку «выражает основную тему текста, определяет его важнейшую сюжетную линию», это «компрессированное, нераскрытое содержание текста» [Николина 2003: 168]. Образ Серафимы в произведении – это чудесная встреча героев как божественное провидение, это тепло, «радужный свет», которые от неё исходят и которые сопровождают, вероятно, героя всю жизнь, иначе не было бы такой связи прошлого с настоящим, не вспомнилось бы так живо то, что произошло почти четверть века назад, не зазвучало бы «про себя», «с какой-то болью и сладостью», а порой «мучительно». И, подобно чеховскому герою, герою Солоухина важно

ощущение, «что обо мне тоже» где-то «вспоминают», возможно, где-то «меня ждут и что мы встретимся».

Литература

1. Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. — М., 1986.
2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. — М., 1975.
3. Беседа Владимира Набокова с Пьером Домергом // Звезда. Владимир Набоков. Неизданное в России, 1996 (11).
4. Ефремова Т.Ф. Толковый словарь словообразовательных единиц русского языка. – М., 2005.
5. Жуковский В.А. О поэзии древних и новых // Критика первой четверти XIX века / Сост.: М. Л. Майофис, А. Р. Курилкин. - М.: АСТ: Олимп, 2002.
6. Кожевникова Н.А. Язык и композиция произведений А.П.Чехова. — Н. Новгород, 1999.
7. Николина Н.А. Филологический анализ текста. – М., 2003.
8. Русская литература: Большой учебный справочник. – 2-е изд. – М., 1999.
9. Словарь русского языка: В 4-х тт. / Под ред. А.П. Евгеньевой. – М., 1985 – 1988.
10. Ширяева О.В. Повтор как показатель идиостиля Д. Хармса: когнитивно-прагматический анализ //Гуманитарные и социально-экономические науки, №5, 2008.
11. Хализев В.Е. Введение в литературоведение. – М., 1973. Вып. 3.
12. Хигир Б.Ю. Имена России. – Ростов-на-Дону, 2011.

Гарипова Г.Т.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ УТОПИЯ СЕРВАНТЕСА И «ДОНКИХОТСТВУЮЩИЙ» XX ВЕК

Тебе, кому достался тот удел…
Вкушать бессмертье суждено, покуда…
Неустрашимым прослывёшь ты всюду,
Твоя страна все страны превзойдёт,
Всех авторов затмит твой автор мудрый.
(Сонет. Амадис Галльский
Дон-Кихоту Ламанческому)

Логика литературного движения основана на том, что всякое литературное творчество изменяется по мере исторического развития, но при этом эволюционная его специфика обусловлена наличием и неких устойчивых, стабильных основ. Исходя из положения о том, что у типологии всегда есть базовое основание, у признаков культуры должен быть обнаружен единый фундамент, служащий критерием объединения и разграничения процессуальных явлений.

В.Г.Федотова отмечает, что «таких оснований может быть много, например, связь с религией (*культуры религиозные и светские*); региональная принадлежность культуры (*культуры Востока и Запада, средиземноморская, латиноамериканская и прочая*); на основе места традиции *(«тёплые», традиционные культуры и «холодные», модернистские*); на основе связи с социальной структурой (*культуры в различных цивилизациях)* и пр.» [14: 256].

Но, во многом, для создания чёткой концепции типологии культуры мешает несколько факторов: 1) Зыбкость самих культурных характеристик, многофункциональная ориентированность национальных культур (*на социум, на раскрытие «сокровенного» человека, на гносеологию и т.д.)*; 2) В каждой культуре существует определённое идейно-смысловое ядро, которое может вызывать неодинаковые социальные последствия (*например, модернизм в России во-многом*

перестроил и социальную структуру, а в Средней Азии - нет); 3) Каждая культура не только сближается с другой культурой, перенимая ее характеристики, но и рождает альтернативные элементы нового порядка, преображающие ее специфику, а иногда и концепцию (*например, модернизм в России не совсем тождествен западноевропейскому*). Но преодолеть эти трудности возможно уже в силу того, что культура (и литература в ее системе) «располагает запасом устойчивых форм, которые актуальны на всем ее протяжении» [9: 240]. А.М. Панченко в силу этого актуализирует «взгляд на искусство как на эволюционизирующую топику» [10: 236].

Топикой *(от др.-гр. topos - место, пространство)*, как правило, обозначают универсально-статичные структуры для ряда явлений, что и может функционировать в качестве базисного основания для выявления типологии. В.Е. Хализев, подчёркивая разнородность топики, отмечает ее важность для современного литературоведения: «Неизменно присутствуют в литературном творчестве типы эмоциональной настроенности (возвышенное, трагическое, смех и т.п.), нравственно-философские проблемы (добро и зло, истина и красота), «вечные темы», сопряжённые с мифопоэтическими смыслами, и, наконец, арсенал художественных форм, которые находят себе применение всегда и везде. Обозначенные нами константы всемирной литературы, т.е. топосы (их называют также общими местами - от лат. Loci communes) составляют фонд преемственности, без которого литературный процесс был бы невозможен» [15: 135].

Фонд литературной преемственности накапливается в процессе чередования сменяющих друг друга периодов истории. Диахронное видение развития литературы в связи с накапливанием в рамках фонда преемственности исторического опыта, и как следствие этого - зарождение самого историзма как особой мировоззренческой категории и условия развития научного познания, даёт возможность определить эволюционно значимые **топосы** художественного сознания, формирующие художественно устойчивые персонологические модусы и онтологические миромодели. По мнению современных исследователей наиболее значимыми становятся **образы-персонажи**, обладающие такими свойствами, как содержательная ёмкость, способности преодолевать границы

эпох, поливалентность, которая позволяет им, при сохранении своей идентичности, соединяться с другими системами образов и функционировать в различных сюжетах, неисчерпаемость смыслов, общепонятность, высокая духовная ценность, а также переводимость на языки других искусств [8].

Одним из таких эволюционно знаковых топосов мировой литературы становится эстетический код «*странствующего рыцаря Дон Кихота*», содержательно констатирующий в художественной системе утопическую миромодель.

Создавая «рыцаря печального образа» Мигель де Сервантес Сааведра на самом деле смоделировал утопическую идею-мечту человечества о существовании некоего мифа-Человека, воплощающего в себе особую Божественность как высшую истину мира. Дон-Кихот, как личностное воплощение «магического кода» этой истины, позволил ощутить и уловить смысл и суть этой божественности, парадоксальным образом сочетающей в себе трагическое и комическое (юродствующее) начала человеческого духа и абсолютную вселюбовь Духа Божественного, осуществляющего, по мнению Альбера Камю, «ту добродетель, что является общей основой человека и вселенной, - добродетель, которой нам предстоит теперь дать определение перед лицом ненавидящего её мира» [6: 335].

Суть антропологической утопии Сервантеса определяется не столько средоточием этой добродетели в одном человеке, сколько отсутствием её «бунтарского» противостояния ненавидящему миру. Ведь, несмотря на то, что Дон-Кихот «бунтует» против неких устоев этого мира, осуществляет он это противостояние на уровне идеологемы «добро – зло» (зло в сознании «хитроумного идальго» выступает как стихия, противопоставленная миру, а не её составляющая), а не личностно-социальной антиномии «личность – мир».

В силу этого художественно созданная Сервантесом философская идея *добродетельного индивидуализма* уже по сути своей утопична, ибо зло, даже в образе «ветряных мельниц» не существует само по себе, абстрактно индивидуально, а есть содержание и проявление всё того же «агрессивного» мира.

Уловив в образе Дон-Кихота некое проявление сверхчеловека, уже своей личностной сутью обречённого на вечное одиночество и как следствие – на

противостояние толпе-миру, В. Иванов чётко обозначил взаимоэквивалент зла – действительность: «Итак, будем утверждать вселенское изволение нашего Я тем глубоким несогласием и бестрепетным вызовом дурной и обманной действительности, с каким противостал её Дон-Кихот» [5: 25].

Таким образом, «магический код» Дон-Кихота на самом деле двойственен – под маской простовато-глуповато-смешного чудака-мечтателя скрывается «бунтующий» Сверхчеловек, стремящийся перевернуть мир, изничтожить зло и утвердить Абсолют Вселюбви. И этот добродетельный сверхчеловек – высшая антропологическая утопия. И потому, как сказал тот же В. Иванов,- «три века не увядает слава и не прекращается мученичество одного из первых «героев нашего времени», - того, кто доныне плоть от плоти нашей и кость от костей наших» [5: 18],– мы можем считать Дон-Кихота и «героем нашего времени» и вообще, всех времён и народов.

Выделив в утопическом образе Дон-Кихота три ключевых концепта, мы условно смоделируем «магический код» сервантесовского сверхчеловека – **«добродетель – мученичество – сверхчеловек».** Разложив каждый концепт на знаковые этические семы, можно вычленить внутреннюю фактическую суть этого кода, раскрывающую эмоционально/нравственный-психологический смысл личностного Я Дон-Кихота и приближающего его к сверхчеловекобогу Иисусу Христу:

добродетель – мученичество – Сверхчеловек
⇩ ⇩ ⇩
любовь – жалость – Абсолют

Именно к этой формуле и приходит Ф. Достоевский в своей гениальной попытке «изобразить положительно прекрасного человека». Достоевский пишет – «На свете есть одно только положительно прекрасное лицо – Христос, но он есть “бесконечное чудо”» («Письма», №294). И в тоже время писатель выделяет ещё одну «вселенскую» личность, оговаривая её «несовпадения» с магическим кодом Христа: «Из прекрасных лиц в литературе христианской стоит всего законченнее

Дон-Кихот. Но он прекрасен единственно потому, что в то же время и смешон» («Письма», №294).

Однако, на наш взгляд, констатация Достоевским введённого Сервантесом в структуру «магического кода» Дон-Кихота нового концепта **«юродство»** нисколько не «снижает» значимости образа, его «сверхчеловечности». Знаковые совпадения в образах Иисуса Христа, Дон-Кихота и «прекрасно положительного человека» князя Мышкина (Ф. Достоевский, роман «Идиот») на уровне концептов «магического кода» на самом деле поразительны. Во всех трёх случаях в качестве доминантного личностного модуса выступает Абсолют «любовь-жалость». Не случайно Н.О. Лосский, анализируя образ князя Мышкина, подчёркивает, что «предложение, сделанное им Настасье Филипповне, было поступком защитника страдающих рыцаря Дон-Кихота, и сравнение с Дон-Кихотом, несколько раз произведённое Аглаею, содержит в себе значительную долю правды» [7: 185]. Достоевский в психологическом портрете «идиота» князя Мышкина совмещает жертвенный *трагизм* Иисуса и жертвенный *комизм* Дон-Кихота, усиливая тем самым «эмоцию страдания» (Н. Лосский).

Все три концепта «магического кода» классическим образом репрезентируются и в структуру личности Данко (М. Горький, рассказ «Старуха Изергиль»), сверхчеловечность которого проявляется в добродетельном стремлении «бунтующего» человека спасти людей. Однако актуализация Горьким в его образе идеи жертвенного трагизма богочеловека при полном отсутствии жертвенного комизма выводит знаковое содержание мученичества Данко в пласт иных интерпретаций – его мученичество есть абсолют воли и силы, а не проявление «сострадательной немощи» князя Мышкина и следствие «жертвенного комизма» Дон-Кихота.

Соотношение магического кода Дон-Кихота и структурных личностных составляющих князя Мышкина и Данко выявляются на уровне психологических и этических мотифем, однако в русской литературе конца XX века обнаруживаются ещё и инварианты интертекстуальных совпадений.

Так, например, константы «магического кода» Дон-Кихота проявлены в разных героях романа Саши Соколова «Школа для дураков». Критика отмечает, что это делает образы иконичными, как, например, образ учителя географии

Павла Норвегова (он же Савл): «*Чья худая, но все ещё царственная рука с утра до вечера вращает пустопорожнюю планету, сотворённую из обманного папье-маше!*», *«…говорил, что ощущает себя настолько худым, что боится, как бы его не унёс какой-нибудь случайный ветер. < … > В дачном посёлке, где я живу, меня называют ветрогоном и флюгером, но скажите, разве так уж плохо слыть ветрогоном, особенно если ты - географ. Географ даже обязан быть ветрогоном, это его специальность, - как вы считаете, мои молодые друзья? Не поддаваться унынию, - задорно кричал он, размахивая руками*» [12].

Исследователи подчёркивают, что «все элементы образа являются культурными аллюзиями: болезненная худоба учителя вызывает одновременно ироничное замечание о том, что его может унести ветром, и аналогию с Дон Кихотом, которого неудержимо влекут ветряные мельницы, таящие в себе опасность. Выстроенный ассоциативный ряд: худой человек - страх быть унесённым ветром - Дон Кихот, в итоге приводит к прямому сопоставлению Норвегова с флюгером, т.е. к предельной материализации образа, отождествлению человека с вещью. Однако на этом образный ряд не останавливается, актуализируя через смысловые образные компоненты «ветер» и «флюгер» семантику ветрености, несерьёзности, необоснованного оптимизма» [2].

Однако, на наш взгляд, более важным является складывающийся мозаично нравственный постулат романа, содержательно смодулированный тезисом В.С. Соловьёва: «…естественный корень нашего нравственного отношения к другим заключается не в участии, или чувстве солидарности вообще, а именно в жалости, или в сострадании, - это есть истина, вовсе не связанная с какою-нибудь метафизическою системой (напр., с буддийским вероучением или с “философией воли” Шопенгауэра) и нисколько не зависящая от пессимистического взгляда на мир и жизнь. <…> … мы по существу дела находим, что основанием нравственного отношения к другим существам может быть принципиально только жалость, или сострадание, а никак не со-радование или со-наслаждение» [13: 101].

В романе С. Соколова «Школа для дураков» все три знаковых составляющих кода «любовь-жалость-Абсолют» укладываются в схему образа

героя - слабоумного мальчика Вити, «донкихотствующее сознание» которого определено не социальной заданностью «быть нравственным», а естественностью шизофренического мировидения. Но постмодернистская установка на абсолютизацию ИСС и эстетики «игрового комизма» привела к тому, что ключевые концепты «добродетель – мученичество – сверхчеловек» иронически трансформировались и утратили свою «жертвенную» ценность, постулируемую в системе естественной проявленности природы «ущербного»/юродствующего человека. В связи с этим и важно замещение «донкихотствующего сознания» праобраза/претекста изменённым состоянием сознания «шизоаналитствующего» героя романа.

С. Пискунова, анализируя тип «сервантесовского романа» в русской литературе XIX-XX веков, подчёркивает, что «следуя методу историко-поэтологического ретроспективного анализа, сервантесовское начало можно найти и в «Шинели», и в «Преступлении и наказании», и в «Подростке», равно как в прозе Лескова, Алексея Ремизова, К. Вагинова, в «Даре» и «Лолите» Владимира Набокова… Модернистский «роман сознания» XX века, представленный на Западе творениями Пруста, Джойса, Кафки, Унамуно, в дореволюционной России – прозой Андрея Белого, в России пореволюционной – антиутопиями Замятина и Платонова, в России изгнаннической – прозой В. Набокова, наглядно демонстрирует способность созданного Сервантесом жанра к кардинальным трансформациям (с сохранением «донкихотовской» основы). Мы решили поставить «условную» точку в своих разысканиях о значении романа «Дон Кихот» для русского романа на «Пушкинском Доме» Андрея Битова, с которым принято связывать начало русского «постмодернизма», хотя нельзя не согласиться с М. Липовецким в том, что этот самый русский «постмодернизм» мало чем от модернизма отличается» [11: 4].

Несомненно, что самым ярким эволюционным идентификатором кодовых значений «донкихотствующего сознания» в романе А. Битова «Пушкинский дом» становится Лёва Одоевцев, который «*примерял уже картонные латы и выдёргивал из ножен некстати деревянный, раскрашенный меч! Но, пытаясь бороться с врагами их же оружием, то есть, в свою очередь, предавая их, так и не удавалось переиграть их, перещеголять в предательстве. Он сам же*

поскальзывался на слабенькой и тихой своей продаже, отшатнувшись от внезапного, возникающего как бы ниоткуда, невероятного их предательства. Чудище огромное, и головы каждый раз новые отрастают…» [3: 202].

«Донкихотство» для Лёвы не принцип нравственности (как для князя Мышкина), не форма естественной нравственности (как способ шизоидного мировосприятия в романе С. Соколова), а всего лишь ещё одна готовая роль, которую можно выучить и втиснуть в систему других ролей. Но «игра» Лёвушки несостоятельна, поскольку роль Дон-Кихота слишком масштабна для инфантильного, трусоватого, амбивалентного Лёвушки. Он в состоянии её выучить, но не сыграть, поскольку она становится «основанием нравственного отношения к другим существам» (В. Соловьёв), а не к себе, что принципиально для «эгоиста по предательству» Лёвушки. В нём не проявлены ключевые константы «магического кода» Дон-Кихота, а потому он лишь пародия её, а не знак.

В художественной системе А. Битова, в романе-пунктире «Улетающий Монахов», проявленность «донкихотствующего сознания» реализована в персонаже не главном, но концептуальном - в Лёнечке-поэте, способном к «страданию-мученичеству-жертвенности», а, главное, к **жалости** (вспомним, что статья В. Соловьёва так и называется «Жалость и альтруизм» - так выявляется ещё один бином «донкихотства»). Главного героя романа, Алексея Монахова, в Лёнечке поразила именно способность любить в другом человеке его самого, а не себя, отдавая «любимому» своё Я, а не только отражаясь в другом «чужом» (принцип отношения Монахова к ближнему своему): «”*Вот кто любит! Вот кому всё!” - завидовал он, глядя в Лёнечкино лицо, в эту небесную лужицу, в которой отражалась Наташа. Ах, как оно жило, как дышало! Будто его лицо летело на нём, как всадник: вперёд! Вперёд! К ней, к ней!... – радостно предаваясь этой скорости. Он всё время к ней шёл: он к ней шёл, приходил, наконец, видел и тогда снова шёл. Он шёл к ней через стол, через эти два метра расстояния, как сквозь бесконечность, не пугавшую и не останавливающую его*» [4: 364].

Реальность такова, что Лёнечкина наивность (прямо противопоставленная инфантилизму Лёвы Одоевцева и Алексея Монахова) делает его поистине личностью с высокой нравственностью, а Монахов, при наличии рационально

острого масштабного ума, остаётся нравственно несостоятельным. «Донкихотство» Лёнечки позволяет ему спастись в мире разрушения личности, преодолеть бесконечность нелюбви окружающего мира в силу способности раствориться в любимой, слиться с ней, забыв о своём Я. Именно такая способность и делает Лёнечку творцом – он рождает в своём слове духовность и передаёт её другим в своих стихах, которые этим и привлекли Монахова.

«Концу конец – начало всех начал:

Мир так прекрасен, словно я в нём не был;

Прозрачные значения не сличал

Со словом, а в начале было небо» [4: 366].

В современной прозе наиболее близок битовскому Лёнечке образ Авдия Калистратова из романа Чингиза Айтматова «Плаха», также репрезентирующего ключевые знаки «магического кода» Дон-Кихота, однако идентифицирующего констант «Абсолют» как религиозно-духовный концепт **«Вера».**

Для Авдия, как и для Лёнечки, любовь составляет смысл жизни, в любви заключена вера. Вера воспринимается им в Боге, через которого человеку дана любовь. Для битовского Лёнечки (*как и для сервантесовского Дон-Кихота*) любовь, сосредоточившись в любимой женщине, заняла всё пространство души и жизни, в которой всецело растворилось его Я. Но для Лёнечки в жизни не осталось места для иных чувств (ревность, гордость), только желание любить и творить.

«*Как будто бы я умер, мир стоял…*

В нём не было меня, и понемногу

Он очищался от того, что я

Присваивал, приписывая Богу» [4: 366].

В силу того, что любовь составила суть его Я, Лёнечка не способен воспринимать *нелюбовь* (как чувство), безверие со стороны других людей – он не может быть одиноким, даже в разлуке с любимой, как Авдий Калистратов: «*Но острей всего он чувствовал в этот раз своё одиночество. Ему припомнилось полузабытое изречение какого-то восточного поэта*: *“И среди тысячной толпы – ты одинок, и находясь с собой наедине – ты одинок”.*

…А теперь он тихо плакал, думая о ней, сознавая, что, не знай он о её существовании, не люби её так затаённо и отчаянно, как собственную жизнь

перед смертью, не было бы этой неутихающей боли, этой тоски, этого непоборимого, бездумного и мучительного желания немедленно тотчас же вырваться, освободиться и бежать к ней среди ночи через саванну…» [1: 44].

Авдий мыслит любовь в рамках христианской религиозной этики, по которой любовь осознается как проявление божественного в человеке, ибо Бог есть любовь. Особый смысл приобретает акт самопожертвования во имя любви к Богу, через которую обретается любовь к «ближнему своему». Это составляет основу веры Авдия: *«Но его чувства к ней были тем острей, чем неосуществимей было желание видеть её, чем мучительнее было сознание одиночества, и чувства эти открывали ему вместе с тем и всю благость слияния с Богом, ибо теперь ему открылось, что Бог являя себя через любовь, дарует тем самым человеку наивысшее счастье бытия, и щедрость Бога тут бесконечна, как бесконечно течение времени, а предназначение любви неповторимо в каждом случае и каждом человеке…»* [1: 44-45].

Предназначение любви Ч. Айтматов видит в слиянии личности с Богом, ибо не только любовь к человеку обретается через Бога, но и любовь к Богу рождается через любовь к людям. И если одиночество для А. Битова – это трагедия «неверующей» личности, несущая нелюбовь как состояние души и делающая невозможным обретение Бога (*в котором заключена суть любви и веры*), то для Айтматова одиночество – это путь «слияния с Богом», путь постижения смысла истинной любви, ибо «велика божья милость, когда он вселяет в сердца любовь…»[1: 44-45].

Образ айтматовского Авдия, несомненно, значительнее и философски насыщеннее битовского Лёнечки, в котором и сама любовь и самопожертвование носят личностный характер и лишены бытийного смысла. Образ Авдия сконцентрировал в себе тоску и боль всего человечества, по мнению А. Павловского, «вдруг осознавшего – но уже почти на краю гибели – весь ужас своего нравственного опустошения» [9: 102].

В образе Авдия (не случайно критики отождествляют его с Иисусом Христом) Айтматов осуществил идею о самопожертвовании личности во имя всего человечества через «жертвенную любовь»; о **любви** как сути **Веры**. И в этом плане он многоплановее, шире и «магического кода» Дон-Кихота.

Библиографические ссылки

1. Айтматов Ч. Плаха. Роман. – М., 1987.
2. Аржанов А.П., Атрощенко А.С. Особенности структуры художественного образа в орнаментальной прозе XX века // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Выпуск№ 2-3 /том 15/ 2013. - http://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-struktury-hudozhestvennogo-obraza-v-ornamentalnoy-proze-hh-veka#ixzz4DnyzRRGr
3. Битов А. Пушкинский дом. Роман. М.: Известия, 1990.
4. Битов А.Г. Собрание сочинений в 3-х томах. – Т.1. - М., 1991.
5. Иванов В. Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994.
6. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М.: Политиздат, 1990.
7. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994.
8. Луков Вал. А., Луков Вл. А., Вечные образы: тезаурусные константы мировой культуры, [в:] Тезаурусный анализ мировой культуры. Сборник научных трудов, под ред. Вл. А. Лукова, Москва 2005, [Электронный ресурс] http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/ collections/TAMK2/ [03.07.2016].
9. Павловский А.И. О романе Ч. Айтматова «Плаха» // Русская литература. – М., 1988. - №1.
10. Панченко А.М. Топика и культурная дистанция//Историческая поэтика: Итоги и перспективы изучения. - М., 1986.
11. Пискунова С.И. «От Пушкина до «Пушкинского Дома»: очерки исторической поэтики русского романа». – М.: Языки славянской культуры 2013.
12. Соколов С. Школа для дураков. - http://lib.ru/PROZA/SOKOLOV/shkola.txt (Отсканировано с издания: Саша Соколов. Школа для дураков. Между собакой и волком. М., "Огонек-Вариант", 1990. Scanning&OCR: Sep 1998 by Serge Zhandarov (kum_serge@geocities.com). © Цопыригхт Саша Соколов).
13. Соловьёв В.С. Оправдание добра: Нравственная философия. – М.: Республика, 1996. – (Б-ка этической мысли).
14. Федотова В.Г. Типология культур//Культура: теории и проблемы. - М., 1995.
15. Хализев В.Е. Теория литературы. - М., 1999.

Иосилевич Н.В.

ГОВОРЯЩИЙ СУБЪЕКТ И ПРЕДИКАТ КАК ДВА ОРГАНИЗУЮЩИХ ЦЕНТРА ВЫСКАЗЫВАНИЯ

Аннотация. В статье анализируется зависимость распределения грамматических и семантических ролей актантов от лексической ориентации глагола-предиката, описывается роль говорящего субъекта в построении высказывания. Устанавливаются соответствия грамматических и семантических субъектных и объектных категорий.

Ключевые слова: субъект, говорящий субъект, грамматика, семантика, дифференциация аспектов, дифференциация значений, многокомпонентный характер семантики.

В лингвистических исследованиях вслед за Л. Теньером не раз отмечалось, что предикат и его аргументы образуют концептуальную основу, каркас пропозиции», основной каркас, скелет вербализованной мысли, что «в значении предиката (глагола) уже предчувствуются типы синтаксических связей». Следовательно, существует определенная зависимость синтаксического построения простого предложения от семантической функции предикатов.

Предикат является главным, определяющим элементом в структуре пропозиции, «пропозиционной функцией». Значение предиката задает определенную конфигурацию и семантические типы актантов, «предикат определяет ситуацию, так как он указывает на определенный тип отношений на множестве объектов: определяет характер этих отношений, количество их членов и их роли». В результате при преобразовании семантической структуры и синтаксическую одна и та же семантическая структура ложится в основу разных по структуре простых предложений. S – P (*Весна наступила*); S – P –O (*Рабочие строят дом*); S – P – o (ся) – (*Ребенок умывается*); so – P (*Мне холодно*), (где S - субъект, P - предикат, O - объект, o - частично выраженный объект, so - диффузное выражение субъекта и объекта).

Семантическое субъектно-объектное отношение в процессе синтаксизации

модифицируется в зависимости от 2-х факторов: процесса персонализации и лексического наполнения конструкции.

Е.А. Красина справедливо замечает, что «предикат выступает как особая мыслительная единица, имеющая неязыковой объективный коррелят во внешнем мире и соответствующее языковое выражение данного коррелята, т.е. предикат не именует, а означивает, и потому в первую очередь он принадлежит сфере синтактики».

Ю.С. Степанов характеризует предикаты как особые семантические функции языка, которые типизируются языком не в форме словарных единиц, глаголов, а в форме пропозициональных функций и соответствующих им структурных схем предложений. Пропозициональная функция определяется как предикат и некоторая характеристика его переменных. При этом характеристика переменных предиката зависит от персонализации, которая состоит «в выражении причастности/непричастности событиям лиц по их роли акте коммуникации: а) говорящего; б) его собеседников и в) всех тех, кто не участвует в данной коммуникативной ситуации. Точкой отсчета при этоа служит говорящий – первое лицо».

Категория лица, таким образом, является одной из активных составляющих семантики высказывания, от которой зависит распределение семантических ролей: «именно говорящий выбирает способ выражения персонализации – личное местоимение, имя существительное, прямой или косвенный падеж»: «*Я не сводил глаз с пера батюшкина, которое двигалось довольно медленно. Наконец он кончил, запечатал письмо в одном конверте с паспортом, снял очки и, подозвав меня, сказал…*» (А. Пушкин); «*Ему казалось, что он достаточно научен горьким опытом, чтобы называть их как угодно*» (А. Чехов); «*Когда ее спрашивали о чем-либо, она вместо ответа улыбалась*» (М. Горький).

Ю.С. Степанов отмечает, что с актом высказывания соотнесены 3 функции: утверждение и самовыражение «Я», членение объективного мира по его отношению к «Я», установление связи знаков в процессе их производства говорящим .

Доминирующая роль субъекта-говорящего в семантической организации предложения абсолютна. Наличие в предложении словоформы со значением

говорящего лица обусловливает объектную роль любого другого, в том числе одушевленного субстантива: «*Люблю прислушиваться к звукам. То за две комнаты* ***от меня*** *быстро проговорит что-нибудь в бреду моя дочь Лиза, то жена пройдет через залу со свечой и непременно уронит коробку со спичками, то скрипнет рассыхающийся шкап, или неожиданно загудит горелка в лампе – и все эти звуки почему-то волнуют меня*» (А. Чехов). В данном примере дополнения «от меня», являющееся детерминирующим, обусловливает объектное значение всех без исключения актантов, невзирая на их значение одушевленности или синтаксический статус: все они обозначают всего лишь звуки, воспринимаемые говорящим лицом.

В предложениях типа: «*Савельич встретил меня с обыкновенным своим увещанием*» (А. Пушкин); «*Андрей Петрович сообщил мне ваше намерение*» (И. Тургенев); «*Он внимательно посмотрел на меня и повел плечами*» (В. Короленко); «*Бондарь мне никогда высказаться не дает*» (М. Стельмах) словоформа в позиции подлежащего, выраженная одушевленным субстантивом, приобретает значение объекта восприятия говорящего и поэтому уже не может считаться семантическим субъектом предложения, невзирая на его собственное лексико-грамматическое значение одушевленности, соответствующее значению семантического субъекта.

Субъектно-объектное отношение находится в зависимости и от лексического значения предиката. Лексическая структура глагола предопределяет синтаксическую структуру предложения.

О взаимосвязи лексики и грамматики неоднократно говорилось во многих исследованиях. В частности, В.Г. Адмони заметил, что «у многих переходных глаголов в их конкретном употреблении обнаруживается целый «веер» оттенков значения, простирающийся от более или менее настоящей «действенности» до полной пассивности. Так, в предложении *Он пошел на почту и получил письмо* глагол получает возможность выявлять определенную активность субъекта, которая уже значительно снижается в предложении *Он получил письмо*, лишенном контекста типа *Он пришел и…* Еще более велика пассивность субъекта в предложении *Он получил пощечину*».

А.В. Бондарко отмечает, что сфера активности/пассивности, помимо залога,

«включает в себя такие явления периферийного характера, как «лексический пассив» типа *Он терпит обиды; Они испытывают давление со стороны* (грамматически это актив, но лексически передается пассивность носителя глагольного признака)».

И.М. Богуславский разделяет актанты на синтаксические и семантические: «В зависимости от того, на каком уровне представления (семантическом или синтаксическом) рассматривается предложение, различаются семантические и синтаксические актанты. Семантические актанты представляют собой фрагменты семантической структуры, заполняющие его валентности. Синтаксические актанты – это соответствующие фрагменты синтаксической структуры».

О синтаксических валентностях лексемы как синтаксических свойствах лексической семантики упоминает Б.Б. Алисова. По мнению Кобозевой, У некоторого слова *Л* есть семантическая валентность *Х*, если слово *Л* описывает ситуацию, в которой есть обязательный участник, выполняющий роль *Х*. Значения слов, связанных с *Л* и обозначающих обязательных участников описываемой словом *Л* ситуации, называются семантическими актантами этого слова. Семантические актанты слова *Л* заполняют семантические валентности слова *Л*.

И.Б. Долина разделяет переходность на лексическую и семантическую, подчеркивая, что и лексическая, и синтаксическая категории переходности/непереходности имеют собственные референциальные, формальные, типологические и прочие особенности, что предполагает и собственный ракурс анализа языкового материала. несмотря на то, что эти категории находятся в непосредственной взаимосвязи, они должны выделятся как самостоятельные предметы лингвистического описания. «Роль лексической и синтаксической переходности/непереходности в формировании содержательной и формальной стороны предложения различна. Первая ответственна за передачу способа номинации ситуации глагольной лексикой, вторая – за характер интерпретации говорящим этой номинации, т.е. за конкретный тип ее актуализации в предложении». Если лексическая переходность отражает способ первичного наименования ситуации посредством глагольной лексемы и ее «падежной рамки», то синтаксическая «переходность/непереходность» показывает, как падежная рамка может быть упакована в различные

синтаксические конструкции, как исходные, так и производные (в первую очередь залогово-диатезные).

А.М. Мухин, истолковывая управление как лексическую связь, полагает, что выделение и обстоятельное изучение субстанциальных объектных синтаксем требуют от исследователя учета не только их системных отношений как элементарных синтаксических единиц, но и учета переходных лексем, которые на лексическом уровне языка дифференцируются по их принадлежности к разным лексико-семантическим группам. Так намечается модификация грамматического значения глагола и его аргументов, обусловленная лексическим наполнением конструкции.

Этот процесс наиболее наглядно можно продемонстрировать на примере лексических глаголов-конверсивов: *Мать* говорит *сыну*. – *Сын* слушает *мать*; *Я* отправил *тебе* письмо – *Ты* получил *от меня* письмо; *Я* обладаю этим *сокровищем* – Это *сокровище* принадлежит *мне*. Согласно законам грамматической (синтаксической) семантики подлежащие рассматриваемых предложений коррелируют с агенсом, а дополнения с пациенсом. Однако во втором предложении каждой пары лексическое наполнение конструкции противоречит требованиям грамматики: словоформы в позиции подлежащего и дополнения представлены лексической ориентацией предиката как объекты и субъекты, что противоречит семантике агенса и пациенса: ср.: «сын» - агенс, но объект лексической ориентации глагола «слушать»; «мать» - пациенс, но субъект лексической ориентации глагола «слушать» и т.д. Аналогичные соотношения субъектных и объектных категорий грамматической и лексической семантики наблюдаются в следующих предложениях: «*Видно было, что экипаж принадлежал богатому и значительному* владельцу» (Ф. Достоевский)» «*На повороте дорожки встретился* ему Петр Петрович» (И. Тургенев); «Ямщик ему *попался лихой*» (И. Тургенев). В предложениях типа: «*Одет он был в старый, совершенно оборванный черный фрак*» (Ф. Достоевский); «*Одета она была в какое-то темненькое из легкой материи платье*» (Ф. Достоевский) личные местоимения «он» и «она», являясь на уровне грамматической семантики пациенсом, на уровне лексической семантики выполняют роль субъекта действия.

Иногда словоформа может одновременно выполнять роль субъекта и

объекта лексической семантики, если она является субъектом двух разных предикатов, находящихся в позиции однородных сказуемых: «*Анна Сергеевна слушала и говорила без улыбки*» (И. Тургенев).

