

Онтология
и поэтика Традиции:
язык и текст



УДК 821.161.1.09(082)
ББК 83.3(2=Рус)-1я43
О-596



Содержание

Редакционная коллегия:

доктор филологических наук, профессор Г.В. Мосалева (отв. редактор)
доктор философских наук, профессор О.Н. Бушмакина

О-595 Онтология и поэтика Традиции: язык и текст. Сборник научных статей / Отв. ред. Г.В. Мосалева. — Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2011. — 164 с.

Межвузовский сборник научных статей посвящен проблеме онтологии и поэтики христианской традиции в русской словесности, изучаемой в поле междисциплинарного диалога, поэтому он включает в себя работы специалистов по русской и зарубежной литературе, лингвистике, философии, психологии.

Сборник адресован преподавателям гуманитарных дисциплин высшей и средней школы, аспирантам и студентам.

© Г.В. Мосалева, отв. ред., 2011
© ГОУВПО «Удмуртский университет», 2011

МОСАЛЕВА ГАЛИНА ВЛАДИМИРОВНА

(УдГУ, д.филол.н., проф.)

Феноменология русской духовности и ее отражение
в поэтике русской литературы 5

БУШМАКИНА ОЛЬГА НИКОЛАЕВНА

(УдГУ, д.филол.н., проф.)

Онтология целостного бытия в структурах мышления:
С.Л. Франк и Ф. Шеллинг. 23

ШАДРИН АЛЕКСЕЙ АНАТОЛЬЕВИЧ

(УдГУ, к.филол.наук, доцент)

Пределы символизации субъективности 34

МАКАРОВ ЛЕОНИД ДМИТРИЕВИЧ

(УдГУ, ст. науч. сотр., д.истор.н., доцент)

Русская духовность в памятниках истории
и археологии Прикамья 39

КИЛИНА ЛИЛИЯ ФААТОВНА

(УдГУ, к.филол.н., доцент)

Летописные фрагменты, имеющие отсылочный характер,
как трансляторы христианской оценки 50

СВЯЩЕННИК ГЕОРГИЙ ХАРИН

(УдГУ, к.истор.н., доцент)

Древнерусская литература как источник по истории
нравственности. 59

МАЛЫХ ВЯЧЕСЛАВ СЕРГЕЕВИЧ (УдГУ, аспирант)

Антиномия Ratio — Λόγος и онтологические основания
русской словесности. 75

КОРОТАЕВА АННА АНАТОЛЬЕВНА (ИжГТУ, аспирант)

Атрибутивные членные и нечленные имена с суффиксом -ьск-
в корпусе евангелий XI—XIV вв. 89

ЗАЙНУЛЛИНА САИДА РАДИКОВНА (УдГУ, студент) Летописные фрагменты дидактического типа изложения (на примере сообщений о знамениях)	101
ЛОГУНОВА ЕЛЕНА ГЕРМАНОВНА (ИжГТУ, аспирант) Человеческое милосердие в отечественной философской мысли	108
ЛОЖКИНА АНАСТАСИЯ ОЛЕГОВНА (УдГУ, соискатель) Святость как категория русской культуры и духовная основа русского человека	113
ВАХРУШЕВА АННА НИКОЛАЕВНА (УдГУ, соискатель) Семантическое единство световых и поэтических образов в поэзии А.С. Хомякова	119
КУЧИНА ЕЛЕНА АЛЕКСАНДРОВНА (УдГУ, соискатель) «Чистая любви молитва»: два молитвенных стихотворения А. С. Пушкина	127
МАТЮШИНА ВАЛЕНТИНА ГЕННАДЬЕВНА (УдГУ, соискатель) Книга «Опыты Священной Поэзии» Ф. Глинки: смысловое единство книги	134
ДОЛГАНОВА АЛЕКСАНДРА АЛЕКСАНДРОВНА (НовГУ, студент) Религиозно-мифологическое пространство дворянского детства в русской литературе середины XIX века	147
ЖУЧАЕВА РИММА ВЛАДИМИРОВНА (УдГУ, ст. преподаватель) Формирование духовных основ на примере английской словесности	153
ИЛЬИЧЕВА ЕЛЕНА ВИКТОРОВНА (Санкт-Петербург, учитель) Воспитание нравственности на уроках французского языка (на материале литературных произведений Франсуа Мориака)	156

 **Г.В. Мосалева**

*Феноменология русской духовности
и ее отражение в поэтике
русской литературы*

— К примеру, с чем граничит Россия. <...>
— Может быть, с Богом?
— Да, — подтвердил я, — с Богом (29, 31).

Р.М. Рильке
Истории о Возлюбленном Господе

Творческой формой русской культуры является феномен русской духовности. Источником ее возникновения стало Евангельское Слово, пришедшее на Русь с ее Крещением. Русская духовность рождается Православием, означая собой идею сверхнациональности, идею соборности, идею единства людей во Христе.

Древнерусской словесности свойственно теоцентрическое сознание на всем ее протяжении вплоть до первой половины XVII века. Процессы секуляризации в русской культуре повлекли за собой разделение некогда единой словесности на церковную и светскую с преобладанием в последней личностного начала.

XVIII век в России — это век отказа от своей национальной культуры и православной традиции. По характеристике М.Н. Сперанского:

«Человек XVIII века стремится превратиться во француза, немца, во что угодно, лишь бы не быть русским; отсюда — презрительное отношение ко всему русскому как варварскому, отношение к своей старой литературе, как к чему-то такому, что не имеет права даже называться литературой» [20, 21].

Православная вера, отвергнутая русскими европоцентристами, почти всецело изгоняется из русской культуры вплоть до начала XIX века. Возникает противоестественный конфликт между верой и культурой. Как заметил А.Н. Ужанков, «европоцентристское пренебрежение к средневековой Руси сумели преодолеть только русские романтики начала XIX века» [25, 209]. Справедливости ради, надо сказать, что рационалистическое начало, доминирующее в русской литературе XVIII века, не смогло вытеснить в русских поэтах тоски по Богу. Совсем не случайно в эпоху рационализма развитие получает жанр оды, славящий Царя Небесного и царя земного. Онтологическая тема оды — восхваление мира, вселенной как Божьего Творения. Идеи величия, красоты и гармонии — главные в оде.

О красоте церковных книг, переведенных с греческого на славенский язык, о богатстве эллинской речи впервые заговорил М.В. Ломоносов в «Предисловии о пользе книг церковных в российском языке» (1758): «Сие богатство больше всего приобретено купно с греческим христианским законом, когда церковные книги переведены с греческого языка на славенский для славословия Божия». М.В. Ломоносов отмечает «красоту, изобилие, важность и силу» эллинского языка, на котором, «кроме древних Гомеров, Пиндаров, Демосфенов», «витийствовали великие христианские церкви учителя и творцы, возвышая древнее красноречие высокими богословскими догматами и парением усердного пения к Богу» [15, 587]. М.В. Ломоносов говорит о «приятности греческих красот» посредством славенского перевода современным языком, о его постоянном обогащении, «довольстве» через «греческое изобилие».

В полный голос о необходимости возвращения к церковному преданию, к своей исторической традиции в XIX веке загово-

рили славянофилы. Это была эпоха цветения русской религиозной философии — А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. и И.С. Аксаковы, Н.Я. Данилевский, русской литературной критики — Н.Н. Страхов, А.А. Григорьев, К.Н. Леонтьев, и конечно, русской литературы — А.С. Пушкин, Н.В. Гоголь, Ф.И. Тютчев, С.Т. Аксаков, Ф.М. Достоевский... Золотой век русской литературы осветил развитие всей последующей русской культуры. Ее расцвет связан именно с возвращением к своим греко-византийским истокам, к восстановлению в словесности теоцентрического сознания.

Знакомство с европейской культурой привнесло в словесность Нового времени новые краски, новые образы, но она не оказала серьезного влияния на ее аксиологию. Интересно, что русская словесность в XVIII веке через посредство европейских литератур (большей частью через немецкую и французскую), всматривается не в псевдоклассицизм, а в древний классицизм, восходящий к эпохе античности. И как когда-то христианство, используя античные категории и образность, перекодировало их в духе христианской ценностно-образной системы, так и русская словесность, знакомясь с европейскими стилями и течениями, использовала их на свой манер.

Замечательной иллюстрацией диалога культур являются пушкинские «Повести Белкина». Сюжет этих повестей представляет собой великое поле человеческой Культуры, во внешний кругозор которого попадают европейские сюжеты-цитаты, мир чужого иллюзионистского слова. Помимо этих внешних культурологических цитатных сюжетов, в каждой из повестей глубинно расположен онтологический сюжет — духовное ядро текста, всеми нитями связанное с православной антропологией. Подобное духовное ядро присуще всей русской классике. В каждой из «Повестей Белкина» онтологический сюжет так или иначе связан с категорией *Преображения*.

В «Выстреле» граф Б* превращается из ветреного в любящего и серьезного, способного к самопересмотру героя. В столкновении Сильвио и графа Б* Пушкин изображает

столкновение героя импортированной (демонологической) культуры с героем русской почвы.

В «Метели» оказывается важен не результат преобразования героев, а сам его процесс, Промысел Божией, которому герои Пушкина учатся следовать, отказываясь диктовать жизни свои законы. Пушкин приводит героев-законников и рационалистов в своих произведениях к неизбежному краху: Евгений Онегин, Германн, Владимир Николаевич из «Метели», Владимир Дубровский, Швабрин.

«Гробовщик» был первой созданной Пушкиным повестью в составе «Повестей Белкина». Отмеченный С. Давыдовым автобиографический пласт (28) повести дает основание говорить об особой роли «Гробовщика». Именно в этой повести Пушкин размышляет о бессмертии и смерти в искусстве. Эти размышления приводят «литературного гробовщика» Адриана Прохорова, за которым проглядывает пушкинский лик, к изменению мироотношения: от состояния безрадостности к Радости о Благой Вести, к преобразению души. Просыпаясь от «страшного сна», Адриан Прохоров слышит как «благовестили к обедне» и радуется, что «выгодная» для него смерть купчихи Трюхиной, была лишь сном. Радость о спасении человека в душе Прохорова побеждает в нем корысть.

Сюжет покаяния и душевного преобразования блудной дочери лежит и в основе «Станционного Смотрителя». Пушкин показывает не сам процесс душевного раскаяния Авдотьи Выриной, а его результат, свидетельствующий о глубине покаяния героини.

Наконец, в «Барышне-крестьянке» герои от мира игры переходят к миру жизни. Подвластность пушкинских героев миру игры не изменяет в них глубинных качеств личности, созвучных православному сознанию.

Те же смыслы видны и в «Дубровском» (1833). Свое отношение к событиям, к проблеме отмщения за поправное человеческое достоинство Пушкин воплощает в словах священника: «Уклонись от зла и сотвори благо». Вот та спасительная

истина, которая могла бы удержать Дубровского от зла. Эту же позицию на сюжетном уровне воплощает Маша Троекурова, подчиняя свою жизнь Божьему Промыслу и отказываясь последовать за героем-бунтарем.

В 1836 году Пушкин подготовил для «Современника» статью «Александр Радищев», но она была запрещена цензурой и опубликована только в 1857 году. Б.В. Томашевский связывает усиление критического тона Пушкина в адрес Радищева лишь со стремлением добиться в печати права упоминать хотя бы само имя Радищева [19, VII, 498]. Однако если даже предположить, что радищевские идеи и творчество Радищева на самом деле импонировали Пушкину, он бы явно не стал писать о нем в подобном тоне:

«В Радищеве отразилась вся французская философия его века: скептицизм Вольтера, филантропия Руссо, политический цинизм Дидрота и Реняля... Он есть истинный представитель полупросвещения. Невежественное презрение ко всему прошедшему, слабоумное изумление перед своим веком, слепое пристрастие к новизне, частные поверхностные сведения. <...> Все прочли книгу и забыли ее... нет убедительности в поношениях, и нет истины, где нет любви» [19, VII, 245–246].

В этой статье проявилось истинно сыновнее, любовное отношение Пушкина к миру многовековой национальной культуры. Стоит упомянуть и о реакции Пушкина на появление «Словаря о святых» (СПб., 1836), опубликованном в «Современнике». В рецензии на «Словарь» Пушкин отмечает в нем «отчетливость в предварительных изысканиях», «полноту труда»: соответствующий жанру издания слог (простой, полный и краткий), занимательность, изящность издания [19, VII, 324].

Категория преобразования лежит в основе «Капитанской дочки», где Пушкин изображает процесс возмужания героя-недоросля и превращение из блудного сына Петруши Гринева в твердого, хранящего честь дворянского офицера Петра Андреевича — духовного наследника своего отца.

Своеобразными свидетельствами свершившегося духовного преображения самого Пушкина являются «Отцы пустынно-ки...» (1836) и «Я памятник себе воздвиг нерукотворный...» (1836). В «Отцах пустынно-ки...» Пушкин обращается к идее творчества как пустынночества, к опыту отцов-исихастов. Стихотворением о молитве преп. Ефрема Сирина Пушкин способствовал рождению жанра молитвенной лирики. Наконец, в основе стихотворения «Я памятник себе воздвиг нерукотворный...» (1836) лежит идея творчества как послушания поэта Богу: «Веленью Божию, о Муза, будь послушна...». Этой поэтической формуле свойствен теоцентрический тип сознания, характерный и для древнерусского книжника, и для Пушкина, считавшего теоцентризм сознания поэтической личности единственным источником художественного слова.