Возможность несовпадения синтаксической семантики позиции и лексической семантики наполнителя позиции отмечает Н.Н. Арват и описывает все многообразие разновидностей лексического значения предиката, способного повлиять на семантическую функцию субстантива [2]. В частности, приводится классификация лексических разновидностей значения предиката, которые, в свою очередь, определяют лексические разновидности значения субъекта и объекта. Аналогичные описания встречаются и в других работах[1; 3]. Можно установить следующие соответствия: 1) предикат действия – субъект действия, объект действия: *Рабочие строят дом*; 2) предикат обладания – субъект обладания, объект обладания: *У них есть сад*; 3) предикат состояния – субъект состояния, объект состояния: *У него болит голова*; 4) предикат восприятия – субъект восприятия, объект восприятия: *Я слушаю музыку*; 5) предикат модальных отношений – субъект, объект модальных отношений: *Для меня трудна задача*; 6) предикат квалификации – субъект квалификации: *Он студент*; 7) предикат тождества – субъект тождества: *Суббота – выходной день*; 8) предикат качественной характеристики – субъект качественной характеристики: *Дом старый*.

При определении синтаксической функции субстантива необходимо учитывать возможность взаимовлияния указанных соответствий лексического порядка и известных соответствий грамматического (синтаксического) плана: агенс – предикат – пациенс [4]. Например, при анализе семантической структуры предложения типа «*Для гимназиста Поползухина наступили светлые безоблачные дни*» (А. Аверченко) необходимо, на наш взгляд, отмечать, что компоненты общего значения семантического субъекта распределены между разными словоформами: словоформа «*для Поползухина*» соотносится с субъектом модального значения, находясь при этом за пределами синтаксической оппозиции агенс – пациенс и выполняя функцию детерминанта; словоформа «*дни*» соотносится с грамматическим значением агенса, но лексическая ориентация предиката модального значения представляет его как объект.

В предложении «*Лошади мои, сбежав с пригорка маленькой рысью, продолжали путь тем же ровным шагом*» (А. Погорельский) словоформа «лошади» являясь одушевленным субстантивом в позиции подлежащего, обретает, однако, объектный компонент значения, обусловленный ее отношением к субъекту-говорящему, выраженному местоимением «мои», как объекта владения к субъекту владения.

При условии подхода к анализу предложения как к сложной семантической единице, в предложении типа: «*Иностранное пианино в музыкалке неохотно под моими испуганными и окоченевшими пальцами цедило звуки*» (М. Карпова) можно отметить 1) значение субъекта-агенса, выраженного словоформой *пианино*, находящейся в позиции подлежащего действительной конструкции с переходным глаголом в качестве сказуемого (*пианино цедило звуки*); 2) значение субъекта лексической ориентации предиката, мотивированное семантикой одушевленно-маркированного глагола *(пианино цедило звуки*); 3) значение субъекта – говорящего и действующего лица, сема которого содержится в общем значении местоимения *моими*, находящегося в позиции определения, и обусловлена контекстом *(пианино цедило звуки под моими пальцами*); 4) объект действия говорящего лица (*пианино цедило звуки под моими пальцами*).

В предложении «*И в этом равнодушии, в звуковой путанице роялей и скрипок, в ярких окнах, в настежь открытых дверях чувствовалось что-то очень откровенное, наглое, удалое и размашистое*» (А. Чехов) можно отметить 1) значение субъекта-агенса (*что-то чувствовалось*); 2) значение субъекта восприятия, предусмотренного семантикой предиката «чувствовалось», которое выражено имплицитно (*кто-то чувствовал*); 3) значение объекта восприятия, обусловленное семантикой предиката (*кем-то чувствовалось что-то*); 4) значение субъекта действия, обусловленное общим контекстом предложения, в составе которого находятся отглагольные лексемы, имплицирующие деятеля (*кто-то был равнодушным, кто-то открыл дверь, кто-то был откровенным, наглым, а движения его удалыми и размашистыми*); 5) значение субъекта-темы, выраженного рядом детерминирующих дополнений, находящихся в начале предложения; 6) имплицитное значение субъекта-агенса (*звуковая путаница роялей и скрипок, ср. звуки роялей и скрипок путались*).

Симметрия синтаксического и лексического значения субъекта и объекта наблюдается в предложениях типа: «*Актер …запел цыганский романс*» (А. Куприн), где значение агенса словоформы «актер» соответствует его субъектной роли при предикате действия, а значению пациенса словоформы «романс» соответствует значение объекта действия. В предложении «*Я слышу всякие имена, всякие города России*» (И. Шмелев) значению агенса словоформы «я» не противоречит ее субъектное значение при предикате восприятия, как и роль пациенса словоформ «имена» и «города» не противоречит их значению объекта восприятия.

Соотношение подлежащего и дополнения с субъектом и объектом лексической ориентации предиката не имеет строгих соответствий, что обусловлено лексической семантикой субъекта как носителя или источника предикативного признака, а объекта как предмета, на который распространяется предикативный признак.

Словоформа в позиции подлежащего, в большинстве случаев оказывающаяся в роли носителя предикативного признака, выражаемого сказуемым, обычно соотносится с субъектом лексической ориентации предиката и является субъектом действия: «*Наташа сбросила с себя платок*» (Л. Толстой); обладания: «*Они имели виллу неподалеку от Мираны*» (В. Набоков); состояния: «*Анна Васильевна вдруг всполошилась*» (И. Тургенев); восприятия: «*В тот вечер возле нашего огня увидели мы черного коня*» (И. Бродский); квалификации: «*Тетушка моя была женщина тихая и кроткая, вдова*» (И. Тургенев); тождества: «*Август – астры, август – звезды, август – гроздья винограда и рябины…*» (М. Цветаева) и др.

Словоформа в позиции дополнения независимо от разновидности последнего (прямое, косвенное) обычно выступает в наиболее ожидаемой для нее функции объекта лексической ориентации предиката с разными оттенками значения: объекта действия: «*Наташа сбросила с себя платок*» (Л. Толстой); обладания: «*Они имели виллу неподалеку от Мираны*» (В. Набоков); восприятия: «*В тот вечер возле нашего огня увидели мы черного* коня» (И. Бродский); объекта как орудия: «*Самое лучшее время для ловли неводом…бывает весной и осенью*» (Н. Пржевальский) и др.

С субъектом лексической ориентации предиката достаточно часто соотносится 1) дополнение пассивных конструкций с предикатом состояния или восприятия, выраженное личным местоимением: «*Ему вспомнились слова художника*» (А. Чехов), «*Мне часто вспоминается теперь и эта темная река, затененная скалистыми горами, и этот живой огонек*» (В. Короленко), «*Сейчас мне вспоминается эта картинка*» (Н. Некрасов); 2) дополнение односоставных безличных предложений: «*Ей стало и стыдно и страшно своей смелости*» (И. Тургенев), «*Мне отрадно и весело шататься по городским улицам*» (М. Салтыков-Щедрин); «*Мне досадно, противно, жалко*» (А. Чехов); 3) детерминирующее дополнение (т.н. субъектный детерминант), в большинстве случаев занимающее позицию в абсолютном начале предложения и выполняющее функцию распространителя содержания двусоставного или односоставного предложения, или субъекта обладания (подлежащее двусоставных детерминантных предложений соотносится с объектом): «*Времени у меня немного, пожалуйста, приступим же к делу*» (Н. Гоголь); «*У него кипела кровь, глаза блистали*» (И. Гончаров); «*У меня такая масса посетителей, что голова ходит кругом*» (А. Чехов); субъекта состояния: «*У секретаря затрепетало под сердцем, захватило дух от желания поскорее очутиться в большом зале*» (А. Чехов); «*У Рыбникова опять задергались губы*» (А. Куприн); «*Кроме крендельной у нашего хозяина была еще и булочная*» (М. Горький); «*У Даши от обиды задрожали губы*» (А. Н. Толстой), «*У Даши все сильнее росло чувство не то возбуждения, не то беспокойства*» (А. Н. Толстой); «*У меня есть рассказ «Снег»*» (К. Паустовский).

Итак, *семантика предиката* обусловливает зависимость семантических субъектно-объектных отношений от 2-х факторов: 1) *пропозитивной функции предиката*, которая проявляется в соотнесении участников обозначаемой ситуации с участниками речевого акта и зависит от процесса персонализации; 2) *лексической ориентации предиката*, которая предопределяет лексическую разновидность субъекта и объекта.

Литература

1. Апресян Ю.Д. Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира // Семиотика и информатика. Вып. 28. М., 1986. С. 5–33.

2. Арват Н.Н. Семантическая структура простого предложения в современном русском языке. - Киев: Вища школа, 1984. - 160с.

Бондарко А.В. Функциональная грамматика. – Л.: Наука, 1984. 136 с.

3. Золотова Г.А. О субъекте предложения в современном русском языке // ФН. 1982 . №6. С.37-47.

4. Иосилевич Н.В. Соотношение подлежащего и дополнения с семантическими категориями субъекта и объекта: Монография. Владимир, 2004. 144 с.

Карякина А.С.

ОБРАЗ СТРАННИЧЕСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ Н.С. ЛЕСКОВА И М.М. ПРИШВИНА

«Странник – вечный образ русской жизни»
Ю.Степанов
Словарь русской культуры.

Николай Семенович Лесков - одинокая звезда на небосводе русской литературы второй половины XIX в.. Своеобразный, отдельный во всем и замкнутый в себе художник, оказался не нужен своему времени. Во многом из-за непростой жизненной ситуации – непринятие обществом –героев рассказов Лескова можно расценить как своеобразные «психологические явления», демонстрирующие стихийный характер поведения простых людей.

Бердяев Н.А. в книге «Судьба России» говорит о странниках следующее: «Странник – самый свободный человек на земле. Он ходит по земле, но стихия его воздушная, он не врос в землю, в нем приземистости. Странник свободе от «мира» и вся тяжесть земли и земной жизни свелась для него к небольшой котомке на плечах. Величие русского народа и призванность его к высшей жизни сосредоточены в типе странника. Русский тип странника нашел себе выражение не только в народной жизни, но и в жизни культурной, в жизни лучшей части

интеллигенции. И здесь мы знаем странников, свободных духом, ни к чему не прикрепленных, вечных путников, ищущих невидимого града».

Мотив странничества – частый элемент в литературе. Он появляется: и в философских исследованиях, и в русских народных сказках, и в былинах, и в литературе, и в декоративно-прикладном искусстве.

Странничество, как отмечает Мордовцев, возникло потому, что русский народ, несмотря на оседлый характер, свойственный земледельческой стране, склонен к бродячей жизни, что без видимых причин он покидает родину и идет искать чего-то на чужой стороне.

Это объясняет то, почему в произведениях Лескова, образ странника, Ивана Северьяновича Флягинаиз повести «Очарованный странник», сравнивается с образом былинного героя: «Это был человек огромного роста, с смуглым открытым лицом и густыми волнистыми волосами свинцового цвета: так странно отливала его проседь. Он был одет в послушничьем подряснике с широким монастырским ременным поясом и в высоком черном суконном колпачке. Послушник он был или постриженный монах - этого отгадать было невозможно, потому что монахи ладожских островов не только в путешествиях, но и на самых островах не всегда надевают камилавки, а в сельской простоте ограничиваются колпачками. Этому новому нашему сопутнику, оказавшемуся впоследствии чрезвычайно интересным человеком, по виду можно было дать с небольшим лет за пятьдесят; но он был в полном смысле слова богатырь, и притом типический, простодушный, добрый русский богатырь, напоминающий дедушку Илью Муромца в прекрасной картине Верещагина и в поэме графа А.К.Толстого. Казалось, что ему бы не в ряске ходить, а сидеть бы ему на "чубаром" да ездить в лаптищах по лесу и лениво нюхать, как "смолой и земляникой пахнет темный бор".» - так пишет Лесков.

Флягин–главный герой-странник повести Лескова Н.С. «Очарованный странник». Автор хотел его изобразить обычным русским мужиком, внешне схожим с Ильей Муромцем (даже испытания героя были богатырскими). Он скитался в орловских поместьях, в Пензе, в степях Заволжья, на астраханских солончаках, в Макарьеве под Нижним Новгородом, на южном Лимане, на Кавказе, в Петербурге, на Ладоге, в Воронеже…

Каждое новое путешествие – это новый жизненный этап, который придавал его новые внутренние силы для дальнейшего проживания жизни. Так как он обладает огромной физической силой, он всегда готов подвергать себя опасностям. Не всегда сила работает ему на пользу… В молодости засек кнутом монаха, убил на поединке Савакирея, убил Грушу и т.д. Несмотря на это, герой продолжает не поддаваться жизненным невзгодам, оставаясь стойким, живучим, храбрым и глубоко верующим человеком.

Но понятие 'странствие' и 'странник' не ограничивается только путешествием. Если быть точнее – не ограничивается только внешним миром – это еще и внешний мир – мир души.Иван Флягин странствовал в поисках 'совершенной красоты'. Он начал ее искать с самого детства: сначала в лошадях («Я в лошади красоту понимаю»), затем в народе («Русский человек со всем справится»), в женщинах («Вот она, где настоящая-то красота, что природы совершенством называется» - говорит Иван о Груше), в странах, затем, во всех образах Великой Родины, которые включают в себя и природу, илошадей, и женщин…- это вся Отчизна и русский народ.

На жизненном пути Флягина было много трудностей, испытаний и горестей. Он не был идеальным человеком: убийство монаха, спасение графа, воровство лошадей, убийство Груши, нелюбовь к своим детям и жене и т.д. Он говорит себе: «Всю жизнь свою я погибал и никак не мог погибнуть» - было предсказано ему в детские годы. Иван проваливался с лошадьми в пропасть, прыгал в ледяную воду под пули, казалось бы – смерть неминуема, но Флягин, как будто под покровом высших сил поднимается снова и снова назло всем. Он принимал жизнь такой, какая она ему давалась, считая, что рок – это судьба: «…я многое даже не своею волею делал…». С каждым шагом и с каждым поступком в своей жизни он растет духовно: странник ощутил прекрасное и очарован красотой внешнего мира. Во внутреннем мире он тоже находит покой и счастье, становясь мудрейшим монахом так как, «он много повидал на своем веку» и где бы он не был, «все любопытные примеры на ум берет».

Оставаясь один на один с природой, без семьи и без крова, Ивана одолевают мысли и думы о смысле жизни: о безжалостных и суровых обстоятельствах. Он считает, что русский народ от рождения и до смерти должен страдать и мучиться,

так как бедам в судьбе народа «нет конца и края». За свои частые «думы» и погружения в себя, у него даже было прозвище - Голован.

Под внешним видом могучего богатыря скрываются истинные гуманные чувства и доброе человеческое сердце. Достаточно вспомнить случай, когда главный герой берет на себя смелось в воспитании девочки – как трепетно, нежно и заботливо он это делает и как тяжело ему расстаться с ней, к которой он привязался всем сердцем…

Его жизнь, которая сопровождается духовным ростом, можно условно разделить на несколько этапов:

- Первый этап- это жизнь в господском доме. Иван – юный, бодрый и озорной. Именно в данном этапе происходит первое испытание героя – смерть монаха, здесь же он спасает своих хозяев, просто потому, что он всегда помогает тем, кто в этом нуждается.
- Второй этап – это воспитание девочки. Проявление в Иване новых, ранее невидимых читателю качеств – привязанность, сострадание и милосердие.
- Третий этап – это плен. Безграничная тоска по Родине и непринятие чужой жизни – постоянные попытки к бегству: «Знойный вид, жестокий; простор — краю нет; травы буйство, ковыль белый, пушистый, как серебряное море волнуется, и по ветерку запах несется: овцой пахнет, а солнце обливает, жжет, и степи, словно жизни тягостной, нигде конца не предвидится, и тут глубине тоски нет дна… Зришь сам не знаешь куда, и вдруг перед тобой отколь ни возьмись обозначится монастырь или храм, и вспомнишь крещеную землю и заплачешь».
- Четвертый этап – это освобождение. Но не все оказывается так радостно, как представлял себе Иван, будучи пленным. Его встречают плетьми, окутывают чары «зеленого змея» - он начинает быть зависимым от алкоголизма…
- Четвертый этап резко сменяется пятым – это встреча с цыганкой Грушенькой. Эта встреча меняет его – он превозносит женскую красоту над человеческой душой, он восхищается и боготворит ее.Помогает ей умереть, сбрасывая ее с обрыва в реку – потому что он человек долга и чести… Он обещал ей это!

• Шестой этап – это искупление грехов. Идет в солдат, служит на Кавказе… Он берет на себя жизнь другого, совершенно незнакомого ему человека и идет на бой под именем Петра Сердюкова.

• Седьмой этап – это монашество. Монастырь – это изначальная судьба Флягина (он вымоленный у Бога ребенок) – доплыл «до монастыря, к которому он, по глубокой вере его, был от рождения предназначен, и так как ему здесь, казалось, все столь благоприятствовало, то приходилось думать, что тут Иван Северьянович более уже ни на какие напасти не натыкался…» Но герой понимает это только тогда, когда проходит целый ряд испытаний, когда полностью переосмысляет свою жизнь, когда четко понял, какого его предназначение: «молиться за Родину, да за народ свой».

• Восьмой этап - «ополчайся». Даже будучи монахом, его жизнь не стала тихой и спокойной. Отправляется воевать: «…клобучокснимает, а амуничку надевает…», сопровождая это словами: «Мне за народ очень помереть хочется!»

Да, к сожалению, человеку приходится пройти тернистую дорогу-судьбы, чтобы найти ту самую ˈсовершенную красотуˈ.

Образ Флягина можно сопоставить с образом Михайло – героем очерка М.М. Пришвина «За волшебным колобком». В данном очерке мотив странничества раскрывается через религиозную тему. Пришвин тоже вкладывает в свое произведение элементы сказочного и мифологического. Об этом говорит и название очерка: «За волшебным колобком», и начало: «В некотором царстве, в некотором государстве жить людям стало плохо, и они стали разбегаться в разные стороны.»

Герой путешествует по Приморью. Это путешествие начинается весьма странно: «Меня тоже потянуло куда-то…» - сказал главный герой. «– Бабушка, – сказал я, – испеки ты мне волшебный колобок, пусть он уведет меня в леса дремучие, за синие моря, за океаны.» Он пойдет туда, куда поведет его колобок: «…направо – в море, или налево – в лес?» Даже на вопрос встречного старичка «Куда ты идешь?», – он отвечает: «Иду, дедушка, везде, куда путь лежит, куда птица летит. Сам не ведаю, куда глаза глядят.»

Для Михайло, как и мифопоэтических текстах - говорит В.Н. Топоров: «во многих случаях ценность пути состоит не столько в том, что он венчается неким

успехом, достижением благого и чаемого состояния, сколько в нем самом. Целью является не завершение пути, а сам путь…». Позже Михайло поставил четкую цель: «Найти, где еще сохранилась древняя Русь, где не перевелись бабушки-задворенки, Кащеи Бессмертные и Марьи Моревны». Ему был дан ответ: «Поезжай в Дураково… Нет глуше места во всей нашей губернии». Казалось бы, ничего удивительного: сказочное построение текста, вполне сказочное повествование и несуществующий сюжет. Вопрос: «Зачем?» возникает, но ответ на него мы находим только в конце очерка… «На песок к берегу с угора сбежала заморская деревушка. Повыше – деревянная церковь, и перед избами много высоких восьмиконечных крестов. На одном кресте я замечаю большую белую птицу. Повыше этого дома, на самой вершине угора, девушки водят хоровод, поют песни, сверкают золотистыми, блестящими одеждами. Совсем как на картинках, где изображают яркими красками древнюю Русь, какою никто никогда не видел и не верит, что она такая. Как в сказках, которые я записываю здесь со слов народа».

«Иногда проснешься и долго не поймешь, день теперь или ночь. Летают птицы, порхают бабочки, беспокоится потревоженная лисицей мать-куропатка. Ночь или день? Забываешь числа месяца, исчезает время.

И так вдруг на минуту станет радостно от этого сознания, что вот можно жить без прошлого и что-то большое начать.»

Пришвин «создает свой неповторимый хронотоп, намеренно нарушая непрерывность и гомогенность времени, изображая одновременно и историческое текущее время и мифологическое. Попытка вырваться из рутинного, утилитарного времени повседневности есть для писателя не что иное, как попытка осознать скрытую смысловую сторону реальной жизни. С этой целью Пришвин обращается к мифологическому прошлому, мифологическим образам и ситуациям. Он фиксирует во внешнем мире все, что содержит в себе потенцию к выявлению целостности, жизнеспособности, “вечности”». [3]

Что хотел сказать автор и главный герой Михайло? Они хотели показать читателям единство природного и культурного, прошлого и настоящего, бытового и сакрального. Странничество для Михайло – это счастье, которое заключается в спокойствие души.

Безусловно, Лесков и Пришвин – писатели разного времени, разного восприятия и изображения мира и человека, но при всех различиях их объединяла непоколебимая вера в силу своего народа. Обращение к вечному образу странника – очень важная особенность их мировосприятия. Их роднит стремление выразить сущностные основы русского мира, специфику души русского человека и обрести гармонию человека и окружающего мира. Только тогда раскрывается ˈправда жизниˈ и ее ˈистинная, совершенная красотаˈ, которая закрыта от глаз простого человека. И Лесков и Пришвин считали русский народ народом героическим и прекрасным. Они в своем творчестве очень точно и в полной мере показали, через образы странников, широту русского нрава, натуры, природы и призывали к тому, что русский человек должен всегда оберегать черты народной красоты. Ведь величие русского народа и призванность его к высшей жизни сосредоточены в типе странника, а «странник – вечный образ русской жизни»!

Литература

1. Бердяев, Н.А. Судьба России / Н.А. Бердяев. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. 333 с.;

2. Ковыршина О. А.. Диалектика времени и вечности в художественном сознании Михаила Пришвина :Дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01 Елец, 2005;

3. Лесков Н. Очарованный странник. М., 2005. 400с.;

4. Пришвин М.М. Собрание сочинений. Т 1. М., 1982. 830 с.;

5. Степанов Ю. Константы: словарь русской культуры. М., 2001. 989 с.;

6. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 229, 230.

Ломова А.И.

ОСНОВНЫЕ СПОСОБЫ ОБРАЗОВАНИЯ ТОПОНИМОВ
(на материале Суздальского района Владимирской области)

Один из известнейших ученых-ономастов Владимир Андреевич Никонов в своей книге «Введение в топонимику» выдвигает несколько законов топонимики. Наибольшую значимость для данной темы представляют «Основной закон топонимики» и «Закон ряда».

«Основной закон топонимики» формулируется В.А. Никоновым следующим образом: «Даже те названья, основы которых действительно выражают свойства называемого объекта, продиктованы все-таки не этими свойствами, а историческими причинами. <…> Названье не присуще объекту, оно существует только в обществе и, как каждое социальное явление, всегда подчиняется исторической закономерностью».

Понимание данного закона дает нам полное основание говорить о том, что поиск исторических истоков названий топонимов не может ограничиваться только словарными статьями из этимологических, толковых и диалектных словарей, так как эта информация весьма условна и, в сущности, вряд ли может сойти за научное обоснование названия топонима.

Например: в словарях предлагаются следующие толкования слова ‘баскак’, которое, вероятно, было положено в основу названия деревни Суздальского района Владимирской области Баскаки:

1. Этимологический словарь М. Фасмера: «Баскак – татарский наместник, который был обязан собирать дань и следить за выполнением приказов».

2. Большой академический словарь (БАС): «Баскак – в эпоху татарского ига на Руси – представитель ханской власти и сборщик податей».

3. Словарь живого великорусского языка В.И. Даля: «Баскак – пристав для сбора податей и надзора за исполнением ханских повелений».

4. Словарь русских народных говоров (СРНГ): 1) «Баскак – смельчак, удалой человек (Слобод., Вят.)»; 2) « Баскак – нахал (Тамб.)»

Но научных оснований, как и прежде, не достаточно.

А как же тогда определить, что послужило названием того или иного топонима? Ответ на этот вопрос дает еще один важнейший закон, выдвинутый В.А. Никоновым – *«Закон ряда»*, который звучит следующим образом: «Названия никогда не существуют в одиночку, они всегда соотнесены друг с другом. Чтобы выяснить происхождение названия, необходимо прежде всего понять, что оно возникло не изолировано, а лишь в определенном ряду других названий. <…> Общая и главная черта из всех признаков географических названий – сравнительность. Названия всегда возникают на пересечении рядов. Найти их – значит определить топонимические «координаты» названия, а тем самым ввести в конкретно исторические рамки».

Следовательно, топонимический ряд помогает найти исходное значение и контролирует его, регулируя «свободный полет» фантазии и удерживая исследователя от опасных ошибок.

Необходимым условием для установления названия топонимов является обращение к их словообразованию. Словообразовательные элементы в топонимии (как и в целом в языке) помогают нам понимать значение тех или иных слов, следовательно, устанавливая значения словообразовательных префиксов и аффиксов, мы имеем не только частичное представление об основах названия топонимов, но и основания для классификации групп топонимов, для составления рядов.

В.А. Никонов рассматривает следующие способы словообразования топонимов:

1. *Субстантивация* прилагательных, то есть превращение их в существительные без каких-либо внешних изменений.

Например: Новое, Красное.

2. *Аффиксация* – присоединение аффиксов к корням или основам. [Словарь-справочник лингвистических терминов, 1976].

Словообразование русских топонимов преимущественно суффиксально. В топонимическом употреблении обычно «окостенение» суффикса, неотделимо слившегося с окончанием – показателем грамматического рода и числа *(-ка, -иха, -щина*) или только грамматического числа (*-ята, -ники*).

Например: Сергеиха, Дровники, Новоселка.

Одни из самых распространенных суффиксов славянской топонимии: *-ов-(-ев-)* и *-ин-*. Суффиксы обладают следующими функцями: выражение принадлежности, например, *Петраково, Никулино*; и выражение отношения, состава, материала, например, *Орехово.*

Постановка суффиксов обусловлена определенными условиями. Так если основа оканчивается на твердый согласный, то к ней присоединяется суффикс *-ов-*, если же мягкими, то суффикс *-ев-*.

Суффикс *-ин-* образует притяжательные прилагательные от основ на -а. Например, *Бабарино, Туртино, Злобино.*

Суффикс -ск- выражает притяжательность или относительность. Например, *Павловское, Хотенское, Суворотское.*

Суффикс *-ец-* и *-ица-* выражают диминутивное и качественное значения. Например, *Сновицы, Ляховицы, Березницы*.

Формант *-ка* придает значение уменьшительности (позднее – средство субстантивации). Примеры см. выше.

Формант *-ище* указывает на место, где находилось или происходило что-либо. Например, *Спасское городище*.

Формант *-иха* выражает принадлежность или свойство с уничижительным оттенком. Например, *Пантелеиха, Катраиха*.

Формант -ичи, -овцы (-инцы), -ики, -ане (-аны), -яты выражают значения обитателей местности или занятия жителей. Примеров в топонимике Суздальского района нет.

3. ***Префиксация*** – присоединение приставок к корням и основам как способ словообразования и формообразования. [Словарь-справочник лингвистических терминов, 1976]

Славянская топонимия нового времени несравнимо реже пользуется приставками, чем суффиксами, так как префиксы активней участвуют в глагольном словообразовании, а не в именном.

Раньше префиксация в славянской топонимии была гораздо продуктивней. И это, по-видимому, особенность не топонимии, а славянских языков: топонимия отразила более состояние их, когда размежевание словообразования на именное –

суффиксальное и глагольное – префиксальное еще не достигало такой резкости, как на данный момент.

Очень трудно, если вообще возможно, отличить, образован ли топоним префиксацией или видимый в нем префикс принадлежит самой основе.

Префикс в русской топонимии чаще всего выступает в сотрудничестве с суффиксом -*ье*, выражают они территориальное значение. Например: *За**горье***.

Примеров префиксально-бессуффиксальных топонимов среди названий Суздальского района Владимирской области не обнаружено.

Приставка *за-* обозначает, как правило, нахождение на противоположной стороне. Например, *За**полицы***.

Приставка *при-* (вариант *пред-*) имеют значение «до, по эту сторону». Примеров в топонимике Суздальского района нет.

Приставка *под-* в топонимии равна значению «вокруг». Например, *Под**березье***.

Приставка по- обозначает *«по обе стороны»*. Например, *Порецкое***.**

Анализ префиксальных топонимов кроме того может помочь реконструировать историческую систему префиксов и предлогов.

То или иное словообразовательное средство, сначала выражавшее вполне отчетливое значение, постепенно начинает обслуживать более широкий круг значений и формализуется, превращается в чисто служебный элемент.

Формализации в топонимии подверглись не только суффиксы. Например, форма множественного числа в топонимах, которая часто выражает не множественность обозначенных объектов, а только топонимичность. Пример: *Пруды* (грамматический показатель множественности означает не «несколько мостов», а «деревня у пруда»).

Показатели диминутивности стали выражать только топонимичность. Например, *Вишенки* (не «маленькие вишни», а «село с вишнями»).

«Нулевая» форма словообразования – семантическая, превращавшая чистую основу без каких-либо внешних изменений в топоним. Например, *Сокол***.**

Этот прием произошел революционно как разрыв со старыми топонимическими нормами, однако, имел опору и в самой топонимии, сложившейся в самостоятельный ряд слов, употребляемый как имя

существительное в именительном падеже. Примеров в топонимике Суздальского района нет.

В заключении стоит отметить основные положения при изучении топонимов по «Основному закону топонимики» и «Закону ряда», при исследовании слово- и формообразовании топонимов и их соотношений.

1. Каждая топонимическая форма принадлежит определенной языковой общности населения, связана временем и местом.

2. Форма, независимо от значения, становится свидетельством исторического явления.

3. Значения топонимов носят вспомогательный характер.

4. Ареал распространения важнее формы и содержания.

Литература

1. Боровкова А.И., Кузнецова Л.И. Владимирская область. Административно-территориальное деление. – Владимир, 1981. С. 79 – 84.

2. Никонов В.А. Введение в топонимику. Изд. 2-е. – М.: Издательство ЛКИ, 2011. – 184 с.

3. Розенталь Д.Э., Теленкова М.А. Словарь-справочник лингвистических терминов. Пособие для учителя. — 3-е изд., испр. и доп. — М.: Просвещение, 1985. — 399 с.

Лунина А.Н.

ЛЕКСИКА ГОВОРОВ ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ
(на материале тематических групп «Ландшафт» и «Животный мир»)

Характеристика говоров Владимирской области

Говоры на территории Владимирской области не представляют единства. Они были сформированы различными потоками славян, заселявшими среднерусскую территорию. Формирование лингвистического ландшафта нашего края (Владимирской части Мещёры) отражает прежде всего взаимодействие

диалектов Ростово-Суздальской и Рязанской земель, а также в некоторых своих чертах указывает на контакты с неславянским населением края.

Во Владимирской области много разных диалектов. В каждом городе, деревне или поселке можно выделить несколько категорий диалектных слов. О.И. Блинова в лексике диалекта выделяет три категории слов [Блинова 1975: 40].

К первой категории относятся слова общенародные, составляющие общерусский лексический фонд и одновременно основу словарного состава любого территориального диалекта. Это такие лексические единицы говора и литературного языка, которые полностью совпадают (по фонемному составу, ударению, значению и т.д.):

БАР**А**НИНА. Мясо овцы. *Баранина веть жестковато мяса та.* (Мел., с. Ляхи)[92].

Данная лексическая единица имеет соответствие в современном русском литературном языке, что отражено в МАС: мясо барана или овцы как пища;

БЕРЕГ. Берег. *На берегу у нас стрижы гнёзда вьют.* (Камеш., д. Приволье). МАС: 1. Край земли у водной поверхности; 2. Суша (в противоположность воде).

Б**Е**ЛКА. Белка. *Белка она больше фсё по деревьям.* (Мел., с. Ляхи). МАС: Небольшой пушной зверек отряда грызунов, с большим пушистым хвостом, живущий на деревьях, а также мех этого зверька.

Вторую категорию составляют слова диалектно-просторечные, входящие в систему, как диалекта, так и просторечия, но не употребляемые в нормированном литературном языке.

Многие из диалектно-просторечных слов в толковых словарях литературного языка сопровождаются пометой прост. и обл., или в одном из словарей – *прост*., в другом – *обл*.:

ГАД**Ю**КА. Плохой человек. *Гадюка – ядовита змея.* (Мел., с. Ляхи).

МАС: *Прост.* Об отвратительном, подлом человеке.

ЛЕД**Я**НКА. Доска для катания с ледяных горок. *Да тут строют дети ледянки-то, строют.* (Камеш., д. Приволье).

МАС: *Обл.* Доска с сиденьем, ящик, лукошко и т. п. с подмороженным, покрытым слоем льда дном, для катания с гор.

[92] Здесь и далее примеры приводятся из нашей картотеки.

К третьей группе относятся слова собственно-диалектные, бытующие только в системе диалекта.

БОДА**Ч**ИЙ. Бодливый (обычно о быке, корове и т. д.). *Бык бодачий в стаде был.* (Мел., с. Ляхи).

БУКА**К**. Крупное насекомое. *Букак крупное насекомое.* (Вязн., д. Буторлино).

ПУСТ**Ы**НКА. Неплодородная земля, почва. *Да на ево задах пустынка.* (Камеш., д. Приволье).

Римма Сергеевна Канунова в своей работе (Канунова Р.С. Говоры Владимирской области: Лексика.– Владимир, 2004) выделяет в диалектной лексике Владимирской области:

1. лексику северного наречия;
2. лексику южного наречия;
3. лексику, известную в среднерусских восточных, окающих и акающих говорах (в том числе и в говорах Владимирско-Поволжской группы);
4. Владимирскую диалектную лексику;
5. Интердиалектную лексику.

Непротивопоставленные диалектные различия Владимирской области

Непротивопоставленные диалектные различия занимают определенное место и в диалектной лексике говоров Владимирской области. Причины появления этих лексем – «неязыковые», связаны с внеязыковой действительностью.

Например:

КУКУМ**И**ХА - самка кукушки. *Мать ево- кукумиха…* (Мел., с. Ляхи).

КУКУЛ**И**КА - кукушка. *С кукуликой з давних времён примета свЯзана.* (Мел., с. Ляхи).

СВАТ**И**ЛЬЩИК - фонарик, огонёк, светлячок. *А у нас в деревне сватильщякоф фсё больше фонариком называйут.* (Г.-Хруст., д. Махонино).

Данные лексические единицы не имеют соответствий в других говорах, это подтверждается отсутствием названных лексем в «Словаре русского языка» (МАС), «Толковом словаре живого великорусского языка», «Словаре русских

народных говоров», «Словаре говоров Подмосковья», «Кратком ярославском областном словаре».

Противопоставленные диалектные различия Владимирской области

В данной работе используется классификация противопоставленных диалектных различий О.И. Блиновой [там же: 181].

Согласно этой классификации, противопоставленные диалектные различия подразделяются на две категории.

К первой категории относятся собственно лексические диалектные различия, которые основаны на противопоставлении разных слов-лексем, имеющих или тождественную семантику при отсутствии общности в звуковой оболочке, или тождественную звуковую оболочку при отсутствии общности в семантике.