В разговор о России как духовной наследнице Византии и древней Эллады, о духе эллинизма в русской культуре, об эллинистической бытийственности русского языка включаются практически все значительные русские философы и филологи начала XX века: Е.Н. Трубецкой, Н.А. Бердяев, П. Флоренский, Г. Федотов, Н.О. Лосский, С. Булгаков, Вяч. Иванов, Г. Флоровский, А.Н. Веселовский.

О вселенском характере русской культуры писал Вяч. Иванов в работах «Родное и вселенское» [11], «О русской идее» [9], «Наш язык» [10]. По Вяч. Иванову, вселенскость русской культуре обеспечивает как раз ее связь с церковным преданием, генетически передаваемая через церковно-славянский язык. В статье «О русской идее» Вяч. Иванов говорит о «знании Имени», заложенном в «нашей национальной душе» [9, 331], о любви к Христу, лежащей в основании русской культуры. Отсюда ее «любовь к нисхождению, проявляющаяся в ... образах совлечения» [9, 332]. В современном отечественном литературоведении проблема «внутреннего эллинизма» русской литературы вновь оказывается и востребованной, и перспективной в плане ее дальнейшего изучения. Прежде всего, к ней обра-

щается И.А. Есаулов, апеллируя к трудам Вяч. Иванова [5] и творчеству О.Мандельштама [6].

Символично, что и выдающиеся создатели европейской культуры осознавали Россию как свой дом. К примеру, Р.М. Рильке называл Россию своим вторым домом. Встреча с Россией отразилась во многих его произведениях, к примеру, в «Часослове» и в «Историях о Возлюбленном Господе». Местоположение России Р.М. Рильке понимает не в национальном или географическом, а в сакральном, мистическом смысле. Единство апофатики и кенозиса, выраженных в русской поэзии как сущности русского пейзажа и тем самым соотносимых с образом Христа, вслед за Вяч.Ивановым отмечал С.С. Аверинцев [3, 164].

Одной из первых значительных работ о русской святости стала работа Г. Федотова «Святые Древней Руси», опубликованная им в Париже, в 1931 году. Во Введении к книге Г. Федотов говорит об «изучении русской святости в ее истории и ее религиозной феноменологии» как об «одной из насущных задач нашего христианского и национального возрождения», как об «идеале народной жизни», как о «ключе», «объясняющем многое в явлениях и современной, секуляризованной русской культуры» [26, 7]. Г. Федотов вменяет себе в обязанность «специфицировать вселенское здание христианства: найти ту особую ветвь на Лозе, которая отмечена нашим именем: русскую ветвь православия» [7, 263]. Федотов исследует жития русских святых с начала XI века и вплоть до XVIII-го, до синодального периода Русской Церкви. Вместе с тем, в заключительной главе Федотов говорит о новых формах святости в духовной жизни России, таких, как старчество (Паисий Величковский, Оптина и Саров). Последние строки Г. Федотова посвящены России эпохи большевизма, вызвавшей «небывалое цветение святости: святость мучеников, исповедников, подвижников в миру» [26, 299].

Русская святость для Г. Федотова — это культурообразующий фактор, вечный источник творчества. Г. Федотов считал,

что именно «опыт общественного служения древних русских святых приобретет неожиданную современность» [26, 300].

Высшим идеалом народа, как об этом еще раньше писал Н.Н. Страхов, является *святой*: «Религия есть действительно душа нашего народа, и святой человек — его высший идеал» [21, 484].

Идея книги В.Н. Топорова «Святость и святые в русской духовной культуре» (1995), как он сам пишет об этом, появилась у него еще в конце 1970-х годов, но реально была воплощена с 1988 по 1993. Главы из нее в приложениях к журналу *Russian Literature* смог опубликовать в Нидерландах известный славист Ян ван дер Энг. В предисловии к книге 1995 года Топоров высказывает надежду на возрождение того, что раньше было «забыто, отринуто, поругано» [22, 7], на возобновление «права наследования» «родового наследия». В.Н. Топоров говорит о необходимости непредвзятого отношения к идее святости безрелигиозного сознания, иначе «ограниченный рационализм (включая и плоский «сциентизм») будет сопротивляться этой идее, отказывая ей принципиально, и / или не находя ей места в «своей системе» » [22, 7]. В.Н. Топоров высказывает и важную мысль в отношении восприятия того или иного явления духовной культуры ее оппонентами: «...требование доказательства на «твоем» языке для явления, возникшего и описанного на «чужом» («не твоим») языке, по меньшей мере, некорректно» [22, 10]. В.Н. Топоров формулирует и необходимую методологическую установку, связанную с критерием адекватного восприятия «чужой» (иной) системы ценностей и аргументации.

Вслед за многими философами и филологами В.Н. Топоров повторяет тот факт, что «на Руси святость рано стала высшим идеалом, высшей духовной ценностью» [22, 11]. В.Н. Топоров подчеркивает, что «тема святости на Руси» связана с темой «самой Святой Руси» [22, 13]. И что еще важнее, В.Н. Топоров рассматривает понятие Святой Руси не как реликт прошлой России, а ее всегдашнее в мире присутствие: «И все-таки Свя-

тая Русь — *есть*, и именно она, *другая* (курсив автора), — та подлинная реальность, которая противостоит духу «ненавистного разделения», которая умножает и углубляет слой святости в русской жизни вот уже тысячу лет и которая, дорожа своим русским образом святости, хорошо знает, что ее святость никак не отменяет и не становится поперек святости других народов. Эта Святая Русь, о которой можно говорить без всякого рода «ограничительно-ухмылочных» кавычек» [22, 13]. В понятие Святая Русь В.Н. Топоров включает и тех, кто канонизирован Церковью, и тех святых людей, чьими приметами являются — «смирение, но и духовная неуспокоенность, подвижничество, неустанный поиск Правды и жизнь по правде-справедливости, истинное духовное покаяние» [22, 13]. То есть идею святости В.Н. Топоров понимает как живую, действующую в народной жизни и в вечно настоящем времени идею к тому же осуществляющую духовное возрастание в культуре.

В это же время, когда публиковались главы из книги В.Н. Топорова в Амстердаме, в 1988 году в №7 и №9 «Нового мира» С.С. Аверинцев публикует статью «Два типа духовности: Византия и Русь», в которой использует более нейтральное для обозначения русской святости понятие, — русская духовность. С.С. Аверинцев пишет о «космичности» категории Святой Руси, ее беспредельности, в которую входит и ветхозаветный Эдем и евангельская Палестина. С.С. Аверинцев пытается типологизировать русскую святость, выделяя кроткую святость (на примере свв. Бориса и Глеба) и грозную святость. С.С. Аверинцев, как и В.Н. Топоров, касается одной из главных идей русской духовности — идеи Света. Суть православного мировосприятия, по мысли С.С. Аверинцева, состоит в пространственной бинарной модели, указывающей на удел света и удел тьмы.

В статьях «Образ Иисуса Христа в православной традиции», «Стихи о Рождестве» С.С. Аверинцев вводит в активный научный оборот понятие русская духовность как синоним православной духовности с несколько расширительным куль-

турологическим наполнением, чем это было сделано до него. Вообще, с 1990-х годов понятие русская духовность широко используется во всех науках о духе: особенно широко в философии, культурологии, филологии.

Наконец, в научной литературе бытует еще одно наименование русской святости — *православная духовность*, конфессиональный, наднациональный смысл которого подчеркивает И.А. Есаулов: «По крайней мере, в России, как известно, конфессиональный признак был всегда иерархически выше признака национального. Духовное (духовное самоопределение) значило больше, чем кровь и нация. <...> При внимательном изучении литературоведческих трудов, где акцентируется национальная специфика, выясняется, что чаще всего те особенности русской литературы и русской культуры, которые относили к разряду «национального своеобразия» на самом деле имеют совершенно другое объяснение, никак не вытекающее из национальных особенностей. Зато они вытекают из своеобразия *православного образа мира, православного менталитета*» (курсив автора) [4, 379-380].

По мысли П. Флоренского, описать принципы русской культуры вне православной догматики невозможно, потому что двумя существенными принципами культуры, оказывающимися в то же время и «пределными символами догматики», сплетающимися «ткань русской культуры», являются догматы о Троице и Воплощении. Именно эти принципы культуры были отстаиванием как абсолютности Божественной, так и абсолютной духовной ценности мира. Без «абсолютной ценности» «нечего воплощать», и невозможно само понятие культуры»; потому что жизнь, чуждая божественности, не способна ни принять, ни воплотить в себе «творческую форму», что приводит к уничтожению понятия культуры» [27, 495].

Как пишет Е. Трубецкой, Святая Троица была идеалом преп. Сергия. В Святой Троице воплощена идея соборности, идея внутреннего единения всех в Боге. Святая Троица была идеа-

лом и для русского благочестия, и для иконописи: «Преодоление ненавистного разделения мира, преобразование вселенной во храм, в котором вся тварь объединяется так, как объединены во едином Божеском Существовании три Лица Святой Троицы» — такова та основная тема, которой в древнерусской религиозной живописи все подчиняется» [23, 75].

В уже цитируемой статье о Троице-Сергиевой Лавре Флоренский называет святую обитель «сердцем России» и «лицом России», а самого Преподобного Сергия «ликом лица ее», подчеркивая иконичность преображенного образа Святого. Именно в этой статье П. Флоренский пишет о России как единственной законной наследнице Византии и через ее посредство древней Эллады:

«Древняя Русь возжигает пламя своей культуры непосредственно от священного огня Византии, из рук в руки принимая, как свое драгоценнейшее достояние, Прометеев огонь Эллады. В Преподобного Сергия как в воспринимающее око, собираются в один фокус все достижения греческого средневековья и культуры» [27, 494].

Таким образом, русская словесность рождается в монастырях как иноческая литература. Устремленность к *Иному* миру как типологическую черту русской культуры русская словесность генетически несет в себе до сих пор.

Сам тип русской культуры — *иной*: он молитвенно-иконостический в сравнении с пластически-риторическим (античность) и живописно-иллюзионистским (Западная Европа) [17, 77]. Этот общий для русской культуры дух или характер присущ и русской классике, правда, по сравнению с древнерусской словесностью уже в редуцированном виде, тем не менее, сохраняя его как творческую форму культуры. Поэтому последовательно проявляющим себя методом или стилем во всей истории русской словесности был реализм особой природы. Л.А. Успенский называл его «символическим реализмом», то есть методом, сохраняющим «подлинность передачи Божественного Откровения в

исторической реальности» [24, 99]. А.М. Любомудров определяет его как «духовный» [16], И.А. Есаулов называет его «христианским» [7].

Получив прививку западноевропейской культуры в XVIII веке, русская словесность «перемолола» в себе все чужие для себя стили, но с эстетической пользой для себя, не отступая и меняя духовного ядра культуры. Конечно, существенно, что русская словесность усваивает в XVIII веке идеи западноевропейского Просвещения и рационализм как мировоззренческую основу одного из первых стилей — классицизма, затем сентиментализм и романтизм, но более существенно изучение того, что остается и в культуре, и в литературе неизменным, тот ее оригинальный и неизменяемый стилиями «остаток», а на самом деле онтологический остов, продуцирующий развитие поэтики русской литературы и культуры в целом как национальной, то, что и составляет ее своеобразие. В период доминирования того или иного художественного стиля в русской словесности символический реализм уходил на периферию культурного поля, но он никогда не исчезал из культуры, неся историческое бремя отвержения. Вместе с тем восстановление в русской литературе теоцентрического сознания возводило ее к вершинам: таков Золотой век русской словесности — время расцвета христианского реализма.

Осознание создателями русской культуры сакральности слова обусловило и особенную жизнь художественного слова в пространстве русской словесности, обладающей чертами литургичности и иконичности. Связь художественной образности с православной несомненна, и она разработана православной антропологией как теория образа и творчества.

В постсоветскую эпоху научную проблему изучения русской словесности в свете Православия вернули в академическую науку ученые из Института Русской Литературы им. А.С. Пушкина, весной 1994 года проведя конференцию под названием «Православие и русская культура». Вслед за Пушкинским Домом это научное направление было подхвачено в ряде рос-

сийских университетов: в Петрозаводске, Москве, Великом Новгороде, Арзамасе, Калининграде, Ижевске.

Конференции в ИРЛИ стали опытом собирания, восстановления и накопления материала, связанного с практически уничтоженной и оклеветанной православной традицией в русской культуре.

В Петрозаводском университете главный акцент сделан на изучении теоретических аспектов в области исторической поэтики русской словесности, рожденной евангельской вестью о Христе. В исследованиях В.Н. Захарова, И.А. Есаулова был обозначен круг научных проблем нового понимания русской литературы, способствующего выявлению своеобразия ее поэтики, ее лика и объективного представления о ней, в связи с чем И.А. Есауловым были предложены новые филологические категории: соборность, христоцентризм, закон и благодать, пасхальность.

Этот ряд категорий, безусловно, может быть расширен: это категории умиления [8], категория храмостроительства и категория преображения, лежащая в основе едва ли не всей сюжетологии русской литературы.

Не менее, если не более, важны идеи И.А. Есаулова о православной доминанте русской словесности, о векторе ее развития, попытках ее трансформации в идеологическом (эпохальном времени) и сохранении ее основы, того духовного ядра, не поддающегося трансформациям и являющегося вечно творящим источником культуры. Интересен тот факт, что отрицание традиции, не разрушает ее, а становится ее негативом, антитрадицией, но эстетически и аксиологически оцениваемой все той же Традицией.