Собственно лексические различия первого рода (противопоставления на основе семантического тождества) составляют слова, являющиеся разнодиалектными дублетами (абсолютными синонимами). Например:

ВЬ**Ю**Н – ГУСТЕР**А** – ЖИВ**Е**Ц (рыба);

Ж**У**К – БУК**А**К (большое насекомое);

ЖАВОР**У**ШКА – ЖУР**А**ВУШКА (самка журавля);

КВ**О**ХТАТЬ – КЛ**О**КАТЬ – КУД**А**ХТАТЬ (издавать звуки, характерные для курицы);

МЕЗГ**И**РЬ – ПАВ**У**К – ПА**У**К (паук).

Собственно лексические различия второго рода (противопоставления на основе материального тождества) составляют слова-лексемы, являющиеся разнодиалектными омонимами. Например:

КУК**У**ШКА [1]. Кукушка. *Кукушка немного поменьше голуба, наверно.* (Соб., д. Еросово);

КУК**У**ШКА [2]. Самка кукушки. *Самка кукушки тожа кукушка.* (Соб., д. Еросово).

НАСЕК**О**МОЕ [1].Крупное насекомое. *Што крупно, тоже насекомо.* (Соб., д. Еросово);

НАСЕК**О**МОЕ[2]. Мелкое насекомое. *Мелко, тоже насекомо.* (Соб., д. Еросово).

ПТЕН**Е**Ц[1], *ы*. Птенец ласточки (ед. и мн. число). *У нас пот крышей гнездо ластачкино, и в нём птенцы.* (Соб., д. Еросово);

ПТЕН**Е**Ц[2]. Птенец синицы. *Я не знаю где синички птенцоф высижывут.* (Соб., д. Еросово);

ПТЕН**Е**Ц[3]. Птенец снегиря. *Птенцоф снегиря я никогда не видела, не знаю каки оне.* (Соб., д. Еросово);

ПТЕН**Е**Ц[4]. Птенец соловья. *Птенцоф соловья я никогда не видела.* (Соб., д. Еросово).

Вторую категорию составляют вариантные диалектные различия, основанные на противопоставлении вариантных образований одного и того же слова. Они делятся на две группы в зависимости от того, что лежит в основе противопоставления вариантов слова: семантическое тождество или тождество материальное, звуковое.

На основе фонетического тождества при некотором различии в значении противопоставляются разнодиалектные лексико-семантические варианты слова. Например:

Б**Е**РЕГ.

- Берег. *На берегу у нас стрижы гнёзда вьют.* (Камеш., д. Приволье);

- Край земли у водной поверхности. *Берег реки. Крутой берег. (Ковр., Малыгино);*

- Суша (в противоположность воде). *Съехать на берег. (Ковр., Ручей).*

БОЛ**О**ТО.

- Болото. *У нас на болоте и гонобобель, и клюквы кажный гот много.* (Камеш., д. Приволье);

- Топкое место, часто со стоячей водой. *Торфяное болото. Осушение болот. (Ковр., Малыгино);*

- Все, что характеризуется косностью, застоем, отсутствием живой деятельности и инициативы. *Бюрократическое болото. Обывательское болото. (Ковр., Ручей).*

Примеры акцентологических различий:

Б**Ы**СТРИНА, БЫСТР**И**НА (место с быстрым течением);

ГЛ**Ы**БИНА, ГЛЫБ**И**НА (глубокое место);

ГР**Я**ДА, ГРЯД**А** (Узкая сухая длинная полоса земли между водоёмами).

Примеры фонематических различий:

СОРОЧ**И**ХА – СТРОЧ**И**ХА (самка сороки);

СВИРИСТ**Е**ТЬ – СВИСТ**Е**ТЬ (свистать);

КУКУМ**И**ХА – КУКУЛ**И**КА (самка кукушки).

Противопоставленные морфологические варианты слов известны двух видов: грамматические, различающиеся грамматическими характеристиками, и лексико-морфологические, различающиеся аффиксами.

Грамматически вариантные противопоставления специфичны для каждой части речи. У имен существительных грамматически вариантные образования слова противопоставляются по родовому значению. Например:

Б**Ы**СТРИНА (ж.р.) - Б**Ы**СТРЫЙ (м.р.) (о ручье);

В**О**ЛК (м.р.) – ВОЛЧ**И**ЦА (ж.р.) (волк);

ВОРОБ**Е**Й (м.р.) - ВОРОБЬ**И**ХА (ж.р.) (воробей).

по форме числа:

М**О**ШКА (ед.ч.) - МОШКОР**А** (мн.ч.) (мошка);

ПТЕН**Е**Ц (ед.ч) - ПТЕНЦ**Ы** (мн.ч.) (птенец);

ПЧЕЛ**А** (ед.ч) - ПЧ**Е**ЛЫ (мн.ч.) (пчела).

Противопоставленные лексико-морфологические варианты слова также специфичны для каждой части речи, что связано со спецификой набора аффиксов и структурно – семантических моделей, свойственных каждой части речи. Так, например, у существительных значительно преобладают над другими вариантами варианты суффиксального типа:

В**О**ЛК – ВОЛЧ**О**НОК (волк);

ВОРОБ**Е**Й - ВОР**О**БУШЕК (воробей);

ВОР**О**НА - ВОРОН**Е**НОК (ворона).

Список использованной литературы

1. Блинова О.И. Русская диалектология: Лексика. – Томск, 1984.

2. Вендина Т.И. ЛАРНГ и языковая картина русского народа// ЛАРНГ (материалы и исследования). – СПб., 1998.

3. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. – М., 1955.

4. Ефремова Т. Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный: в 2-х т. – М., 2000.

5. Захарова К. Ф., Орлова В. Г. Диалектное членение русского языка. – М., 1977.

6. Захарова К.Ф., Орлова В.Г. Диалектное членение русского языка. М., 1970 .

7. Земская Е.А. Современный русский язык. Словообразование. – М., 1973.

8. Канунова Р. С. Говоры Владимирской области. – Владимир, 2001.

9. Канунова Р.С. Говоры Владимирской области. Фонетические, морфологические и синтаксические особенности (краткая характеристика). Владимир, 2001.

10. Канунова Р.С. Говоры Владимирской области: Лексика.– Владимир, 2004.

11. Канунова Р.С. Диалектологическая практика: Методические указания для студентов I курса филологического факультета. – Владимир: ВГГУ, 2009.

12. Пименова М. В. *Красотою украси*: выражение эстетической оценки в древнерусском тексте. – СПб. – Владимир, 2007.

13. Пименова М.В., Артамонова М.В. *«Речение»* и *«разум»* древнерусского текста: В 2-х ч. Часть II. Методические указания к выполнению курсовых работ по русскому языку. – Владимир: ВГПУ, 2008.

14. Русская диалектология / Под ред. Л.Л. Касаткина. – М., 1989.

15. Русская диалектология / Под ред. Н.А. Мещерского. – М., 1972.

16. Словарь русских народных говоров (СНРГ) [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://iling.spb.ru/vocabula/srng/srng.html, свободный, яз. рус.

17. Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф.П.Филина. Вып. 11. – Л., 1976.

18. Словарь русского языка: В 4-х тт. / Под ред. А.П.Евгеньевой. – М., 1981 - 1988

19. Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. Д.Н. Ушакова. 3-е изд. – М., 1996.

20. Филин Ф.П. О так называемом «диалектном языке // Вопросы языкознания. 1981, № 2, С. 70

21. Шмелёв Д. Н. Омонимия // Лингвистический энциклопедический словарь, гл.ред. В.Н. Ярцева. – М., 1990. – С 344-345. Фасмер М. – Этимологический словарь русского языка: В 4-х томах.: Пер. с нем. – М., 1986.

Мыслина Ю. Н.

МЕТОДОЛОГИЯ БИБЛЕЙСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ РЕНЕ ЖИРАРА

Рене Ноэль Теофиль Жирар – французский антрополог, культуролог, критик, литературовед, философ. Автор концепции «фундаментальной антропологии» и теории «миметического желания». Р. Жирар родился в 1923 года во Франции в Авиньоне, умер в 2015 года в США, в Станфорде; автор книг «Ложь романтизма и правда романа», «Критика из подполья», «Насилие и священное», «Козел отпущения» и др. Рене Жирар на сегодняшний день считается одним из признанных теоретиков взаимосвязи между религией и насилием. В его книгах «Насилие и Священное» и «Я вижу Сатану, падающего, как молния» французский антрополог пишет о кардинальном различии между мифами и христианством, приводя примеры из истории, теологии и литературы различных эпох.

Цель исследования: обнаружить сходства и различия в представлении любви и насилия в мифах и христианстве, анализируя методологию Рене Жирара.

В начале книги «Я вижу Сатану, падающего, как молния» Рене Жирар дает обзорную картину современного мира, говоря о том, что человечество вступает в «постхристианскую» эру, характеризующуюся упадком всех мировых религий, в том числе и христианства. Чтобы найти предпосылки этому явлению, Жирар приступает к подробному анализу библейской и мифической литературы, в которой скрыты основные тайны человеческого бытия.

По мнению Жирара, насилие является основополагающей чертой не только архаического, но и современного общества. Жертвоприношение – это способ успокоить внутреннее насилие, не дать ему возможности перерасти в общий конфликт. «Перехитрить» насилие можно только сместив его вектор на заместительную жертву. Этому мы находим подтверждение в ветхозаветной истории Каина и Авеля. Каин – земледелец, он приносит Богу плоды своего урожая. Авель – пастух, его жертва Богу – агнцы из стада. Каин убивает Авеля, т.к. у него нет «уловки» против природного миметического насилия, которая есть у Авеля (приносить в жертву животных).

Чаще всего и в древнегреческих мифах, и в Ветхом завете братья – враги, избежать убийства друг друга им может помешать только заместительная жертва.

Еще одна библейская сцена, подтверждающая теорию мемитического замещения, это «именно тот агнец, которого заклал Авель, Бог послал Аврааму, чтобы тот принес его в жертву вместо своего сына Исаака» [5: 11].

Но разница между животной и человеческой жертвой может быть нивелирована, примером чего служит миф об «Аяксе» Софокла. Перед тем, как наброситься на скот, Аякс размышляет о том, чтобы принести в жертву собственного сына, чему препятствует мать ребенка. Так как не существовало принципиальной разницы между животной и человеческой жертвой, то не удивительно, что стала появляться определенная категория людей специально для насильственных целей (военнопленные, рабы, молодые люди, которые еще не прошли инициацию и т.д.).

Жирар говорит о природе миметизма, который присущ человеку изначально. Человек склонен желать то, чем обладают другие, что приводит к конфликту и соперничеству. Если не противостоять человеческим наклонностям, то это будет угрожать даже самому существованию цивилизации.

Французский антрополог акцентирует свое внимание на десятой заповеди, которая запрещает не действия (не убий, не укради…), а запрещает само желание (не желай дома ближнего своего, его жены и т.д.).

Жирар рассматривает архаические общества в свете десятой заповеди и приходит к выводу, что не столь явно, как в ней, но они тоже пытаются запретить миметическое соперничество, а не сами поступки людей.

Десятая заповедь является революционной для Евангелий, именно она проникает в природу человеческого насилия. Но, что удивительно, Иисус Христос никогда не говорит терминами запрета, потому что запрет всегда вызывает негативные эмоции, а только - примера и подражания. «Он рекомендует нам подражать ему не вследствие нарциссизма, но с целью отвлечь нас от миметических соперничеств» [6: 19].

В подражании Иисусу Христу Жирар не вкладывает копирование Его образа жизни или поведения, а имеет ввиду желание Иисуса подражать Богу-Отцу, насколько это возможно человеку. Почему Иисус желает подражать Богу-Отцу? Потому что Господь Бог не желает эгоистично, «Он дает людям, не считая» [6: 20].

Если человечество будет подражать божественному бескорыстию, то миметические соперничества, ведущие к насилию и смертям, не будут иметь власти над людьми.

Далее Жирар приводит пример из Нового Завета - насколько насилие толпы может быть заразительным - когда Иисус входит в Иерусалим - не может устоять даже первый из его учеников Петр, и поддается этому влиянию.

Многие исследователи видят причину отречения Петра в особенности его характера, но Жирар говорит, что его поступок – архетипичен, поддавшись миметизму, Петр не отличается от других людей в том смысле, в каком любое психологическое объяснение отличает того, кто является его предметом.

Также архетипичен образ Пилата (сам лично он не хотел казни Иисуса, но поддался коллективному миметизму), даже разбойники, распятые рядом с Христом, не составляют исключения – подражают толпе, кричат по ее примеру.

Таким образом, жертва миметического нагнетания выбирается самим миметизмом, ею замещаются все прочие жертвы, которых толпа могла бы выбрать, если история развивалась иначе. Замещения происходят неосознанно, спонтанно. Но в случае с Иисусом все обстоит иначе.

Рене Жирар отмечает некоторые сходства между распятием Христа и казнями предшествующих Ему пророков.

Этим автор объясняет антисемитские настроения во все времена, но приходит к выводу, что виновен не один еврейский народ, а виновны все люди,

подверженные миметическому процессу отвержения исключительных личностей (пророков, калек, больных и т.п.).

Очень большое внимание Жирар уделяет исследованию мифов и сравнение их с Евангелиями. Он приводит в пример рассказ Филострата «Жизнь Аполлония Тианского», где главный герой Аполлоний помогает жителям Эфеса избавиться от эпидемии с помощью принесенной жертвы нищего бродяги, на месте гибели которого появляется статуя Геракла.

Как бы это ни казалось невозможным, но эпидемия оставляет город, происходит «ужасное чудо». Жирар объясняет это запуском миметического заражения, которое сосредоточивается на одном человеке. В анализе этого мифа, по его мнению, есть один единственный проблеск – это отказ эфесян бросить первый камень, но этот проблеск Аполлоний удачно гасит, и жители начинают бросать камни с такой яростью, как будто перед ними сам «демон чумы» и виновник бед всего человечества.

Но «ужасное чудо» все же происходит, «чума» покидает город. Жирар объясняет этот факт смешением понятий эпидемий, здесь чума могла быть не реальной болезнью, а нарушением социальных отношений в обществе. Поэтому «духовный учитель» смог побороть ее с помощью так называемого «козла отпущения» - жертвы, после смерти которой, отношения в социуме налаживаются.

Относительно побиваний камнями в Евангелии, Иисус занимает прямо противоположную Аполлонию позицию. Он делает все, чтобы помешать «первому камню», после которого остановить разъяренную толпу будет практически невозможно.

Иисус делает наибольший упор на «первом камне» в конце своей единственной фразы: «Кто из вас без греха, первый брось в нее камень» [6: 63].

По мнению Жирара, чудо Аполлония состоит в том, что он превращает миметические соперничества в социуме в коллективное насилие, «катартический» эффект которого возвращает порядок и упрочивает социальные узы жителей Эфеса.

Таким образом, общий материал мифов и Евангелий – миметический цикл, только частично присутствует в библейских повествованиях. В них есть два

компонента – миметический кризис и коллективное убийство, но нет третьего – религиозной эпифании, воскресения, которое обнаружило бы божественность жертвы.

Миф и Библия дают противоположные ответы на вопросы о правомерности насилия, миф всегда оправдывает изгнание своего героя, в Библии коллективное насилие не имеет оправдания никогда.

Поэтому библейский монотеизм не дает возможности предположения, что божество было порождением процесса жертвоприношения, как в случаях архаического политеизма.

В момент ареста Иисуса Иуда уже стал предателем, Петр готовился отречься от Него, а все ученики разбежались. Миметическое нагнетание достигло своего апогея, оно становилось единодушным. Если бы это случилось, и насильственный миметизм восторжествовал, то не было бы Евангелия, а был бы новый миф.

Но на третий день ученики вернулись, поверив в Воскресение Христа, таким образом, появилось несогласное меньшинство против единодушного большинства. Но им была предоставлена возможность донести всему миру информацию о несправедливо осужденных «козлах отпущения».

Согласно Жирару, евангелисты обладают «поистине колоссальным знанием и способностью уверенно отличать мифическое воскресение от евангельского» [6: 198].

Французский антрополог дает точный ответ на вопрос: «Что же может победить миметическое насилие?». Это «Дух Божий, вторая ипостась христианской троицы» [6: 198]. Святой Дух помогает ученикам Христа «овладеть собой», и только с Его помощью они возвращаются к Иисусу и больше никогда уже не покидают Его. В связи с этим событием Жирар говорит о двух обращениях, произошедших в связи с Воскресением. Это возвращение после отречения Петра и «дорога в Дамаск» [6: 200] Павла - эти два события, по Жирару, являются новыми, но уже более глубокими обращениями учеников Христа.

На первый взгляд, эти события не имеют ничего общего и относятся к разным людям, но при ближайшем рассмотрении становится очевидным, что т.н. «новое обращение» Петра и Павла открывает им глаза на происходящее и дает

возможность увидеть коллективное насилие, которому они, сами того не подозревая, подверглись.

Для Жирара христианство – «торжество Креста», т.к. в Страстях Иисуса происходит абсолютный переворот в древних отношениях религии и насилия. Именно великое человеколюбие Иисуса Христа и Его безгласное принятие насилия и страдания на Кресте разоблачают древнее учредительное убийство и лишают его «культуросозидательной силы».

Таким образом, Жирар подчеркивает кардинальные различия между мифами и Евангелиями, акцентируя, что в основе первых лежит миметический цикл (миметический кризис, коллективное убийство и религиозная эпифания), а в основе библейской литературы - безграничная Божественная любовь ко всякому и каждому человеку.

Литература

1. Дашевский Г. О критике Рене Жирара / Коммерсантъ Weekend. – 2012. - №45. – С. 28.

2. Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира/ Пер. с фр. (Серия «Философия и богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2016. -518с.

3. Жирар Р. Козел отпущения/ Пер. с фр. – СПб.: Изд. дом Ивана Лимбаха, 2010, 135с.

4. Жирар Р. Критика из подполья/ Пер. с фр. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. -190с.

5. Жирар Р. Насилие и священное/ Пер. с фр. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. -400с.

6. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния/ Пер. с фр. (Серия «Философия и богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2015. -202с.

7. Зыгмонт А. Евангелие от Жирара/ ТрВ. -2015.- №192. С.6.

8. Кострова Е.А. Теория священного в работе Рене Жирара «Насилие и священное»/ Религоведческие исследования. -2015.- №1(11). – С. 204-209.

9. Михайлов Г.П. Мимесис и насилие: критика Р. Жираром концепций З.Фрейда и Ф. Ницше/ Теория и практика общественного развития.- 2015.- №20.

[Электронный ресурс]. - Режим доступа URL: http://teoria-practica.ru/vipusk-20-2015/, свободный, (дата обращения: 24.05.2016).

10. Яворский Д.Р. Рецензия на книгу Рене Жирара «Козел отпущения»/ Режим доступа URL: http://cyberleninka.ru/article/n/retsenziya-na-knigu-rene-zhirara-kozyol-otpuscheniya-sp-b-izd-vo-ivana-limbaha-2010-336-s/, свободный, (дата обращения: 20.05.2016).

Образчикова И.С.

ТЕМАТИЧЕСКАЯ ГРУППА «ТРАПЕЗА» В ДРЕВНЕРУССКОМ ТЕКСТЕ (на материале текста «Повесть временных лет»)

В современной лингвистике изучению тематических групп уделяется большое внимание. Приобретают актуальность научные работы ученых-лингвистов XX века, в которых рассматриваются и сравниваются между собой тематические и лексико-семантические группы слов. В настоящее время появляются работы, выделяющие различные тематические группы одного языка, их отражение в других языках, исследуются тематические группы слов в отдельных произведениях.

Выдающийся языковед Ф. П. Филин писал о том, что «классифицировать лексику по тематическим группам можно с самыми различными целями» [Филин 1982: 232]. Цель нашей работы: рассмотрение лексического состава «Повести временных лет» по теме «Тематическая группа «Трапеза» и его классификация.

Для более полного понимания термина «тематическая группа слов» мы предлагаем обратиться к лингвистическим словарям. Словари дают (в целом) схожие значения данного термина. Остановимся на словаре лингвистических терминов О. С. Ахмановой. *Группа тематическая* – ряд слов, более или менее близко совпадающих по своему основному (стержневому) семантическому содержанию, т.е. по принадлежности к одному и тому же семантическому полю [Ахманова 1969: 118]. М. И. Фомина тематические группы слов определяет как

«такие наборы слов, которые связаны единой темой и сходством обозначаемых понятий» [Фомина 2003: 12]. Важным является то, что в тематические группы входят слова различных частей речи (в отличие от лексико-семантических групп, включающих слова одной части речи).

Объединение лексических единиц в тематические группы происходит под влиянием эстралингвистических факторов. М. И. Фомина говорит о том, что «на предопределенность системных семантических связей слов внеязыковыми факторами (связь самих предметов, явлений, понятий объективного мира) как на ведущий признак системности указывают некоторые исследователи (см. работы В.И. Кодухова, С.Д. Кацнельсона и др.)» [Фомина 2003: 12]. Как пишет Ф. П. Филин, такие «объединения слов» [Филин 1982: 231] основываются «не на лексико-семантических связях, а на классификации самих предметов и явлений» [Филин 1982: 231]. В. Н. Немченко в своем учебном словаре-справочнике называет тематические группы «серия слов» и говорит о том, что в них сосредоточен «определенный участок действительности» [Немченко 1994: 218].

Ф. П. Филин в своей работе «Очерки по теории языкознания» подробно рассматривает и описывает такое явление в лексикологии, как тематическая группа. Объединение лексики в тематические группы может основываться на совершенно разных показателях. «Классификационные комбинации могут быть самыми различными» [Филин 1982: 232]; стоит добавить, что между словами в таких комбинациях семантические связи могут быть минимальными или вообще отсутствовать (Ф.П. Филин называет такие связи «нулевыми» [Филин 1982: 232]). Анализируя вышесказанное, можно сказать, что при разных подходах к классификации одни и те же лексические единицы могут оказаться в нескольких, независимых друг от друга тематических группах.

Тематическая группа обладает отличительной особенностью: лексические единицы, входящие в определенную тематическую группу возможно структурировать. Так, тематическая группа делится на подгруппы, которая, в свою очередь, делится на еще более мелкие «подразделения» слов – микроподгруппы. Каждый «уровень» структуры имеет в основе интегральную общую сему, но различается более конкретизированными дифференциальными

семами, которые с каждым «уровнем» уточняют и выделяют из ряда подобных лексическую единицу группы.

В учебнике «Современный русский язык: Теория. Анализ языковых единиц» (под ред. Е.И. Дибровой) приводятся примеры различных тематических парадигм: 1) глаголы движения; 2) названия частей человеческого тела; 3) названия животных и частей их тела; 4) пища; 5) названия денежных единиц; 6) названия единиц счета и количества и др. [Диброва 2002: 249]. Каждый тематический ряд имеет свои интегральные и дифференциальные семы. Исходя из всего вышесказанного, можно говорить о наличии бесконечного количества тематических групп в любом языке.

Источником анализируемого нами материала (относящегося к тематической группе «Трапеза»), как было уже сказано выше, является «Повесть временных лет». При подробном изучении произведения по данной теме нами было выявлено 275 лексических единиц (все из них вошли в состав классификации).

Тематическая группа **«Трапеза»** в данном произведении (по разработанной нами классификации) состоит из 2 тематических подгрупп: **«Приготовление и употребление еды и питья»** и **«Наименование еды и питья»**. Каждая из подгрупп делится еще на микроподгруппы. Классификация тематической группы происходила на основе выделения и подробнейшего рассмотрения дифференциальных сем, составляющих семантическое значение слова.

В подгруппу **«Приготовление и употребление еды и питья»** входят лексемы, имеющие в своем лексическом значении (кроме интегральной семы) дифференциальные семы, которые обозначают способы приготовления пищи и питья и их употребления. Также в данную подгруппу вошли слова, характеризующие места, связанные непосредственно с трапезой, и людей, имеющих, в первую очередь, «профессиональное отношение» к еде. Подгруппа состоит из 6 микроподгрупп:

1) **Прием пищи и питья:** *испивъ, пьют* (*«не ядять бо, ни пьют»* (ПВЛ: 96), *ясти* (*«и почаша ясти сами первое»* (ПВЛ: 144), *вкушати*. Основу группы (слова встречаются более 25 раз) составляют слова со значением ‘принимать пищу’. Единичным примером представлено слово *кормим* (*«да его кормим»*

(ПВЛ: 266) и слово *кусаше* (*«и помалу оглядався кусаше»* (ПВЛ: 206). В данной микроподгруппе интерес представляют лексемы, обозначающие прием пищи в зависимости от времени суток: *заутрокавше* ('позавтракав'), *ужина* ('ужинал');

2) **Способ приготовления пищи:** *варять* (*«в нем же варять кисель»* (ПВЛ: 142), *испекъ* (*«на углех испекъ ядяше»* (ПВЛ: 78) – большинство лексических единиц, входящих в микроподгруппу, являются глаголами, а также деепричастиями (*испекъ – «на углех испекъ ядяше»* (ПВЛ: 78). Другие части речи встречаются в микроподгруппе в двух случаях: как прилагательное *сыро* (*«ини зелье варено, друзии сыро»* (ПВЛ: 200), и как отглагольное прилагательное *варено* (*«ини зелье варено, друзии сыро»* (ПВЛ: 200);

3) **Воздержание от еды и питья:** *постъ* (*«еже есть постъ 40-тный»* (ПВЛ: 196), *пощенье* (*«пощенье бои сперва проображено бысть»* (ПВЛ: 198), *постное время* (*«потивъся и господь 40 дний, намъ показа постное время»* (ПВЛ: 198). В микроподгруппу, кроме вышеуказанных примеров, составляющих ее основу, также входит слово *постникъ*, называющее человека, соблюдающего пост. Примеры данной лексемы мы встречаем во фрагментах произведения, рассказывающих о монахах Печерского монастыря. Все лексические единицы, находящиеся в данной микроподгруппе, имеют один и тот же корень *пост- (пощ-)*; исключение – *неяденьи* (*«неяденьи мясъ свиныхъ»* (ПВЛ: 98);

4) **Состояния и чувства, связанные с потреблением еды и питья**: *гладомъ*, *водою* (*«изнемогаху же людье гладомъ и водою»* (ПВЛ: 80), *жажею* (*«друзии гладомъ умаряеми и водною жажею»* (ПВЛ: 232). Из чувств, характеризующих переизбыток еды и пития, в микроподгруппе находятся такие слова, как *досыти* (‘досыта‘), *пьяньства* (‘пьянство‘), *подъпьяхуться* (‘подопьются‘) и *яденье* (‘многоядение‘);

5) **Места для приготовления или употребления пищи:** *тряпезницю* (*«И кончаша тряпезницю Печерьскаго манастыря…»* (ПВЛ: 274) и *поварьницю* (*«И по заутрени идяше в поварьницю…»* (ПВЛ: 208). Представленная микроподгруппа является самой малочисленной по количеству лексем в тематической подгруппе «Приготовление и употребление еды и питья»;

6) **Человек, занимающийся приготовлением пищи:** *поваръ* (*«и нача уродство творити, и помагати поча поваром»* (ПВЛ: 208). Данная лексема

выявлена в произведении в четырех различных контекстах (значение слова при этом остается неизменным). В «Повести временных лет» иные профессии, связанные непосредственно с приготовлением пищи, не встречаются.

«Наименование еды и питья» – вторая из тематических подгрупп. Большинство лексем этой тематической подгруппы называют различные виды питья, мяса, плодов, овощей и зерновых продуктов (исходя из этого, мы предлагаем разделение на микроподгруппы по дифференциальным семам, характеризующим пищу различного вида по происхождению). Выделяются также «общие» наименования пищи и названия приемов пищи «по случаю». Тематическая подгруппа подразделяется на 6 микроподгрупп:

1) **Общее наименование пищи:** *яденье* (*«приходити на двор княжь и взимати всяку потребу, питье и яденье»* (ПВЛ: 140), *кормлю, брашно* (*«и вынесоша ему брашно и вино»* (ПВЛ: 44), *покоръмъ* (*«по городомъ на покоръмъ»* (ПВЛ: 158). Выделяется в микроподгруппе лексема, характеризующая общее название пищи для купцов, которые могут прибывать в зарубежные страны для торговли – *мѣсячное* (*«Аще приидуть русь бес купли, да не взимают мѣсячины…»* (ПВЛ: 44);

2) **Наименование пищи в различных ситуациях:** *трызну* (*«И аще кто умряше, творяху трызну надъ нимъ…»* (ПВЛ: 30) и *пиръ* (*«пиръ творити»* (ПВЛ: 140). Проанализировав представленные в данной микроподгруппе лексические единицы, можно выделить 2 ситуации. Соответственно, это смерть человека (*тризна*) или какое-либо праздничное и торжественное событие (*пир*). Употребление лексемы *тризна* встречается в 6 различных контекстах произведения, употребление лексемы *пир* – в 1 контексте;

3) **Пища животного происхождения:** *мерьтвечину, нечистоту* (*«ядуще мерьтвечину и всю нечистоту» (ПВЛ:* 32), *мясъ* (*«ни мясъ варя»* (ПВЛ: 78), *звѣрина* (*«Бываше множество от мясъ, от скота и от звѣрины, бяше по изобилью от всего»* (ПВЛ: 140), *свинины, заячины* (*«свинины не ясти, ни заячины»* (ПВЛ: 100), *конина*. В «Повести временных лет» один раз встречается слово *скверна,* под которым, как мы понимаем, скрывается то, что не приемлемо есть для человека (*«ядяху скверну всяку, комары, и мухы, коткы, змиѣ»* (ПВЛ: 244). В микроподгруппе можно также отдельно выделить виды мясных изделий,

например: мясо домашних животных (*говядину, свинину*), мясо диких животных (*заячина*) и мясо рыбы. В некоторых случаях мясо диких животных также именуется как *нечисто* (*хомѣки* и *сусолы*);

4) **Пища растительного происхождения:** *овощи* (*«И приде Олегъ к Киеву, неся злато, и паволоки, и овощи, и вина, и всякое узорочье»* (ПВЛ: 46), *плодъ* (*«плодъ же простре нищему»* (ПВЛ: 94), *лукъ* (*«идеже ядяхомъ мяса, лукъ»* (ПВЛ: 110), *зелье* (*«зелье варено»* (ПВЛ: 200). Также в произведении в одном из контекстов плод именуется как *снѣсть* (*«И видѣ жена, яко добро древо въ ядь, и вземши снѣсть…»* (ПВЛ: 102). Необходимо добавить, что в «Повести временных лет» не встречаются отдельные лексические единицы, называющие конкретные виды овощей, которые могли бы относится к данной тематической микроподгруппе (исключение – *лукъ*);

5) **Продукты из злаковых культур:** *хлебъ, отрубъ, жито* (*«и привезоша жито»* (ПВЛ: 162), *коврижекъ* (*«и тако изидяше из монастыря, взимая мало коврижекъ»* (ПВЛ: 198). Интересно толкование значения слова *жито,* которое дает В. В. Колесов в своей работе «Мир человека в слове Древней Руси»: «Жито, например, означает определенный вид хлебов – в каждой местности свой: овес, ячмень, просо, греча – то, что когда-то на этой территории могло быть основным, а, возможно, и единственным видом пропитания» [Колесов 1986: 74]. При работе над микроподгруппой «Продукты из злаковых культур» нами были выявлены две лексические единицы, называющие конкретно определенный вид (сорт) зерна: *овес* и *пшеница* (*«Сберѣте аче и по горсти овса, или пшеницѣ…»* (ПВЛ: 142). В данной микроподгруппе находятся также две лексемы, которые встречаются в «Повести временных лет» в единичном варианте: просфора (*проскура*) и каша с сытою, называемая *«кутьею»*;

6) **Питье:** *меды* (*«да пристройте меды многи»* (ПВЛ: 70), *квасъ, кисель* (*«И яко свариша кисель…»* (ПВЛ: 144), *вино* (*«любяй вино пити съ гусльми»* (ПВЛ: 154), *вода* (*«И впроси воды, они же даша ему, и испи воды…»* (ПВЛ: 265). В микроподгруппе встречаются лексическая единица *питье* (*«взимати всяку потребу, питье и яденье, и от скотьниць кунами»* (ПВЛ: 140), характеризующая все виды питья в целом.

В рамках исследования по теме «Тематическая группа «Трапеза» в древнерусских произведениях» нами было выделено 2 тематические подгруппы, каждая из которых в свою очередь подразделяется на 6 микроподгрупп (всего – 12 микроподгрупп). Самой объемной по количественному составу лексических единиц является микроподгруппа «Прием пищи и питья» (64 языковые единицы) в тематической подгруппе «Приготовление и употребление еды и питья».

Все рассматриваемые слова по теме «Трапеза» также можно условно разделить на 3 группы в зависимости от отражения их в современном русском языке:

● слова, вышедшие из употребления (*брашно, мѣсячное и др.*);

● слова, изменившие свой фонетический облик (*гладъ, трызна и др.*);

● слова, не изменившие свой фонетический облик (и свое лексическое значение) с течением времени (*вода, вино и др.*)

Описание тематической группа «Трапеза» в составе «Повести временных лет» (как одного из основных источников изучения лексических единиц древнерусского языка) дает возможность убедиться в большом объеме лексического состава языка того исторического периода и его разнообразии.

Литература

1. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. – Изд. 2-ое, стереотип. – М.: Сов. Энциклопедия, 1969. – 608 стр.

2. Диброва Е.И. Современный русский язык: Теория. Анализ языковых единиц: Учеб. для студ. высш. учеб. заведений: В 2 ч. – Ч.1. – М.: Издательский центр «Академия», 2002. – 544 с.

3. Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. – Л., 1986. – 312 с.

4. Немченко В.Н. Основные понятия лексикологии в терминах. Учебный словарь-справочник. – Н. Новгород: Изд-во Нижегородского ун-та, 1994. –

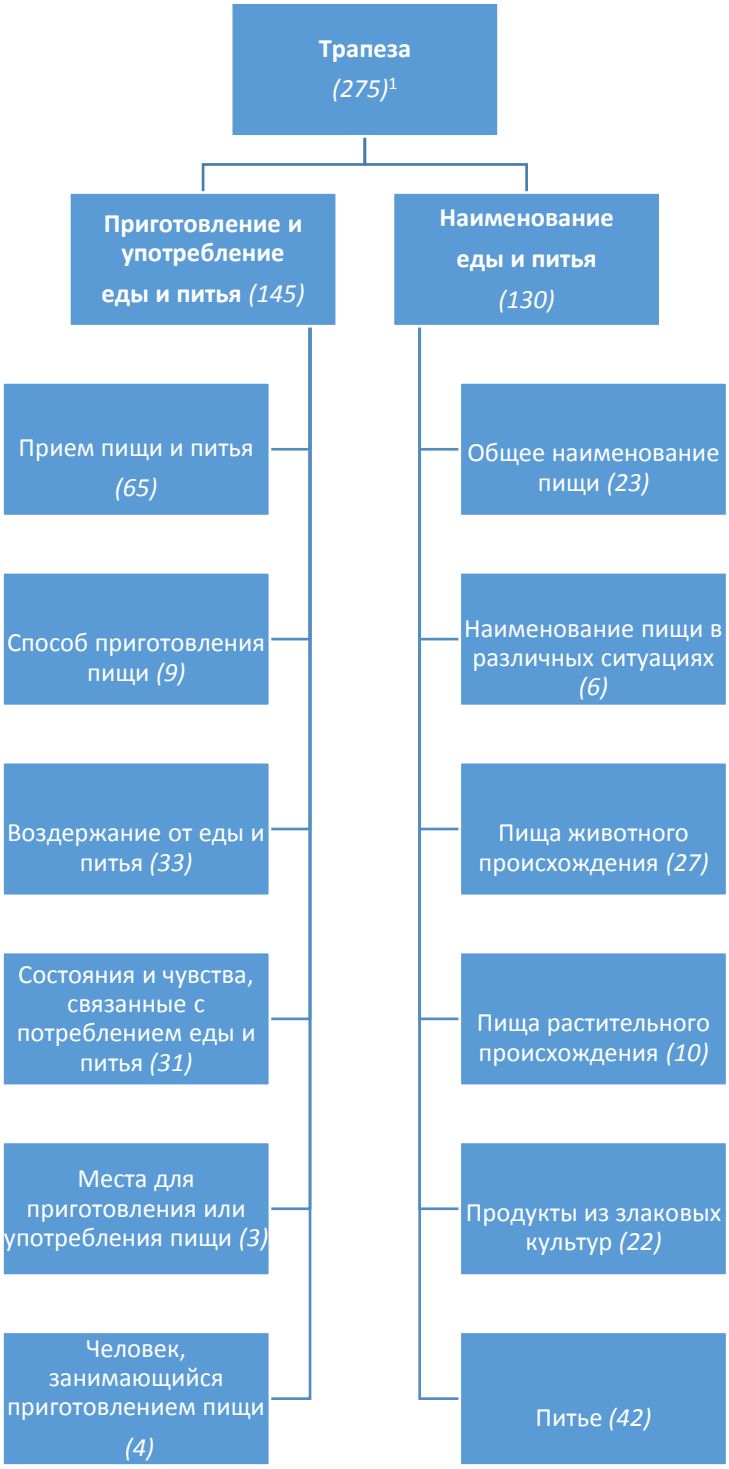
5. 251 с.

6. Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. – М.: Худож. лит., 1978. – 413 с.

7. Филин Ф.П. Очерки по теории языкознания. – М.: Наука, 1982. – 336 с.

8. Фомина М.И. Современный русский язык. Лексикология. – 4-е изд., испр. – М.: Высш. шк., 2003. – 415 с.

Классификация лексических единиц, входящих в тематическую группу «Трапеза»



[1] В скобках указывается количество лексических единиц, входящих в данную группу (подгруппу, микроподгруппу).

Петрова Н.С.

АНАЛИЗ ВСПОМОГАТЕЛЬНОГО СУБЪЕКТА МЕТАФОР В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ВЛАДИМИРА СОЛОУХИНА

Изучение метафор актуально на сегодняшний день, она помогает читателю и автору раскрыть глубину текста. Метафоричность употребления является одной из возможностей создания экспрессии, так как она связана с семантическими сдвигами, это приводит к дополнительной экспрессивной насыщенности текста в целом. Изучением метафор занимались такие известные ученые, как Н.Д. Арутюнова, В.П. Москвин, В.В. Виноградов, Дж. Лакофф, М. Джонсон, М.Б. Никитин и многие другие. В настоящее время, метафоры в произведениях В.Солоухина остаются малоизученными, этим обуславливается **актуальность данной работы**.

В научной литературе существуют различные определения метафоры.

Во-первых, **метафора** (перенос значения) - троп, состоящий в употреблении слов и выражений в переносном смысле на основании сходства аналогии (*Шелковые ресницы, ситец неба такой голубой*) [1: 231].

Во-вторых, **метафора** – способ выражения, рассматриваемый как перенос абстрактного понятия в конкретный план путем своего рода сокращенного сравнения, или скорее, подстановки *«гореть желанием», «едкая ирония»* [2: 155].

В-третьих, **метафора** - употребление слова в переносном значении на основе сходства в каком-либо отношении двух предметов или явлений. «*Дворянское гнездо»* (прямое значение слова *гнездо* - «жилище птицы», переносное - «человеческое сообщество») [3: 176].

В работе мы придерживаемся определения, что метафора – это свернутое сравнение, основанное на сходствах аналогий. В семантическую структуру метафоры входят два компонента – основной субъект (то, что сравнивается) и вспомогательный субъект (то, с чем сравнивается).

В.П. Москвин предлагает две семантические классификации метафор: по основному субъекту и вспомогательному. При классификации метафор по основному субъекту в качестве последнего могут выступать такие понятия, как

красный цвет. Например, *Брусничное платье, коралловые губы,* смерть - *уйти из жизни*. В.П.Москвин в классификации по вспомогательному субъекту выделяет такие виды метафор, как анималистическая (*револьверный лай*), пространственная (*высокие цены*), машинная (*рычаги власти*) [4: 113].

Предметом настоящего исследования является классификация метафор, встречающихся в текстах В.А.Солоухина, по вспомогательному субъекту.

Проанализировав метафоры в произведениях В.Солоухина, мы определили, что в качестве вспомогательного субъекта метафоры могут выступать: 1) **Существительные с абстрактным значением**: *Но все же какой-то легкий, сковывающий* ***холодок послышался*** *около сердца* (Свидание в Вязниках); В семантической структуре метафоры *холодок* является основным субъектом. Вспомогательный субъект может быть выражен лексемами: *шорох, звук, треск, плачь, визг*. Данные существительные имеют значение абстрактности, так как у них нет формы, цвета, запаха, веса. 2) **Человек или живое существо**: *А* ***окна*** *ее* ***смотрят*** *на озеро* (Мокрый снег); Вспомогательный субъект может быть выражен не только человеком, но и любым живым существом. Например, *кошка смотрела меня жалостливыми глазами*; *Человек, смотрящий вдаль, был очень задумчив*. 3) **Предмет**: *Тысячи прохожих равнодушно глядели на обломки дома. Для одного это были* ***обломки чувств***. Словоформа *обломки* является вспомогательным субъектом и относится к данной группе так как, обломки могут быть дерева, дома, доспехов. 4) **Действия, выполняемые предметом или живым существом**: *Черные* ***глаза впились*** *в меня, сидящего напротив* «Свидание в Вязниках»; Если относить словоформу *впились* к действию, которое может выполнять предмет, то можно привести такой контекст: заноза впилась в палец. Если относить вышесказанную словоформу к действию, выполняемому живым существом, то контекст может быть следующим: *пиявка впилась в ногу* (Ушаков). 5) **Вещество**: *Мне казалось, что к теплым лыжам «****прикипит****» ****снежок*** «На лыжне». Вспомогательный субъект может быть выражен такими вещественными лексемами как – масло, вода.

В каждой из вышеперечисленных групп вспомогательных субъектов в качестве основного субъекта могут выступать различные понятия.

Сходство с абстрактным понятием В.Солоухин находит в лексических единицах, относящихся к разным семантическим группам. В ходе анализа мы выделили три семантические группы: 1) **Человек:** *То есть именно я почувствовал на время, что несчастья призрачны под* ***лицом*** *этого* ***звездного молчания*** «Кувшинка». 2) **Явления природы**: ***Река*** *была особенный* ***мир****, с таинственной тенью под кустами* «Кувшинка»*; Значит, так и поплывет она через* ***море жизни*** *в своей низкой деревенской избе* «Каравай заварного хлеба». 3) **Абстрактное понятие**: *Но все же какой-то легкий, сковывающий* ***холодок послышался*** *около сердца* «Свидание в Вязниках»; *–Фантазия, - рассмеялась женщина, и мартовская* ***синева успела полыхнуть на ее зубах*** «На лыжне»; *Но никакого* ***порядка в*** *моей растревоженной любовью* ***душе*** *не было* «Кувшинка».

Исследуя примеры метафор в произведениях В.Солоухина, мы пришли к выводу, что признакам и действиям человека могут быть свойственны языковые единицы, относящиеся к различным семантическим группам: 1)**Абстрактное понятие**: ***Тишина запела*** *во мне* «На лыжне»; *От тишины* ***отделился звук*** «На лыжне». 2)**Человек (живое существо):** *Женщина с жгучими черными волосами, жгучими черными глазами, с широким, как бы даже несколько* ***свирепым*** *ярко-лиловым* ***ртом*** «Наша дама». 3)**Вещество**: ***Кровь*** *стыда и позора* ***бросилась*** *мне в лицо* «На лыжне». 4)**Растения***: Он так и* ***бросался*** *в глаза, и удивительно, что я не замечал раньше, какой шоколадный бывает* ***ольшаник*** *в лесу* «На лыжне»; *Местами на обрыве* ***зацепились сосенки****, местами* ***зашумела*** *листвой* ***ольха*** «Кувшинка». 5)**Предмет**: *А* ***окна*** *ее* ***смотрят*** *на озеро* «Мокрый снег»; *В безнадежности я посмотрел туда, где всегда стояла моя Сима, и вдруг черное бархатное* ***платье ринулось*** *мне в глаза через зальную пустоту, и не осталось в зале ничего и никого* «Серафима».

В произведениях В.Солоухина было найдено три группы языковых единиц, в основе сопоставления которых лежит предмет. 1) **Человек**: *Из-за верхушки ольхи, судорожно, непрерывно загребая лапками, чтобы удержаться на одном месте,* ***глядела*** *на меня своими* ***черными бусинками*** *выхухоль* «Летний паводок»; *А у соколов* ***рвутся сердца****, и они не жалеют об этом!* «На лыжне»; *Мы теперь стали вольные птицы,* ***руки*** *наши* ***развязаны*** «Девочка на урезе моря». 2) **Предмет**: *Пока можно было взяться за обнаженные* ***корни*** *сосны,* ***свисающие***

желтыми, длинными ***веревками*** «Кувшинка»; ***Угли*** *некоторое время сохраняли форму то ли квадратной стойки, то ли боковой доски, потом они* ***рассыпались на*** *золотую, огненную* ***мелочь*** «Каравай заварного хлеба». 3) **Абстрактное понятие**: *Там было все касающееся окончательного и полного торжества* ***стерильного*** *человеческого* ***разума*** «Ледяные вершины человечества»; *Постепенно* ***завязался*** *подходящий к случаю* ***разговор*** «На степной реке».

Сходство с действием, которое присуще и человеку и предмету В.Солоухин находит в лексических единицах, относящихся к таким семантическим группам как: 1) **Предмет**: *Из-за бугра поднялась луна. Сначала* ***показался*** *темно-красный* ***краешек раскаленного медного старинного пятака****, потом* ***выплыл и весь пятак****, огромный, с припухшими от своей темно-красной раскаленности краями* «Кувшинка»; *В полнейшем безмолвии* ***покатился*** *через огромное небо* ***лунный диск*** «Кувшинка». 2) **Человек:** *Черные глаза впились в меня, сидящего напротив* «Свидание в Вязниках»; *А* ***рука*** *моя была* ***последняя***. *Яшка бросил колоду и сказал многозначительно: «Везет тебе, парень, в карты»* «Свидание в Вязниках». 3) **Абстрактное понятие***: Черная* ***тень упала*** *на мои глаза* «Кувшинка».

Сходство с **веществом** мы находим в такой группе языковых единиц, как **явления природы.** *Мне казалось, что к теплым лыжам «****прикипит****» **снежок*** «На лыжне».

Проанализировав метафоры в произведениях В. Солоухина, мы выделили пять групп лексических единиц, где в качестве вспомогательного субъекта могут выступать: существительные с абстрактным значением; человек или живое существо; предмет; действия, выполняемые человеком или живым существом; вещество. Также мы определили, какие понятия могут выступать в качестве основного субъекта во всех вышеперечисленных группах.

Литература:

1. Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. М.: Современная энциклопедия, 1966.

2. Марузо Ж. Словарь лингвистических терминов / перевод с французского Н.Д. Андреева; под ред. А.А. Реформатского. М.: Издательство иностранной литературы 1960.

3. Розенталь Д.Э. Теленкова М.А. Словарь-справочник лингвистических терминов. Пособие для учителей. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Просвещение, 1976.

4. Москвин В.П. Русская метафора: Очерк семиотической теории. Изд. 3-е. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 184 с.

Петрухина Н. М.

РЕЛИГИОЗНО-ХРИСТИАНСКИЕ ОСНОВАНИЯ «ЭТИЧЕСКОГО ИМПЕРАТИВА» Ф. ДОСТОЕВСКОГО И У. ХАМДАМА

Творчество Ф.М. Достоевского не просто продолжает быть востребованным и актуальным в современной научно-гуманитарной парадигме, но и наполняется новыми смыслами, открывающими множественную безграничность интерпретаций – литературных, философских, психологических, культурологических.

Комплексное исследование специфики развития мирового художественного сознания XX века, особенно его аксиологических и мировоззренческих составляющих, невозможно без учёта воздействия творчества Ф. Достоевского, перешагнувшего в своей «культурной» знаковости национальные границы. Традиция интертекстуального и рецептивного прочтения Достоевского становится базисной для построения современных методик художественного и междисциплинарного исследований. Для русской литературы, например, творчество Ф. Достоевского становится своего рода идеологическим центром, в ракурсе которого формируется абсолютно новая качественно этико-эстетический литературная и культурная парадигма XX века.

Если попытаться дать общую характеристику творчества Достоевского, то, несмотря на всю его сложность, объёмность, проблемную и концептуальную глобальность, его можно определить одним словом – **катарсичность.** И связано это с тем, что писатель главной задачей своего творчества ставит изображение катастрофы внутреннего мира человека и попытки её преодоления. Достоевский выстраивает бинарные пути проживания этой катастрофы и пути выхода из неё –

через зло и добро, в безверии и вере, в гордости и униженности, через апокалипсис разума и сознания. Так формируется **«этический императив»** писателя, в контексте которого и выстраивается рецептивная традиция Достоевского в мировом литературном процессе XX века. Так, например, узбекская литературная традиция XX века наиболее активно реципирует жанровую форму полифонического романа Достоевского (классический вариант – роман А. Кадыри «Минувшие дни») и «этический императив», фокусируемый концептами «преступление/наказание», «бунт/смирение» и соотносится в этом плане с романом У. Хамдама «Бунт и смирение».

Творчество Достоевского является своеобразной призмой раскрытия специфики **взаимоотношений** художественной системы писателя и мирового литературного процесса, а также мерой оценки не только **художественного**, но и **нравственно-философского сознания** мировой литературы XIX – XX веков. Это позволяет утверждать гносеологический характер творчества Достоевского. Гносеология проявляет себя, в этом случае, в двух аспектах – с одной стороны, как способ познания мирового литературного процесса (тенденций, мотивов, проблем, логики и динамики развития) в контексте творческой системы Достоевского, с другой – как познавательно-аксиологическое качество всей художественной философии писателя, концептуально ориентированной на многоаспектное познание проблемы Человека и Мира.

Герменевтический круг «катарсической» концептосферы в художественной традиции Ф. Достоевского связан с таким ключевым ***концентром***, как «страдание», выполняющий функциональную роль предела или грани в системе концептуальных бинарностей «вера - безверие», «грех - очищение». Являясь доминантными символами религиозно-христианской традиции, представленные культурные концепты образуют различного уровня символические ряды «номинативных» образов, выстраивающих не только инвариативную систему культурологических концептов, но в равной степени соотносимых с концептуальным «катарсическим кругом» в художественно-литературной системе. Причём во всех инвариантах «страдание» выполняет одновременно одинаково роль концентра (для интеграции концептов-антиномий) и грани (для дифференциации концептов-антиномий). Мы предполагаем

рассмотреть два инвариативных «катарсических круга» - «преступление-наказание» в системе **романов Ф. Достоевского «Преступление и наказание» / «Братья Карамазовы»** и «бунт-смирение» в системе **романа Улугбека Хамдама «Бунт и смирение» («Исён ва Итоат»).**

Опираясь на идеи современных учёных о том, что «структура лингвокультурного концепта является четырехкомпонентной, включающей помимо образной, ценностной и понятийной составляющих, символический компонент, наполнение которого отличается от наполнения традиционно выделяемых компонентов» [2: 4], мы рассматриваем полифонию образной содержательности и полисемию семантического наполненности «катарсического круга» религиозно-христианской традиции в контексте художественных знаковых составляющих («преступление», «наказание», «бунт», «смирение», «катарсис», «очищение», «путь») антропоцентрических образов-символов, органично концентрирующих ценностно-понятийные и образно-символические уровни непосредственной библейской концепции «катарсиса как духовного очищения человека на пути от безверия к вере» в романах и Ф. Достоевского (во всём великом «пятикнижии») и У. Хамдама (наиболее ярко представленный в романе «Бунт и смирение»).

Интересным представляется сопоставительный анализ доминантных в генеральной картине мира (на стыке локусов языковой, художественной, философской и лингвоэтической картин мира) **концептов**, позволяющих выявить как типологические, так и дифференцированные «национальные» лингвокультурологические особенности в их функционировании на различных художественных текстовых уровнях (в данном случае трёх аспектов: 1) персональных – Достоевского и У. Хамдама, 2). национальных «межлитературных общностей) – русской и узбекской художественно-культурных ментальностей. 3) историко-литературных – языковые и литературные особенности XIX и конца XX веков).

Художественные концепты **«бунт»** и **«смирение»**, рассматриваемые нами как художественные концепты, образуют различного уровня символические ряды «персонологических» и «символических» образов, которые в силу лексико-семантической полифонии выстраивают инвариативную систему нравственно-

этических концептов, в равной степени соотносимых с художественными критериями «катарсического круга» в романной системе и Ф. Достоевского и У. Хамдама.

Достоевский крайне остро поставил в центр своего творчества ценностно-моральные, социально-этические и нравственно-философские проблемы, волнующие человечество: о смысле и ценности жизни, о цельности и цели существования личности, о счастье и страдании и о цене, которую необходимо платить за обретённую веру.

Достоевский ставит своих героев в особое пограничное пространство, когда судьба мира решается в призме судьбы героя, он словно постоянно размывает грани между пороком и добродетелью, между возвышенным и низменным; здесь быт онтологизируется до уровня прамира и в этом ракурсе выстраивается целая философией бытия, а отвлечённая морально-религиозная и философская проблематика прорастает в быт.

Вся творческая сила Достоевского заключена в его мастерстве писателя-философа, размышляющего о герое в процессе со-творения нового мира. Весь свои масштабный процесс художественного философствования писатель подчинил задаче осмысления, разрешения философских проблем бытия, как они представлялись ему: «божественное» и «дьявольское» в человеке, антиномия между высшим своеволием личности и необходимостью для неё жить в обществе, противодействием индивидуальному своеволию, вера и безверие человека и тому подобное. Всё это вопросы экзистенциально означенные, но Достоевский как писатель «высшего реализма» ответы на эти вопросы искал в современной ему действительности.

Для Достоевского в его художественном миротворчестве не было границы между понятиями философия личности и психология личности. Подобно тому, как он вскрывал самые явные и оттого страшные социальные «язвы» мира-действительности, в котором жили его герои, писатель проникал и в самые тайные, сокровенные уголки «сакрализованного» мира внутренней жизни героев, художественно выстраивая экзистенциальную психологию реальной личности «страдающего» человека.

Всю свою жизнь Достоевский стремился приблизиться к той самой разгадке тайны в человеке, которой он посвятил всё своё творчество. Как психолог Достоевский постиг человека, как философ создал абсолютно новационную онтологическую концепцию бытия, как художник показал миру его тайну и тайну человека, в нём пребывающего. Достоевский как психолог, как философ и как писатель раскрыл тайну человека и бытия.

Практически все герои Достоевского так или иначе проходят стадии «бунт-смирение». Однако чётко выделяются и типы героев «бунтарствующих» и «смиренных». Для Достоевского принципиально важно столкновение антиномичных героев в системе «преступление-наказание», мыслимых писателем как знаковые составляющие «катарсиса» всеобщего как условия нравственного очищения всего общества, целого мира. Однако достаточно сложными являются нравственно-психологические константы «бунта» и «смирения» в системе личностной модели мира каждого из героев. Если в данном контексте рассматривать роман Ф. Достоевского «Преступление и наказание», то вполне очевидно, что лишь на первый взгляд доминантная антиномия «бунт-смирение» локализуется в иерархии персонажей «Раскольников-Соня». Каждый из этих героев проходит разные статусные уровни преступления и наказания и становясь концентром того или иного идейного полюса (Раскольников – преступление, бунт; Соня – наказание, смирение) вбирают в себя трансформированные модусы противоположного.

Вся теория Раскольникова замешана на бунте, мыслимым им не только как противостояние миру, обществу, обстоятельствам, но, в первую очередь, как способ себе самому доказать свою личностную состоятельность. Сонечка Мармеладова и не ставит цель доказать себе или миру, в своём смирении она обретает личностную состоятельность как данность, не нуждающуюся в подтверждении, и даже то «нравственное преступление», которое Соня и совершает против общества и мира не является способом доказательства наличия бунта против чего-то бы ни было. Соня в своём преступлении осуществляет высший акт смирения – как непротивления жизни и обстоятельствам. И в этом своём смирении через преступление она более приближена к Богу и Истине, по Достоевскому, нежели Раскольников, через преступление пытающийся обрести в

себе Человекобога, дарующего счастье миру. И именно к Соне бросается Раскольников со своей исповедью: «*Я догадался тогда, Соня, - продолжил он восторженно, - что власть даётся только тому, кто посмеет наклониться и взять её. Тут одно только, одно: стоит только посметь! У меня тогда одна мысль выдумалась, в первый раз в жизни, которую никто и никогда ещё до меня не выдумывал! Никто! Мне вдруг ясно, как солнце, представилось, что как же это ни единый до сих пор не посмел и не смеет, проходя мимо всей этой нелепости, взять просто-запросто всё за хвост и стряхнуть к чёрту! Я…я захотел осмелиться и убил…я только осмелиться захотел, Соня, вот вся причина!*» [1: 396].

Именно в этом исповедальном отрывке в полной мере проявлена суть бунта Раскольникова, заключённого не в его личном противостоянии обществу или всему миру, а именно его Я некоему трансперсональному НИКТО. Поэтому Раскольников подчёркивает, что «осмелиться» это фактически и есть высший Абсолют бунтующей личности, по теории А. Камю, личности «говорящей «нет»: «Но, отрицая, он не отрекается: это человек, уже первым своим действием говорящий «да». Раб, всю жизнь повиновавшийся господским распоряжениям, неожиданно считает последнее из них неприемлемым. Каково же содержание его «нет»?[93]

«Нет» может, например, означать: «слишком долго я терпел», «до сих пор – так уж и быть, но дальше хватит», «вы заходите слишком далеко» и ещё: «есть предел, переступить который я вам не позволю». Вообще говоря, это «нет» утверждает существование границы. Эта же идея предела обнаруживается в чувстве бунтаря, что «другой слишком много на себя берёт», простирает свои права дальше границы, за которой лежит область суверенных прав, ставящих преграду всякому на них посягательству» [4: 127].

Именно в системе данных координат и реализуется бунт Раскольникова, направлены «на последнюю каплю терпения» старуху-процентщицу, а не принципиальное искоренение зла. Раскольников по сути и есть классический

[93] Мы невольно выстроили формулу бунта Раскольникова в системе представленных писателем и Камю констант противостояния – **Я** совершаю **«нет»** по отношению к **Никто.**

вариант раба-бунтаря, который убив хозяина, лишившего его свободы попадает в ещё большую систему социальной несвободы, породившей и этого хозяина и сам принцип рабства – «*Не для того я убил, чтобы получив средства и власть, сделаться благодетелем человечества. Вздор! Я просто убил; для себя убил, для себя одного: а там стал ли бы я чьим-нибудь благодетелем или всю жизнь, как паук, ловил бы всех в паутину и из всех живые соки высасывал, мне, в ту минуту, всё равно должно было быть!...*» [1: 397].

«Бунтующий» человек-Раскольников менее всего есть воплощение истинного бунтаря. Более того, именно Соня, проповедующая философия смирения и страдания, становится в этом смысле воплощением истинного бунтарства – она на примере своего смиренного сострадания показывает миру абсурдность тех законов, по которым она совершает преступление социальное во имя божеского закона всемилосердия. В этом плане знаковым оказывается финал романа, когда Раскольников в остроге оказывается абсолютно отъединённым от собратьев, а к Соне они тянутся, ощущая в ней некий символ надежды на свободу высшего плана: «*Его же самого не любили и избегали все. Его даже стали под конец ненавидеть – почему? Он не знал того. Презирали его, смеялись над ним, смеялись над его преступлением те, которые были гораздо его преступнее. <…> Неразрешим был для него ещё один вопрос: почему все они так полюбили Соню? Она у них не заискивала; встречали они её редко… <…> Денег она им не давала, особенных услуг не оказывала. <…> Она улыбалась и откланивалась, и все они любили, когда она им улыбалась. Они любили даже её походку, оборачивались посмотреть ей вслед, как она идёт, и хвалили её…*» [1: 515-516].

Несомненно, Соня, являясь антагонистом Раскольникова, реализует в романе авторскую идею – она указует путь к спасению и не только для Раскольникова, но и для всего человечества, символически воплощённого в обществе «острожных» преступников. И несмотря на то, что Раскольников не встал окончательно на путь смирения, он уходит от теории бунтарского доказывания миру, что он «право имеет». И это, по Достоевскому, уже путь к обретению веры. Прав Я.О. Зунделович, подчёркивая именно катарсическую значимость образа Сони. Она важна в романе не столько как образ смирения и всепрощения, истинной любви, как символический образ катарсиса-пути,

позволяющего «бунтующему человеку» осознать бессмысленность его бунта – неверного, неправильного, разрушающего, но не созидающего *(убийство старухи влечёт за собой и другое убийство, и смерть матери)*: «Соня по замыслу Достоевского должна быть воплощением чувства, которое – сменив диалектику, сменив «пленной мысли раздраженье», - наполнит героя любовью, а через неё приведёт его к религии, евангелию» [3: 53].

Достоевский в романе «Преступление и наказание» развенчивает бунтарскую теорию Раскольникова и противопоставляет её «идеям» смирения и всепрощения Сонечки, но писатель не выводит того катарсического обновления «бунтующего человека» Раскольникова, которое бы по логике романа должно было состоятся. Раскольников обращается к Соне, но не к Богу, он смирился, но не стал смиренным. Его антагонизм к миру и к Никто перерос в иной статус бунтарства – экзистенциального. Совершая преступление он был одиноким, отчуждённым, озлобленным, претерпевая наказание он стал отъеденным от людей, разъединённым с миром, несмиренным в своём смирении. Но в обоих случаях он представлен как вечно страдающий «бунтующий человек» и в первую очередь бунтующий против раба в себе. Размытость критериев «бунта» и «смирения» подчёркнута неоднозначностью концептов «преступление» / «наказание». Писатель выстраивает полярную схему данных категорий, но при этом как бы размывает пределы их содержательной наполненности – преступление Раскольникова и становится для него высшим наказанием за тот бунт, который он осуществил в смиренном принятии своего неверия и духовной слабости.

Однако, если для Ф. Достоевского высшим личностным критерием состоятельности всегда остаётся «смирение», то для У. Хамдама – «бунт».

Камю подчёркивает, что «порыв к бунту коренится одновременно и в решительном протесте против любого вмешательства, которое воспринимается как просто нестерпимое, и в смутной убеждённости бунтаря в своей доброй воле, а вернее, в его впечатлении, что он «вправе делать то-то и то-то». Бунт не происходит если нет такого чувства правоты. Вот почему взбунтовавшийся раб говорит разом и «да» и «нет». <…> «Вместе с отталкиванием чужеродного в

любом бунте происходит полное и непроизвольное отождествление человека с определённой стороной его собственного существа» [4: 127].

Герои романа У. Хамдама «Бунт и смирение» («Исён ва Итоат») именно через бунт приходят к пониманию «своего собственного существа». Бунт становится способом катарсического воскрешения «человека в человеке», смиренного приятия себя как «бунтующего человека». И несмотря на то, что в качестве одного из трёх эпиграфов к роману взяты слова Священного писания – «Ты не обретёшь спокойствия, пока не освободишься от внутреннего протеста и не придёшь к повиновению» - практически ни один герой не обретает смирения в том высшем смысле «полной покорности судьбе и Богу», который бы не предполагал «бунтарского» естества человека: «Неужто человеческая жизнь ничего не стоит? Господи! За пощёчину лишить свободы. Не видят, что ли, судьи, не думают, что перед ними человек, Божье творение, такой же раб Божий? – при каждой затяжке лицо его прояснялось, но сигарета гасла, принимая цвет его мыслей, погружавших сердце словно в черноту ночи, и сам он словно окунулся в эту черноту…» [5: 12].

Именно этот суд и наказание в три года лишения свободы стали тем «последним» моментом, которые вдруг разбудили в главном герое романа Акбаре «бунтующего человека». При этом герой словно и не замечает, что сам определяет свой экзистенциальный статус как «раб Божий», подчёркивая *несвободность* духовного плана. Однако именно социальная несвобода становится толчком к бунту не столько против людей и их общественных законов, сколько против Бога. Социальный антагонист в душе Акбара становится антагонистом духовным. Акбар, в отличие от Раскольникова, пытающегося себе и людям доказать, что «не вошь», а «право имеет», противопоставляет себя Богу как творцу мира, а значит и той несвободы, которою Акбара наказывают за столь «малое преступление». И учитель, предвидя невозможность смирения Акбара, выталкивает его в мир, понимая, что только в пути он сможет определить в себе истинное бунтарство и истинную смиренность: «…Акбару он много раз говорил: «Ты переполнен возмущениями, бунтарскими мыслями… Тебе нужно уехать». Но какой избрать путь. Путешествовать, переменить жизнь? Или молчать и мучиться, наблюдая за происходящим» [5: 14].

Очень интересную трактовка романа представлена в узбекской критике, концептуализирующей проблему веры в соответствии с оппозицией «бунт-смирение», рассматриваемые в системе бихевиориального подхода – как поведенческие схемы: «В романе «Бунт и смирение» писатель уделяет основное внимание сопряжению смирения и бунта как основных типов поведения. Покорность проистекает из осознания человеком своего духовного несовершенства и бессилия, беспомощности перед Создателем, а непокорность – попытка восстать против Божественного промысла. Поэтому смиренный примет всё, что ниспослано ему, непокорный же преисполнится гордыни. <…> Бунт есть неудовлетворённость и стремление изменить всё по своей воле и разумению» [7: 79].

Непрощение Раскольниковым себя равнозначно непрощению Акбаром мира, смиренное принятие наказания за преступление Раскольниковым равно бунтарскому неприятию наказания Акбаром. Но оба абсолютно равны в своём одиночестве-отчуждении от Бога и от людей. Они равны несмотря на всю их непохожесть, равны тем бунтарством раба, которое Камю определяет как «право терпеть угнетение только до того предела, какой он сам устанавливает» [4: 127]. Ни Раскольников, ни Акбар не приближены к Сверхчеловеку в полном смысле этого слова именно наличием предела, ибо Сверхчеловек никогда не бунтует и не смиряется – он и есть воплощение высшего Бунта вне пределов социального и духовного статусов. Бунт вне предела и без предела – вот его ценность.

Камю отмечает концептуальность сомнения в сущности бунта, ибо человек вначале должен осознать себя «бунтующим» (подобно Раскольникову), а потом совершать непосредственно сам бунт: «Но не являются ли относительными и бунт, и ценность, которую он несёт в себе. <…> В сакрализованном мире нет проблемы бунта, как нет вообще никаких реальных проблем, поскольку все ответы даны раз и навсегда. Здесь место метафизики занимает миф. Нет никаких вопрошаний, есть только ответы и бесконечные комментарии к ним, которые могут быть и метафизическими. Но человек есть вопрошание и бунт – пока он не вошёл в сферу священного и тогда, когда он вышел из неё, хотя вопрошает и бунтует ради того, чтобы войти туда или выйти оттуда. Человек бунтующий есть человек, живущий до и после священного…<…> С этого момента всякий вопрос,

всякое слово является бунтом, тогда как в сакрализованном мире всякое слово есть акт благодати» [4: 132-133].

Акбар в романе «Бунт и смирение» себя «бунтующим не осознает, скорее он находится всё время в статусе вопрошающего; Раскольников в романе «Преступление и наказание» осознаёт себя бунтующим, и находится в статусе дающего ответа. Несостоятельность бунта Акбара в том, что он не слышит ответа на своё вопрошение, к которому и свёлся весь его бунт – и метафизический, и экзистенциальный. Несостоятельность бунта Раскольникова в том, что не вопрошая он сам даёт ответ, который свёл его бунт к метафизической неразрешимости сакрального пороса – «тварь я дрожащая или право имею». И только «небунтующая» Соня Мармеладова приближена к сакральному миру и каждое её слово есть «акт благодати» которую ощущают грешные вокруг и внимая его в ответ на своё вопрошание наполняются благодати. Слово Раскольникова – бунт, слово Сони – благодать. Вот и причина того почему тянутся к ней «вечно бунтующие» острожники.

Акбар, несомненно, много слабее Раскольникова и бунт его лишь намечен в романе. Акбар не создаёт никаких бунтарских теорий, он просто ищет ответ на вопрос пути - бунт или смирение ведут в священный сакрализованный мир, приближенный к Богу. Интересно, но при всей разности психотипов Акбара и Раскольникова, при том что для первого тюрьма наказание ни за что, а для Раскольникова – за преступление, оба они практически одинаково не вписаны в тюремное окружение: «И очень скоро никто из окружающих без страха не мог смотреть на него и, конечно же, затаили обиду и жаждали мести… Однажды, собравшись, они напали на него и избили. <…> Когда он поднялся, его оставили в покое, никто его не задевал. Да и он удерживался от того, чтобы задеть кого-то. Он понял, что тюрьма – это место, где побеждает сильный, где сильный подчиняет себе слабого. Акбар был убеждён в том, что человек, попав сюда, утрачивает всё доброе и человечное, иначе ему не выжить. И живёт здесь будто с содранной кожей. Порою он говорил, что Дарвин видимо, создавал свою теорию в тюрьме или посвятил её арестантам. Акбар надеялся поговорить с учителем об этом, получить духовную поддержку. А пока он метался, не зная куда себя деть [5: 15-16].

«Духовная поддержка» Сонечки – вот что спасало Раскольникова, не давая ему окончательно потонуть в своей бунтарской теории, несмотря на то, что он так до конца и не принял в себя смирение, оно стало ответом на его вопрошание и «указующим словом» к благодати. Раскольников мог прийти к катарсическому очищению только через бунт и в этом его подчёркнутая священность. Смирение окончательно превратило бы «бунтующего человека» в раба.