Одним из значимых научных направлений в современном литературоведении последнего десятилетия является изучение иконы [15] и категории иконичности в русской культуре, возглавляемое В.В. Лепахиным. Это направление нацелено на междисциплинарный диалог гуманитарных наук, прежде всего филологов (славистов, византологов) и искусствоведов.

Русская духовность является типологическим основанием [13] русской культуры, ядром русского культурогенеза, о чем свидетельствуют книги и диссертации философов (в том числе и философов языка), культурологов, лингвистов последнего десятилетия.

Научное направление, обращенное к изучению традиционной духовности в любой национальной культуре, связано с герменевтическими принципами рефлексии о текстах или просто с герменевтикой как методом истолкования и понимания текстов, укорененных в Предании той или иной национальной культуры. Оттого в русской культуре грань между западниками и славянофилами нередко становилась достаточно тонкой. К примеру, А.В. Дружинин как западник апеллировал к английской торийской культуре, так же укорененной в Предании. Он был, по сути, первым англичанином в России, знакомившим российских читателей своими переводами и обзорами с вершинными произведениями английской словесности. И оттого он ощущал не менее остро поэзию предания в русской словесности, чем А.А. Григорьев или Н.Н. Страхов — критики-почвенники, что особенно проявилось в его статьях об А.С. Пушкине, И.А. Гончарове, А.Н. Островском.

По мысли В.Н. Топорова, условием объективного истолкования явлений духовного ряда в культуре является религиозное сознание. На вопрос, способен ли исследователь нерелигиозного сознания объективно воспринять текст, В.Н. Топоров отвечает утвердительно, но говорит о соблюдении необходимого условия, обеспечивающего процесс объективного восприятия текста, — непредвзятое отношение к предмету [22, 19].

Русская классика оказывается связанной с древнерусской словесностью не только жанровой памятью, к примеру, с письменными жанрами: летописями, хрониками, агиографией, жанром хождений; с устными — сказаниями, легендами, русской сказкой, духовными стихами, но и православной сотериологией и эсхатологией, что дает основание ученым видеть развитие сю-

жетных линий «спасения души» и «памяти смертной» как всевременных текстов русской словесности.

Научное направление, связанное с изучением православной духовности в русской культуре, вовсе не ограничивает интеллектуально творческих возможностей исследователя и не влечет за собой унылого однообразия. Напротив, соприкосновение с миром святости и красоты заставляет исследователя осознавать свою недостаточность и стремиться искать способы научной рефлексии о духовных сущностях в текстах, адекватных им.

Исследуя «концепции стиля» в отношении к художественному канону христианской культуры, Л.В. Левшун приходит к выводу о зависимости стиля выражения предмета от его аксиологического статуса, не являющегося к тому же результатом авторской установки: «Авторская рефлексия далеко не всегда смеет действовать свободно, ибо предмет этой рефлексии (трансцендентное Бытие) заведомо ей недоступен, а всякая попытка его «насильственного» осмысления неизбежно, согласно святоотеческой гносеологии, приводит к искажению Реальности. Более безопасный путь для христианского художника — следовать Традиции и / или прислушиваться к тому, что, по выражению Кирилла Туровского, возвещает «Владыка ангелов» [13, 18].

Размышляя о Каноне в искусстве, о степени ориентации художника на Канон и отклонении от Него, В.Н. Топоров замечает: «Только в этой сфере и на этом уровне, между величайшей свободой и смиреннейшим послушанием (ср. образ поэта, пишущего под диктовку Музы) творчество развивает свои высшие энергии» [22, 290].

Филологическое (то есть любовное) обращение исследователя к текстам *Slavia Orthodoxa* [18], ставит его в онтологические отношения к Традиции, учит внутренней свободе, выбору и ответственности за него, а главное, скромному и терпеливому вслушиванию в Традицию, в конечном счете, и определяющую аксиологический статус самого исследователя.


 Список литературы

1. Аверинцев С.С. Два типа духовности: Византия и Русь // Новый мир, 1988. № 7, 9.
2. Аверинцев С.С. Русское подвижничество и русская культура // Аверинцев С.С. Собрание сочинений / Под ред. Н.П.Аверинцевой и К.Б.Сигова. Связь времен. Киев: Дух I Літера, 2005. С. 189-198.
3. Аверинцев С.С. Образ Иисуса Христа в православной традиции // Аверинцев С.С. Собрание сочинений / Под ред. Н.П.Аверинцевой и К.Б.Сигова. Связь времен. Киев: Дух I Літера, 2005. С. 150-168.
4. Есаулов И.А. Литературоведческая аксиология: опыт обоснования понятия // Евангельский текст в русской литературе XVIII-XX веков. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Сборник научных трудов. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского университета, 1994. С. 378-383.
5. Есаулов И.А. Родное и вселенское в национальном образе мира: христианское понимание русской идеи // Православие и русская литература. Сборник статей. Арзамас: АГПИ, 2009. С. 8-15.
6. Есаулов И.А. Эллинское и христианское в отечественной рецепции: случай Мандельштама // Традиции в русской литературе: Межвузовский сборник научных трудов. Нижний Новгород: НГПУ, 2009. 54-64.
7. Есаулов И.А. Христианский реализм как художественный принцип Пушкина и Гоголя // Гоголь и Пушкин: Четвертые Гоголевские чтения. М., 2005. С. 100-108.
8. Захаров В.Н. Русская литература и христианство // Евангельский текст в русской литературе XVIII-XX веков. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Сборник научных трудов. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского университета, 1994. С. 5-11.
9. Иванов Вяч.И. О русской идее // Иванов Вяч. И. Собр. соч. В 4 т. Брюссель, 1979. Т.3. С. 321-338.
10. Иванов Вяч. И. Наш язык // Иванов Вяч. И. Собр. соч. В 4 т. Брюссель, 1979. Т. 4. С. 673-681.
11. Иванов Вяч. И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994.
12. Измestьева Н.Н. Русская духовность как социально-философская проблема. Автореферат на соискание учен. степ. канд. философских наук. Пермь, 2005.
13. Левшун Л.В. «Концепции стиля» в восточнославянской книжности XI-XVII в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010 № 2 (40). С. 16-27.
14. Лепяхин В.В. Икона в русской художественной литературе. М.: Отчий дом, 2002.
15. Ломоносов М.В. Предисловие о пользе книг церковных в славянском языке // Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений. АН СССР. —М.; Л., 1950-1983. Т. 7. С.583-587.
16. Любомудров А. М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья. Б.К.зайцев, И.С.Шмелев. С.-Петербург: Дмитрий Буланин, 2003.
17. Мосалева Г. «Храмостроительство русской словесности // Духовная традиция в русской литературе. Сборник научных статей. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2009. С. 77.
18. Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М., 2003.
19. Пушкин А.С. О причинах, замедливших ход нашей словесности // Пушкин А.С. Полное собр. соч.: В 10 т. Л., 1978. Здесь и далее ссылки на это собрание сочинений с указанием тома и страницы в тексте статьи.
20. Сперанский М.Н. История древней русской литературы. СПб.: Лань, 2002. 544 с. С. 21.
21. Страхов Н.Н. Критические статьи об И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом (1862-1885). Издание третье. СПб., 1895.

22. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М.: Гнозис, 1995. Т. I. Первый век христианства на Руси. 874 с.
23. Трубецкой Е. Умозрение в красках // Трубецкой Е.Н. Три очерка о русской иконе. М.: Лепта-Пресс, 2003. 320 с. С. 20-21.
24. Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. Переславль: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 1997. 656 с.
25. Ужанков А.Н. О специфике развития русской литературы XI – перв. трети XVIII века. Стадии и формации. М., 2009.
26. Федотов Г. Святые Древней Руси. С.-Пб.: Сатисъ, Держава, 2004.
27. Флоренский П. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Флоренский П. Христианство и культура. М., 2001. С. 491-495.
28. Davydov S. Pushkin's Merry Undertaking and «The Coffinmaker» // Slavic Review. 1985. Vol. 44. P. 30-48.
29. Rilke R.M. Geschichten vom lieben Gott. Frankfurt am Main, 1943.



 **О.Н. Бушмакина**

*Онтология целостного бытия в
структурах мышления:
С.Л. Франк и Ф. Шеллинг*

В статье о русском мировоззрении Франк отметил своеобразие русского мышления, направленного на целостное постижение бытия и указал, что сходные идеи имеются и в западной философии, в частности, в концепции Ф. Шеллинга. По его мнению, наряду с рационализмом, эмпиризмом и критицизмом, сам он развивает новое гносеологическое направление, которое имеет свои аналоги в философии Ф. Шеллинга и в учении о понимании В. Дильтея.

Новый подход к познанию основан на принципиальном онтологизме. В нем обнаруживается главная задача русской философии как «движение к действительному бытию, реальное проникновение в само бытие. ...Поэтому первичным и самоочевидным является не сознание бытия или познания, а само бытие» [3]. Именно это отличает философское знание от научного. С.Л. Франк ввел понятие «абсолютного бытия», которое задавалось вне противоположности субъекта и объекта и само оказывалось их основанием как первичное и самоочевидное бытие. Таким способом он пытался «преодолеть теоретико-познавательный идеализм и ввести в гносеологию онтологизм как основоположение философского воззрения» [Там же.].

Он указывал, что некую аналогию этому представлению, «свою родственную близость мы чувствуем прежде всего с

Шеллингом и Лейбницем. В особенности Шеллинг был тем мыслителем, который оказал наиболее глубокое влияние на русскую философию от начала до середины XIX века, несмотря на большую популярность Гегеля в сороковые годы» [Там же.].

Обращаясь к проблеме внутренней реальности, С.Л. Франк, прежде всего, отмечал ее общие и специфические характеристики, в отношении к внешней фактической, или эмпирической реальности, которая именуется «миром». Сходство внешнего и внутреннего бытия он находил в их несомненной эмпиричности или фактичности в качестве объекта познания. Душевная жизнь, несомненно, дана познающему субъекту иначе, чем эмпиричность мира, но, тем не менее, она сохраняет свое качество быть объектом исследования, не совпадающим с познающим субъектом. «Объекты мысли, интеллектуального созерцания стоят в другом отношении к самой мысли, чем объекты чувственного или вообще конкретно-наглядного опыта. Предстоя субъекту, познающему взору как нечто данное и в этом смысле стоя вне самого субъекта познания и будучи именно его объектом, они находятся не вне самой мысли, а как-то внутри ее, объемлются ею» [2].

Субъект сам включен неким образом в целостность и связность объектов мышления. В интеллектуальном созерцании обнаруживается принадлежность к интеллектуальному миру самого созерцающего, непосредственность его проживания в структурах знания как знания-жизни. «В этой духовной установке познаваемое не предстоит нам извне как нечто отличное от нас самих, а как-то слито с самой нашей жизнью. И наша мысль рождается и действует как-то из глубины самой открывающейся реальности, совершается в самой ее стихии. То, что мы испытываем как нашу ж и з н ь , как бы само открывает себя нам, — открывается нашей мысли, неотделимо присутствующей в этой жизни» [Там же]. Важным и существенным становится не знание-мысль, как результат внешнего наблюдения бытия, но знание, исходящее из глубины внутреннего ж и з н е н н о г о опыта, в котором предъясняется вся чело-

веческая сущность. «Мысль, в форме предметного познания, может только задним числом, производно накладываться на фундамент этого живого знания» [Там же].

Возможность самообращения и самопредставления субъективности позволяет преодолеть разрыв между субъектом и объектом, утверждая их тождество. В фундаментальной онтологии само различие между «субъективным» и «объективным», как полагал С.Л. Франк является не столько реальным, сколько рациональным, то есть «зависит от точки зрения, с которой мы рассматриваем соотношение» [Там же].

Познание какого-либо А, В или С как «А», «В» или «С» в их отдельности невозможно без их соотношения и самоотношения так, что всякое А может представляться только в его отношении к В или С, а также в конфигурации и констелляции АВС. Всякий раз «все это как-то связано между собой, дано совместно» [1]. Познание всегда предполагает подобную связь, исходя из нерелексированной презумпции связности, как подлинной «связи», необходимой совместности объектов или явлений или содержаний, независимо от того, в чем она заключается. Это значит, что всякое А всегда отсылает к некоему целому, в которое оно включено так, что его существование дается вместе с интуицией этой целостности, включенности. Можно сказать, что фигура «А» может предъясняться только на некотором фоне, который с ней всегда связан. Каждое А, таким образом, обнаруживает присутствие целого, одновременно оказываясь определенным способом его самопредъяснения. Конкретное А оказывается определенной неопределенностью и неопределенной определенностью бытия.

Поскольку постижимость предметного А всегда содержит в себе отсылку к бесконечной непостижимости неопределенной целостности бытия, постольку всякий акт познания выводит познающего субъекта за пределы конкретно данного в область немислимого как непостижимого. Неопределенность как интуиция целостности бытия всегда предшествует конкретному акту познания, оказываясь условием его осуществимости. Бла-

годаря законам логики, которые всегда «уже-есть», предшествуя отвлеченному и абстрактному знанию в понятиях, становится возможным выделение конкретного А в его определенности посредством положений: «А есть А», «А не есть не-А», «все, что не есть не-А, есть А».

Как отмечал С.Л. Франк, мы всегда «имеем здесь дело с каким-то хотя и труднообъяснимым, но опытно самоочевидным моментом, который в предметном бытии *приводит* ко всем логически в понятиях фиксируемым его содержаниям и образует самое существо того, что мы зовем *предметным бытием*. Бытие есть не *содержание* как *содержимое*, а *содержащее* — или, по крайней мере, оно есть единство того и другого» [Там же]. Иначе говоря, бытие по отношению к действительности, которое «есть, как оно есть», и понятию всегда представляет собой «избыток», как нечто объемлющее, содержащее по отношению к содержанию. Избыточность бытия составляет его непостижимость, или трансрациональность.