Для Акбара самой важной поддержкой в жизни становится Слово его учителя, при этом очень важный момент романа – именно учитель и направляет сомневающегося Акбара на путь бунтарства. Акбар мог прийти к смирению только через бунт. Именно это понял учитель его, табиб, направив его на поиски ответов: «Быть может, поискам этой сути нужно посвятить годы жизни. Здесь трудно прийти к однозначному ответу, даже употребив все свои знания, научный багаж; этому нужно отдать самое дорогое – жизнь. Да ещё улыбнётся ли тебе удача? Но другого выхода нет. Уж коли встал на этот путь, в жертву ты можешь принести лишь жизнь – всю, до конца» [5: 86 – 87].

В антиномиях «бунт/смирение» и «преступление/наказание» вопрос о жертве и жертвенности возможно один из самых ценностно значимых. То, какую жертву готов принести Раскольников означает степень его катарсическое принятие веры и смирения. То, какую жертву готов принести Акбар во имя обретения истины смирения, означает ценностность его бунта, который по сути и есть его жизненный путь. Однако в романе «Бунт и смирение» значимость самого бунта, как и его ценностное содержание практически не обозначены, как, например, в теории Раскольникова осуществлена «точечная» аксиологическая центрация («доказать «тварь дрожащая или право имею»). У Хамдам концентрирует своего «бунтующего человека» на пути к осознанию истины и вновь не проясняет какой. Путь как бунт и есть высшая «теоретическая» точка учения табиба – героя-мудреца, архетипически воплощающего в романе знак Высшей мудрости: «Разве я не пожертвовал своей жизнью этим поискам? – думал табиб, показывая Искандеру ветки, которые необходимо срезать, и придерживал их, помогая юноше. – Ни семьи, ни семейных радостей и забот, ни желания наслаждаться жизнью, ни сожаления. Всё словно сгорело в пламени, и превратилось в пепел, ни оставив следа. Теперь этот огонь пожирает Акбара,

превращает его в пепел. Он, как и я, отказался от радостей семейной жизни, общения с детьми. Без дома, без родины, без стремлений, без цели, склоняется как бродяга. Вот уже десять лет как он покинул кишлак, ему уже за сорок. А он всё там, где был, доныне не усмирил себя. И тот самый внутренний огонь всё ещё пылает в нём. И вся беда в этом огне, Мятежном костре, в его Бунте…» [5: 87].

Путь не к Бунту, а путь как Бунт – вот концептуальное зерно учения табиба, которое он передаёт своим ученикам. Путь, приводящий к Богу через Бунт (это жизнь табиба, Акбара) в принципе равнозначен пути смирения (например, это жизнь вечного труженика Турсунбая), также ведущему к Богу. И такова ключевая идея романа, озвученная табибом – «И я познал смысл жизни, смысл рождения и смерти: он в смирении, в принятии своей человеческой судьбы. Но, это не слепое примирение, а идущее от постижения и понимания. Великое смирение – как бы осознанное подданство Создателю. Потому что мой бунт или, скорее, Мятеж вошёл как часть в моё Смирение и приобрёл совершенно другой смысл, другое значение» [5: 87].

У. Хамдам не даёт координат ценностно-аксиологического плана, но определяет бесконечную ценность самого пути как высшего критерия осознания личностью своей значимости в этом мире. Не столь важно бунт или смирение ведут человека к катарсическому прозрению, значим сам момент обращённости к Богу. Именно к этому моменту и стремится привести Раскольникова Сонечка, который не может принять смирения вне теории. Бунт на основе теории Раскольникова – это не путь, а данность. Смирение на основе идеи всепрощения и благодати Сонечки – это путь. Не случайно в романе присутствую два образа пути – «закрытого» (локализованного Достоевским в пространстве города с его лестницами и перекрёстками), ведущего к бунту, и «открытого» (это путь Раскольникова на каторгу через всю Россию, проделанный вместе с Сонечкой), приводящего Раскольникова если и не к окончательному смирению и вере, то хотя бы к принятию страдания и любви.

Функция образа проститутки Диана в романе «Бунт и смирения» во многом совпадает со значением образа Сонечки. Это подчёркивает и известный литературовед М.Н. Холбеков: «Ясно одно, воскрешение души его возможно лишь при искреннем покаянии. Автор подводит Акбара к пониманию того, что

единственным путем к духовному воскрешению может быть смирение и признание заповедей Всевышнего. Надежду ему подаёт Диана. Она для него становится символом жизни и веры в Бога и людей. Противопоставляя бунтарство Акбара смирению и прощению Дианы, писатель в своём романе оставляет победу не за безропотной тётей Ларисой, не за бессловесно страдающей Дианой, не за смиренным Турсунбаем-Жонталашем, а за Акбаром, видя в нём правду. Акбар не в состоянии вынести мучений совести: преступление его приводит к наказанию, которое к нему приходит с осознанием своего поступка. В смирении Дианы он видит путь к спасению и искуплению своей вины» [6].

Несомненно, что смирение Дианы - это смирение слабого человека под натиском того житейского хаоса, которому он не может противостоять. В отличие от этого, смирение Сонечки – это духовная сила, способность в житейском хаосе противопоставить своё Я злу и озлобленности. Смирение Сонечки перед Богом значимо бунтом против социальной несправедливости. Смирение Дианы обозначено именно покорностью и скорее сломом духовным под натиском этой самой социальной несправедливости. Хамдам сознательно, на наш взгляд, «уводить» Акбара от Дианы, поскольку она не даст ему того катарсического воскрешения, которое дала Сонечка Раскольникову. Мы согласны с М. Холбековым в том, что «речь идёт не о религиозном смирении, а о примирении с обстоятельствами, которые нельзя изменить. И, соответственно, не о том благородном восстании, о котором идёт речь в книге А. Камю «Человек бунтующий», а о мелком «перевороте» в собственной жизни, когда так хочется изменить хоть что-нибудь» [6]. И в этом плане Раскольников и Акбар равны между собой, поскольку бунт имеет ценностный смысл не в точке возникновения, в точке свершения как доказательства своей завершённости. Бунт Раскольникова – это всего лишь преступление, бунт Акбара – вечный путь поисков. По Камю истинным «бунтующим человеком» может быть назван Иван Карамазов, пребывающий в пути, допускающий преступление, но идущий до конца в состоянии бунта, ибо «подлинный успех бунтарского духа» заключён в вопросе «можно ли жить и сохранять себя в состоянии бунта» – «Иван даёт возможность угадать его ответ: жить в бунте можно, только доводя его до конца» [4: 163].

По сути бунт и Раскольникова, и Акбара направлен против социальной несправедливости, против мира, в котором им нет места. Оба они пребывают в поисках своего места «счастливой жизни» и их попытки доказать свою состоятельность обусловлены, в первую очередь, противостоянием миру своего Я и страхом превратится в того самого НИКТО, который мир бы смог переделать, изменить его к лучшему – со-творить подобно Богу. Алёша Карамазов, один из наиболее приближенных к Богу героев романа «Братья Карамазовы» так объясняет своё «бунтарство» - «Я против Бога моего не бунтуюсь, я только «мира его не принимаю»…».

Например, именно с этой идеей мы связываем и параллельную сюжетную линию «библейской» истории о сотворении мира, которая составляет прафабульную канву романа «Бунт и смирение». Оторванная, на первый взгляд, от основной повествовательной линии (о жизни и бунте Акбара), библейская история о сотворении Богом мира и человека, призвана разграничить аксиологические статусы «бунт против Бога» и «бунт против мира». Человек, согрешив в своём стремлении познания, ослушался Бога и был им низвергнут в мир земной: «Жизнь в изгнании привела Адама к повиновению. Ангелы известили Создателя и просили его помиловать Адама.

- Хорошо,- сказал Господь в ответ. Я приму его раскаяние. Но его потомки должны пройти тот же путь покаяния, осознания, понимания, и тех, кто придёт к повиновению и послушанию, я помилую. Потом, когда Адам согласился с несколькими повелениями Создателя, Господь принял его покаяние. Конечно, он милостив и милосерден» [5: 121].

Человек, по мысли автора романа «Бунт и смирение», по замыслу Бога должен пройти свой путь от бунта к смирению и в том заключено предопределение свыше. Только так человек способен познать границу между добром и злом, счастьем и несчастьем и в этом заключена мудрость – смирение без бунта бессмысленно (не стал счастливым смиренный Турсунбай) так же как бунт без смирения, ибо вечно «бунтующему человеку» не дано испытать осознания смысла своего бунта, познаваемого лишь в соотнесении со смирением – «С Иваном Карамазовым бунт разума завершается безумием» [4: 164].

Список литературы

1. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 10-ти томах. М.: Наука, 1972. Т.5.

2. Елисеева О. В. Когнитивный аспект символического компонента в структуре концептов БОГ и ДЬЯВОЛ в русской, французской и английской лингвокультурах. – Автореф. … канд. филол. наук. Саратов, 2008.

3. Зунделович Я.О. Романы Достоевского. Статьи. Ташкент, 1963.

4. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990.

5. Хамдам У. Бунт и смирение. Роман. – Ташкент: Zar qalam, 2006.

6. Холбеков М.Н. Между бунтом и смирением (Странные герои Улугбека Хамдама). - http://www.ulugbekhamdam.uz/roman/bunt.html

7. Холбеков М.Н., Арзикулов Д.А. Идейный смысл романа Улугбека Хамдама «Бунт и смирение» // Преподавание языка и литературы. 2011. №2.

Пилипенко Н.В.

К ВОПРОСУ О ДЕЛИМИТАЦИИ ДРЕВНЕРУССКОГО ТЕКСТА

Значительное место в современной лингвистике занимают работы, связанные с исследованиями текста. Существуют различные концепции, в которых понятие *текст* интерпретируется по-разному: как языковая единица [Колшанский 2007], или шире – реализация языковой системы, языковых уровней и их единиц [Купина 1983]; произведение речи [Одинцов 1980; Тураева 1986]; последовательность речевых единиц [Солганик 2009]; феномен языкового употребления, не являющийся единицей языкового строя [Горшков 2010]; единица коммуникации [Каменская 1990]; «коммуникационная система речевых знаков и знаковых последовательностей» [Сидоров 1987]. Наиболее полно, на наш взгляд, сущность понятия текст отражена в определении, данном И.Р. Гальпериным, где текст понимается как «произведение речетворческого

процесса, обладающее завершённостью, объективированное в виде письменного документа, литературно обработанное в соответствии с типом этого документа, произведение, состоящее из названия (заголовка) и ряда особых единиц (сверхфразовых единств), объединённых разными типами лексической, грамматической, логической, стилистической связи, имеющее определённую целенаправленность и прагматическую установку» [Гальперин 2007: 18].

Однако опираться на определение, предложенное И.Р. Гальпериным, диахроническое языкознание не может. Во-первых, древнерусский текст, в отличие от современного, «предстаёт как совокупность синтагменных, рядоположенных формул» *[Колесов 2004: 187]*, «может включать в себя другие тексты» (фрагменты канонических произведений, цитаты) и сам «может быть включённым в состав других текстов» *[Ковалев 1997: 87]*.

Во-вторых, тематическое единство, являющееся одним из главных признаков современного произведения, в древнем «макротексте оказывается несущественным», так как в древних текстах «отсутствует разграничение тем: общим предметом сообщения… является «незримое в зримом мире» *[Ковалев 1997: 49]*.

В-третьих, нерелевантной оказывается определяющая тип, структуру современного текста авторская интенция (прагматическая установка), формирующая также стиль, основанный на норме. В древнем периоде не существовало еще «индивидуальной творческой потенции» *[Колесов 2004: 21]*, как не было и нормы: «не познана система языка, нет знаний о языке» *[Колесов 2004: 154]*, соответственно не существовало стиля, «стилем являлся штамп» *[Колесов 2004: 21]*, очень часто навязывавшийся «извне – через образцовые, обычно переводные тексты» *[Колесов 2004: 21]*.

В.В. Колесов так определяет особенности древнерусского текста: «Такой текст напоминает древнерусскую икону с разбросанными и внутренне не связанными предметами. Те же, по-видимому, независимые друг от друга, самодостаточные фрагменты текста… которые повествуют о самых различных вещах: о предметах, объектах, свойствах, не связанных внутренней связью ни генетически, ни причинно, ни логически. Только что говорили о похлёбках – и тут же речь о «рабах и слугах». «Вещи» существуют сами по себе, включаясь в мир

себе подобных вещей, и потому всегда предстают в целостном своём виде, не в разъятом на дробные признаки, данные через впечатление автора или ощущение читателя; нам явлены не признаки сходства или различия, но органически целые вещи – как полное отражение жизни. ”Реальный реализм” средневекового текста определялся символическими установками сознания, согласно которым всякое материальное в его единственной ценности отражает нечто отвлечённо-высокое» *[Колесов 2002: 170]*.

Учитывая все особенности древнерусского текста, вслед за В.В. Колесовым под текстом мы будем понимать «последовательность семантически выразительных знаков, построенную согласно правилам данного языка и образующую сообщение, идеологически важное для данной культуры» *[Колесов 1989: 32]*.

Текст является дискретной единицей, поэтому важнейшим для лингвистики текста является вопрос о его ***делимитации*** (от лат. delimitation – граница) – членении на отдельные единицы. Единого взгляда на делимитацию текста и выделение основных текстовых единиц в современной лингвистике нет. Это сложный процесс, «отражающий членение мысли и эстетико-философскую концепцию автора» *[Тураева 1986: 113]*. В современных исследованиях представлен ряд подходов к членению текста, основываясь на которых учёные выделяют несколько видов делимитации текста: структурно-смысловую, информативную, объёмно-прагматическую, контекстно-вариативную, функционально-коммуникативную, композиционно-смысловую. Их отличие связано с лингвистической или экстралингвистической сущностью, размером выделяемых единиц, с разными формами и аспектами реализации коммуникативной направленности.

В качестве основного конституента современного текста признаётся то абзац, то сверхфразовое единство (или сложное синтаксическое целое), то высказывание, «включающее в себя все виды предложений» [Родионова 2008: 82*]*, то синтагма – единица текста, «обладающая смысловой, лексико-синтаксической и просодической целостностью, все свойства и параметры которой устанавливаются самим текстом» [Родионова 2008: 83*]*.

Следует отметить, что древнерусский текст является наименее изученной областью текстового уровня и целостного представления о делимитации древнерусского текста в диахроническом языкознании не сформировано, однако существует ряд работ, в которых сделаны попытки выделить основные единицы древнерусского текста.

Членение древнерусского текста на синтаксические единицы достаточно условно, так как в древнерусских памятниках знаки препинания «ещё не имели смысловой функции и обозначали лишь членение текста, вызванное потребностью пишущего остановиться с целью ”отдохновения”» [Валгина 2004: 8]; «пунктуация в них обычно оказывалась сбивчивой и произвольной» [Мещерский 1995: 230]. Соответственно, использование таких строевых единиц текста, как *предложение*, *фраза*, *сверхфразовое единство*, является нерелевантным для диахронического языкознания.

Основной единицей древнерусского текста, по мнению В.В. Колесова, является *речевая формула-синтагма*. Эти формулы традиционны, терминологичны, и выбор их предопределён жанром текста. При этом следует указать, что «для древнерусского языка несущественно современное разграничение между синтагмой и предложением в случаях, когда основным свойством предложения является предикативность» [Колесов 1989: 137 – 138], т. е. синтагма древнерусского текста – «это не только всякое парное сочетание слов, члены которого соотносятся как определяющее и определяемое» [Колесов 1989: 22], это также сочетание слов, основанное на предикативности.

В качестве структурных единиц древнерусского текста исследователи называют также *словесный ряд* [Горшков 1983; Пименова 2007], *мегатекст*, *макротекст*, *микротекст*, *континуум оценочных единиц* [Ковалёв 1997], *структурно-смысловой блок* [Акимова 2007].

Вслед за В.В. Виноградовым, главным признаком текста А.И. Горшков считает внутреннее композиционно-смысловое единство, другими словами, специфику «присущей ему организации и динамики языковых единиц, т. е. специфику его лингвистической композиции» [Горшков 1983: 42]. Языковыми единицами лингвистической композиции текста А.И. Горшков предлагает считать *словесные ряды*. «Словесные ряды, движение, чередование и

развёртывание которых выражает композиционную структуру текста» исследователь понимает широко: «это не только собственно словарные, лексические ряды, но и ряды всех других языковых единиц и единств, т.е. ряды, которые могут вместиться в слова или составиться из слов» [Горшков 1983: 44]. Конкретное лингвистическое наполнение понятия *словесный ряд* зависит от типа текста, путей и задач исследования. В общем плане словесный ряд А.И. Горшков определяет как «последовательность (не обязательно непрерывную) представленных в тексте языковых единиц разных ярусов, объединённых композиционными функциями и соотнесённостью с определённой сферой языковой коммуникации или определённым приёмом языкового выражения» [Горшков 1984: 18]. Исследователь указывает на главное свойство словесного ряда – «его смысловое, содержательное наполнение». По мнению автора, «словесный ряд не образуется лишь общностью некоторых формальных признаков – фонетических, морфологических, синтаксических, словообразовательных, лексических, но выступает именно как ряд (а не просто набор) компонентов текста, выполняющих определённые семантические и экспрессивные функции» [Горшков 1983: 46-47].

Количество и качество словесных рядов в тексте может быть различным, а формы – разнообразными; словесные ряды могут находиться в различных отношениях: чередоваться, переплетаться, преобразовываться один в другой. Кроме того, развёртывание словесных рядов в тексте «имеет чётко выраженный исторический аспект», так как находится в прямой зависимости «от специфики соотношения плана содержания и плана выражения в тексте, от приёмов словесного отображения и изображения действительности, которые не остаются неизменными в процессе исторического развития» [Горшков 1984: 18].

М.В. Пименова вводит понятие *эвалюативный словесный ряд* (франц. evaluatif – оценочный) – законченный в смысловом отношении отрезок письменной речи, эксплицирующий оценочное значение. К эвалюативным словесным рядам М.В. Пименова относит «выражающие частно-оценочное значение сублимированного типа на уровне макроконтекста фнкционально-семантические едницы текста: *эвалюативное описание*, предполагающее перечисление соответствующих / несоответствующих эстетическому идеалу

постоянных признаков объекта оценки, *эвалюативное повествование*, характеризующее объект оценки через развивающиеся действия или состояния и актуализирующее значение 'делающий / создающий что-либо в соответствии с эстетическим идеалом' / 'поступающий внеэстетического идеала, что приводит к эстетической пейоративности', и *эвалюативное толкование*, оценивающее объект путём установления его совпадения / несовпадения с каким-либо отвечающим эстетическим требованиям одушевлённым / неодушевлённым объектом-эталоном [Пименова 2007: 98].

В соответствие понятию *словесный ряд* Н.С. Ковалёв использует понятие *континуум оценочных единиц*, в выборе которого исходит из вопроса о различиях между единицами горизонтали и вертикали текста. Однако, как отмечает Н.С. Ковалёв, этим понятием не исчерпывается определение способа организации единиц текста. Оно включает в себя факты взаимосвязи этих единиц. Отношения единиц линейного плана являются отражением вертикальных связей. Н.С. Ковалёв вводит в исследование такие разноуровневые текстовые единицы, как *мегатекст* («обобщённое обозначение системы нормативных текстов эпохи»), *макротекст* («речевое произведение, отвечающее критериям текстуальности и функционирующее в системе жанрово-стилевых форм подобных смысловых образований»), *микротекст* («функционально-смысловой или композиционный отрезок макротекста, реализующий частные оценки объекта в конкретной ситуации») [Ковалев 1997: 18], объясняя это тем, что древнерусские тексты являются «моделируемыми системами, в которых часть смыслообразующих компонентов и их главные функции заданы мегатекстом» [Ковалев 1997: 46]. Соответственно, в данной иерархии текстовых единиц минимальной единицей выступает микротекст – высказывание с эксплицированным / имплицированным компонентом оценки, протяжённость которого обусловлена степенью развёрнутости оценочных смыслов, а макротекст и мегатекст являются единицами более высоких уровней системы объекта, на которых интегрируются свойства оценочных словоформ, высказываний, композиционных блоков [Ковалев 1997: 46].

Указывая на «блочный» принцип организации древнерусского текста, Э.Н. Акимова предлагает считать основной мельчайшей единицей древнерусского

текста *структурно-смысловой блок*, представляющий собой отрезок текста больший, чем предложение. Структурно-смысловые блоки – это относительно целостные в информативном отношении компоненты произведений с особой структурно-смысловой организацией. Блок образуется последовательностью предикативных единиц, которые выполняют в составе блока определённую текстообразующую функцию. Набор функций, выполняемых предикативными единицами в пределах блока, и последовательность этих единиц задаются особыми моделями – типовыми схемами, которые состоят из трёх частей: зачина, развёртывающей части и концовки. Пограничным сигналом между блоками служит разрыв тематической прогрессии [Акимова 2007: 26-27].

Таким образом, можно заключить, что делимитация древнерусского текста является одним из самых перспективных направлений лингвистики и может дать новые ориентиры для более глубокого изучения композиции текста.

Литература

1. Акимова Э. Н. Категория обусловленности и её реализация в языке памятников письменности русского Средневековья (XI – XVII вв.): автореферат дисс. …доктора филологических наук. – Нижний Новгород, 2007. – 50 с.

2. Валгина Н. С. Теория текста: Учебное пособие. – М.: Логос, 2004. – 280 с.

3. Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования. – М.: КомКнига, 2007. – 144 с.

4. Горшков А. И. Теоретические основы истории русского литературного языка. – Москва: Наука, 1983. – 160 с.

5. Горшков А. И. Теория и история русского литературного языка: Учеб. пособие по спец. «Русский язык и литература». – М.: Высшая школа, 1984. – 319 с.

6. Горшков А. И. Русская словесность: от слова к словесности. – М.: Просвещение, 2010. – 492 с.

7. Каменская О. Л. Текст и коммуникация: Учеб. пособие для ин-тов и фак-тов иностр. яз. – М.: Высшая школа, 1990. – 152 с.

8. Ковалев Н. С. Древнерусский литературный текст: Проблемы исследования смысловой структуры и эволюции в аспекте категории оценки. – Волгоград: Изд-во Волгоградского государственного университета, 1997. – 260 с.

9. Колесов В. В. Древнерусский литературный язык. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. – 296 с.

10. Колесов В. В. Философия русского слова. – СПб: ЮНА, 2002. – 448 с.

11. Колесов В. В. Слово и дело: Из истории русских слов. – СПб: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2004. – 703 с.

12. Колшанский Г. В. Коммуникативная функция и структура языка. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 176 с.

13. Купина Н. А. Смысл художественного текста и аспекты лингвосмыслового анализа. – Красноярск: Изд-во Красноярского университета, 1983. – 158 с.

14. Мещерский Н. А. Избранные статьи. – СПб, 1995. – 366 с.

15. Одинцов В. В. Стилистика текста. – М.: Наука, 1980. – 264 с.

16. Пименова М. В. Красотою украси: выражение эстетической оценки в древнерусском тексте. – СПб: Филологический факультет СПбГУ; Владимир: ВГПУ, 2007. – 415 с.

17. Пименова М. В. «Речение» и «разум» древнерусского текста: В 2-х ч. Методические указания к проведению специализированных семинаров по курсу «История русского языка». – Владимир: ВГПУ, 2008. – 50 с.

18. Сидоров Е. В. Системное определение текста и некоторые проблемы коммуникативной лингвистики // Вопросы системной организации речи: сб. ст. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – с. 38 – 50.

19. Солганик Г. Я. Стилистика текста: учеб. пособие. – М.: Флинта: Наука, 2009. – 256 с.

20. Тураева З. Я. Лингвистика текста: (Текст: структура и семантика). – М.: Просвещение, 1986. – 127 с.

Пименова М.В.

ВЫРАЖЕНИЕ ОЦЕНКИ В ТЕКСТЕ ЛАВРЕНТЬЕВСКОЙ ЛЕТОПИСИ

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ); проект «Оценка и концептуальные формы русской ментальности в диахронии» № 16-34-00020 а1.

Одна из самых древних и ценных русских летописей – Лаврентьевская летопись – является существенным проявлением русской истории, русской культуры и русского языка. Текст Лаврентьевской летописи демонстрирует процесс постепенного разрушения семантического синкретизма средневековья [1; 5], что проявляется, в том числе, в выражении оценки.

В древнейшем слое Лаврентьевской летописи – в Начальном летописном своде [4; 8], – присутствует единство основных параметров оценочной категории коннотативного значения (*хороший-красивый-радостный*, *плохой-безобразный-грустный*), поскольку этические, эстетические и эмоциональные представления не выражены в древнерусском языке, не отделены друг от друга.

Иллюстрируют единство этического и эстетического, эстетического и эмоционального, как мы полагаем, следующие примеры из текста Лаврентьевской летописи: (945 г.) «*Елико хрестьянъ от власти нашея плhнена приведуть русь, ту аще будеть уноша, или* ***dhвица добра****, да вдадять златникъ 10 и поимуть и́*» (стлб. 50, л. 12об.); (980 г.) «*И избра от ихъ* ***мужи добры****, смыслены и* ***добры*** *и раздая имъ грады»* (стлб. 79, л. 25об.); (987 г.) «*И нhсть веселья в них, но печаль и смрадъ великъ. Нhсть* ***добр законъ*** *ихъ*» (стлб. 108, л. 87); (987 г.) *«Аще бы* ***лихъ законъ*** *Гречьскии. то не бы баба твоя прияла, Ольга, яже бh мудрhиши всех человекъ*» (стлб. 108, лл. 37-37об.); (1015 г.) «*Възвысила бо есть ваю свhтоносная любы небесная, тьмъ красных всhхъ наслhдоваста въ небеснhмъ житьи славу и раискую пищю, и свhтъ разумныи,* ***красныя радости***» (стлб. 138, л. 47об.); (1096 г.) «***Азъ худыи*** *дhдомъ своимъ Ярославомъ, благословленымъ, славнымъ. нареченыи въ крещении Василии*» (стлб. 240, л. 78); (1263 г.) «***Азъ худыи,*** *грhшныи, недостоиныи начинаю писати житие великого князя* ***Олександра***» (стлб. 477, л.

168); (1377 г.) «*Тако же радуется и книжныи списатель, дошедъ конца книгамъ, тако же и* ***азъ худыи****, недостоиныи и многогрhшныи рабъ Божии Лаврентеи мних*» (стлб. 487, л. 170об.).

В отдельных контекстах Начального свода встречается четкое выражение эстетической оценки, что свидетельствует о постепенном разрушении семантического синкретизма. Например, явно эстетическая оценка выражается прилагательным *добрыи* в характеристике княгини Ольги в летописном рассказе о ее пребывании в Царьграде: (955 г.) «*Бh тогда царь Костянтинъ, сынъ Леоновъ; и приде к нему Ольга, и видhвъ ю* ***добру*** *сущю зhло* ***лицемъ*** *и смыслену»* (стлб. 60, л. 17об.). В рассказе Начального свода о приходе болгар магометанской веры к князю Владимиру (986 г.) говорится о том, что Магомед даст на том свете *«…камуждо по семидесят* ***женъ красныхъ****, исбереть едину* ***красну,*** *и всhхъ* ***красоту*** *възложить на едину, та будеть ему жена*» (стлб. 84, лл. 27-27об.). Положительная эстетическая оценка снижается негативной этической оценкой: «… *иде же, рече, достоить* ***блудъ творити*** *всякъ на семь свhтh*» (стлб. 84, л. 27об.).

Эстетическая и этическая оценки часто разграничиваются в цитатах из текста Священного писания, например, в фрагментах из книги «Притч Соломоновых» внешняя красивость оценивается отрицательно с точки зрения морали: (980 г.) «*Зло бо есть* ***женьская прелесть****… Не внимаи* ***злh женh****, медъ бо каплеть от оусть ея,* ***жены любодhици****, во время наслажаеть твои гортань, послhди же* ***горчае золчи*** *обрящютъ*» (стлб. 80, л. 25об.).

В летописных панегириках погибшим князьям встречаются описания внешности, которые сопровождают перечисление нравственных добродетелей героя, например: (1036 г.) «*Бh же Мьстиславъ дебель тhломъ, чермьномь лицемь, великыма очима, храборъ на рати, милостивъ, любяше дружину повелику, имhнья не щадяше, ни питья, ни hденья браняше*» (стлб. 150, л. 51); (1066 г.) «*Бh же Ростиславъ. мужь добль, ратенъ, взрастомъ же лhпъ и красенъ лицемь, и милостивъ убогимъ ...* » (стлб. 166, л. 56); (1078 г.) *«Бh же Изяславъ мужь взоромъ красенъ и тhломъ великъ, незлобивъ нравомъ, криваго ненавидh, любя правду, не бо в немъ лсти, но простъ мужь оумом…»* (стлб. 202, л. 68). В ряде статей летописи панегирик начинается морально-этической характеристикой, а оценка

внешнего облика или помещается в самом конце ((1078 г.) «*Бh же Глhбъ милостивъ убогымъ и страннолюбивъ, тщанье имhя к церквамъ, теплъ на вhру и кротокъ,* ***взоромъ красенъ*** *...*» (стлб. 199, л. 67), или вообще отсутствует, что объясняется влиянием аскетического идеала христианства, «отринувшего» (1091 г.) *«мирьскую красоту», «красоту ... свhта сего»* (стлб. 213, л. 71). Например: (1086 г.) «*Такъ бяше блаженыи сь князь тихъ, кротокъ, смhренъ и братолюбивъ, дясятину дая святhй Богородици от всего своего имhнья по вся лhта»* (стлб. 207, л. 69об.); (1093 г.) *«Сии бо благовhрный князь Всеволодъ бh издhтьска боголюбивъ, любя правду, набдя убогыя, въздая честь епископомъ и презвутером, излиха же любяше черноризци и подаяше требованье имъ. Бh же и самъ въздержася от пьяньства и от похоти, тhмь любимъ бh отцемь своимъ* (стлб. 216, л. 72); (1097 г.) «*Володимеръ бо такъ бяше любезнивъ: любовь имhя к митрополитом, и къ епископомъ и къ игуменом, паче же и чернечьскый чинъ любя, и черници любя, приходящая к нему напиташе и напаяше, акы мати дhти своя. Аще кого видяше ли шюмна, ли в коем зазорh, не осудяше, но вся на любовь прекладаше и утешаше*» (стлб. 264, л. 89).

Внешность воина-князя Святослава оценивается опосредованно через сравнение с *пардусом* (гепардом): (964 г.) «*Князю Святославу възрастьшю и възмужавшю, нача вои совокупляти многи и храбры, и легъко ходя,* ***аки пардусъ...»*** (стлб. 64, л. 19). Д.С. Лихачев отмечает, что летописец «…сравнил Святослава Игоревича с пардусом, очевидно, за быстроту и легкость его движений» [3: 309]. Князь-мученик Глеб, принявший смерть по приказанию старшего брата «окаянного Святополка», сравнивается с невинным ягненком: (1015 г.) ««*Поваръ же Глhбовъ, именемь Торчинъ, вынезъ ножь, зарhза Глhба,* ***акы агня непорочне***» (стлб. 136, л. 46об.). Мелиоративным сравнением-уподоблением является также образ пастуха (наставника), пасущего «словесныя овца» (летописная статья о кончине Феодосия Печерского): (1091 г.) «*Се же сбысться пророченье блаженаго отца нашего Феодосья,* ***добраго пастуха****, иже пасяше словесныя овця нелицемhрно, с кротостью и с расмотреньемь…»* (стлб. 212, л. 71). В статье 1074 г. трижды приводится распространенное в агиографии сравнение святых подвижников с небесными светилами: (1074 г.) *«Постомъ явишася отци наши* ***акы свhтила в мирh****, иже сияють и по смерти <…> Такы*

черньцѣ, яко ***свѣтила в Руси сьяють*** *<…> Тацит и быша черноризци Феодосьева манастыря, иже сияють и по смерти,* ***яко свѣтила****»* (стлб. 185, 188, 198; лл. 62об., 63об., 66 об.).

Внешность отрицательных героев в летописи, как правило, не описывается, а оценивается через сравнение или уподобление. Например, в летописной статье «О убьеньи Борисовѣ» убийцы князя-великомученика сравниваются с дикими зверями: (1015 г.) «*И се нападоша* ***акы звѣрье дивии*** *около шатра, и насунуша и копьи*» (стлб. 212, л. 71). В статье 1096 г., содержащий рассказ о набеге половцев на г. Киев, предводитель захватчиков Боняк уподобляется «шелудивому» хищнику (‘покрытый коростой, пораженный болезнью, оставляющей струпья, чешуйки, оспинки на теле’ [7: стлб. 1587]): «*Приде второе Бонякъ безбожныи,* ***шелудивыи****, отаи хыщникъ г Кыеву внезапу*» (стлб. 233, л. 77).

В летописных рассказах о волхвах, собранных в третьей редакции Начального киевского свода под 1071 г., содержится описание бесов, которых летописец характеризует как «Богов» кудесников, чтобы «… опровергнуть народную веру в присущий якобы волхвам дар высшего знания и ясновидения» [3: 402]. «*Богъ единъ свѣсть помышленья человѣчьская, бѣси же не свѣдають ничтоже; суть бо немощни и* ***худи взоромъ****»* (стлб. 179, л. 60); «*Он же рече: “То каци суть бози ваши, кде живуть?” Онъ же рече: “В безднахъ. Суть же* ***образом черни****, крилаты, хвосты имуще; всходять же и подъ небо, слушающе ваших боговъ*”» (Там же, л. 60об.).

В летописной статье о кончине Феодосия Печерского черноризец Исакий утверждает, что бесы – это проявление тьмы: (1074 г.) «*Вы есть тма и во тмѣ ходите, и тма вы ять*» (стлб. 197, л. 66). Бесы обманывают Исакия, принимая ангельский облик и выдавая себя за ангелов и Христа: «*И поидоста 2* ***уноши*** *к нему* ***красна****, и блистаста лице ею, акы солнце, и глаголаста к нему: «Исакие! Вѣ есвѣ ангела, а се идеть к тобѣ Христос, падъ, поклонися ему»* (стлб. 192, лл. 183-184). Исакий, плененный «бесовским действием», не смог разглядеть его истинную сущность, за что был наказан (два года он был «расслаблен телом»). С помощью преподобного Феодосия Исакий избавляется от *«козни дьявола»* (стлб. 195, л. 65об.), но бесы вновь стали являться ему то в облике диких зверей («*въ образѣ медвѣжи, овогда же лютым звѣремъ*»), то в облике «всяких гадов» («*ово*

змиѣ полозяху к нему, ово ли жабы и мыши, и всякъ гадъ») (стлб. 197, л. 66-66об). Исакий характеризует облик «звериный и скотский» как истинную сущность бесов, которые «... ***скверни*** *и* ***зли*** *въ видении*» (Там же, л. 66об.).