Непостижимая целостность бытия открывается в интуитивном схватывании реальности ее существования, которая затем разделяется в логических операциях мышления. Но и само мышление в его самоданности и очевидности тоже схватывается как целостность. Можно сказать, что целостность существования оказывается условием самопредъявления бытия в фактичности его действительности и логической мыслимости. Здесь целостность всегда предшествует конкретности и частичности. Она и составляет тот непостижимый трансрациональный остаток, который всегда предшествует конкретным единичностям, но никогда не сводится к их совокупностям, какими бы большими они ни были. Познание и существование определяются от целого к части. Объект определяется из объективности, а субъект — из субъективности. Часть всегда есть конкретный способ самоопределения целого.

Поскольку объективность и субъективность существуют, постольку они оказываются целостной реальностью, которая способна самопредъявляться как субъективно, так и объек-

тивно. Иначе говоря, в реальности субъект и объект тождественны, неразличимы. Они являются точками самоопределения целостности трансрационального бытия, способного к бесконечному самоопределению.

Именно в аспекте целостности и следует рассматривать онтологическое доказательство бытия абсолютной реальности или Бога. «Истинный смысл его состоит... в том, что показывается, что Божество есть реальность, которая при ясном усмотрении ее существа никогда не может быть дана как “чистая идея”, а всегда непосредственно открывается нам как полновесная конкретная реальность, так что “идея”, как только “мыслимое содержание”, здесь не может быть осмысленно отделена от реальности и взята отвлеченно, как таковая (примерно на тот же лад, как в Декартовом “*cogito ergo sum*” содержание “*cogito*” дано нам не как гипотетическая идея, а непосредственно открывает, являет себя как реальность, как *sum*)» [Там же].

Несомненно, что основные онтологические идеи по поводу познания целостности бытия в концепции С.Л. Франка были навеяны философией Шеллинга Ф., согласно которой «поскольку все, о чем можно сказать, что оно есть, по своей природе обусловлено, безусловным может быть только *само бытие*» [4, 192]. Целостность безусловного бытия воплощается и объективируется в представлении о мире, который находится в состоянии непрерывного возникновения, то есть в состоянии тождества продукта и продуктивности. Вслед за Б. Спинозой, он считал, что «*Природу* как продукт (*natura naturata*) мы называем: природа как *объект* (эмпирия занимается только ею). *Природу* как *продуктивность* (*natura naturans*) мы называем: *природа как субъект* (теория занимается только ею)» [Там же, 193]. Философское познание необходимо должно начинаться с безусловного, а значит, с необъективного, то есть с продуктивности, а не с продукта. Целостность бытия выразима через целостность познания, которая выражается в его системности.

Из этого следует, что и принцип такой системы должен находиться внутри нее самой. Он должен быть единственным, так

как истина должна быть тождественна самой себе. Это предельный принцип системы, за границы которого выйти невозможно. Ввиду того, что он ограничивает пределы системы познания, Ф. Шеллинг указывает на него как на отрицательное или ограничительное утверждение. Оно заключает в себе только то, что «есть нечто последнее, с чего начинается всякое знание и за пределами чего знания нет» [5, 245]. Задача заключается в том, чтобы найти точку тождества бытия и понятия, субъекта и объекта. Однако, «непосредственное тождество субъекта и объекта может существовать лишь там, где представляемое есть одновременно и представляющее, а созерцаемое — созерцающее» [Там же, 254].

Так, обращаясь к проблеме соотношения разума и опыта, Ф. Шеллинг отмечал, что опыт не должен исключаться из представления о бытии, но его не следует принимать в качестве основного источника познания. По его мнению, познание заключает в себе двойственность: знание о том, что есть некое сущее и знание о том, что оно есть. В первом способе познается сущность вещи, ее представленность в понятии. Во втором, представляется не голое понятие, но нечто выходящее за его пределы, то есть существование. «Последнее есть познание, причем ясно, что хотя понятие возможно без действительного познания, однако познание невозможно без понятия. Ведь то, что я в познании познаю как существующее, есть именно «что» (das Was), quid, то есть понятие, вещи. Познание по преимуществу, собственно говоря, есть узнавание» [6, 93]. Сущность открывается в понятии и в разуме, но тому, что что-либо есть учит только опыт. Можно вывести из разума представления о будущем как о том, что будет существовать, если вообще что-либо существует, «но из этого еще не следует, что оно существует, ведь вообще ничто могло бы не существовать. То, что вообще нечто существует и что в особенности это определенное, понятое a priori существует в мире, разум никогда не может утверждать без опыта» [Там же, 94]. Познание бытия в его целостности и бесконечности как неограниченной способности к

существованию предполагает обращение к бесконечному опыту в целом. Но такой опыт может быть дан в его непосредственности как опыт интеллектуальной интуиции, который выходит за пределы разума.

Критикуя И. Канта, Шеллинг считал, что его система внутренне противоречива, так как в ней антиномичность познания является результатом того, что антитезис как неутвержденное знание выдается за утверждение разума. Но «чтобы считать, что мир уходит в бесконечность или неопределенность, ничто не требуется, и этим, в сущности, ничто не полагается, так как полагать отсутствие всякой границы, по существу, означает лишь не полагать нечто и поэтому, в сущности, ничто не полагать. Положить границу, напротив, есть нечто, есть утверждение» [Там же, 194]. Вместе с тем, следует допустить, что разум, который ничего не утверждает, не способен положить границу и, напротив, «философия, утверждающая границу, должна выходить за пределы разума и знать больше, чем можно знать благодаря одному лишь разуму» [Там же, 194].

Принцип самоположения безусловного существования возможен только для такого существования, которое не требует собственного основания, а значит, не имеет причины. Такое самоположенное сущее всегда существует, потому, что уже-существует. Для него как не-сомненно сущего всегда выполняется тождество, утверждающее, что «всецело сущее также и всецело познаваемое» [Там же]. Его существование в своей непосредственности не является понятием, но только именем, которым он и является. Всецело сущее в своем бытии основано на себе самом так, что принцип его существования, то есть субъект, или сущность оказывается всеобщей сущностью, посредством которой может представляться любая определенность. «Этим оно познано и отличено от других отдельных существ как такое отдельное существо, которое есть всё» [Там же, 228]. Из этого следует, что принцип как основание становится потенцией существования, а само существование в своей безосновности оказывается актом. «Как единое имеет себя как могущее быть

в качестве субъекта самого себя как чисто сущего, так именно оно же как могущее быть имеет само себя как чисто сущее в качестве объекта» [Там же, 295]. Исходя из того, что это единое сущее, которое есть все, можно утверждать, что для него в каждой точке выполняется тождество субъекта и объекта.

Свободное бытие единого осуществляется «между» чистым бытием в потенции и чистым не-бытием в действительности. Точка тождества субъекта и объекта как единое, или «третье», которое оказывается впервые действительно свободным быть и не быть, не переставая существовать как источник действия, как воля, а поэтому не нуждается в том, чтобы быть чистым неволеием. Иными словами, если могущее быть задается как субъект, а сущее — как объект, то «третье» оказывается их тождеством, существуя в нераздельности, или единстве как субъект-объект. «В бытии объектом, когда оно перейдет в действительное бытие, не прекратит быть субъектом, а чтобы быть субъектом, не должно отречься от бытия объектом» [Там же, 298]. Это единство оказывается сущим, которое не может утратить само себя, то есть, оно есть сущее как таковое.

Единое оказывается субъектом самого себя как нераздельного субъект-объекта, внутренне-внешнего, или имманентно-трансцендентного. Это три способа представления одного и того же целого. Как утверждал Ф. Шеллинг, «различие субъекта, объекта и субъект-объекта не является субстанциальным, а есть различие определения» [Там же, 300]. Здесь целое невозможно представить как сумму частей $1+1+1\dots$, но только как целое в своих состояниях. «Часть, если хотя бы говорить о части, здесь сама есть целое и не меньше, чем целое, и наоборот, целое не больше того, что есть каждая часть» [Там же, 302]. Самоопределение целого происходит так, что «два вначале раздельных, а в конце сходящихся определения лишь в себе и лишь для себя бытия объединяются в понятии у себя (bei sich) бытия» [Там же, 316]. Оно оказывается одновременно в себе сущим и для себя сущим, то есть способным быть в качестве

субъекта объектом и в качестве объекта субъектом. Выходя из самого себя, оно возвращается к самому себе, обретая самого себя в своей самости как у себя бытие.

Представленность сущности каждого объекта как *что*, или понятия посредством существования абсолютного бытия как *есть*, позволяет перейти от рациональной философии как философии понятия, к сверхрациональной философии жизни. Это значит, что «для философии также впервые стало возможным оставить голое субъективное понятие, которым она до той поры все пыталась опосредовать, и вобрать в себя действительный мир — несомненно, величайшее изменение, произошедшее в философии со времен Декарта» [Там же, 309]. Субъективность определяется в самой себе, самообъективируясь в понятиях, которые могут представляться как действительность вещей. Чистое бытие в абсолютном незнании самого себя оказывается тем, что «рассудок не в состоянии раскрыть, которое он выражает лишь в то время, когда молчит, и которое он познает, лишь не желая его познавать» [Там же, 316].

Итак, онтология целостного бытия в структурах мышления выстраивается в концепции С.Л. Франка как тождество онтологического и гносеологического, понятого как самоочевидность бытия, существующего до гносеологического разделения на субъект и объект. Целостность бытия до разделенности на внутреннее и внешнее в своей самоочевидности выступает как знание-жизнь. Его отличие от знания-мышления состоит в том, что оно неотделимо от объекта исследования, необходимо погружено в саму реальность существования. Сами понятия «субъекта» и «объекта» оказываются относительными и неразличимыми до тождественности, определяясь выбранной позицией исследователя, или его «точкой зрения».

Это позволяет С.Л. Франку представлять реальность в ее предметности через конкретные объекты так, что каждый из них задается в целом и через целое, существуя как проявление целого и на его фоне. Единство мышления и существования определяется из того, что они принадлежат единому трансра-

циональному бытию, для которого основным качеством становится способность к существованию. Познание предметности всегда открывается на фоне непостижимой целостности как постижение непостижимого.

Аналогичные идеи развивал Ф. Шеллинг в своей философии тождества, полагая, что фундаментальным свойством бытия является его существование, способность быть. Тождество бытия и мышления утверждается в представлении о целостности бытия, которое самопознается на собственной основе, то есть заключает в себе самом основание собственного познания и существования. Самоопределение целостного бытия происходит через границу, которая понимается как сущее «между» возможностью чистого бытия в потенции и чистого бытия в действительности, то есть самоопределяется как конкретно сущее.

Как в русской философии мистического рационализма С.Л. Франка, так и в философии тождества Ф. Шеллинга на основе целостного подхода утверждается единство онтологического и гносеологического, как своеобразная онто-гносеология. Она конституируется в принципе связности, задающем представление о целостности существующего как бытия, самоопределяющегося через собственную границу или основание. Здесь граница как точка предела является точкой пересечения или схождения бытия и мышления, тождеством субъекта и объекта.

Список литературы

1. Франк С.Л. Непостижимое // <http://www.vehi.net/frank/nepost/index.html>
2. Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // <http://altrea.narod.ru/frank/realnost.html>
3. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // <http://www.az-libr.ru/Persons/0B5/84e77bbb/0001/Frank.shtml>.

4. Шеллинг Ф. Введение к наброску системы натурфилософии, или о понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки // Шеллинг Ф. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1987. Т.1. С. 182-226.
5. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1987. Т.1. С. 227-489.
6. Шеллинг Ф. В. И. Философия откровения. Т. 1. — СПб.: Наука, 2000 — 699 с.



 А.А. Шадрин

Пределы символизации субъективности

В современной философии понятие экзистенции связано, прежде всего, с одноименным философским направлением и отсылает к именам Ж.-П. Сартра, Г. Марселя, К. Ясперса, других представителей экзистенциализма, но также к фундаментальной онтологии М. Хайдеггера и проблематике Dasein. Многозначность термина Dasein сохраняет неопределенность его смысла, но эта смысловая неопределенность позитивна, поскольку предоставляет возможность интерпретации. Хайдеггеровское Dasein традиционно переводится как «вот-бытие», или «человеческое существование», которое есть «бытие-в-мире», иначе, «присутствие». Человеческое существование как *присутствие* характеризуется *разомкнутостью*. Последняя предполагает *открытость* человека как по отношению к собственному существу, так и по отношению к миру. Но это одна и та же открытость, поскольку «бытие-в-мире» есть «бытие-в-языке»: «Где не хватает слова, там нет вещи. Лишь имеющееся в распоряжении слово наделяет вещь бытием» [4, 303]; «...не “бывает” ближайшим образом и никогда не дано голого субъекта без мира. И так же в итоге не дано сначала изолированное Я без других» [3, 116].

Тем самым существование «Я» предопределено существованием мира и социума, то есть онтологической и социальной «оболочками» (П. Слотердаjk). Эти «оболочки» являются «внешними» в двойном смысле. Во-первых, что очевидно, они

всегда уже должны существовать для того, чтобы человеческий род имел возможность продолжения. Во-вторых, «внешнее» здесь обусловлено символической природой этих «образований». Ни одна вещь мира не является (для «Я») объектом до тех пор, пока она неким образом не представлена; способность представления, в свою очередь, определяется способностью *воображения* (И. Кант, Ж. Делез, О.Н. Бушмакина). Но любое воображаемое с необходимостью должно быть выражено *символически*. Это относится не только к воображаемому миропорядку, но и к социальному и собственно «внутреннему», то есть тому представлению о существовании «самости», которое сопровождает наше «Я» от «начала» и до «конца» его экзистирования *при-сутствия*. Это последнее — представление о существовании «внутреннего», отличающего мое «Я» от (бесконечного) множества «других» — в терминологии Ж. Лакана и С. Жижека относится к плану *реального*. Возникает триада: воображаемое/символическое/реальное.

Предельной символической системой выступает язык, поскольку само понятие «символического» (как и любое другое понятие, в том числе и понятие «Я») принадлежит этой системе, или порядку. «Я» как «манифестатор» (Ж. Делез), называя любую вещь, объективирует ее в собственном представлении. Даже идеальный статус вещи не препятствует ее обозначению, так как смысловая «составляющая» знака опережает его значение, а в пределе может обходиться и без него. Однако мое существование лишено индивидуального знака, поскольку ни имя собственное, ни имя нарицательное не выражают моей самости (или индивидуальности) и изначально мне не принадлежат. Складывается парадоксальная ситуация, при которой наше «Я» целиком и полностью присваивается той системой, внутри которой оно само не может быть выражено вполне: чувство неполноты собственного существования вызывает уже сам вопрос («кто я?»). В этой связи С. Жижек, пытаясь определить статус субъекта («до» субъективации), отмечает: «В первом приближении ответ Лакана на этот вопрос можно передать

так: до субъективации как идентификации, до идеологической интерпелляции, до принятия той или иной субъективной позиции — субъект является субъектом вопроса. На первый взгляд, может показаться, что так мы оказываемся в самом центре традиционной философской проблематики: субъект предстает силой отрицания, способной поставить под вопрос любое данное, объективное положение вещей, субъект несет с собой открытость вопрошания... Одним словом, субъект — это вопрос. Однако Лакан говорит как раз об обратном: субъект — это не вопрос, это некий *ответ*, ответ Реального на вопрос, задаваемый Другим с большой буквы, символическим порядком. Не субъект задает вопрос, субъект есть пустота невозможности ответа на вопрос Другого» [2, 180–181].

Следовательно, «пустота невозможности ответа» оказывается тем, что конституирует субъекта, но субъекта «изначально расколото», «расщепленного», одним словом, «децентрированного» [2, 182–183]. Этимологически лат. *existentia* — «существование» — восходит к глаголу *ex-sisto*, *ex-sistere* — «происходить от», «рождаться от», в переносном смысле — «обнаруживать себя». Взятый со стороны формы (формы вопроса) такой способ самообнаружения является, безусловно, негативным. Но его формальная негативность не перечеркивает позитивности «содержательной», эта последняя предстает здесь как та разомкнутость, которая присуща хайдеггеровскому *Dasein*. *При-сутствие* может быть лишь разомкнутым, иначе оно никак не дает о себе знать. Если вопрос задается Другим, то есть самим символическим порядком, то ему же должен принадлежать и ответ. Но он не может быть окончательным, или исчерпывающим, поскольку «внутреннее» как таковое невыразимо. Это своего рода «внутреннее трансцендентное», то непроницаемое «травматическое ядро», о котором говорит Жижек: «Вопрос вызывает стыд, поскольку он касается моего самого сокровенного, самого интимного ядра, которое Фрейд назвал *Kern unseres Wesens*, а Лакан — *das Ding*. Вопрос касается странного тела внутри меня, того, “что

есть во вне, помимо меня самого”, того, что является предельно внутренним и одновременно внешним, того, что Лакан обозначил неологизмом *extime*. Реальный объект вопроса — это то, что Платон в диалоге “Пир” устами Алкивиада назвал *agalma* — скрытое сокровище, некая сущность во мне, которую невозможно объективировать, которой нельзя овладеть... Лакановская формула данного объекта — это, конечно, *objet petit a*, это та точка Реального в самом средоточии субъекта, которая не может быть символизирована, которая возникает, как осадок, остаток любой сигнификации — твердая сердцевина, воплощающая ужасающее *jouissance*, наслаждение. И как таковой, этот объект одновременно и притягивает и отталкивает нас — *расщепляет* наше желание и тем самым вызывает стыд» [2, 182].

Эта точка Реального абсолютна в том смысле, что оказывается для меня «всем»: ничего более «существенного», «значимого» для меня не существует. Она же представляет и план воображаемого, но уже иначе, то есть «с точностью до наоборот». В плане воображаемого «всё» оборачивается «ничем» (из вообразимого). «Чистый» (незамутненный) образ «Я» непредставим. Но как раз на этой тонкой смысловой грани между «всем» и «ничем» и происходит символический обмен — обмен между планами реального и воображаемого. Он разворачивается в порядке высказывания, всегда уже производящего тот или иной смысл. Однако смысл — это всегда «двойной смысл»: «Выделенный из предложения, смысл независим от последнего, поскольку приостанавливает как его утверждение, так и отрицание. И тем не менее, смысл — это всего лишь мимолетный, исчезающий двойник предложения, вроде кэрроловской улыбки без кота, пламени без свечи» [1, 53–54]. В этом отношении «всё» и «ничто» здесь символизируют само существование смысла, его парадоксальность и/или «антропоморфность»: он существует не существуя. Эти предельные понятия символизируют также парадоксальное сосуществование языка и высказывающегося, горящего «на нем». С одной стороны, язык неотделим от своего «носителя», то есть от «Я» как манифестатора,

немыслим без него; с другой — само «Я» есть лишь место-имение, всецело принадлежащее языку и являющееся «сквозной» точкой его говорения. Соответственно, возникает метафора «пустого» места, пропускающего сквозь себя проговариваемое в его смысловом измерении. При этом символический строй, или порядок, не нарушается. Язык получает возможность говорения, то есть свободного предъявления собственных смыслов. Таким образом, символический обмен между «всё» и «ничто» задает пределы символизации субъективности в ее бесконечном стремлении к самоопределению.

Список литературы

1. Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: «Раритет», Екатеринбург: «Деловая книга», 1998.
2. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: «Художественный журнал», 1999.
3. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Издательство Ad Marginem, 1997.
4. Хайдеггер М. Слово // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 302–312.



 Л.Д. Макаров

Русская духовность в памятниках истории и археологии Прикамья

Задолго до появления в Прикамье древнерусских поселенцев — носителей православных традиций — сюда попадают предметы с христианской символикой: кресты-подвески из Неволинского могильника (8 экз.), найденные в пяти комплексах конца VII-VIII вв. [6, табл. XXXIX-23; LXVIII-4], но бытовавшие в первой половине — середине VIII в. А.Г. Иванов считает их предметом импорта из Средней Азии и предположительно связывает с несторианскими миссионерами [8]. А использовались они женщинами в качестве нагрудных или накосных украшений [8, с. 120].

Заселение Прикамья выходцами из Древней Руси началось в X–XI вв. с низовой р. Камы. Находки славянских племенных височных колец на территории Волжской Болгарии дают основание считать, что здесь обосновались выходцы из земель радимичей, вятичей, новгородских словен [23, рис. 11-3, 5, 8, 9]. Здесь известны и находки языческих амулетов: миниатюрные топоры, ложки, копоушки, также имевшие культовый характер [23, рис. 11-1; 33, рис. 15-19; 46-4, 5; 7, рис. 102-5]. Заметно и поволжское славяно-финское наследие: погребения XI–XIII вв. Котловского могильника, многочисленные бронзовые культовые изделия (птицевидные и коньковые подвески, подвески-ложки [14; 15; 16, рис. 1-14-17; 33, рис. 44-46], а также костяные копоушки и «бобровые лапы» [7, рис. 102-6, 7; 103-13]). Языческие элементы содержат «варяжские» материалы, по-

падавшие в низовья Камы преимущественно с древнерусских земель. В их числе отмечу Бальмерские курганы, давшие обряд кремации и смешанный славяно-финно-скандинавский инвентарь. Языческую орнаментику имеют фибулы, наконечники ножен, браслеты [15; 9; 10; 11; 12, с. 44, рис. 25-4; 13].

Однако уже в домонгольское время в Волжской Болгарии фиксируются признаки христианского культа. В столице государства существовала не только колония армян-монофизитов, но и русская православная епархия. Об этом свидетельствует летописное сообщение о погребении на православном кладбище знатного христианина Авраамия [38, с. 1, 6–17], а также находки церковной утвари [32, с. 31–33, рис. 8]. Обнаруженные в Болгарском кладе 1888 г. серебряные с позолотой медальоны оплечья имеют изображения процветших крестов, что говорит о прочности православия в княжеских и дружинных кругах Руси 70-х годов XII—начала XIII в. [28, с. 107, рис. 54,55; 32, с. 22–26, рис. 4,5; 23, рис. 14,15]. Крестовключенная подвеска с Измерского I селища свидетельствует о начале адаптации язычников к православной религии. На территории Волжской Болгарии найдено немало христианских подвесок XI–XV вв.: около 30 нательных крестиков, 12 створок и 2 оглавия от энколпионов, 9 иконок и образков [23, рис. 9–12], а также целые и в обломках древнерусские писанки — поливные пасхальные яйца из глины, расписанные желтым узором по черному фону, бытовавшие на Руси во второй половине XI—начале XIII в. [28, с. 44–45].

В среднее течение р. Вятки выходцы из Верхнего Поволжья и Поморья, впитавшие к тому времени многие элементы культуры и антропологического типа финнов [1, с. 23, 49–51, 199; 17], направляются во второй половине XII—начале XIII в. Кроме того, часть славян и финнов, теснимая углублявшейся государственной колонизацией и наступлением православной церкви, уходит в Заволжье и Нижнее Прикамье. Пришельцы вступают в контакт с аборигенами Вятского края. Изолированность региона способствовала консолидации ранее разоб-

щенных волостей с их русским и финно-угорским населением в рамках Вятской земли. Различные источники позволяют проследить особенности межэтнических контактов на территории края и, в частности, в духовной сфере [18, с. 142–145; 25].

На памятниках Камско-Вятского междуречья обнаружены археологические материалы, позволяющие охарактеризовать взаимодействие финно-пермских традиций с пришлым славянским язычеством и православием [21]. Что касается финно-угорских древностей региона X–XIV вв., предшествующих древнерусскому проникновению, либо совпадающих с его началом, то среди них имеются находки, отражающие языческие верования аборигенов Вятского края и пришлых вместе со славянами финнов (или ославяненных финнов). В числе предметов, несущих сакральную информацию, отмечу, в первую очередь, бронзовые украшения. Некоторые из них свидетельствуют о бытовании аграрных культов (копоушки с круглой лопаточкой, орнаментированной литым растительным узором) и тотемизма (квадратная накладка с изображением орла, хватящего когтями зверя). Культ солнца отразился в таких находках, как копоушки с прорезным изображением креста, вписанного в круг, основа шумящей подвески с орнаментом-полусферой, солярные знаки в виде различных композиций из окружностей, ямок и радиальных лучей, встреченных на пряслицах, грузилах, гончарных клеймах, а также циркулярный орнамент, нанесенный на многих предметах. Наиболее массовое распространение у финно-угорского населения получили культы водоплавающей птицы и коня, воплотившиеся в многочисленных подвесках.

Культ почитания животных был присущ и славянам, особенно в регионах, соседних с финно-угорскими, либо характеризующихся чересполосностью этносов. При этом в отличие от финно-угорских традиций с их чрезвычайно развитым почитанием водоплавающей птицы, у славян основной фигурой в языческой мифологии выступал конь. Конь являлся символом добра, благоденствия и счастья [37, с. 56–57], он был защитником от нечистой силы [4, с. 630], ему отводилась важная

роль в языческих славянских обрядах, например, русалиях [36, с. 101]. Е.А.Рябинин замечает, что верования, связанные с конем (солярный круг), более всего сближают мировоззрение славян и финно-угров [37, с. 57].

На поселениях региона обнаружены предметы славянского языческого культа X-XIII вв.: фигурка Перуна [2; 19], антропоморфная фигурка в овале; привеска-ложка и привеска-топорик, считающаяся символом Перуна [35, с. 399–404] и вручавшаяся сыновьям дружинников при их постриге [26, с. 51]. Однако предложена и иная трактовка миниатюрных топориков: по мнению М. Рослунда, они были не языческими амулетами, а свидетельством распространения на Руси культа Св. Олава [3, с. 161]. На поселениях обнаружены также амулеты-обереги из клыков и зубов животных, кремневые «громовые стрелы» и «чертовы пальцы» (белемиты), которые считались оберегами от грозы, пожаров и некоторых болезней.

Большой интерес представляют два амулета-змеевика XIV в., отлитые в одной литейной форме, они были предметами охранительного характера, защищая владельцев от болезней, причем оберегами выступали и языческая композиция со змеями, и христианская символика в виде святых воинов-всадников [30, с. 21, 31–46, 72–73, рис. 1-5, табл. XIV-1,2].