В летописном «Поучении о казнях божиих», первоисточником которого является «Слово о ведре и о казнях божиих» в списках Златоструя, негативно оцениваются «дурные» приметы, согласно которым лица духовного звания отождествляются с пейоративными («нечистыми») животными (кабаном и свиньей): (1068 г.) «*Се бо не погански ли живемъ, аще усрѣсти вѣрующе? Аще бо кто усрящет* ***черноризца****, то възвращается, ли* ***единиць****, ли* ***свинью****, то не поганьскы ли се есть?*» (стлб. 170, л. 57об). См.: [9: 108].

В летописной статье «О злых знамениях» (1068 г.), заимствованной из русского компилятивного хронографа, восходящего к византийским историческим хроникам Георгия Амартола IX-X вв., содержится описание младенцев- /детенышей-уродов, приносящих несчастье: «*… на лици ему срамнии удове, иного нелзѣ казати срама ради <...> жена дѣтищь роди безъ очью и без руку, в чересла бѣ ему рыбий хвостъ приросль; и песъ родися шестиногъ <...> 2 дѣтища родистастася, одинъ о 4-хъ ногахъ, а другыи о двою главу*» (стлб. 164-165, л. 55об). Следует отметить, что здоровые младенцы в тексте летописи никак не описываются, указывается только время их появления на свет и имя, данное при рождении (например: «*Родился у Всеволода сынъ, и нарекоша именем Ростиславъ*» (стлб. 174, л. 58об); «*В лѣто 6748. Родися у Ярославу дщи, и наречена бысть в святом крещении Марья*» (стлб. 470, л. 164об)), то есть маркированным в противопоставлении здоровый – больной (уродливый) является отрицательный член оппозиции.

В этой же статье описываются необычайные природные явления – появление комет («*В си же времена бысть знаменье на западѣ,* ***звѣзда превилика, лучѣ*** *имущи* ***аки кровавы****, възходящи с вечера по заходѣ солнечнѣмь, и пребысть за 7 дний <...> Посемь же при Неронѣ цесари в том же Иерусалимѣ восия* ***звѣзда****, на* ***образъ копийный****, над градомь: се же проявляше нахоженье рати от римлянъ»* (стлб. 164, 165, л. 55 об.)), солнечное затмение («*Пред симь же временемь и* ***солнце премѣнися****, и не бысть свѣтло, но* ***акы мѣсяць бысть****, его же невѣгласи глаголють снѣдаему сущю»* (там же)), звездопад («*…посем же*

бысть ***звѣздамъ теченье****, с вечера до заутрья, яко мнѣти всѣмъ,* ***яко падаютъ звѣзды****, и пакы* ***солнце без лучь сьяше****»* (там же)). Все эти явления оцениваются как «злые знамения», предвещающие «*крамолы, недузи, человѣкомъ умертвие»* (там же).

В Начальном своде под 986 г. сообщается о приходе к киевскому князю Владимиру представителей разных религий, которые убеждают принять их веру. Мусульмане, католики и иудеи произносят краткие речи о достоинствах «заповедей» своих религий (стлб. 84-86, л. 27-28). Православный «философ» выступает с обширной речью, в которой излагает легендарную историю человечества от «сотворения мира» до жизни Иисуса Христа, а также основы православного вероучения (стлб. 86-106, л. 28-36об.), причем представители разных вер фактически не затрагивают в своих речах этико-эстетические вопросы, однако князь Владимир, приводя аргументы против той или иной религии, основывается прежде всего на эстетико-эмоциональном неприятии данного «закона».

Под следующим 987 г. в Начальном своде изложено «испытание вер» (мусульманства, католицизма и православия) послами Владимира, причем определение ценности различных ветвей религии осуществляется только с «внешней» точки зрения, с точки зрения эмоционально-эстетической оценки («нелепой», как отмечают историки, для определения истинной сущности религии [6: 22]). Мусульманство не удовлетворяет послов, так как в церковных службах «*нѣсть веселья, … но печаль и смрадъ великъ*» (стлб. 108, л. 37). В католическом богослужении послы «…*красоты не видѣхомъ никоеяже»* (там же). Зато в Царьграде послам показали «*красоту церковную, пѣнья и службы архиерѣйски, престоянье дьяконъ*», то есть служба в греческом храме оказывала эмоционально-эстетическое воздействие на зрение и слух, а также и на обоняние («*кадила вожьгоша*») (стлб. 107, л. 37). Пораженные послы сообщают князю Владимиру, что «…*и не свѣмы, на небѣ ли есмы были, ли на земли: нѣсть бо на земли такаго вида ли красоты такоя <...> Мы убо не можемъ забыти красоты тоя, всякъ бо человѣкъ, аще вкусить сладка, послѣди горести не приимаеть, тако и мы не имамъ сде бытии»* (стлб. 108, л. 37). Церковная красота оценивается с

точки зрения язычника как блеск и великолепие, как красота ритуала, вызывающего «веселье».

Таким образом, в тексте Лаврентьевской летописи прослеживается постепенное разрушение семантического синкретизма (нерасчлененности) оценки, что проявляется в христианском разграничении *души* и *тела*, этической и эстетической точек зрения, в том, что внешне красивое может оцениваться отрицательно, а «скверную» сущность нечистой силы не могут скрыть никакие внешние личины, даже облик ангелов и Христа. В тексте летописи сохраняется единство знака оценки («плюс» или «минус»), однако синкретизм уступает место параллелизму, при котором этическая оценка подчеркивается эстетической и эмоциональной, причем для положительных персонажей важнее морально-этическая характеристика, постепенно вытесняющая описание внешнего облика. Маркированным в противопоставлении мелиоративный – пейоративный является отрицательный член оппозиции, поэтому в тексте Лаврентьевской летописи превалируют эстетически негативные сравнения-уподобления и «знамения злые».

Литература

1. Колесов В.В. Семантический синкретизм как категория языка // Вестник ЛГУ. – Сер. 2. – 1991. – Вып. 2. – № 9. – С. 40-49.

2. Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т.1. – М. Издательство АН СССР, 1962. – 392 с.

3. Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. – М.; Л.: Издательство АН СССР, 1947. – 492 с.

4. Лихачев Д.С. Повесть временных лет. – Ч. 2. – М.; Л.: Издательство АН СССР, 1950. – 544 с.

5. Пименова М.В. Лексико-семантический синкретизм как проявление формально-содержательной языковой асимметрии // Вопросы языкознания. – 2011. – № 3. – С. 19-48.

6. Приселков М.Д. История русского летописания XI-XV вв. – Л.: Издательство Лен. гос. ун-та, 1940. – 188 с.

7. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. – Т. 3. – М.: Знак, 2003. – 1000 с.

8. Шахматов А.А. Повесть временных лет. – Т.1. – Пг.: Издание Археографической комиссии, 1916.

9. Шахматов А.А. Повесть временных лет и ее источники // Труды отдела древнерусской литературы. – Т. 4. – М.; Л., 1940. – С. 9-150.

Платонова Е.А.

ТВОРЧЕСТВО Ф.И. ТЮТЧЕВА И ПОЭЗИЯ О.Э. МАНДЕЛЬШТАМА

Поэзия Ф.И. Тютчева вызвала повышенный интерес у поэтов Серебряного века в противовес 19 веку, когда Тютчева то открывали, то относили к числу второстепенных поэтов. Поэты и писатели 20 века в один голос заговорили о нем как о своем учителе. К таким относились Вл. Соловьев, Вяч. Иванов и Осип Мандельштам.

Три первых сборника стихов О.Э. Мандельштам выпустил под одним названием – «Камень». Под камнем Мандельштам понимал «тютчевское» слово, которое «катится с горы, сорвавшись само или низвергнутое мыслящей рукой» [3]. То есть, работа Тютчева со словом, его приемы стали основой для творчества не только самого О. Мандельштама, но и всех акмеистов. Как пишет О.Э. Мандельштам в статье «Утро акмеизма»: «Акмеисты с благоговением поднимают таинственный тютчевский камень и кладут его в основу своего здания» [3].

Образ камня, летящего с горы и сокрушающего огромного истукана, позаимствован Ф.И. Тютчевым из Книги пророка Даниила. Камень там символизирует то царство, которое будет воздвигнуто Богом, вовеки не разрушится, сокрушит все царства и будет стоять вечно. А как мы помним, «в начале было слово…», поэтому сила слова, также созданного Богом, велика.

Почему же для слова О. Мандельштам находит именно такую метафору – камень? Во-первых, камень – такой же элемент здания, как и слово для стихотворения. Из отдельных «камней» строится одно цельное произведение искусства. Слово, по теории Мандельштама, само по себе тяжелое и грубое. В статье «О природе слова» О. Мандельштам утверждал, что «русский язык — язык

эллинистический», и это значит, что слово его сохраняет свою внутреннюю форму — «плоть», «звучащую и говорящую», «деятельную» [2]. И лишь соединяясь вместе, слова могут стать лёгкими и воздушными. Соединить слова-кирпичи так, чтобы каждое слово в стихотворении потеряло свою плоть и стало основой для лёгкого здания – задача поэта. Стихотворение «Notre Dame» полностью подтверждает эту мысль: поэт удивляется внешней лёгкости храма при том, что он построен из огромных тяжелых камней. Эту идею он переносит на творчество: «Тем чаще думал я: из тяжести недоброй \И я когда-нибудь прекрасное создам...» [1], то есть, из грубых слов он создаст воздушный поэтический текст.

В сборнике «Камень» можно условно выделить три типа взаимодействия поэтических систем Тютчева и Мандельштама.

Первый тип: О.Э. Мандельштам подхватывает тему, уже рассмотренную Ф.И. Тютчевым, и идет дальше, развивает и завершает ее.

Все мы знаем стихотворение Ф.И. Тютчева «Silentium». У О. Мандельштама существует стихотворение с таким же названием. Тютчев в каждой строчке призывает всех молчать, не говорить никому своих мыслей и уметь обращаться к своему богатому внутреннему миру. Он будто заставляет человека поверить в силу молчания, все глаголы в стихотворении даны в повелительном наклонении: молчи, скрывайся, таи, любуйся, питайся, внимай.

О. Мандельштам же поворачивает основную мысль в другое русло. Молчать важно не только потому, чтобы не оболгать свою мысль, как считает Тютчев, а потому, что важно уметь слушать как другого человека, так и слышать весь мир. Эту идею Мандельштам берет у М. Метерлинка с его «театром молчания». Тишина для О. Мандельштама – это музыка, первооснова жизни, так как человек, рождаясь на свет, говорить не умеет. Может быть, именно поэтому младенец чист. Тишина – связь всего живого, поскольку природа также не умеет разговаривать, но находится в гармонии.

«Silentium» Ф.И. Тютчева может привести человека к напряженному молчанию, которое невыносимо для О. Мандельштама: «Мы напряженного молчанья не выносим\несовершенство душ обидно, наконец…» [1]. Стихотворение

О. Мандельштама же является более совершенным. Оно заставляет проникнуть в суть самого молчания, в его роль, в его предназначение.

Есть и другой пример. В стихотворении Ф.И. Тютчева «Бессонница» герой ночью слышит только стук часов. Движение стрелок здесь становится метафорой уходящего времени. Герою кажется, будто они отсчитывают его последние годы, он осознает конечность своей жизни. Стоит заметить, что герой не считает часы врагом. Это не стук смерти в дверь, не насмешка. Наоборот, часы оплакивают человеческую участь:

Лишь изредка, обряд печальный
Свершая в полуночный час,
Металла голос погребальный
Порой оплакивает нас! [4]

В стихотворении «Сегодня дурной день» О. Мандельштам оставляет от тютчевского стихотворения только метафору часов как убегающего времени.

Сами же часы здесь амбивалентны. С одной стороны, они – противник человека, отсчитывающий его дни. Это сама смерть:

О, маятник душ строг,
Качается глух, прям,
И страстно стучит рок
В запретную дверь к нам [1].

С другой стороны, О. Мандельштам обращает внимание на то, что жизнь – это сон, в котором время летит мгновенно, а часы должны разрушить его, разбудить человека, вывести его из гипноза:

Явлений раздвинь грань,
Земную разрушь клеть
И яростный гимн грянь -
Бунтующих тайн медь! [1]

У Ф.И. Тютчева же, как мы помним, наоборот: жизнь – это бессонница. Человек здесь может думать, страдать. А во время сна он не живет.

Интересно, что стрелки в обоих стихотворениях звучат. Это не стук неживого предмета. Ф.И. Тютчев уподобляет звук движущихся стрелок

«прощальному гласу» и плачу, то есть голосу человека. О. Мандельштам же сравнивает звук стрелок с криком ворон на кладбище.

Все перечисленные различия могут быть связаны с тем, что для Тютчева важны сами переживания героя здесь и сейчас, сама смерть не так важна, как мысли человека о ней, его страх. Поэтому герой страдает этой длинной ночью. И сама смерть нам неизвестна, никто не возвращается оттуда, чтобы рассказать о ней, человек рисует ее в своем воображении сам. Поэтому и часы говорят человеческим голосом. Для Мандельштама же часы – инородный объект, наблюдающий за человеком и даже управляющий им. С одной стороны, они приносят смерть, а с другой, выводят человека из состояния сна.

Не может герой уклониться от времени и в стихотворении О. Мандельштама «Когда удар с ударами встречается…». Стрелка часов здесь уподобляется отравленному дротику дикаря, который вот-вот выпустит ее прямо в сердце врага.

Стоит заметить, что сама по себе метафора часов как уходящего времени может быть связана не с прямым заимствованием от Ф.И. Тютчева, но и с поэтической традицией.

Нельзя не упомянуть стихотворения обоих поэтов, посвященные лютеранству. Продолжая мысль Тютчева «Я лютеран люблю богослуженье,\Обряд их строгий, важный и простой» [4], Мандельштам также восторгается скромными обрядами лютеран, отсутствием в них внешнего пафоса:

И думал я: витийствовать не надо.

Мы не пророки, даже не предтечи [1].

«Парным» творчеством можно считать стихотворения «В душном воздуха молчании…»

Ф.И. Тютчева и «Медлительнее снежный улей…» О.Э. Мандельштама.

«В душном воздуха молчании» делится на две части: описание душного вечера (природы) и обращение к некой деве.

О. Мандельштам усложняет это стихотворение еще одним пространством. Во-первых, он переносит описание природы, где царит лето, на изображение комнаты, то есть внутреннего помещения. Во-вторых, вводит еще одно внешнее

пространство взамен потерянного, но уже не летнее, а зимнее. Если на улице холод, то в комнате царит жара, вызванная любовью героев.

Параллель между стихотворениями Тютчева и Мандельштама мы проводим не только благодаря общей теме, но и из-за сквозных элементов. Стрекозы будто перелетают из улицы в комнату, из одного произведения в другое.

УТютчева:

В душном воздуха молчанье…

Звонче голос стрекозы... [4],

У Мандельштама:

Здесь - трепетание стрекоз

Быстроживущих, синеглазых [1].

А молния, опоясывающая небо, превращается в «небрежно брошенную на стуле» бирюзовую вуаль.

Второй тип: О. Э. Мандельштам иллюстрирует стихотворения Ф.И. Тютчева. Он берет стихотворения-размышления, где есть чистая философия без образов, и прикладывает ее к конкретной ситуации, рисует картинку к мыслям Тютчева.

В стихотворении «Как кони медленно ступают» Мандельштам рисует молодого человека, которого несут кони в повозке. Героя мучает холод и сон, его подбрасывает на поворотах, как багаж, а не человека, ему не хватает света в фонарях, он переходит границу жизни, так как видит очертания темных елей, которые раньше были ему недоступны. Если бы это стихотворение написал не О.Э. Мандельштам, а, например, В.А. Жуковский, мы бы рассматривали его совершенно по-другому: были бы уверены, что герой мертв и его несут кони вместе с мертвой невестой на кладбище, поскольку он еще чувствует, что его держит чужая холодная рука. Причем, этот лёд руки назван нежным. Интересно, что и слово чужой может означать не просто незнакомого или не родного человека, но и того, кто принадлежит не этому миру.

Но Мандельштам – не Жуковский, и воспринимать это стихотворение через романтическую призму нельзя. Или все-таки можно?

Заметим, что у Мандельштама нет размышлений в этом стихотворении, но есть весьма четкая картинка. Находим стихотворение у Тютчева «Близнецы», в

котором нет образов вообще, а есть только авторские размышления. Если эти два стихотворения сложить, получится одна общая картина. В связи с этим можно предложить следующую интерпретацию стихотворения Мандельштама «Как кони медленно ступают».

В первой части «Близнецов» Ф.И. Тютчев говорит о том, что существуют такие близнецы, как смерть и сон: очевидно, что умирая, человек засыпает. Первая часть стихотворения О.Э. Мандельштама будто иллюстрирует эту мысль Тютчева. Герой едет в повозке, чувствует холод и мечтает заснуть. На пороге сна (или яви) герой видит очертания елей, ранее невидимые им.

Во второй части «Близнецов» Тютчев заявляет, что есть еще одна пара, более обаятельная, обвораживающая, искушающая человека – это самоубийство и любовь. И здесь Мандельштам вводит образ холодной руки, касающейся героя. Эта рука как инородный объект для персонажа: он не может ответить взаимным чувством на это прикосновение, на любовь. Рядом с ним находится чужой для него человек. Очевидно, что такая дорога, нарушающая гармонию персонажа, не может не привести его к гибели: он движется в никуда, будущее не просматривается в его дороге. Порой кажется, что эта дорога не закончится вообще.

Вот так интересно наслаиваются философские размышления Ф.И. Тютчева на поэтический рисунок О.Э. Мандельштама, придавая последнему стихотворению еще один, ранее невидимый смысл.

Третий тип: О.Э. Мандельштам полемизирует с Ф.И. Тютчевым.

Одно из самых известных стихотворений Тютчева «Не то, что мните вы, природа…» подверглось переосмыслению со стороны Мандельштама. О. Мандельштам рисует человека, для которого, по словам Ф.И. Тютчева: «… и солнцы, знать, не дышат,\ И жизни нет в морских волнах» [4], но Мандельштам отстаивает его точку зрения. Этот герой другого поколения и мировосприятия, нежели герой Тютчева. Он верит не в Бога, а в себя. Он смотрит на мир как хозяин, как строитель. Он сам должен управлять теми самыми камнями, чтобы сложить из них храм.

Между этими стихотворениями выстраивается настоящий диалог, полемика: «Вы зрите лист и *цвет* на древе:\Иль их *садовник* приклеил?» [4]

(Тютчев) – «Я и *садовник*, я же и *цветок*…» [1] (Мандельштам). «Они не видят и не слышат,\Живут в сем мире, как *впотьмах*…» [4] - «В *темнице* мира я не одинок» [1]. «Для них и солнцы, знать, *не дышат*…» [4] - «На стекла вечности уже легло*Мое дыхание*, мое тепло…» [1]. Герой О. Мандельштама – творец, его дыхание, а не ветер за окном, рисует на стекле узоры.

Можно выделить еще один тип подражания О.Э. Мандельштама Ф.И. Тютчеву, основанный на предмете изображения. Мандельштам восторгался способностью Тютчева изображать незримое. Это и звуки падения камня, и шорох крыльев стрекоз. Свои первые стихотворения он также строит на попытках показать нам что-то недоступное взору. Сам сборник «Камень» открывается не изображением, а звуком:

Звук осторожный и глухой
Плода, сорвавшегося с древа,
Среди немолчного напева
Глубокой тишины лесной... [1]

Итак, свои первые стихотворения О.Э. Мандельштам выстраивает, опираясь на творчество Ф.И. Тютчева. Он может как продолжать тему, затронутую своим учителем, но тогда уходит дальше, вглубь, развивает свою философию, так может и полемизировать с Тютчевым, не соглашаться с авторитетным мнением, представляя нашему вниманию новый тип человека, воспетого в русской литературе 20 века.

Список использованных источников

[1] O. Mandelstam. Stone / Publication prepared by: L. Ginzburg, A. Metz, S. V. Vasilenko, Y. Freidin. – L.: Science, Literary monuments, 1990.

[2] O. E. Mandelshtam. On the nature of the word // O. E. Mandelshtam. The word and culture: articles. — Moscow: Soviet writer, 1987.

[3] O. E. Mandelshtam. Morning of Acmeism // O. E. Mandelshtam. The word and culture: articles. — Moscow: Soviet writer, 1987.

[4] F. I. Tyutchev. Complete collection of poems / Preparation of text and notes by A. A. Nikolaev.— Leningrad: Soviet writer, 1987.

Родина И.В.

ХУДОЖЕСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНЫЙ РЕНЕССАНС В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ КОНЦА XX-НАЧАЛА XXI ВЕКОВ

В.В. Розанов писал, что чувство Бога есть самое «трансцендентное» в человеке, наиболее от него далёкое, труднее всего досягаемое: «Только самые богатые, мощные души, и лишь через испытания, горести, страдания, и более всего через грех, …достигают этих высот…Касание сюда уже для всякого доступно; это – средство спасения, всем предложенное» [9: 3]. И, по сути, вся история человечества – это путь обретения утраченной веры, что отчётливо обнаруживает и наша современность.

Жажда религиозного обновления, продуцирующая на рубеже XX-XXI веков целое литературное направление «религиозная проза», как и в начале XX века, наполняет современную культуру. Обострённый интерес к религии, к вере породил в современной литературе уникальное явление - художественную религиозную литературу, основанную не на теме о Боге, а на теме о пути Человека к Богу, - главной становится выработка новых идеалов, ценностей, новой системы морали, жизненных принципов. Не случайно первой на эту культурологическую «жажду» ответила именно литература. Являясь извечным хранителем духовных ценностей, она станет эффективным проводником религиозного возрождения в обществе. Есть два понимания термина «религиозная литература»: более широкое и более узкое. Последнее предполагает религиозную тематику, первое – религиозное мировосприятие автора.

Говоря о проблеме «христианство и литература» следует отметить существование двух крайних точек зрения, свойственных среде эстетической и среде церковной. Первая представляет искусство, и художественную литературу, как высшую реальность, черпающую нравственную оценку в самой себе. Среда церковная видит в искусстве соблазн, отвлекающий человека от Бога. Приведённые точки зрения – две крайности. В жизни все чаще встречаются промежуточные подходы, потому что искусство и религия, как две формы общественного сознания, претендующие на Истину, не могут вступать между

собой в какие – то ни было иерархические отношения. Как указывает Г. Анищенко: «… и то и другое требует от человека полной отдачи духовных сил, полного поглощения. Ни религия, ни искусство по самой своей природе не могут быть чем-то второстепенным, прикладным» [1, 12]. Отсюда следует вывод: либо одно отрицает другое, либо одно служит путём воплощения другого, не вступая с ним ни в какое иерархическое подчинение. Современной художественной религиозной прозе ближе вторая позиция. Русская литература, пройдя сложным, драматическим путём, снова возвращается сегодня к той традиции целостного творчества, с которой и началась, но возвращение это происходит уже на совершенно ином круге духовного, общественного и культурного развития.

Истоки религиозного возрождения, охватившего общество в конце XX века продолжаются по сей день. Как известно, религиозному возрождению предшествует предельное истощение духовных сил в обществе, духовный кризис и как следствие, - утрата жизненных ориентиров, что ведёт к полной деградации человеческого социума. Выход – обращение к Истине, к Богу, как единственно вечному источнику бытия. Подобные «ренессансы» русское общество переживало неоднократно. И каждый раз они являлись мощным толчком для развития нового витка русской культуры и искусства. Описание процессов, сопутствующих этому феномену нашло отражение в работах русских философов – Бердяева, Соловьёва, Розанова, Флоровского, Ильина и других, которые склонялись к тому, что области религии и искусства автономны, но не наглухо изолированы, а соединены между собой через человеческую личность художника через его душу и совесть, так или иначе обращённые к Богу в противостоянии или устремлении к нему.

Религиозный ренессанс начала XX века породил культуру «серебряного века», религиозное возрождение конца XX века – уникальное явление – художественную религиозную литературу, представители которой в своих произведениях делают попытку соединить художественную форму и религиозный опыт человека, возродить традиции целостного творчества, как первоосновы русской литературы. Развитие подобного рода литературы проходило по двум основным руслам: дидактическому, ставившему своей целью разъяснение необходимости для человека веры в Бога, и проблемному,

описывающему тернистый путь человека в постижении Божественной истины. Оба направления получили продолжение в произведениях современных авторов (Л.Бородина, О.Николаевой, Ф.Светова и других). Такая литература неразрывно связана с религиозной идеей, суть которой в контексте русской культурной традиции сводится к поискам путей преображения человека ради преображения мира. Концептуальную мирообразующую роль в текстовой парадигме новой религиозной прозы выполняет **идея богоискательства**, организующая в единую художественную систему индивидуальных авторских духовно-культурологических идей религиозные концепты **веры, покаяния, катарсиса и возрождения** и т. д.

Как и во всей литературе в целом, в основе произведений писателей этого направления концепция писателя – как Творца бытия Духа в Слове. Однако она раскрывается в соответствии с христианской, православной моралью, и только исходя из неё. Основным для них становится постижение в художественной форме глубинного смысла Священного Писания, а он неисчерпаем, но поэтическая убедительность превышает эмпирическое понимание плотского человека, который и должен для этого «родиться свыше» и духовно прозреть. «Священная история обязывает к тому, чтобы целомудрие и под свободным писательским пером оставалось целомудрием, красота – красотой, праведность – праведностью, а низость и порок – низостью и пороком. Всякие попытки выдернуть из Священного текста какой-либо фрагмент и, поместив его в иной контекст, использовать в своекорыстных целях, купируя и приспосабливая его к себе, всегда будут оборачиваться клеветой или, как сказано в Евангелии, хулой на Святого Духа, которая не простится человеком ни в сем веке, ни в будущем » [6: 209].

Главными героями произведений религиозной прозы становятся люди, недавно пришедшие к источнику Веры, переосмысляющие своё прошлое, мучительно ищущие смысл своего существования, желающие обрести внутреннюю гармонию с собой и со всей Вселенной. Всю систему событий в подобного рода произведении, следует рассматривать, прежде всего, как духовную эволюцию героя, которая непременно связана, так или иначе, с постижениями религиозных смыслов. Примером может служить **роман**

Ф. Светова «Отверзи ми двери», в котором основные этапы духовной эволюции героя находят отражение в системе художественно-мировоззренческих координат через женские образы: Веры, Надежды, Любви, Марии. Именно через судьбы этих героинь, окружающих главного героя, прослежена история его духовного возрождения и прихода к Вере. От поиска Веры (через Веру), через осознания необходимости покаяния (Любовь), через Надежду (Надежда) герой находит утешение и духовное успокоение (Мария). Таким образом, выстраивается определённая модель религиозного сознания: от устремления к вере – к окончательному приходу к вере. Мирообразующую роль в текстовой парадигме новой религиозной прозы выполняет концепция **богоискательства**, организующая в единую художественную систему индивидуальных авторских духовно-культурологических идей религиозные концепты **веры, покаяния, катарсиса и возрождения.**

Герой романа Феликса Светова «Отверзи ми двери» не просто мучим проблемой постижения смысла Божественного бытия как проблемой веры, - для него это вопрос обретения и духовного и «жизненного» пространства в целом. Льву Ильичу Гольцеву важно было не только познать христианство как свою «личностную» веру, но и полностью переосмыслить жизнь с иных, теперь уже духовно – христианских личностно и мирообразующих канонов.

Динамика сюжетного развития действия романа разворачивается в контексте внешних (фабульных) и внутренних (исповедальных) координат жизни Льва Ильича, **богоискательство** которого определяется **самопознанием**, когда он «*в напряжённом поиске истинной веры, настойчиво и мучительно пробивается к смыслам христианской истины*» [10: 168].

Путь главного героя к «вере» эволюционно обозначен в контексте противодействия двух полюсов – **«веры»** и **«неверия»**, метафорически локализуемых автором в «бинарной» образной системе - отец Кирилл и Костя. Отец Кирилл - воплощение любви и терпения. Говоря о сущности и значении веры в жизни человека, он разъясняет главному герою, какое значение для верующего человека имеет случай: «*Когда человек живёт с верой, у него иное отношение к жизни, как бы другое зрение, ему постоянно открывается чудесное в каждой мелочи…*» [10: 82]. Он уверен, что каждому дано своё испытание, что невозможно

дать ответ на все противоречия человеческой жизни. Единственное спасение - молитва Господу, которая непременно будет услышана. Являясь представителем официальной Православной Церкви, отец Кирилл не отрицает роль общественного прогресса, но, тем не менее, считает, что сила Церкви именно в ее консервативности. Религиозное служение для отца Кирилла – не обрядовость, а сама жизнь. Религия, по его твёрдому убеждению, *«гнозис, не отвлечённое знание, а конкретное, органически полное постижение и испытывание смысла жизни личной и мировой»* [10: 17].

Молитва и Церковь соотносятся в своём содержательном аспекте с религиозной архетипической символикой, ассоциативно определяя уровни «слияния» сознания героя с Богом – церковь, например, означает пространственное единение (поскольку церковь – это храм божий на земле), а молитва – коммуникативное (предполагает сакральное обращение к Богу на уровне «диалога сознаний»).

В. Виноградов отмечал, что «в силу своей связанности, как элементов целостного «эстетического объекта» символы в составе художественного произведения получают потенциальную силу ассоциироваться с рядами тех образов и эмоций, которые заложены в структуру целого» [5: 374]. Исходя из чего, ассоциативный контекст религиозных концептов «церковь» и «молитва» соотносится в текстологической системе романа Светова ещё и с иным, неархетипическим, а индивидуально-авторским, рядом символических значений. **Церковь** сама по себе не даёт и не гарантирует спасение, но определяет пространственное соприсутствие человека с Богом как путь к благодати и спасению, но отцу Кириллу кажется, что в «диалогически» значимом пространстве именно он выполняет миссию проводника божественного откровения и именно он, выполняя задачу **Церкви** нести истину, говорить о спасении, учить **молитве** и поклонению, выполняет поручение Господа и является ходатаем за верующего перед Богом.

Исходя из норм христианской морали, отец Кирилл выстраивает и этические каноны светской жизни, считая, что в оценке своих и чужих поступков не должно быть осуждения и критики. Он **открывает** заново и по-новому крестившемуся Льву Ильичу христианские заповеди: о любви к ближнему, о

смирении и всепрощении, но, подчёркивает, что всякий обращённый должен пройти через испытания. Таковыми становятся для главного героя теологические споры с Костей, который отрицает современную церковь. Его путанные противоречивые толкования истории религии каждый раз вносят сомнение в душу главного героя. Костя считает себя человеком избранным, которому предстоит в будущем передать волю Божию всему человечеству. После споров с Костей Лев Ильич всякий раз оказывается на грани отречения от веры, христианский религии в целом. Но, парадоксальным образом, именно эти «искушающие» дух диалоги с Костей, а не «душеспасительные» беседы с отцом Кириллом, определили для героя путь катарсического обретения истинного образа веры – веры вне сомнения и поисков иных истин. Вскоре Лев Ильич убеждается, что учение Кости выстраивается из «*придуманных, лживых звеньев …У вас логики хватает отрицать благодать и поносить сегодняшнюю церковь, а дальше пойти смелости не достаёт или своя корысть – куда вам тогда деться со своим избранничеством?*» [10: 116]. Противоречивость высказываний Кости заставляют главного героя с новой силой искать ответы на вечные вопросы человеческого бытия, в частности, о смысле жизни, о сущности веры. Осознание двойственности Костиной теории привело Льва Ильича к пониманию того, что и в основе его модели «нового» мира лежит та же «двойственность», несущая Хаос в сознание и человека и мира. Мартин Бубер, не случайно считал, что «мир двойствен для человека в силу двойственности его соотнесения с ним. Соотнесённость человека двойственная в силу двойственности основных слов, которые он может сказать» [3: 16].

В этом противоборстве добра и зла, утверждения и отрицания формируется собственное понимание Веры и Бога в сознании главного героя. Пройдя сложный путь «познания через отрицания», от ощущения интенции обрести веру и познать Бога, до принятия Его в себе, герой Ф. Светова претерпел духовную эволюцию, - от грехопадения до возрождения через очищение. Истинная вера, которую обрёл герой, выступает в рамках данного художественного текста, как единственный способ обрести самого себя.

Таким образом, художественно-религиозные идеи, нашедшие отражение в романе Ф. Светова, определены вечным поиском Смысла жизни через познание

Высшей Божественной мудрости как единственного способа осознать самого себя. И вопрос об этом пути само- и богопознания в равной степени ставится как в русской религиозной прозе как отдельной системе, так и в современных произведениях нерелигиозных, но включающих в своё текстовое пространство религиозные неомифы, поскольку странничество современного человека в поисках истинной веры продолжается независимо ни от эпохи, ни от национальности.

Путь поиска истинной веры метатекстуализирует и творчество Олеси Николаевой. Как указывает Владимир Славецкий, его определяет «христианская просвещённость, представления об эстетической убедительности православия и церковной жизни» [14]. Поэтика всего творчества писательницы неразрывно связана с утверждением необходимости любому обществу духовных ценностей, в том числе религиозных, как части культурного наследия того или иного народа. Вот почему религиозная тематика становится основной в ее произведениях.

Особенность творческой манеры Николаевой – попытка соотнести мирское и религиозное понимание мира, а зачастую и прямое столкновение их, с целью поиска ответов на Вечные вопросы человеческого - Что есть Бог? Что есть вера? Каковы духовные основы, ведущие человека к высшей нравственности, к чистоте души?