Погребальный обряд также свидетельствует о длительном сохранении язычества в мировоззрении выходцев из Древней Руси. Так, Шабалинский могильник выделяется чрезвычайно малой глубиной захоронений (0,2–0,4 м). Здесь зафиксировано несколько парных могил, расчлененный костяк, а также признаки человеческого жертвоприношения (два погребения, в которых поверх костей ног располагалось по два черепа). На Еманаевском могильнике XII-XIV вв. на р. Пижме могилы расходятся от центральной площадки в разные стороны (в виде веера), соответственно меняя ориентацию. Большинство захоронений (61 из 72) совершено по способу труположения. В 7 ямах выявлены остатки кремации покойных, причем они об-

разуют на плане могильника овал (14x7 м). Выявлены также: 4 погребения с частичной кремацией; парное захоронение убитых стрелами взрослых; две ямы без костяков — кенотафы (в одной из них был бронзовый браслет IX–XIV вв.); захоронения двух черепов; могилы двух умерших с подогнутых ногами, предположительно — волхвов [29, с. 89–92]. Найдены два фрагмента славянской керамики — признак языческого обычая битья посуды на кладбище. По аналогии с новгородскими некрополями, в центре площадки должно было находиться какое-то культовое сооружение. И действительно, в центре овала располагалась яма, оставшаяся, возможно, от некогда вкопанного в нее деревянного идола, который располагался в языческом храме [23, рис. 42, 43], подобном постройкам на славянских городищах-святилищах [34, рис. 39]. Другие ранние могильники также имеют явные языческие элементы как славянского, так и финно-угорского происхождения [24, с. 206–218].

Заметной задержке проникновению официального православия на Вятку способствовало особое положение вятского священства в системе Русской православной церкви вплоть до ликвидации независимой Вятской земли в 1489 г., где существовал бесспорный православно-языческий симбиоз в духовной жизни, до некоторой степени сопоставимый с еретическими уклонами [20, с. 313–314].

И, тем не менее, православие неуклонно пробивало себе дорогу, что нашло отражение в унификации погребальной обрядности (западная ориентация могил, господство обряда труположения, углубление могильных ям, безинвентарность погребений, согнутое положение рук покойных), появлении культовых построек, распространении православных писанок, крестиков, энколпионов, образков и иконок, практике крестных ходов, почитание общерусских и местнотимых святых и икон. В частности, на Средней Вятке выявлены остатки православной культовой постройки — комплекс Покста на р. Пижме. Здесь, в центре свободного от погребений пространства (7x4 м),

выявлена подпольная яма с развалом глинобитной печи. К северу и югу от нее зафиксированы три канавки от заглубленных в грунт изгородей, также не нарушенных могилами. Эти остатки можно трактовать как следы теплой кладбищенской церкви или часовни, рядом с которой и за изгородью совершались захоронения покойных [23, рис. 44–45]. На других памятниках региона найдена и церковная утварь: бронзовая кацья-кадильница, железные и глиняный подсвечники. Из культовых предметов индивидуального использования на памятниках Вятской земли обнаружено более 20 крестов-тельников, 5 створок и 3 оглавия от энколпионов, 2 каменных и 3 металлических иконки, глиняные яйца без поливы — заготовки пасхальных писанок, датирующиеся в целом XII–XV вв. [21, с. 39–43, рис. 3-9-11, 13, 15; 4; 23, рис. 59-60].

Древнерусское присутствие в Верхнем Прикамье началось с импорта вещей, а в конце домонгольского периода ознаменовалось инфильтрацией сюда славян и финнов, в т.ч. ославяненных. Кресты «скандинавского» типа X–XII вв. и кресты с выемчатой эмалью киевского производства XI–начала XIII в., обнаруженные в родановских погребениях, служили не столько православным символом, сколько украшением в составе ожерелий аборигенов края. Выходцы из Древней Руси во многом были язычниками, о чем свидетельствуют многочисленные славяно-финские зооморфные подвески, амулет-топорик, фигурки Перуна, варяжские птицевидные подвески и привеска с изображением молота Тора, насаженного на меч [22, рис. 6-15-19, 24, 28, 32; 5, с. 144–157, рис. 73-81, рис. 73-81; 83-10, 20; 86-88]. По наблюдениям В.А. Оборина, в регионе наблюдался сплав местного и древнерусского язычества и христианства — троeverие. В результате здесь весьма своеобразно трансформировался культ Перуна, слившийся с культом местного Войпеля (Войпера), что нашло отражение в пермской деревянной скульптуре и преданиях о легендарном Пере-богатыре (у коми-язьвинцев — Перын или Перун), а у православных он был

перекрыт отчасти культом Николы Можая, но в основном — культом Ильи-Пророка [31, с. 84–93]. Неспроста митрополит Симон в 1501 г. требовал от жителей Перми Великой «кумиром бы есте не служили, ни треб их не принимали, ни Войпелю болвану ни молитесь по древнему обычаю и всех богу невидимых тризниц не творите идолам» [31, с. 83]. Предположение ученого о человеческом жертвоприношении на Искорском языческом святилище XV в. требует, однако, проверки. Между тем, на Верхней Каме обнаружено несколько тельников с Редикорского, Искорского, Троицкого и Городищенского городищ и Авринского II могильника, 3 энколпиона (Гайнская волость, Искор, Пятигоры), бронзовая иконка XV в. с изображением св. Георгия (Искор), глиняная поливная писанка (могильник Анюшкар) [23, рис. 76]. Языческие и православные культовые подвески известны и в других регионах Прикамья — на Чепце, в Среднем Прикамье, на Сылве [23, рис. 64-11, 12, 18, 19, 23, 24; 65-1-6, 8, 10-12; 81-4, 8; 83-9-11].

Список литературы

1. Алексеева Т.И. Этногенез восточных славян по данным антропологии. М.: Наука, 1973.
2. Алешковский П.М. Языческий амулет-привеска из Новгорода // СА. №4. С.284-287.
3. Андрощук Ф.А. Древнерусские вещи Швеции (попытка предварительной оценки) // 60 лет кафедре археологии МГУ им.Ломоносова: Тез. докладов юбилейной конференции. М., 1999. — С.160-162.
4. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т.3.
5. Белавин А.М. Камский торговый путь: Средневековое Предуралье в его экономических и этнокультурных связях. Пермь: Изд-во Перм. Гос. пед. ун-та, 2000. — 200с.

6. Голдина Р.Д., Водолаго Н.В. Могильники неволинской культуры в Приуральяе. Иркутск: Изв-во Иркут. ун-та, 1990. — 176 с., илл.
7. Закирова И.А. Косторезное дело Болгара // Город Болгар: Очерки ремесленной деятельности. М.: Наука, 1988. — С.220-243.
8. Иванов А.Г. Повески с христианской символикой из Неволинского могильника (к проблеме интерпретации) // Проблемы древней и средневековой истории Среднего Поволжья: Материалы Вторых Халиковских чтений. Казань, 2001. — С.119-121.
9. Измайлов И.Л. О русско-булгарских связях в области техники и военного дела // Волжская Булгария и Русь: (К 1000-летию русско-булгарского договора). Казань, 1986. — С.123-138.
10. Измайлов И.Л. К вопросу о булгаро-скандинавских контактах // Биляр — столица домонгольской Булгарии. Казань, 1991. — С.130-138.
11. Измайлов И.Л. Военно-дружинные связи Волжской Булгарии с Южной Русью в X-XI вв. // Путь из Булгара в Киев. Казань, 1992. — С.102-113.
12. Измайлов И.Л. Вооружение и военное дело населения Волжской Булгарии X-начала XIII вв. Казань; Магадан: СВНЦ ДВО РАН, 1997. — 212с.
13. Измайлов И.Л. Балымерский курганный могильник и его историко-культурное значение // Славяне, финно-угры, скандинавы, волжские булгары: Доклады междунар. науч. симпозиума по вопросам археологии и истории. СПб.: ИПК «Вести», 2000. — С.70-86.
14. Казаков Е.П. О характере связей волжских булгар с финнами и уграми в X-XII вв. // Древние этнические процессы Волго-Камья. Йошкар-Ола, 1985. — С.24-37. (АЭМК. Вып.9).

15. Казаков Е.П. О ранних контактах волжских булгар со славянами и поволжскими финнами по археологическим данным // Волжская Булгария и Русь: (К 1000-летию русско-булгарского договора). Казань, 1986. — С.76-88.
16. Казаков Е.П. Булгарское село X-XIII веков низовий Камы. Казань: Тат. кн. изд-во, 1991. — 176 с.
17. Леонтьев А.Е., Рябинин Е.А. Этапы и формы ассимиляции летописной мери (постановка вопроса) // СА. 1980. №2. — С.67-79.
18. Макаров Л.Д. Формирование территории Вятской земли в XII-XVII вв. // Исследования по средневековой археологии лесной полосы Восточной Европы. Ижевск, 1991. — С.140-154.
19. Макаров Л.Д. Славянские языческие амулеты со Средней Вятки // Плесский сборник. Плесс, 1993. Вып.1. — С.197-201.
20. Макаров Л.Д. О сословной структуре населения Вятской земли до конца XV в. (К постановке проблемы) // Сословия и государственная власть в России. XV — середина XIX в. Междунар. конф. — чтения памяти акад. Л.В.Черепнина. М., 1994. Ч.1. — С.306-318.
21. Макаров Леонид. Язычество и христианство в духовной жизни населения Камско-Вятского междуречья в период развитого и позднего средневековья // ФУ. 1996. №2. — С.23-49.
22. Макаров Л.Д. Связи населения Прикамья с древнерусскими землями в конце I — начале II тыс. н.э. (по материалам импорта) // Шведы и русский Север: историко-культурные связи (К 210-летию А.Л.Витберга): Материалы Междунар. науч. симпозиума. Киров, 1997. — С.39-57.
23. Макаров Л.Д. Древнерусское население Прикамья в X-XV вв. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2001. — 143 с.

24. Макаров Л.Д. Погребальный обряд славяно-русского населения Вятского края // Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. Новосибирск: Наука: Сибирская издат. фирма, 2003. Т.6. — С.192-232.
25. Макаров Л.Д. Конфессиональное сознание населения Вятской земли XII-XVI вв. в свете письменных и археологических источников // Миромоделирование: гуманитарные и художественные процессы в общественной жизни. Ижевск: ГОУ ВПО «УдГУ», 2009. — С.31-39.
26. Макаров Н.А. Древнерусские амулеты-топорики // РА. 1992. №2. — С.41-56.
27. Макарова Т.И. Поливная посуда: Из истории керамического импорта и производства Древней Руси // САИ. М., 1967. Вып.Е1-38.
28. Макарова Т.И. Черневое дело Древней Руси. М.: Наука, 1986. — 156 с.
29. Моця А.П. Население Среднего Поднепровья IX-XIII вв.: (По данным погребальных памятников). Киев: Наукова думка, 1987. — 168 с.
30. Николаева Т.В., Чернецов А.В. Древнерусские амулеты-змеевики. М.: Наука, 1991. — 124 с.
31. Оборин В.А. Заселение и освоение Урала в конце XI — начале XVII века. Иркутск: Изд-во Иркут. Ун-та, 1990. — 168 с.
32. Полубояринова М.Д. Русь и Волжская Болгария в X-XV вв. М.: Наука, 1993. — 123 с.
33. Руденко К.А. Материальная культура болгарских селищ низовий Камы XI-XIII вв. Казань: Школа, 2001. — 244 с.
34. Русанова И.П., Тимощук Б.А. Языческие святилища древних славян. М., 1993. — 144 с., 73 ил.
35. Рыбаков Б.А. Прикладное искусство и скульптура // История культуры Древней Руси. М.; Л., 1951. Т.II. — С.396-464.

36. Рыбаков Б.А. Русалии и бог Симаргл-Переплут // СА. 1967. №2.
37. Рябинин Е.А. Зооморфные украшения Древней Руси X-XIV вв. // САИ. Л.: Наука, 1981. Вып.Е1-60. — 123 с.
38. Халиков А.Х. Волжская Булгария и Русь (этапы политических и культурно-экономических связей в X-XIII вв.) // Волжская Булгария и Русь: (К 1000-летию русско-булгарского договора). Казань, 1986. — С.6—19.



 Л.Ф. Килина

*Летописные фрагменты,
имеющие отсылочный характер,
как трансляторы христианской оценки*

Древнерусская книжность является социокультурным феноменом, представляющим собой некий «макротекст», который содержит, с одной стороны, произведения православной Византийской культуры (освоенные ею), с другой — оригинальные тексты; она стала основанием, «на котором созидалась христианская культура на русской почве, в результате миссионерской деятельности греческого духовенства, распространявшего христианские идеи в восточных славянских языках, и реализации политических интересов киевских князей» [4, 202].

Летописный текст, будучи текстом оригинальным, не переводным, тем не менее является хранителем христианских идей, заимствованных в виде догм. Несмотря на сложный состав русских летописей (они, как правило, являются сводами предшествующих текстов и включают записи событий, тексты договоров, фольклорный материал и т.д.), каждая из них продолжает оставаться цельным литературным произведением, имеющим свой замысел, структуру, идейную направленность [2, 23].

Рассматривая структуру «Повести временных лет», ученые уже давно пришли к выводу, что этот летописный свод, известный по нескольким редакциям и спискам, имеет в своей основе несколько источников, к которым обычно относят историю Византии и Болгарии, «Хронику Георгия Амартола», «Хронику Иоанна Малалы» и т.д.

«Хроника Георгия Амартола» (далее ХГА. — Л.К.), по мнению исследователей, является основным источником в области всемирной истории, при этом летописец сокращал и перерабатывал сообщения из ХГА [3, 23]. Конечно, современный читатель вряд ли знаком с текстами-источниками ПВЛ настолько, чтобы увидеть эти заимствования, для этого требуется провести тщательный текстологический анализ, который был осуществлен А.А. Шахматовым и В.М. Истриным, обнаружившими параллели в ПВЛ и ХГА, в результате чего был составлен список заимствований (см. например [9, 100—101]). Нас интересуют в первую очередь такие фрагменты, которые именно воспринимаются как вставки, как заимствования из другого текста, при этом читатель нашего времени может иногда предполагать, откуда эти фрагменты взяты, а иногда нет.

Так, например, ПВЛ начинается рассказом о разделении земли Ноем между тремя сыновьями, отсылающим нас к тексту Ветхого Завета, однако, судя по данным исследователей (см. выше), в этом рассказе обнаруживаются и параллели с ХГА. Выяснение, что именно является источником для этого фрагмента в ПВЛ, — задача текстологическая, нам же важно, что мы можем выделить в тексте летописи большой фрагмент (возможно, созданный на базе разных источников), который содержит отсылку к другому тексту (со слов *По потоу Б... до нарици еже суть Слов Бне*, Лаврентьевский список, лл. 1.2-2.2).

О том, с какой целью в ПВЛ включается этот фрагмент, написано достаточно много, в основном этот вопрос интересует историков и текстологов: «В композиции ПВЛ рассказ о сыновьях Ноя выполняет двоякую функцию: с одной стороны, он задает общую библейскую перспективу повествования о происхождении славян и Русской земли, возглавляет иерархию уровней космографического описания, спускаясь по ступеням которой, автор в конечном счете доходит до полян и основания Киева; с другой стороны, данный сюжет несет важную идеологическую нагрузку: именно здесь формулируется уже упоминавшийся принцип не преступати в жребий братень, повторяемый

затем в завещании Ярослава Мудрого и вновь вспоминаемый в связи с изгнанием Изяслава из Киева в 1073 г.» [1, 74].

Обратившись к исследованиям, в которых говорится о специфике мировосприятия средневекового человека, в частности об особенностях восприятия исторических событий, мы обнаружили следующее: «Особенность средневекового историософского сознания — выделение в потоке истории ряда событий, которые воспринимаются как прообразы, архетипы последующих деяний. Символическое значение этих событий проявляется в том, что позднейшие свершения, поступки и происшествия представляются их повторением, отблеском или эхом» [5]. Следовательно, можно заключить, что фрагмент о сыновьях Ноя, так же как и другие отсылочные фрагменты, содержит прообразы поступков или событий, которые неоднократно встречаются в текстах летописей.

Учитывая сказанное, этот и подобные фрагменты в летописных текстах мы относим к фрагментам *отсылочного типа изложения*. Тип изложения — термин, применяющийся по отношению к ряду текстовых фрагментов, объединенных особенностями формы и содержания — был введен нами в связи с отсутствием четких критериев для выделения того или иного жанра древнерусской литературы в современном понимании термина *жанр*.

В данной работе мы попытаемся определить, какова функциональная нагрузка фрагментов отсылочного типа в пространстве летописного текста, на материале Лаврентьевского списка летописи (далее ЛСЛ. — Л.К.). Так, например, фрагменты, отсылающие нас к греческим хроникам, содержат рассказы об истории славян, в которых может быть представлено простое перечисление фактов, в частности о расселении племен (в том числе славянских): И по сихъ братъи держати. почаша родъ ихъ кнАженъе в ПолАхъ. в ДеревлАхъ свое. а Дреговичи свое. а Словѣни свое в Новѣгородѣ а другое на Полотѣ иже Полочане ѿт нихъ же. Кривичи же сѣдАть на верхъ Волги. а на верхъ^в Двины и на верхъ Днѣпра... (ЛСЛ, л.4.1). Именно излишние

географические подробности наталкивают на мысль о том, что фрагмент является заимствованием из какого-то текста-источника, в котором первостепенное значение имела фиксация исторических событий и явлений, в том числе и фиксация территориальных границ, путей: ПолАномъ же жившимъ ѿсобѣ по горамъ симъ. бѣ путь изъ ВарАгъ въ Греки. и изъ Грекъ по Днѣпру. и верхъ Днѣпра волокъ до Ловоти. по Ловоти внити в-Ѣлмеръ ѿзеро великое. из негоже ѿзера потечеть Волховъ и ѿтечетъ в озеро великое Ново. того ѿзера ввидеть оустье в море ВарАжьское... (ЛСЛ, л.3.1).

Однако в ПВЛ мы выделили такие фрагменты отсылочного типа, в которых кроме сохранения и передачи информации явно обнаруживается другая функция.

Рассмотрим подробнее фрагмент, в котором рассказывается о нравах и обычаях славянских племен (начинается со слов *ПолАномъ же жиоущемъ ѿсобѣ якоже рекохомъ* и заканчивается словами *елико во Хса крстихомсА и во Хса ѿблекохомсА*, ЛСЛ, лл. 4.2-6.1), неоднократно становившийся объектом пристального внимания ученых. Именно в этом фрагменте, помещенном в недатированной части ПВЛ (эту часть обычно называют Введением), перечисляются обычаи Полян, оцениваемые автором-христианином положительно, в том числе: **почтение к родственникам** (и стыдѣнье къ снохамъ своимъ. и къ сестрамъ. къ мтрмъ и к родителемъ своимъ. къ свекровемъ^в и къ деверемъ. велико стыдѣнье имѣху) и **брачный обычай** (брачн^и и ѿбычаи имАху. не хоже^{ше} зАть по невѣсту. но приводАху вечеръ. а завѣтра приношаху по неи. что владуче). Следует заметить, что в контексте *ПолАне бо свои^х ѿць ѿбычаи имуть. кротокъ и тихъ* обычай — это, скорее, свойство, характерная черта, которая определяет поведение.

Сразу после описываются обычаи других славянских племен, оцениваемые негативно, в том числе: **убийство** (оубиваху другъ друга), **потребление «нечистой» пищи**, т.е. запрещенной религиозным обычаем (ядАху всА нечисто), **отсутствие брачных отношений** (и брака оу нихъ не бываше но оумы-

киваху оу воды двѣА), сквернословие при отцах и снохах, т.е. **отсутствие уважения, почитания родственников** (срамословье в них предѣ вѣтци и предѣ снохами), бесовские (т.е. языческие) **игрища и пляски** (схожахусА на игрища на плАсанье и на всА бѣсовская игрища), **многоженство** (имАху же по двѣ и по три жены), **похоронный обряд**, который описывается достаточно подробно (аще кто оумрАше творАху трызно надѣ нимѣ. и по семь т^{ор}Аху кладу велику и възложашуть и на кладу мртвца. сожъжаху. и посемь собравше кости. вложашу в судину малу. и поставАху на столпѣ на путе^а).

Негативная оценка выражена эксплицитно за счет языковых средств, а именно за счет ярких сравнений (*живАху звѣринскимъ шбразомъ жиоуще скотьски, живАху в лѣсѣ якоже всАкии звѣрь*) и единиц семантического поля «зло» (*бѣсовская игрища, срамословье, нечисто*).

Перечисление языческих обычаев завершает фраза, содержащая дидактику (нравоучение): си же творАху вбичая Кривичи. прочии погании. не вѣдуще закона Бжя. но творАще сами собѣ законѣ. В этой фразе утверждается, что язычники (погании) не знают о законе божьем, а потому сами творят закон=обычай. В этой части фрагмента описание позитивно оцениваемых обычаев (их всего два) занимает значительно меньше места, чем описание негативно оцениваемых обычаев, которое представляет собой целый список поступков и деяний, противоречащих христианской системе оценки, что, конечно, не случайно.

Далее в тексте обнаруживаем прямую отсылку к ХГА: Глѣ Гевргии в лѣтописаньи. ибо комуждо языку. вѣвмѣ исписанѣ законѣ есть. другимѣ же обычай. зане незаконникомѣ втечьствие мнитсА. Согласно данным исторических словарей, закон — от Бога либо от власти, т.е. то, что записано, писанный закон, обычай, напротив, — привычка, поведение, уклад жизни и т.д., т.е. неписанный закон (передающийся из поколения в поколение устно) [7]. В цитате из ХГА развивается мысль том, что *беззаконники*, т.е. люди, не принадлежащие к христианам,

нарушающие догматы христианства, законы церковной или светской власти (а значит, грешники) [7], за закон принимают обычай своих предков (*законѣ имуть шт своих шбычаи, законѣ штець творАть*).

Большую часть цитаты составляет рассказ о тех народах, обычаи которых явно осуждает греческий автор, и здесь список деяний практически тот же, что приводился по отношению к славянским племенам, прежде всего это убийство и блуд, причем эти обычаи описываются ярко и образно, в частности за счет использования языковых средств: сравнений (*паче же ядАть яко пси, аки скотѣ бесловеснии*), единиц, эксплицирующих отрицательную оценку, т.е. единиц семантического поля «зло» (*сквернотворАще, студеное деяние, любви творАть, похотьствуютъ, незаконная* и т.д.).

Среди язычников есть и такие народы, обычаи которых автором хроники оцениваются положительно, и эта оценка выражается за счет отрицания обычаев других язычников: не любодѣяти и прелюбодѣят^и. ни красти ни вклеветати ли оубити. ли злодѣяти весьма. Дальше уточняется, что не только заветы отцов определяют жизненный уклад некоторых народов, но и благочестие, т.е. истинное почитание Бога, благоговение к Богу [6], набожность, богобоязненность [8]: еже шт прадѣдѣ показ^{ан}ьемъ блгч^тьемъ мАс не ядуще ни вина пьющ^е. ни блуда творАще. никакая же злобы творАщ^е. страха ради многа (согласно славянскому переводу, у Амартола в конце *страха ради многа и бия вѣры*).

Следует отметить, что во всех трех из рассмотренных нами списков ПВЛ (Лаврентьевском, Ипатьевском, Радзивилловском), отсутствует указание на веру в Бога как на причину благочестивого поведения, в результате, в отличие от ХГА, в ПВЛ этот отрывок имеет несколько иное смысловое наполнение: *никакого зла не делают из страха*. В переводе Д.С. Лихачева последние слова выглядят так: *никакого зла не делают, имея великий страх Божьей веры*. Эта фраза, безусловно, является очень важной, а возможно, и ключевой в рассматриваемом

фрагменте, можно предположить, что концовка потеряна случайно, однако есть и другое предположение. Если речь идет о языческих народах, то изменение исходного контекста может объясняться стремлением древнерусского книжника подчеркнуть, что язычники не имели такой веры (т.е. закона), такого Бога, как христиане.

После цитаты из ХГА приводятся обычаи язычников Половцев, в том числе: **убийство, кровопролитие** (кровь проливати а хвалАще w сихъ), **потребление «нечистой» пищи** (ядуще мертвечину и всю нечистоту хомЪки и сусолы), **блуд, прелюбодеяние** (поимають мачехи своя [и] ятрови). И в этой части, таким образом, находим те языческие обычаи, которые мы видели раньше, закон и обычай здесь снова обозначают одно и то же: *закон держать шцѣ своих, и ины шбычая отець своихъ.*

Таким образом, рассматриваемый нами фрагмент отсылочного типа изложения представляет собой, по сути, пространное размышление о законе и обычае, которое заканчивается важным выводом: мы же х^еяне елико земля иже вЪрують въ стую Трѣю въ едино крщнѣе въ едину вЪру законъ имамъ единъ елико во Х^са кр^стихомсА и во Х^са шблекохомсА. Именно в этой фразе утверждается существование одного закона (писаного) для всех христиан, к которым автор относит и себя, и читателей, на что указывают грамматические формы местоимения (сейчас это «мы совокупности») и глаголов 1 лица множественного числа (*имамъ, кр^стихомсА, шблекохомсА*).

Следовательно, можно сделать вывод, что летописные фрагменты, содержащие отсылку к какому-либо иному тексту, в ПВЛ играют очень важную роль. С одной стороны, они содержат различную информацию, которая имела большое значение для составителей русских летописных сводов: информацию о истории народов (в том числе славянских), а также информацию о системе христианских ценностей. С другой стороны, отсылочные фрагменты выполняют функцию воздействия на читателя, которая реализуется, в первую очередь, на лексическом

уровне за счет использования сравнений и оценочных единиц, на морфологическом уровне — за счет «мы совокупности».

Благодарности

Работа выполнена в рамках проекта «Лингвотекстологические и корпусные исследования грамматической семантики древнерусского текста (регистрационный номер 2.1.3/2987), аналитическая ведомственная целевая программа «Развитие научного потенциала высшей школы» (2009–2010 гг.) Федерального агентства по образованию РФ».

Список литературы

1. Гиппиус А.А. Два начала Начальной летописи: к истории композиции Повести временных лет // Вереница литер: к 60-летию В.М. Живова: [сб. науч. ст.]. М.: Яз. славян. культуры, 2006. С. 56–96.
2. Данилевский И.Н. Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М.: Аспект-Пресс, 2004, 370 с.
3. Денисов С.А. Структура батальных описаний в Хронике Георгия Амартола и в тексте Повести временных лет за X-XI в. // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. № 3 (33), 2008. С. 23–25.
4. Киселева М.С. Как возможна история идей? На примере древнерусской книжности // Философский век. Альманах 17. История идей как методология гуманитарных исследований. Часть 1. СПб., 2001. С. 200–205.
5. Ранчин А.М. Хроника Георгия Амартола и «Повесть временных лет»: Константин равноапостольный и князь Владимир Святославич. (<http://www.portal-slovo.ru/philology/44050.php>).