Концентрация эстетического начала, свойственного прозе Николаевой, есть, несомненно, попытка «противостоять размытой бесформенности секуляризма» [14]. Проза Николаевой удивительно гармонична и светла. Она утверждает, что во всем есть постоянное проявление Высшей Воли - Божьего промысла. Нужно лишь услышать, увидеть это в быстротечности человеческой жизни и тогда эта жизнь обретёт непременный смысл. В ее произведениях есть глубокое духовное начало, и в этом смысле она наследует традиции русской классической литературы XIX века. Однако о чем бы ни писала Николаева, ее проза всецело утверждает основную христианскую идею - Бог есть любовь. Именно эта она нашла отражение в **рассказе О. Николаевой «Любовные доказательства».**

Сюжет рассказа достаточно прост и даже банален. Главная героиня Люба получает извести о том, что ее бывший муж, с которым и прожили-то они всего

три года, серьёзно болен и находится в крайне критическом состоянии. Движимая чувством христианского сострадания, она решает встретиться с ним, а заодно направить его душу на путь спасительной молитвы, «*о христианстве хоть что-то объяснить... Ведь умрёт нехристем, не приведи Господи*» [14]. Но не одна христианская любовь к ближнему ведёт ее к этой встрече, но и нахлынувшие внезапно воспоминания, нежные чувства, бережно хранимые ею в своем сердце, надежда хотя бы увидеть, почувствовать его рядом, проникнуться всем тем, что его окружает. Болезнь бывшего мужа Любы - Мраморнова, ставшая завязкой всей сюжетной ситуации - становится одновременно и моментом душевного пробуждения героини. Казалось бы, человек, оставивший ее когда-то ради «выбеленной перекисью блондинки», должен вызывать в ней чувство обиды и ненависти. Но только ни у писательницы Николаевой. Ее героини - сильные женщины, пережившие многое, но не потерявшие искренность и чистоту души, способные прощать, жертвовать собой ради близких и родных людей. Характерная черта центральных героев Николаевой - человеколюбие. Таковой является и Люба. Имя героини также носит символическое звучание, являясь воплощением той жертвенной абсолютной всепрощающей любви, которая заставляет растворяться в любимом человеке, забывая о нанесённых обидах. Именно о таких женщинах А. Куприн писал: «*Для неё, если она любит, любовь заключает весь смысл жизни - всю вселенную! Но вовсе не она виновата в том, что любовь у людей приняла такие пошлые формы и снизошла просто до какого-то житейского удобства, до маленького развлечения*» [15]. Воспринимая искренне, порой по-детски мир, она не способна на зло, на месть, на злорадство. Посвятив себя всю одному единственному человеку, она искренне верит в сакральный смысл сказанных им при расставании слов: *«...ты всегда будешь моим лучшим другом... И если у меня случится несчастье, я приду к тебе, дорогой мой человек. А ты –знай, что у тебя есть я*» [14]. Вот что, по-мнению героини, не смотря на годы и расстояние, продолжает объединять их судьбы. Совершив своего рода обряд рукоположения, посвятив ее в духовные сестры (мотив духовной сестры звучит на протяжении всего рассказа), он не сумел понять, что для неё это не только красивые слова, сказанные по случаю, это своего рода духовный обет. Поэтому и торопиться увидеть любимого через двадцать лет,

подгоняемая внутренней надеждой оказаться ему полезной, ведь тот самый критический момент, как она считает, уже настал. Сладостная надежда, на покаяние Петра, на осознание того, что всю жизнь он любил только ее, что «но так сложилось. Судьба нас развела, а любовь соединила навеки», теплится в ее сознании.

Таким образом, начинает звучать в рассказе мотив надежды о возможности покаяния, а значит обретения иной жизни и в этом смысле имя героя – Пётр - также носит символическое звучание. Мраморнов, и правда, признает тяжесть своей ошибки «камень этот был мне дан в наказание - за тебя», но привычный ход жизни снова захватывает его. Он способен оценить глубину и искренность поступка Любы, ее стремление помочь ему «прожить новую жизнь», но продолжает играть ее чувствами, так как духовно слаб, чтобы признаться ей в отсутствии того общего начала между ними, в которое отчаянно верит героиня. Вот и подменяет живой диалог нравственно-философскими силлогизмами: « *А тебя вспомню и жизнь заново проживу... Поозорничали, побазарили-пора возвращаться к мудрости предков наших. Дай, руку тебе пожму. Хорошая ты, одно слово - родная!*». Люба воспринимает эти слова как «благоуханный, блаженный напиток», для Мраморнова - это всего лишь ещё одна попытка потешить своё мужское самолюбие. «*Перья, смотрю, почистил!» - восклицает нынешняя жена Мраморнова: «Небось, плакался ей на жизнь, говорил: сердечко у тебя, Любушка, золотое...»* [14].

Но писательница Николаева даже в этой пошлой, в принципе, банальной жизненной ситуации находит совершенно неожиданный поворот. Героиня ее считает, что Мраморнов любит ее, но не может в этом открыто признаться: «она насчитала шесть доказательств того, что это так». Читатель понимает, что все они совершенно надуманны, но для неё само их, пусть даже сомнительное существование, наполняет жизнь смыслом. Седьмое – открытка, посланная бывшим мужем по случаю - *«...получил на сдачу. Подумал - кому бы послать? А то дома - заваляется среди бумаг, испортится*» - с заветным словом «Помню!» приводит героиню к осознанию того, что « *вся ее жизнь в непрестанном душевном одиночестве, в такой нервной, суетливой, неблагодарной работе...-, вся она была разыграна и выстроена таким образом именно ради этого*

заветного коротенького письмеца, которое - она была в этом уверена- несло собой седьмое доказательство любви» [14].

Рассматривая концовку рассказа с точки зрения христианской православной религии, следует отметить, что число семь носит в ней символическое библейское звучание, олицетворяя собой «полноту земной жизни». Цифра семь в христианстве соотносится и семью таинствами Церкви: крещение, причащение, рукоположение, миропомазание, венчание, исповедь, соборование. Все они имели условное символическое воплощение в художественном пространстве данного рассказа. Седьмое, заключительное, явило собой знак для героини знак высшего духовного единения. Таким образом, в рассказе подчёркивается мысль о том, что любовь – есть высшая ценность, которая стоит выше всех земных благ, она позволяет понять себя, обрести смысл жизни.

Тот самый смысл жизни, в поисках которого структурируется **рассказ Г. Петрова «Побочная ветвь»**. Писатель развивает христианскую идею Божьего Промысла в нашей жизни: «будто кто помогает», реализуемая сквозь призму образа одной из самых любимых святых на Руси - Ксении Петербургской, которая является героям рассказа как предвестница жизненных перемен [12].

В интерпретации данного образа автор исходит из традиционной для православной традиции биографии Блаженной Ксении. Народное предание гласит, что она жила в XVIII веке, в двадцать шесть лет осталась вдовой, взяла на себя самый трудный христианский подвиг — юродство. Находясь в полном здравии ума, она, по мнению окружающих, безумствует. Идёт за гробом мужа, а хоронит саму себя: «*Нет, Андрей Фёдорович не умер. Умерла Ксения Григорьевна. А Андрей Фёдорович здесь, перед вами, и будет жить вечно*». «*Молитесь за упокой души рабы Божией Ксении,— говорила она на кладбище.— Бедный Андрей Фёдорович! Осиротел, один остался на свете!*» С тех самых пор она не откликалась на своё имя, только — Андрей Фёдорович. Вскоре она отдаёт дом и все своё имущество нуждающимся, а сама под именем мужа, ходит по Васильевскому острову босиком, беспрестанно молится, а по ночам носит кирпичи для церкви на Смоленском кладбище и помогает болящим и страждущим. Странности поведения Ксении Петербургской никак не были

связаны с потерей разума и рассудка, они явили собой презрение к земным материальным благам и социальным стереотипам, благодаря которым эти самые материальные блага становятся самоцелью человека. Познав через смерть мужа всю непостоянность и призрачность земного счастья, Ксения всем сердцем устремилась к Богу и только у Него искала покровительства и утешения, она взяла на себя тяжёлый подвиг юродства Христа ради. Многие хотели дать Ксении кров и приют, но она отказывалась, вопрошая: «*Зачем мне без нужды страдать? Я и так счастлива, как только можно. И всем довольна*». Петербургские жители полюбили ее, за величие духа, презрение к земным благам ради Царства Небесного, способность сострадания и пророчества. Прожив без малого семьдесят один год, Блаженная Ксения была погребена на Смоленском кладбище, где она помогала строить церковь. Как указывают отдельные православные источники: «*Паломничество на ее могилу началось в скором времени после ее кончины. Блаженная Ксения часто являлась в видениях людям, находящимся в трудных обстоятельствах, предупреждала об опасностях и спасала от бедствий. Праведница не переставала оказывать сострадательную любовь всем, кто с верою призывал ее, и известны многие случаи ее помощи страждущим и находящимся в безвыходном положении. Известно множество случаев помощи блаженной Ксении. Русские люди вдумчиво относятся к истине взаимодействия небесного и земного мира и уже второй век поминают блаженную Ксению в своих молитвах*» [13].

Образ Ксении Петербургской являет в рассказе Абсолют христианской всеобъемлющей любви. Автор почти по - житийному воспроизводит наиболее известные из творимых ею чудес, чтобы ещё раз напомнить о нерасторжимой связи предшествующих и последующих поколений, о тонком взаимодействии мира Небесного и мира земного, о необходимости верить в Чудо как проявление воли Высшей силы. В рассказе реалистически переплетены два временных пласта - прошлое и настоящее. И это не случайно. Идея юродства находит своё продолжение в образе Ксаны нашей современницы, одарённой поэтессы, вынужденной влачить жалкое существование. Стихи ее, выбивающиеся своей поэтической манерой из официально разрешённой поэзии, не печатаются, хотя критики и признают их несомненное художественное достоинство: *«— Чудесно!*

— Что за стихи! Чудо, да и только! Даже непонятно, откуда что берётся». Но сама она, образ ее жизни для официальной критики не очень соотносится с образом поэта достойного внимания. Ей абсолютно чуждо стремление к славе, комфорту, материальным благам. Она готова «ночевать под роялем, спать на полу», «жить в ванне», главное, чтобы у неё была хоть малейшая возможность писать стихи. Не зря в разговоре один их редакторов журнала отмечает, что она «Все – таки она, извините, идиотка. Поймите меня правильно. Я в самом высоком значении. Как у Достоевского. Согласитесь, это не то же, что в кухонной ссоре». На что получает ответ своего собеседника: «Обыкновенная юродивая, как все настоящие поэты».

Таким образом, талант, одарённость соотносится у Г. Петрова с понятием юродства и образом юродивого, гонимого обществом. Автор, несомненно, наследует русскую литературную традицию. Вспомним хотя бы «Пророка» М.Ю. Лермонтова, в котором поэт, непонятый обществом, бежавший от людей в мир природы, - «наг и беден/ как презирают все его!»

При жизни Ксана так и не получает признания, но вот после своей смерти у неё появляются бесчисленные почитатели, которые, как это обычно принято, много и хорошо говорят о ней на вечере памяти, посвящённом шестидесятилетию со дня ее рождения: «*Мы не оценили Ксюшу по–настоящему,— сказал он.— Любили ее, жалели, но цену ей не знали. Все мы жили скудно. Но у каждого все – таки были дом, обед, постель. А у неё что? И только теперь я понял, что она не могла бы жить по–другому. Ибо она — истинный поэт. Благополучная и устроенная жизнь не для неё*». Таким образом, величие ее таланта, становится для окружающих очевидным только после ее смерти. Мысль о том, что настоящий поэт – это всегда мученик, отдающий всего себя людям и творчеству, соотносится в рассказе с мыслью о необходимости любви к ближнему.« Люби ближних своих. Когда я вижу доброго человека, я радуюсь больше всего. Коли ты вправду жалеешь меня — не делай никому зла. Только злоба людская мучит меня»- говорит ей Блаженная в очередном ведении. Но Ксана по-другому и не умеет. Духовно Ксана выше окружающих, она способна на сострадание, но, самое главное ее качество, - способность по-детски непосредственно воспринимать

действительность, верить не в случайность всех совпадений. Эта вера в чудесное и помогала ей на протяжении всей жизни.

Линию юродивых продолжает в рассказе и полубезумный муж Ксаны - Афанасий Андреевич, который под конец своей жизни, после смерти жены, получает дар пророка. «*Ищите родственности между предметами. Привыкайте решать задачи*»- говорит он, будто намекая на неслучайность собственного имени. Его отчество и дар провидения отсылает нас все к той же Блаженной Ксении. Перед нами не просто юродивый – это уже пророк, призванный нести людям истину, учить их правильно воспринимать окружающие законы бытия. Его слова часто звучат как проповедь и как приговор одновременно. Так, Кирюше, своему с Ксаной сыну он говорит, протягивая горсть обгорелых спичек: «*Храни. Здесь десять заповедей. Сколько сохранишь, столько и получишь...*» Символическое звучание получает и подаренный Кирюше старцем крест (Кстати, сын так и не узнает, что старец его отец), который в контексте всего рассказа имеет многозначное звучание - знак защиты, дара, а, в конечном счёте, знак судьбы.

Таким образом, в данном рассказе отражены три основных понимания юродства, каждый из которых соотносится с христианской и русской литературной традицией.

Таким образом, говоря о религиозной художественной прозе, следует понимать под этим конкретное выражение религиозных взглядов, разработку в художественных произведениях тем и идей, связанных с религиозным, в частности православным, восприятием мира.

Список литературы

1. Анищенко Г. Искусство, которое заповедано Богом // Вопросы литературы. 1991, август.

2. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. М., 1999.

3. Бубер Мартин. Два образа веры. М.: Республика, 1995. – (Мыслители XX века)

4. Булгаков С.И. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994.

5. Виноградов В.В. О поэзии Анны Ахматовой (Стилистические наброски) //Виноградов В. В. Избранные труды. Поэтика русской литературы. М.: Наука, 1976.

6. Липовецкий М.М. Закон крутизны. // Вопросы литературы. 1991. №12.

7. Николаева О. Творчество или самоутверждение // Новый мир. 1999. №1.

8. Орлова Ю.В. Религиозный аспект филологического анализа художественного текста на уроках литературы. // Материалы Второй научно-методической конференции «Гуманитарные науки и православная культура». Московский педагогический университет. М., 2004.

9. Розанов В.В. Эмбрионы. // Юность. 1990. №11

10. Светов Ф. «Отверзи ми двери»//Новый мир. 1991. №10-12.

11. Троицкий В.Ю. Духовность слова. М., 2001.

12. Петров Г. Родословное древо. Рассказы // Октябрь. 2000. №10. - http://magazines.russ.ru/october/2000/10/petro.html

13. Святая блаженная Ксения Петербургская: житие, в чем помогает святая Ксения Петербургская - http://www.pravmir.ru/svyataya-blazhennaya-kseniya-uteshayushhaya-vsex-kto-ee-prosit/

14. Олеся Николаева. Персональный сайт - www.nikolaeva.poet-premium.ru/text/r_lyubovnye_dokazatelstva.html

15. Куприн А. Гранатовый браслет. - http://www.klassika.ru/read.html?proza/kuprin/garnet.txt&page=6

Рыкин Е.Ю.

СОЧЕТАНИЯ С ТВОРИТЕЛЬНЫМ ОГРАНИЧЕНИЯ КАК СРЕДСТВО ВЫРАЖЕНИЯ ОЦЕНКИ В СОВРЕМЕННОМ РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ); проект «Оценка и концептуальные формы русской ментальности в диахронии» № 16-34-00020 а1

Необходимо отметить, что в последние десятилетия, по мнению Вероники Николаевны Телия, «разработка оценочного отображения действительности и ее элементов, а также проблем, связанных с этим аспектом взаимодействия языка, мышления и действительности, выдвигается ... на одно из центральных мест…» [10: 23]. Данная проблема представлена в трудах Ю.Д. Апресяна, Н.Д. Арутюновой, Т.В. Булыгиной, Л.М. Васильева, А. Вежбицкой, В.В. Виноградова, Е.М. Вольф, В.Г. Гака, Г.А. Золотовой, Ю.Н. Караулова, В.В. Колесова, Г.В. Колшанского, Е.С. Кубряковой, Т.В. Маркеловой, М.В. Никитина, А.Б. Пеньковского, М.В. Пименовой, Т.В. Писановой, Г.Н. Скляревской, Ю.С. Степанова, А.А. Уфимцевой, В.К. Харченко, В.И. Шаховского, А.Д. Шмелева и др., однако некоторые вопросы, на наш взгляд, остаются недостаточно изученными в лингвистическом плане (в том числе средства языкового выражения различных видов оценок, история становления ценностной шкалы и универсальных параметров оценочного значения).

Как показывает наш материал, одним из древнейших средств выражения оценки является специальная конструкция – сочетание с творительным ограничения, состоящее из слова со значением качественного признака (краткого или полного прилагательного, реже – причастия, существительного и глагола) и существительного в форме творительного падежа. Типичный пример подобного сочетания – красен лицем.

Следует заметить, что, по мнению М.В. Пименовой, в древнерусском тексте сочетания с творительным ограничения являлись одним из главных средств выражения оценочного значения [6: 73-75]. По мере приближения к современному состоянию языка данные конструкции становились менее устойчивыми и постепенно перестали быть главным средством выражения оценки, однако и в современном русском языке сочетания с творительным ограничения могут функционировать как оценочные единицы. Данное значение творительного падежа отмечается в «Грамматике-56» [3: 128], «Грамматике-80» [7: 481], а также в монографических исследованиях, посвящённых синхронным аспектам лингвистики (напр., [11]), в терминологических словарях и справочниках (напр., [1: 469]) и в некоторых учебных пособиях по современному русскому языку (напр., [8: 535], [9: 73]). По причине широкого использования

отдельных сочетаний с творительным падежом ограничения в современном русском языке (например, *высок ростом, слаб здоровьем, хорош собой*) данные единицы в некоторых монографиях (см., напр. [2], [4], [5]) относятся к разряду фразеологизмов, что, на наш взляд, не вполне корректно, так как для современных фразеологических единиц характерным свойством является образность, отсутствующая в вышеприведенных сочетаниях. Именно поэтому подобные сочетания не фиксируются во фразеологических словарях (см., напр., [12], [13]). Большинство современных сочетаний с творительным падежом ограничения нельзя назвать устойчивыми, поэтому термин *сочетание* в данном случае мы используем только в структурном значении, то есть данные конструкции состоят из прилагательного и зависящего от него существительного в творительном падеже с ограничительным значением. Об отсутствии устойчивости сочетаний с творительным падежом ограничения в современном русском языке говорят относительно невысокая (по сравнению с древнерусским языком) употребляемость конкретных сочетаний, а также наличие синонимичных по значению предложных конструкций. Так, М.А. Гадолина выделяет три наиболее частотные синонимические конструкции: дательный падеж с предлогом *по*, винительный падеж с предлогом *на* и предложный падеж с предлогом *в* [2: 216-219]. Приведем примеры данных сочетаний из Национального корпуса русского языка (НКРЯ).

Дательный падеж с предлогом *по*: *Конечно, как всякому* ***мягкому по натуре*** (=***мягкому натурой***) *парню, ему будет трудно, но он дома, при родителях, а когда вырастет, тогда будет видно* [Анатолий Рыбаков. Тяжелый песок (1975-1977)]. *Бас у него был* ***редкий по красоте*** (=***редкий красотою***) [Даниил Гранин. Зубр (1987)]. *Среди вещей было немало удобных предметов: чемоданы, книги,* ***внушительные по габаритам*** (=***внушительные габаритами***), *но лёгкие тюки с бельём…* [Сергей Довлатов. Дорога в новую квартиру (1987)]. *Так началось новое время, возник новый человек, в идеале –* ***безымянный по форме*** (=***безымянный формой***), ***одноцветный по содержанию*** (=***одноцветный содержанием***) [Фридрих Горенштейн. Куча (1982) // «Октябрь», 1996].

Винительный падеж с предлогом *на*: *Говорят, что хлеб, возделываемый по левую сторону от Кубани, то есть в самых благодатных местах предгорий, так*

же ***красив на вид*** (=***красив видом***), *жирен, крупен и так же, как и все, растущее на здешней жирной земле и под здешним пламенным солнцем, недолговечен и непрочен* [Г.И. Успенский. Письма с дороги (1887)]. *Эта* ***суровая на вид*** (=***суровая видом***) *женщина оказалась не только бодрой и бесстрашной, но и доброй* [А.И. Пантелеев. Ленька Пантелеев (1938-1952)].

Предложный падеж с предлогом *в*: *Он был довольно высокого роста, но чрезвычайно тонок и* ***узок в плечах*** (=***узок плечами***), *с необыкновенно жиденькими, рыжеватого оттенка волосиками* [Ф.М. Достоевский. Бесы (1871-1872)]. *Слева от него, ближе к засаде, стоял высокий, крепкого сложения старший лейтенант лет тридцати или чуть побольше, а справа – молодой лейтенант, тоже плотный и* ***широкий в плечах*** (=***широкий плечами***) [Владимир Богомолов. Момент истины (В августе сорок четвертого...) (1973)]. *Он без шинели,* ***широк в плечах*** (=***широк плечами***), *узкобедрый, сильно затянут ремнем* [Г.Я. Бакланов. Навеки девятнадцатилетние (1979)].

Необходимо отметить, что некоторые сочетания с творительным падежом (например, *хорош собой*) не поддаются синонимичной замене, что является признаком устойчивости и неразложимости данных сочетаний.

В современном русском языке сочетания с творительным падежом ограничения выражают те же виды оценок, что и в древнерусском, – сублимированную (эстетическую и этическую), сенсорную (интеллектуальную и эмоциональную) и нормативно-рационалистическую. Приведем примеры на каждый вид основания оценки из НКРЯ.

Сочетания с творительным падежом ограничения, выражающие эстетическую оценку: *Один из них, высокий, статный муж,* ***красивый лицом***, *лет тридцати пяти, сидел в отдалении от прочих, поглаживал свою черную бороду и смотрел на других исподлобья* [Ф.В. Булгарин. Димитрий Самозванец (1830)]. *"Он* ***высокий ростом*** *и красивый мужчина, как вы", – сказала сестра Mariechen* [Л.Н. Толстой. Отрочество (1854)]. ***Страшные образом своим и подобием*** *шпана и ворье у себя сидели тихо: если дрались, то меж собой, держались оравой и, чванясь, блюли друг перед другом интересы своих сообществ и территории* [Асар Эппель. Темной теплой ночью (1992)]. ***Маленькая ростом***, *но очень сильная, крепконогая, подвижная, сестра хорошо танцевала, прекрасно плавала и*

занималась спортивной гимнастикой [Анатолий Ким. Мое прошлое (1990-1998) // «Октябрь», 1998].

Сочетания с творительным падежом ограничения, выражающие этическую оценку: *С подругой Талией гостит; Хозяин,* ***ласковый душою****, Склоняет к ним приветный взор* [А.И. Герцен. Сорока-воровка (1846)]. *Чуйков волновался, внятно ударяло в груди его* ***ожесточённое войной*** *сердце* [Василий Гроссман. Жизнь и судьба, часть 3 (1960)]. *Одному нужна, другому – нет.* ***Самые сильные духом*** *готовы выслушать правду. Другим это только кажется, просят сказать им правду, а сами в глубине души хитрят, ждут обмана* [И. Грекова. Перелом (1987)]. ***Блаженные духом*** *ближе к любви и к богу, чем те, кто сделал интеллект высшей целью* [Михаил Елизаров. Pasternak (2003)].

Сочетания с творительным падежом ограничения, выражающие интеллектуальную оценку: ***Скудные разумом****, они исполняли свои темные обязанности без вдохновения, скучно, серо, тускло* [Ф.К. Сологуб. Капли крови (Навьи чары) (1905)]. *Двухведерные бутыли с неизвестной жидкостью.* ***Убогий умом*** *человек этот Гаварсаки. – Нда-а-а!* [К.Г. Паустовский. Повесть о жизни. Время больших ожиданий (1958)]. *Туда на стройку стекался пролетарский народ отовсюду – домну возводить, и уже выработал племя не племя, расу не расу, но народишко крепкой породы, иначе ему было бы не выжить в нашей стране, не заломать фашизм, может, и* ***не шибко выдающийся умом*** *народ получился, но от пестроты наций красоты и стати набрался* [Виктор Астафьев. Обертон (1995-1996)]. *В том-то и дело,* ***скромные разумом*** *драматурги* [Леонид Зорин. Медный закат (2007) // «Знамя», 2008].

Сочетания с творительным падежом ограничения, выражающие эмоциональную оценку: *Такая открытость бывает у детей и людей,* ***одержимых страстью*** [Юрий Трифонов. Утоление жажды (1959-1962) // Ю.В. Трифонов. Утоление жажды, 1970]. *Но Мюрелье так нашпиговывал Гитлера инъекциями наркотиков, что тот из полутрупа вновь превращался в* ***одержимого бешенством****, жаждущего отомстить всем и каждому властелина* [Вадим Кожевников. Щит и меч. Книга вторая (1968)]. *Они мчались беспрерывно и мощно, во власти неодолимого желания поскорее достигнуть некоего места на свете, предназначенного им, где они,* ***одержимые страстью****, соединятся, наконец,*

чтобы познать в одно молниеносное мгновение всю усладу и всю горечь начала и конца жизни… [Чингиз Айтматов. Пегий пес, бегущий краем моря (1977)]. *Его арестовали – и он исчез из Асиной жизни. Ася жила в Ташкенте,* ***одержимая безумием*** [Эдвард Радзинский. Наш Декамерон (1980-1990)]. *В последнее время он был* ***одержим страхом****, что его профессия лингвиста никому больше не нужна, что за ним скоро придут и поволокут на общественные работы* [Дмитрий Быков. Орфография (2002)].

Сочетания с творительным падежом ограничения, выражающие нормативно-рационалистическую оценку: *Он,* ***переполненный силами****, хочет действовать, а не сидеть сложа руки, не болезненно мечтать и пресмыкаться в кругу фантомов, выходцев с того света, и бесцветных идеалов, насильственно вымученных у бедного воображения* [И.И. Панаев. Белая горячка (1840)]. *В нем обозначалось, что «дворовый человек Никанор Дмитриев был* ***одержим болезнию****, по медицинской части недоступною* [И.С. Тургенев. Дым (1867)]. *Я задыхался оттого, что десять рядов стульев было передо мной и шесть рядов за мною, оттого, что направо и налево от меня густо сидели люди, бедные мыслью,* ***богатые силой*** [С.Н. Сергеев-Ценский. Верю! (1902)]. *И нельзя было не верить в силу их, как не мог не верить в нее и сам Клим, делавший порою прямо чудеса над* ***одержимым недугом****, – тот же Клим, что так просто и скромно говорил, сидя после волхвования в прихожей, вытирая потный лоб платочком и опять принимаясь за чай* [И.А. Бунин. Суходол (1911)].

Что касается частеречного состава современных сочетаний с творительным падежом ограничения, то в этом отношении они не отличаются от древнерусских. В текстах современного русского языка представлены сочетания всех структурных типов:

Краткое прилагательное + существительное: *Осень была ранняя, дождлива, холодна,* ***богата болезнями и самоубийствами*** [Максим Горький. Мои университеты (1923)]. *Откуда ему знать, достаточно ли он* ***крепок духом****, если неясно, о чем идет речь?* [Дмитрий Глуховский. Метро 2033 (2005)]. *Но зато не боится он Снарков и Крыс,* ***Крепок волей и духом силен*** [Мариам Петросян. Дом, в котором... (2009)].

Полное прилагательное + существительное: ***Великий бедностью**, он тратил непомерные деньги на строительство грандиозных храмов и роскошных зданий* [Ю.О. Домбровский. Хранитель древностей, часть 2 (1964)]. *Она – блондинка с решительным лицом и монгольским разрезом карих глаз. Он – лысеющий, подвижный, **розовый ушами**. Оба высокие* [Сергей Шаргунов. Фоторобот Евы (2011) // «Сноб»].

Страдательное причастие + существительное: *И купечество всё народ благочестивый, **добродетелями многими украшенный!*** [А.Н. Островский. Гроза (1860)]. ***Истощённая голодом, холодом, непосильным трудом**, оборванная и грязная, Дина всё равно оставалась красавицей…* [Анатолий Рыбаков. Тяжелый песок (1975-1977)]. *Главное, чтобы жизнь твоя была **украшена сиянием добрых побуждений*** [Сергей Довлатов. Иная жизнь (1984)]. *К вечеру прибыли девушки, семь майко-сан с высокими прическами**, украшенными цветами, гребнями, серебряными мостиками и гирляндами колокольчиков*** [Василий Аксенов. Новый сладостный стиль (2005)].

Существительное + существительное: *И **прямизною стана**, **лицом и голосом герой*** [А.С. Грибоедов. Горе от ума (1822-1824)].

Глагол + существительное: *Он теперь собирал кости, тряпки и жесть, курил и **постарел лицом** от праховой пыли мусорных куч* [А.П. Платонов. Чевенгур (1929)]. *А это значит, что все образуется. Вы скоро поправитесь, **окрепнете духом*** [Борис Васильев. Были и небыли. Книга 2 (1988)].

Таким образом, сочетания с творительным падежом ограничения употребительны и в современном русском языке. Данные сочетания используются в основном при описании человека (реже – при описании неодушевленного субъекта или при характеристике абстрактного понятия), наделяя объект описания определенной оценкой. В отличие от древнерусского языка большинство сочетаний с творительным падежом ограничения уже не являются устойчивыми единицами, о чем говорят относительно невысокая (по сравнению с древнерусским текстом) употребляемость данных единиц, семантическая разложимость изучаемых сочетаний и наличие синонимичных конструкций.

Литература

1. Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. – М.: Советская энциклопедия, 1966. – 608 с.

2. Гадолина М.А. Творительный ограничения // Творительный падеж в славянских языках. – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – С. 201-222.

3. Грамматика русского языка: в 2 т. Т.I. Фонетика и морфология. – М.: Изд-во АН СССР, 1953. – 720 с.Михайлов Н.М. Творительный падеж в русском языке XVIII века. – Уппсала, 2012. – 296 с.

4. Мразек Р. Синтаксис русского творительного. – Прага, 1964. – 285 с.

5. Пименова М.В. *Красотою украси*: выражение эстетической оценки в древнерусском тексте. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Владимир: ВГПУ, 2007. – 415 с.

6. Русская грамматика: В 2-х т. / Редкол.: Н.Ю. Шведова (гл. ред.) и др. Т. 1. – М.: Наука, 1980. – 783 с.

7. Русский язык: учебник для студентов высших педагогических учебных заведений / Под ред. Л.Л. Касаткина. 2-е изд., испр. – М.: Академия, 2004. – 768 с.

8. Современный русский язык. Морфология (курс лекций) // Под ред. В.В. Виноградова. – М.: Изд-во МГУ, 1952. – 519 с.

9. Телия В.Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц. – М.: Наука, 1986. – 143 с.

10. Толкачева Н.А. Национально-языковая специфика функционирования русских творительного и предложного падежей (на фоне немецкого языка): автореф. дис… канд. филол. наук. – Волгоград, 2003.

11. ФСРЛЯ – Фразеологический словарь русского литературного языка: В 2 т. / Сост. А.И. Федоров. – Новосибирск: «Наука». Сибирск. Изд. фирма РАН, 1995.

12. ФСРЯ – Фразеологический словарь русского языка / Под ред. А.И. Молоткова. – 4-е изд., стереотип. – М.: Русский язык, 1986. – 543 с.

Сафронова Н.А.

О СИНТАКСИЧЕСКОМ СТАТУСЕ УТОЧНЯЮЩИХ И ПОЯСНИТЕЛЬНЫХ ОБОСОБЛЕННЫХ ЧЛЕНОВ ПРЕДЛОЖЕНИЯ

Уточняющие и пояснительные члены предложения неоднократно привлекали внимание лингвистов, однако вопрос о их синтаксическом статусе не имеет в лингвистике однозначного решения. Сами понятия уточнения и пояснения не вызывают больших разночтений. Так, под пояснительными членами предложения понимаются члены предложения, «раскрывающие заключенное в поясняемом слове значение другим словом или другими словами» [8]. Под поясняющими понимаются члены предложения, «ограничивающие объем понятия, выражаемого предшествующим одноименным уточняемым членом предложения» [8]. Таким образом, пояснение связано с логическими отношениями тождества, а уточнение представляет собой сужение понятия. Однако интерес к уточняющим и пояснительным конструкциям не ослабевает. Об этом свидетельствует немалое количество публикаций, посвящённых проблемам, связанным с данными типами обособленных конструкций, появившихся в последние годы. Как справедливо отмечают исследователи, «ни в вузовской, ни в школьной практике преподавания русского языка нет чёткого определения этих синтаксических единиц с перечислением критериев их разграничения» [4: 40]. В связи с этим делаются попытки разграничения пояснительных, уточняющих, присоединительных конструкций [3, 4], пояснительных и сочинительных конструкций [7], активно исследуются значения и свойства уточняемого и уточняющего членов [1]. Один из важных вопросов, который стоит перед исследователями осложнённого предложения, – это вопрос о полупредикативности уточняющих и пояснительных членов.

В «Русской грамматике» (1980) выделяются 2 типа обособленных членов предложения: 1) полупредикативные и 2) поясняющие [9: 181]. В то же время многие исследователи не безоговорочно разделяют эту точку зрения, которая лишает обособленные уточняющие и пояснительные конструкции статуса полупредикативных. Чешский лингвист В. Матезиус, сравнивая оценочные

приложения с пояснительными и уточнительными, отмечал, что в оценочных приложениях «предикативная функция не так сильна, как в пояснительном и уточнительном приложениях» [5: 505]. Наличие «неполной предикативности», или полупредикативности, отмечали у рассматриваемых нами видов обособленных членов и другие лингвисты: Е.С. Скобликова, В.И. Чуглов, С.В. Мещеряков и др.: «в широком понимании даже и этим обособленным членам предложения присущ элемент полупредикативности» [11: 254]. См. также: [6, 10, 12, 13].

Убедительной кажется точка зрения В.И. Фурашова, который полагает, что «разбиение всех обособленных членов на полупредикативные и поясняющие (уточняющие) осуществлено на разных основаниях: полупредикативность понимается как явление конструктивно-синтаксического уровня, а пояснение (уточнение) как явление логико-синтаксического уровня» [12: 205]. Эта позиция позволяет утверждать, что поясняющие и уточнительные обособленные конструкции также должны рассматриваться как полупредикативные. При этом хотелось бы обратить внимание на ещё одну мысль исследователя о необходимости отказа «от буквального понимания термина, имеющего прозрачную "внутреннюю форму"», в связи с тем что «полупредикативность имеет градацию: обособленные члены обладают свойством полупредикативности в разной степени её проявления» [12: 207].

Действительно, понимание полупредикативности как значения дополнительного сообщения, утверждения, не препятствует отнесению к полупредикативным уточняющих и поясняющих членов предложения, т.к. уточнение и пояснение – разновидности добавочного сообщения.

В качестве одного из критериев отнесения члена предложения к полупредикативным лингвисты отмечают «имеющуюся обычно возможность замены обособленного члена придаточным предложением, однородным или второстепенным сказуемым» [8]. Полупредикативность уточняющих и поясняющих конструкций также может проявляться в возможности в большинстве случаев замены этих конструкций полипредикативными. Ср: *Вихрова взяли позже, по возвращении домой (Л. Леонов) – Вихрова взяли позже, когда он вернулся домой; На юге, в волостях, населённых украинцами, красные*

мобилизовали молодёжь (М. Шолохов) – На юге (это было в волостях, населённых украинцами) красные мобилизовали молодёжь.

В.В. Виноградов понимал предикативность как единство синтаксических категорий модальности, времени и лица (персональности) [2: 227]. Вслед за ним В.И. Фурашов отмечал, что полупредикативность также имеет своё грамматическое выражение в категориях относительного времени, сопутствующей модальности и персональности [12: 206]. Эти категории проявляются не только в так называемых «полупредикативных» обособленных членах, но и в уточняющих и пояснительных и могут быть представлены как имплицитно, так и выражаться при помощи специализированных средств – лексико-грамматические показателей темпоральности, модальных слов и частиц: *Где-то недалеко, сзади, наверное в хвосте роты, шла батарея (М. Шолохов); Принц Валлийский, то есть будущий король Георг IV, у её ног… (А. Герцен).* Подобные примеры немногочисленны, однако следует предположить, что это связано, вероятно, с теми логическими отношениями, которые представляют собой уточнение и пояснение. Если уточнение понимать как сужение объёма понятия, а пояснение как тождество, равнозначность соотносимых понятий, то очевидно, что совпадение модально-временного плана уточняющей или пояснительной конструкции с модально-временным планом предикативной основы будет наиболее типичным для рассматриваемых конструкций. При этом возможность включения лексико-грамматических показателей субъективной модальности и темпоральности в состав уточняющих и поясняющих обособленных конструкций также может служить доказательством их полупредикативной природы.

Обращает на себя внимание и тот факт, что при пояснении, когда отправитель высказывания пытается выразить какое-то понятие иными словами, очень часто выражается субъективная оценка этого понятия: *Но Ося торопливо ел и норовил куда-нибудь сдрыснуть (выражение подруги Мирки), то есть метнуться в сторону, как таракан из-под ладони (В. Токарева. Тихая музыка за стеной).* С.В. Мещеряков заметил, что пояснительный союз *то есть* «выполняет в предложении двойную функцию: 1) указывает направление синтаксической

зависимости (от поясняемого к поясняющему, 2) выражает значение субъективной модальности и персональности» [7: 137].

Заслуживают внимания деепричастные конструкции, которые традиционно относят к полупредикативным, то есть им приписывается значение относительно самостоятельного добавочного сообщения (утверждения или отрицания). Однако нередки случаи, когда деепричастия и деепричастные обороты выполняют функцию пояснения: *В таком случае это будет уже совершенно новый и оригинальный способ выигрывать тяжбы – убивая противников на дуэли (Ф. Достоевский). Всё это Кислородов сообщил мне даже с некоторою щеголеватостию бесчувствия и неосторожности и как будто делая мне тем честь, то есть показывая тем, что принимает и меня за такое же всеотрицающее высшее существо, как и сам он, которому умереть, разумеется, ничего не стоит (Ф. Достоевский).* Лишая пояснительные деепричастные конструкции полупредикативного статуса, мы тем самым должны признать неправомерность отнесения к полупредикативным и деепричастных конструкций, представляющих собой оценку или интерпретацию ситуации, представленной глаголом, с которыми поясняющие конструкции имеют много общего как с точки зрения семантики, так и с точки зрения общности проявления категории относительного синтаксического времени и сопутствующей модальности: *Он знал, что нанимать рабочих надо было как можно дешевле; но брать в кабалу их, давая вперед деньги, дешевле, чем они стоят, не надо было, хотя это и было очень выгодно (Л. Толстой).*

Таким образом, на наш взгляд, пояснительные и уточняющие обособленные конструкции также могут быть отнесены в разряд полупредикативных, а разбиение обособленных членов на полупредикативные, с одной стороны, и уточняющие или поясняющие, с другой, оказывается не вполне корректным и требует дальнейшего обсуждения.

Литература

1. Анохина, С.П. Уточняющие члены предложения / С.П. Анохина // Вектор науки Тольяттинского государственного университета. – 2013. – № 4 (26). – С. 69-72.

2. *Виноградов, В.В.* Основные принципы русского синтаксиса в «Грамматике русского языка» Академии наук СССР (1954) / В.В. Виноградов // Виноградов В.В. Избранные труды. Исследования по русской грамматике. – М.: Наука, 1975. – С. 221-230.

3. Дубова, М.А. К вопросу о синтаксической природе и принципах разграничения уточняющих, пояснительных и присоединительных конструкций в структуре простого осложнённого предложения / М.А. Дубова, Л.А. Чернова // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. – 2015. – № 2. – С. 173-178.

4. Дубова, М.А. Урок-исследование на тему «Проблема разграничения уточняющих, пояснительных и присоединительных конструкций в простом осложнённом предложении» / М.А. Дубова, Л.А. Чернова // РЯШ. – 2015. – № 6. – С. 40-43.

5. *Матезиус, В.* Язык и стиль / В. Матезиус // Пражский лингвистический кружок: Сборник статей. – М.: Прогресс, 1967. – С. 444-523.

6. *Мещеряков, С.В.* О полупредикативности поясняющих членов предложения / С.В. Мещеряков // Языковые значения, формы и категории: Сборник научных статей к 70-летию профессора В.И. Фурашова. – Владимир, 2005. – С. 110-123.

7. *Мещеряков, С.В.* Пояснительная конструкция и сочинённый синтаксический ряд / С.В. Мещеряков // Грамматические категории и единицы: синтагматический аспект: Материалы 5-ой международной конференции. – Владимир: ВГПУ, 2003. – С. 135-138.

8. *Розенталь, Д.Э.* Словарь-справочник лингвистических терминов / Д.Э. Розенталь, М.А. Теленкова // Режим доступа: http://www.diclemedicaljournal.com/

9. Русская грамматика. В 2 тт. / Гл. ред. Н.Ю. Шведова. – М.: Наука, 1980. – Т. 2. – 710 с.

10. *Сафронова, Н.А.* Категория относительного синтаксического времени в предложениях с обособленными конструкциями: Дисс. …канд. филол. наук / Н.А. Сафронова. – Владимир, 2013.

11. *Скобликова, Е.С.* Современный русский язык. Синтаксис простого предложения (теоретический курс): учебное пособие / Е.С. Скобликова. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Флинта: Наука, 2006. – 320 с.

12. *Фурашов, В.И.* Полупредикативность как семантическое свойство обособленных членов предложения / В.И. Фурашов // Многоаспектность синтаксических единиц. – М.: Прометей, 1993. – С. 204-216.

13. *Чуглов, В.И.* Осложненное предложение: полупредикативные и пояснительные конструкции в современном русском литературном языке (структурно-семантический аспект): Автореф. дис. …докт. филол. наук: 10.02.01 [Текст] / В.И. Чуглов. – Ярославль, 2012. – 45 с.

Соколова О.И.

РАЗНОИМЕННЫЕ СИНТАКСИЧЕСКИЕ КОНСТРУКЦИИ В СОСТАВЕ ПОЛУПРЕДИКАТИВНЫХ СОЧИНЕННЫХ ОПРЕДЕЛИТЕЛЬНЫХ РЯДОВ

В современном русском языке нормы письменной речи оказываются под существенным влиянием речи разговорной, вследствие чего возникает множество переходных явлений, весьма сложных для синтаксического анализа. По замечанию Н.С. Валгиной, «разговорный синтаксис, рожденный на базе устной речи, значительно потеснил грамматически “правильные”, классические синтаксические конструкции, которые как нормативные представлены в учебниках, пособиях, справочниках» [2, с. 22].

В.В. Бабайцева называет следующие экстралингвистические причины появления таких конструкций: «…разнообразные и сложные явления действительности и связи между ними и все растущее стремление точнее и полнее отразить их языковыми средствами»; к лингвистическим причинам она относит многоаспектность единиц языка/речи, отсутствие в языке нужных слов и конструкций для выражения мысли; стремление к экономии языковых средств, семантическая емкость синкретичных образований, потребность в

дифференциации смысловых связей и отношений, потребности самой структуры языка [1, с. 179].

Рассмотрим полупредикативные сочиненные определительные ряды при именах существительных, когда в однородный ряд попадают грамматически разноименные синтаксические конструкции. Так, в сочиненный определительный ряд могут быть включены, например, определения и приложения: *Вероятно, что она показала и гордую свою выходку и прошла дробью, да еще не было ее подруги и соседки Зои, постоянной партнерши и такой же голосистой, как Рая*... (В.Солоухин).

В состав сочиненного ряда могут входить наряду с согласованными и несогласованными определениями также и «потенциальные обстоятельства» – деепричастные обороты: *На углу тротуара, в коротком модном пальто, с короткою модной шляпой набекрень, сияя улыбкой белых зубов между красными губами, веселый, молодой, сияющий, стоял Степан Аркадьевич*... (Л.Толстой).

Следует, разумеется, иметь в виду, что соположенность причастия и деепричастия не всегда означает их включенность в сочиненный ряд. Например, вряд ли корректно считать членами сочиненного определительного ряда деепричастный оборот и нераспространенное причастие в предложении: *Марьиванна, напившись чаю, повеселевшая, заходит в детскую сказать спокойной ночи* (Т.Толстая). Здесь, вероятно, следует выделить обособленное обстоятельство, выраженное деепричастным оборотом со значением действия, предшествующего глаголу-сказуемому *заходит*, и обособленное определение, выраженное нераспространенным причастием со значением процессуального признака, осложненного добавочным обстоятельственным оттенком состояния лица. Ср. невозможность употребления сочинительных союзов: **Напившись чаю и повеселевшая*; *напившись чаю, но повеселевшая* и др.

В строе предложения могут возникать определенные синтаксические условия для создания новых моделей сочетаемости определяемого слова с зависимыми компонентами. В этой связи отдельного внимания заслуживают сочиненные ряды, имеющие в своем составе предикативные единицы, замещающие позиции членов предложения. Такие конструкции уже привлекали внимание исследователей [1; 5; 8; 9]. Так, в составе одного сочиненного

синтаксического ряда возможно функционирование причастных оборотов и придаточных определительных: *Вчерашний день у нас много говорилось о телеграмме, пущенной еще четыре дня назад в Петербург и на которую не было ответа* (Ф.Достоевский).

Подобные явления часто рассматриваются как нарушение нормы [см указания в: 4, с. 401; 6, с. 300; 7, с. 227 и др.]. С другой стороны, это результат демократизации языка (влияние разговорных конструкций на книжный синтаксис).

В состав сочиненного определительного ряда могут входить и предикативные единицы, не являющиеся придаточными предложениями. Как правило, такой обособленный сочиненный определительный ряд открывается морфологизованным членом: *Горкин, худой и желтый, как мученик, ребрышки все видать, прыгает со ступеньки в прорубь, выскакивает и окунается…* (И.Шмелев); *Надя была прямо с поезда, свежая, обворожительная и вся как бы благоухала дуплянскими ландышами* (Б.Пастернак); *Сонная, недовольная, жидкие сухие волосы рассыпаны по плечам, не взглянув на незваных гостей, прошла через комнату жена участкового* (В. Тендряков); *…из мутной Карповки выползает на обледенелый бережок черный чечен, мохнатый, блестит зубами* (Т.Толстая).

Ряд может открываться и неморфологизованными членами – несогласованными определениями, выраженными существительными в косвенных падежах: *После Тамары появился Аскольд Свешников, весь в белом, лицо напудрено, ненормально блестели подведенные глаза; губы накрашены были сердечком* (В.Панова); *Под кроватью, ближе к стене – всем известно – лежит Змей: в шнурованных ботинках, кепке, перчатках, мотоциклетных очках, а в руке – крюк* (Т.Толстая); *Шеф – среднего роста и возраста, уютный живот без проблем умещался в обтянутых джинсах – сидел на неказистом потертом стуле* (Н.Беттгер).

В исследовании В.К. Покусаенко подчеркивается периферийность таких конструкций. На шкале переходности, выстраиваемой исследователем в зависимости от позиции сочинительного ряда по отношению к определяемому слову, от вхождения в этот ряд морфологизованных членов (определений), в зависимости от знаков препинания, такие предложения рассматриваются как 1)

сложные предложения ядерного типа, 2) сложные предложения периферийной конструкции, 3) промежуточные, 4) простые предложения периферийной конструкции и, наконец, 5) простые предложения ядерного типа [5, с. 242].

Как отмечает В.В. Бабайцева, несмотря на синкретичный характер неморфологизованных членов, при сочетании с морфологизованными «доминирует значение, соответствующее морфологизованным» [1, с. 473], иными словами, актуализируется значение атрибутивности, а предикативное значение отходит на второй план.

Н.С. Валгина объясняет существование таких сочинительных рядов [3, с.88] следующим образом: «Необычные для этого сочетания слов и даже целые предикативные единицы подчиняются окружающему контексту и начинают функционировать как одинаковые члены предложения, члены одного ряда».

Формально мы имеем дело со сложным предложением, но семантически и функционально здесь возможно усмотреть признаки простого предложения с сочиненным обособленным определительным рядом. Сама возможность рассмотрения предикативной единицы как определения возникает благодаря тому, что «при формировании обособленного сочиненного ряда общий семантический признак (полупредикативное значение) может “преодолеть” даже разнородность синтаксической функции словоформ» [3, с. 230].

Чтобы стать однородными, члены ряда должны оказаться в сочиненном ряду, т.е. вступить друг с другом в перечислительные, сопоставительно-противительные или разделительные синтаксические отношения, что возможно лишь при логической однозначности сочетающихся слов и их лексической сопоставимости [3, с. 207]. Если требование логической однозначности нарушается, речь идет либо об ошибке (немотивированное отклонение от нормы), либо об использовании особой синтаксической фигуры – зевгмы (мотивированное отклонение от нормы), создающей юмористический эффект семантической разнородностью и несочетаемостью членов предложения, например: *Она принуждена была встать со своего ложа в негодовании и папильотках* (Ф.Достоевский); *Ах, маменька! Больше всего на свете я люблю статных мужчин, пирог с яблоками, и имя Роланд... (А.Чехов).*

Связь сочиненного ряда с определяемым словом выражается специальными

средствами: особой интонацией, понижением голоса, относительно большой паузой перед определительным рядом, структурной и грамматической независимостью основной части высказывания и грамматической зависимостью для обычных определений и структурной и логической зависимостью для необычного определения, выраженного предикативной единицей. По интонированию сочиненный ряд, включающий в свой состав предикативную единицу, напоминает связь однородных членов, неконечность фразы простого предложения требует от интонации значения незавершенности, восходящий тон подчеркивает значение незавершенности, смысловой зависимости перечисляемых компонентов от определяемого слова. Нисходящий тон подчеркнул бы смысловую самостоятельность предложений.

Функциональная общность единиц, входящих в сочиненный определительный ряд, следует из общности семантической, которая заключается в характеристике внешних признаков лица. Предикативная значимость единиц, напоминающих по структуре простое предложение, ослаблена, в составе сочиненного ряда они получают значение полупредикативности.

Как кажется, в отдельных случаях «предикативные единицы» могут функционировать и без опоры на согласованные или несогласованные определения: *В другой раз написал страницу прозы – перечитал: харьковский Томас Манн, все корни наружу* (Л.Гиршович); *Скулы и лицо вспыхнули, отчего еще больше стало видно, что он красив: длинные, до плеч, темные волосы почти сходились в овал. Складка губ. Тонкий, в нитку, нос*. (В.Маканин); *Дворник (пегая борода веником, кустистые брови, шишковатый череп, рост два аршина четыре вершка, особая примета – бородавка посередь лба) стоял, комкал и без того до невозможности мятый картуз* (Б.Акунин).

Исследователи отмечают изменение общего синтаксического облика речи, и изменение это проходит от непрерывности синтаксической цепочки к актуализированным построениям с имплицитно представленными синтаксическими связями, к расчлененности грамматических структур [2, с. 29]. Весьма популярным в современной литературе стал прием актуализации смысла предложения за счет прерывания синтагматической цепочки путем увеличения длительности пауз между компонентами синтаксического построения,

фиксируемых точками – явление так называемой парцелляции. В результате общий облик современного синтаксического оформления текста резко меняется: фразы высказывания становятся более динамичными, актуализированными: *Пришел не один, привел девушку. В голубом шелковом платье, медлительная, белолицая, с высокой грудью, подбородок надменно вздернут – обидно было видеть ее рядом с большеголовым, скуластым и низкорослым Чижовым* (В.Тендряков); *В первый раз Александра Эрнестовна прошла мимо меня ранним утром, вся залитая розовым московским солнцем. Чулки спущены, ноги – подворотней, черный костюмчик засален и потерт* (Т.Толстая).

Предикативные единицы, входящие в сочиненный определительный ряд, открываемый согласованными или несогласованными определениями, вероятнее всего, представляют собой одну из разновидностей определения. Синтаксический статус предикативных единиц, открывающих сочиненный ряд, еще нуждается в уточнении.

1. *Бабайцева В.В.* Явления переходности в грамматике русского языка. – М.: Изд-во «Дрофа», 2000 г.

2. *Валгина Н.С.* Активные процессы в современном русском языке. – М.: Логос, 2003.

3. *Валгина Н.С.* Современный русский язык. Синтаксис. – 4-е изд., испр. – М.: Высшая школа, 2003.

4. *Голуб И.Б.* Стилистика русского языка: Учебное пособие для вузов. 5-е изд. – М.: Рольф., Айрис-пресс, 2010.

5. *Покусаенко В.К.* Переходные конструкции в области сложного и простого предложения. – Дис. … докт. филол. наук. – Армавир, 1983.

6. *Розенталь Д.Э.* Справочник по русскому языку. Практическая стилистика. – М.: Изд-во «ОН ИКС», 2011.

7. *Солганик Г.Я., Дроняева Т.С.* Стилистика современного русского языка и культура речи. – М.: Академия, 2012.

8. *Улуханов Г.П.* Придаточное в сочетании с однородным ему членом предложения // Синтаксис и стилистика. – М.: Наука, 1976. – С. 217 – 237.

9. *Фурашов В.И.* Полупредикативность как семантическое свойство

обособленных членов предложения // Современный русский синтаксис. Избранные работы. – Владимир: ВГГУ,2010. – С. 301 – 318.

Струкова Д. В.

САД В ПОЭЗИИ О. А. СЕДАКОВОЙ. К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА

Темой нашего исследования является сад не как произведение «зеленой архитектуры»[1] , а как проявление художественного и мировоззренческого сознания поэта. В настоящей статье мы представим лишь небольшую часть будущей магистерской диссертации.

Сад как культурный и философский феномен рассматривается в монографии Д.С. Лихачева «Поэзия садов» [1]. По мысли академика, сады и парки всегда принадлежат определенному стилю, через который осуществляется связь садово-паркового искусства с другими видами искусств, в частности с поэзией [1].

По мысли Лихачева, сад всегда выражает некоторую философию, эстетические представления о мире, отношения человека к природе. «Сад – это микромир в идеальном его выражении» [1], это попытка создания человеком идеального мира. Именно поэтому сад во многих культурах (не только в христианской) представляется местом рая на земле. В садах чаще, чем в других искусствах, дают о себе знать иконологические схемы и скрытая символика, которую нужно разгадать. Отсюда представление о саде как о книге, по которой можно прочесть Вселенную. Вместе с тем сад – это аналог Библии, ибо сама Вселенная – это материализованная Библия. Особенно ярко это представление выражалось в эпоху Средневековья.

Средневековье видело в искусстве второе Откровение, которое обнаруживало мудрость, гармонию и ритм в устройстве мира. Всё в мире имело в той или иной мере символический или аллегорический смысл. Мир – это второе Откровение, а сад – это микромир, подобно книге. Книга и сад в сознании людей Средневековья были тесно связаны [1]. Книжные сборники могли называться

«садами»: «Вертоградами», «Лимонисами», «Садами заключенными» и пр. Во время Средневековья еще не было характерного для Нового времени противопоставления природы как хаоса - человеку как проявлению культуры. В Средневековье природа – это созданный Богом мир, который учит человека и подает добрый пример.

В Новое время человек и природа стали противопоставляться. Природа мыслилась хаосом, а человек – носителем культуры. Но сад – это проявление культуры, потому что это облагороженная, возделанная человеком природа. Сад в это время меняет свое назначение. Из места уединения для размышлений и общения с Богом уже в позднее Средневековье он становится местом свидания влюбленных и местом игр и досуга.

В садах Ренессанса противоречие между природой и человеком было снято, в них воплотилась «преобразованная природа вместе с преобразованным в ней свободным человеком» [1]. Символика сада постепенно стала светской, хотя в ней еще сохранялись представления о рае на земле.

В эпоху Барокко в садовом искусстве появился элемент ироничности и были созданы собственные символы и эмблемы чисто эстетического порядка.

Сады романтизма потеряли четкую ограниченность и строгость, свойственную эпохе классицизма. Они стали местом для меланхолических раздумий, любовных мечтаний и воспоминаний. Появляются т.н. «пейзажные сады», которые, в отличие от «регулярных садов», уступают место естественной красоте природы, пробуждающей в человеке различные чувства и эмоции.

Таким образом, можно сделать вывод, что любой сад устраивался в соответствии с мировоззрением и культурой эпохи. Как ни странно, самыми известными садоводами были именно поэты. Например, пейзажные парки были созданием поэтов по преимуществу (например, Александр Поп и И.В. Гёте занимались садами) [1]. «Между садом и поэзией протягиваются двоякие связи, - пишет в своей монографии «Поэзия садов» Д.С. Лихачев. – Первая связь состоит в том, что и поэзия, и садово-парковое искусство в каждую отдельную эпоху имеют общие стилистические принципы, общую идейно-философскую основу. А вторая связь основана на различии всех искусств, заставляющих их сближаться в поисках «эстетического восполнения» [1]. Сад «говорит» своей стилистической

системой, символикой украшений, но ни один из этих элементов не может высказаться до конца. Саду нужен кто-то, кто бы стал за него говорить. И этот кто-то – человек творческий, ведь сам сад обращен к творчеству и размышлению.

Ольга Седакова – выдающийся современный поэт, она же – «хозяйка и работница деревенского сада» [2, с. 7] , поэтому сад в ее поэзии занимает совершенно особое место.

В предисловии к сборнику «Сад мирозданья», составленного из стихотворений, вошедших в её более ранние сборники, Ольга Седакова пишет: «Мы выбрали стихи, в которых сад присутствует явно. Во многих других он как бы держится в уме. Дневной, ночной, видимый, невидимый сад…»[2, с.7]. Все стихотворения, входящие в сборник «Сад мирозданья» [2], так или иначе содержат в себе образы сада. Это может быть физически ощущаемый сад:

Как не дрогнувши вишни потрогать?
Эти вишни дыханья темней
Собирают и пробуют копоть
Неизвестных и сжатых огней.
(*«Как не дрогнувши вишни потрогать?...»*)

Но чаще сад – это впечатление, мысль, воспоминание. Он может воскреснуть в видении на грани сна и яви:

Помню я раннее детство
И сон в золотой постели.
Кажется или правда?-
Кто-то меня увидел,
Быстро вошел из сада
И стоит улыбаясь.
(*«Помню я раннее детство…»)*

Стоит также отметить, что сад, как правило, примыкает к дому. Тема Дома, возвращения в Дом – одна из тем сборника:

Хорошо куда-нибудь вернуться:
В город, где всё по-другому,
В сад, где иные деревья

Давно срубили, остальные

Скрипят, а раньше не скрипели,

В дом, где по тебе горюют.

(*«Возвращение»*).

Если рассматривать, в каком порядке располагаются в сборнике стихотворения, то можно заметить, что само устройство сборника как бы повторяет ход мысли человека, идущего по саду. Сначала – впечатления конкретные, чисто физические *(«Как не дрогнувши вишни потрогать?»)*. Дальше мысль начинает уходить от вещного мира, рождается размышление о первоосновах бытия *(«Неужели, Мария, только рамы скрипят?»)*. Продолжающееся размышления уводит нас от реальности настолько, что мы уже не можем отделить настоящее от видимого внутренним взором:

Это свет или куст? Я его отвожу и стою.

Что держу я – как ветер, держу и почти не гляжу

На находку мою.

(«Утро в саду»).

Мысль, рожденная первым прикосновением к саду, наводит нас на размышление о жизни и смерти, устройстве мира, его закономерностях и судьбе, а самое главное – на размышление о вечном и о Боге. Последнее стихотворение сборника *(«Похвалим нашу землю»)* – это настоящий гимн жизни. Стоит также отметить, что в сборнике очень много музыки, которая растворена в стихотворениях, начиная от ритма и заканчивая жанровыми обозначениями целых разделов *(«Азаровка. Сюита пейзажей»*).

Наше исследование в дальнейшем будет продолжено. Пока же мы можем сделать промежуточный вывод, что сад для Седаковой – это особое устроение мира, в котором сосредотачиваются и осмысляются главные вопросы бытия.

Литература:

1. Лихачев Д. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст: [Электронный ресурс]. – URL: http://www.studfiles.ru/preview/6162182/ (10.09.2016);

2. Седакова О. Сад мирозданья. – М.: Издательство «Арт-Волхонка», 2014. 70 с.

Фомина А.А.

ВИЗУАЛЬНАЯ ОБРАЗНОСТЬ В ПОЭЗИИ НИКОЛАЯ ГУМИЛЁВА (НА ПРИМЕРЕ СТИХОТВОРЕНИЙ «ФРА БЕАТО АНДЖЕЛИКО» И «АНДРЕЙ РУБЛЁВ»)

Вынесенные в заглавие стихи Гумилёва написаны в разное время: «Фра Беато Анджелико» было опубликовано в сборнике «Колчан», в 1916 году, «Андрей Рублёв» в сборнике «Костёр» двумя годами позже, в 1918 г..

Фра Беато Анджелико (ок. 1395 – 1455) – итальянский художник раннего Возрождения, доминиканский монах [3]. Андрей Рублёв (ок. 1370–1427) – русский иконописец, мастер монументальной живописи, также был монахом. Оба художника жили и творили в одну эпоху, отмеченную расцветом визуальных искусств как в Италии, так и на Руси. Иногда говорят даже о русском Возрождении, которое сопоставимо с итальянским по совершенству художественной формы, хотя и уступает по разнообразию жанров. Оба художника создавали свои фрески в монастырях, были монахами, черпали сюжеты и персонажей из Писания и Предания, при этом особо отмечая историю Богочеловечества, начиная с Благовещения.

Любимыми сюжетами Беато Анджелико, по выводам Стефано Дзуффи, были Мадонна с Младенцем на троне в окружении святых и Благовещение [3]. У Андрея Рублёва так же есть сюжет Благовещения и другие богородичные сюжеты.

Николай Гумилёв был глубоко впечатлён искусством итальянского, а затем и русского мастера. В более позднем стихотворении, посвященном Андрею Рублёву, Николай Гумилёв пишет, что он «с искусством иноков знаком» [1]: значит, начал он знакомство, скорее всего, с итальянского иконописца.

Искусство Возрождения впервые выдвинуло на первое место человека с его чувствами и переживаниями. В «Этюдах по истории русского искусства» М.В. Алпатов говорит: «Рублёв и его современники близко подошли к классическому образу человека цельного гармоничного, мудрого, доброго и прекрасного» [4]. Эти черты человека и выходят на первый план в рассматриваемых

стихотворениях: мудрая простота, цельность мировосприятия, красота как эстетический и этический принцип.

Оба стихотворения экфрастичны, воспроизводят визуальный образ. Но это не экфрасисы в строгом смысле: Николай Гумилёв не описывает отдельные произведения, как в первом, так и во втором, случае он воспроизводит образ, составленный из деталей, фрагментов, характеризующих стиль живописца. Это воспоминания об увиденном, общие впечатления, настолько яркие, что складываются в цельный образ, прямо бьющий в глаза.

Как Андрей Рублёв, так и Фра Беато Анджелико обращаются к светлым, чистым и сияющим цветам. Андрей Рублёв, предпочитает цвет, называемый в иконописи «звонкий голубец»: чистый синий, яркий небесный цвет [4]. Именно такой цвет имеют в виду строки Гумилёва: «Открытый лоб – как свод небесный/ И кудри – облака над ним» [1]. Близкий цвет мы находим на фресках Фра Беато Анджелико. Гумилев его называет уже “лазурью”, имея в виду самую близкую лирическую ассоциацию “небо – лазурь”: «В стране, где гиппогриф весёлый льва/ Крылатого зовёт играть в лазури/ Где выпускает ночь из рукава хрустальных нимф и венценосных фурий» [2].

Андрей Рублёв был одним из первых на Руси, кто использовал чистые цвета, нежные голубые и розовые оттенки. У Фра Беато Анджелико так же «краски – ярки и чисты» [2]. Во всём присутствует свет, свет надежды, свет вечной жизни, даже в изображении страдания: «И здесь есть свет, и там – иные светы».

Но если при описании творчества итальянского мастера Гумилёв использует цветовые характеристики, то в описании женских образов у Рублёва даёт только пластические характеристики. Только упоминание рая, обетованного творцом, райского цвета, небесного свода, всего что имеет пространственные свойства, передаёт это ощущение света, цвета и лёгкости.

Итак, для Гумилёва в творчестве Андрея Рублёва основной чертой является пластичность образа, а затем цвет, в творчестве Фра Беато Анджелико он выделяет цвет как главный конструктивный принцип.

Н.С. Гумилёв, описывая работы, Фра Беато Анджелико основное внимание уделяет сюжету, а не отдельно взятому образу, а в творчестве Андрея Рублёва

останавливается на образе женщины, причём, так же, не отдельно взятой женщины, например, Богородицы, а на женском образе в целом.

Перечисляя сюжеты итальянского мастера, Николай Гумилёв, называет сюжет Мадонны с младенцем как сюжет, близкий сюжету Рождества:

Мария держит Сына Своего,

Кудрявого, с румянцем благородным,

Такие дети в ночь под Рождество

Наверно снятся женщинам бесплодным;

Так сюжеты, в которых господствуют женские образы, представляются сюжетами исключительными, передающими особое чувство присутствия святости на земле. Важно, что и у Рублёва, и у Беато Анджелико, Гумилёв описывает вьющиеся волосы, эта деталь передаёт лёгкость, воздушность женскому портрету: изображение волос требует одновременно высочайшего мастерства и чуткости к вдохновению, к особому воздушному трепету, без которого невозможна и поэзия.

В стихотворении «Рублёвв» мы видим обобщённый женский образ, в стихотворении «Фра Беато Анджелико» это образ материнства.

В статье «Рублёв и Византия» из книги «Этюды по истории русского искусства» М.В. Алпатов именно в таком ключе сравнивает женские образы итальянских мастеров Возрождения и женский образ у Андрея Рублёва. Итальянцы воспевали возвышенную женскую красоту, у Рублёва же ещё нет полно развитого женского образа, он только намечен как образ женской святости. В нём нет черт возлюбленной или матери, как богоматеринство сразу видно у Фра Беато Анджелико, но в нём присутствует то, что «в женщине можно назвать человеком» [4].

Андрей Рублёв был единственным мастером в своём роде в Древней Руси, мы говорим Андрей Рублёв, и перед глазами сразу видна «Троица». Фра Беато Анджелико был во времена Гумилева (и во многом сейчас) не столь известен в ряду таких имён, как Да Винчи, Микеланджело, Рафаэль, Челлини. Поэтому Николай Гумилёв отмечает его для себя как единственного в своем роде в его судьбе поэта. Он говорит о мастере с особой любовью, называя не иначе, как «мастер мой». По сравнению с великими мастерами, Фра Беато Анджелико не был

виртуозом формы, но этот недостаток перекрывает та любовь, нежность, с которой он изобразил на своих фресках святых и сцены мученичества. Андрей Рублев просто был созерцателем святости, тогда как Фра Беато Анджелико должен был показывать, что наиболее совершенен он в изображении святости.

Оба художника боговдохновенны, они творят чудо. И в том, и в другом стихотворении появляется серафим как посредник в сообщении искусству духовного предназначения: в «Рублёве»: «Их, верно, с робостью прелестной / касался нежный серафим»; во «Фра Беато Анджелико»: «И есть ещё преданье: серафим слетал к нему, смеющийся и ясный / И кисти брал и состязался с ним / В его искусстве дивном… но напрасно». Если серафим Андрея Рублева присутствует прямо здесь и запечатлевается во всей духовной тонкости на иконе, то серафим Фра Беато Анджелико побуждает художника стать мистиком и созерцателем, в то время, как в виртуозности формы иконописец превзошел даже ангела. Так Гумилев доказывает, что оба мастера могли передавать духовную реальность благодаря утонченной трепетности формы и убедительности изображений персонажей. Яркие и чистые краски Фра Беато Анджелико получают свой цвет благодаря превращению в литургический материал: «Преданье есть: он растворял цветы / В епископами освящённом масле».

В заключении обоих стихотворений Гумилев сопоставляет веру в Бога и мирный дух каждого художника. Так Гумилев проводит свою главную мысль: настоящее искусство, движимое верой, меняет и самого художника, который не просто передает отдельные идеи или образы, но способен “вместить” в себя все идеи и образы, начертать кистью “всё это”, благодаря тому, что живет в мире с Богом, окружающим миром и самим собой. Тем самым сжатое описание художественных особенностей творчества двух выдающихся иконописцев, снабженное чертами легенд, оказывается поэтологическим: Гумилев показывает, каким должен быть идеальный поэт или художник, жизнь которого, хоть и “мгновенна и убога” чтобы стать “благословеньем Божьим”, не сводится ни к виртуозной работе с формой, ни к увлечению отдельными мыслями или эмоциями.

Литература:

1. Гумилёв Н.С. Андрей Рублёв [Текст]/ Н.С. Гумилёв/ Костёр// Малое собрание сочинений: сборник – Спб.: АЗБУКА – ISBN 978-5-389-01228-8.

2. Гумилёв Н.С. Фра Беато Анджелико [Текст]/ Н.С. Гумилёв/ Колчан// Малое собрание сочинений: сборник – Спб.: АЗБУКА – ISBN 978-5-389-01228-8.

3. Дзуффи Стефано. Беато Анджелико [Текст]/ Стефано Дзуффи/ Возрождение XV век. Кватроченто// Художественные эпохи: серия книг – М.: «Омега», 2008 – ISBN 978-5-465-01772-5.

4. Алпатов М.В. Рублев и Византия. (В основе статьи лежит доклад, прочитанный на Ученом совете филологического факультета Московского университета в 1946 г. (Доклады и сообщения филологического факультета МГУ", вып. 2, М., 1947, стр. 76—79.) Статья опубликована впервые в „L'Arte", 1958, vol. 23/3, p. 7.) [Электронный ресурс] /М. В. Алпатов//Этюды по истории русского искусства. Том 1.– Источник: URL: http://www.artprojekt.ru/library/rusart/st011.htm

Научное издание

Том 13

ЦЕРКОВЬ, ГОСУДАРСТВО И ОБЩЕСТВО
В ИСТОРИИ РОССИИ И ПРАВОСЛАВНЫХ
СТРАН: РЕЛИГИЯ, НАУКА И ОБРАЗОВАНИЕ

Материалы VIII Международной научной конференции,
посвященной памяти православных просветителей святых
равноапостольных Кирилла и Мефодия

18 – 22 мая 2016 года

г. Владимир

Подписано в печать 10.01.17
Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 18,02. Тираж 100 экз.
Заказ
Издательство
Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых
600000, Владимир, ул. Горького, 87