6. Словарь древнего славянского языка, составленный по Остромирову евангелию. СПб.: А.С. Суворин, 1899. 950 с.
7. Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.): в 10-ти томах / АН СССР. ИНТ Рус.яз.; Гл. ред. Р.И. Аванесов. — М.: Рус.яз., 1988.
8. Старославянский словарь (по рукописям X—XI веков) / под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М.: Русский язык, 1994. 842 с.
9. Творогов О.В. Повесть временных лет и Хронограф по великому изложению // ТОДРЛ, 1974, т. 28. С. 99—113.



 Священник Георгий Харин

*Древнерусская литература
как источник по истории
нравственности*

Вопрос изучения монастырского быта, а тем более, монастырских нравов имеет большое значение. Последнее двадцатилетие стало временем массового возрождения церковной жизни в российском обществе. Частью этого процесса стало восстановление монастырей Русской Церкви. Однако в процессе восстановления закономерно возникает вопрос: на основе каких традиций должно произойти это восстановление? Очевидно, что прямое заимствование современной греческой практики невозможно. Тем важнее научная реконструкция особенностей быта и нравственной жизни монастырей именно в русской традиции.

Такое исследование тем более важно в смысле изучения средневековой повседневности, а так же для исследователя общественного сознания средневекового человека. Дело в том, что большинство древнерусских источников имеют сходное происхождение — они написаны в монастырях или при князьях и архиереях, но монахами же. Получается, что о сознании древнерусского человека, да и о самой Древней Руси, современный исследователь узнает через призму сознания монашеского, как бы глядя на мир Древней Руси монашескими глазами. И.Н. Данилевский справедливо отмечал, что «не только наш образ мира принципиально отличается от образа мира летописца, но и способы описания их различны. Понимание этого неизбежно ста-

вит проблему соотнесения не только самих *imagia mundorum*, но и того, как они отображаются в источнике. Большая подчиненность индивидуальных представлений летописца и самого текста “коллективному бессознательному” заставляет в качестве первоочередной, вспомогательной задачи понимания ставить проблему воссоздания “жизненного мира” древней Руси в современных нам категориях и понятиях. Такая реконструкция неизбежно должна предшествовать попыткам понять летописный текст, а тем более описаниям исторического процесса как такового» [1]. Здесь сразу возникает вопрос, насколько хорошо изучен этот «мира летописца», монастырская жизнь, чтобы исследователь мог разделить, где в источнике подлинно древнерусское сознание, а где проявление чисто монашеских черт. Это тем более важно, что самой собственно монастырской среде внимания отечественные историки до последнего времени не уделяли. Исключение составляют лишь несколько монографий, посвященных монастырям.

Здесь можно выделить одну характерную особенность: с одной стороны, нет, фактически, ни одной работы по истории Киевской Руси, где бы не содержалось сведений о древнерусском монашестве. Ведь, так или иначе, очень сложно избежать упоминания о Феодосии Печерском или митрополите Илларионе, Кирилле Туровском или Клементе Смолятиче. С другой стороны, в большинстве исторических трудов описание монастырей основываются на одних и тех же цитатах жития Феодосия и Печерского патерика, поэтому большинство из них как бы «на одно лицо» — схематичны и стереотипны, содержат весьма незначительные упоминания о бытовых подробностях. Особенно отметим лишь те труды, что содержат подробные реконструкции монастырской жизни. Одним из первых исследователей, кто еще в начале XIX века обратил внимание на монастырский быт, был Амвросий (Орнатский) епископ Пензенский в своей «Истории российской иерархии» [2].

Наиболее подробно древнерусское монашество рассматривается во втором томе «Истории Русской Церкви» Е.Е. Голу-

бинского. Здесь в 4 главе «Монашество» затрагиваются фактически все стороны монастырской жизни — от топографии до отношений русских монастырей с греческими. Именно Голубинский впервые поднимает вопрос о злоупотреблениях монашеским званием еще в Древней Руси [3].

Интерес к истории богослужения вызвал появление таких незаменимых работ по истории иноческого быта, как монографии И. Мансветова «Студийский монастырь и его церковно-богослужebные порядки» [4] и М. Скалабановича «Толковый типикон» [5]. Именно благодаря этим авторам удается воссоздать богослужebную культуру древнерусского монастыря.

Отдельное направление — изучение монастырских уставов, имевших хождение на Руси. Так, изучению этой проблемы посвящены работы И.Д. Ищенко [6]. В этом же ключе производился поиск новых источников, принесших существенные изменения в уже устоявшиеся выводы о развитии монастырей и их хозяйства [7].

Наконец, стоит упомянуть еще об одной работе. Это попытка воссоздания монастырской повседневности, только теперь уже на своем древнерусском материале. Речь идет о монографии Е. Романенко «Жизнь русского средневекового монастыря» [8].

Что же касается специфики источников, то при изучении истории русского монашества с самого начала обнаруживаются два обстоятельства: во-первых, скудость источников, причем материал распределен по периодам весьма неравномерно, и, во-вторых, рассеянность документов по разным собраниям и отдельным публикациям. Всякий, кто принимается за историю русского монашества, должен учитывать оба эти обстоятельства.

Можно смело выделить два основных вида источников, повествующих о монастырском быте. Это — каноническое право и агиография. К источникам канонического права относятся, прежде всего, монастырские уставы и сборники канонов, к агиографии — Жития, Патерики.

Основу монастырской жизни, начиная с самого ее возникновения, составляют Устав или Типикон (иначе Тактикон, Око церковное, греч. τυπικόν от τυπός — тип, образ; τάξις — порядок) — церковно-богослужебная книга, излагающая в систематическом виде порядок, образец совершения служб и основные правила монашеского жития для общежительных монастырей. Известно, что первый монашеский устав был написан Пахомием Великим. Вслед за Пахомием, Василий Великий составил правила монашеской жизни в соединении с обстоятельным теоретико-дидактическим руководством к ней. После этих отцов монашества уставы писались очень многими, так как основателям и покровителям монастырей в Византии было предоставлено право давать этим учреждениям особые уставы. Эти уставы, в отличие от общецерковного, назывались «ктиторскими».

Но как ни много было в практике византийских монастырей уставов, однако в основе всех их лежали лишь три устава. Это были типики знаменитейших представителей монашества — иерусалимский св. Саввы Освященного, константинопольский св. Феодора Студита и афонский св. Афанасия. Они возвышались над всеми византийскими уставами, писанными и введенными без записи, сохранившимися и не сохранившимися. В свою очередь, и эти уставы имели в своей основе правила древнейших законодателей восточного монашества — св. Пахомия и Василия Великих. Кроме того, один из них, именно устав св. Афанасия, представляет лишь небольшую переделку устава Студийского применительно к условиям и практике монастырей святогорских. Что же касается второстепенных монастырских уставов, то большая часть из них (уставы патриархов Алексея, Григория Папуриана, Михаила Атталиота, Льва Аргосского, Иоанна Комнина, Нила Тамасского и монастыря Николая Казолы) составлены под сильным влиянием того же Студийского устава. Этот устав имел наибольшее распространение в Византии. Он был принят во всем константинопольском патриархате и некоторых областях Малой Азии. Из Константинополя он перешел на Афон и в Южную Италию. Что касается иеру-

салимского устава, то до конца XI в. он употреблялся лишь в восточных патриархатах — Иерусалимском, Антиохийском и Александрийском. Но в конце XI и начале XII в. иерусалимские обычаи проникли и в константинопольские монастыри и даже вытеснили прежние порядки в некоторых местах. Уставы императрицы Ирины, св. Христодула и особенно св. Саввы Сербского носят на себе следы влияния Иерусалимского типика.

По своему содержанию монастырские уставы обыкновенно распадаются на две части: литургическую и дисциплинарную. Первая содержит предписания относительно богослужения, а вторая — относительно управления, жизни и поведения монахов. В частности, в дисциплинарном отделе содержались определения относительно числа монахов, приема новых членов, избрания монастырских властей и служащих, управления братией, относительно затворничества в монастырской келии, хозяйства и монастырской дисциплины, особых постов и праздников, условия для отчуждения монастырского имущества, права основателей и их наследников, относительно поминовения для спасения души основателя и его родственников и т.п. Кратко — устав нормировал всю жизнь монастыря, до малейших подробностей. Всякое проявление частной или общинной жизни монахов находило в нем то или иное предписание, на котором и должно было основываться.

В частности, устав нормировал административную власть игумена. Область игуменской администрации распадалась на нравственно-дисциплинарный надзор над монахами и на заведование монастырским имуществом и хозяйством. Следовательно, может служить ценным источником по истории монастырского быта.

Итак, первый из упомянутых — это устав Иерусалимский. Он связывается с именем преп. Саввы Освященного и с известной под его же именем знаменитой палестинской Лаврой близ Иерусалима. Устав отображает литургическую жизнь и монашеские традиции палестинских монастырей в класси-

ческую эпоху их истории (V–VII вв.). Если этот Устав и не является собственным произведением этого подвижника, то, во всяком случае, хорошо отображает быт его Лавры и его наставлений. Святой Савва скончался в 532 году. Нравственный авторитет его еще при жизни был очень велик. Его вызывали к себе патриарх Иерусалимский и патриарх Константинопольский по поводу разрешения оригенистических споров в монастырской среде. Что святой Савва ввел какой-то устав своей обители (три лавры и четыре киновии в небольшом отдалении друг от друга), не подлежит сомнению. Очевидно, что на его Устав влияли иноческие уставы св. Пахомия Великого и св. Василия Великого. Судя по «преданию» (предисловию) к теперешнему уставу, Типикон был воспринят св. Саввой от Евфимия Великого (ум. 473 г.) — своего учителя. До XI в. Богослужение совершалось по Иерусалимскому Уставу почти на всем Православном Востоке (Иерусалимской, Александрийской, Антиохийской Церквях), а затем стал входить в практику других Церквей. Главной причиной распространения Иерусалимского Устава был его авторитет, как создания подвижников Святой Земли. В условиях охватившей весь Православный Восток магометанской экспансии, Славянские Церкви, как и Русская, в Иерусалиме видели светоч Православия, хранимого Промыслом. Способствовали распространению этого Устава и такие, в частности, обстоятельства, как устройство метоха (подворья) Иерусалимской Лавры Святого Саввы в Константинополе, проезд иерусалимских патриархов в Константинополь, занесение св. Саввою этого Устава в Афонский монастырь, Хилендар и Сербию, откуда он стал распространяться в другие области.

В противоположность Студийским уставам, древние Иерусалимские имеют очень малую дисциплинарную часть, которая имеет простой состав. При конце изложения будничной службы делаются такие замечания, что нельзя и входить при пении того хора, в котором кто-либо стоит, но ждать, когда начнет петь другой хор; войдя в стасидию [9] свою, нужно поклониться братии. Екклесиарх должен распорядиться, чтобы стоящие

в притворе братия не впускали в храм никого, ни монаха, ни мирянина, «когда церковь поет, что есть признак беспорядка» («но пусть ожидают отпуска», то есть опоздавшие стоят в притворе до конца службы) [10]. Затем указывается порядок для чередования хоров при пении [11]. Далее приводится статья о будильнике в редакции современного Типикона. Наконец, и это уже в третий раз, древнейшие списки Иерусалимского Типикона касаются монастырской дисциплины в конце своей первой, общей, части — перед месяцесловом. Здесь делается замечание, что на повечерии «на псалме 50-м кандиложигатель (канонарх) дает братии воды» [12], — это ввиду того, что после повечерия, как последней молитвы дня, уже запрещается вкушение всякой пищи из-за завтрашней литургии (во дни бдений воду запрещается пить после вкушения благословенных хлеба и вина на вечерне); затем здесь же требуется повечерие оканчивать засветло («еще сущу дню»); после повечерия «монахам нельзя творить бесед друг с другом, но отходить в свои келии, заняться немного Трисвятым, которое мы приняли (очевидно, правилом келейным — Г. Х.) и чтением, чтобы со вниманием встать на полунощницу и прочее последование и службу церковную» [13].

Упомянутый выше Устав Студийский — другой Типикон, также вошедший в широкое богослужбное употребление. Это — Устав Студийского монастыря, основанного в 463 году в Константинополе при Церкви во имя Иоанна Предтечи римским патрицием и сенатором Студием. В Константинополе этот монастырь имел такое же значение, как обитель св. Саввы в Палестине. Этот монастырь вскоре стал одним из самых замечательных монастырей в столице. Вначале он стоял в тесной связи, и, может быть, зависимости, от так называемого монастыря Неусыпающих (греч. ακιπτον), то есть богослужение велось непрерывно, несколькими сменами иноков. Особенное значение Студийский монастырь приобрел в период иконоборческих споров. Возглавляемый своим знаменитым игуменом, преподобным Феодором Студитом (ум. 826 г.), иноки этого

монастыря стали ревностными защитниками иконопочитания и вынесли на себе всю тяжесть борьбы с иконоборчеством. В период борьбы между сторонниками патриархов Игнатия и Фотия, равно и как во все важные моменты жизни Константинопольской Церкви, эта обитель принимала участие и часто решала вопрос благодаря своему огромному нравственному авторитету. Понятно, что она заняла первенствующее положение в монашеской жизни столицы. Устройство ее стало образцом, благодаря старанию об этом ее игуменов. Царское внимание к обители позволило ей добиться больших привилегий и больших богатств утвари, ризнице и проч. В праздники Усекновения Главы Иоанна Предтечи в монастырь совершались царские выходы. Игумены Студийские носили титул Великих Архимандритов, а с 1381 года заняли первенствующее положение. Устав Студийский до нас не дошел ни в одном полном списке. Однако сопоставление богослужебных традиций приводит к выводу, что различие двух упомянутых Уставов касались вопросов богослужения, а не дисциплинарной части, важной для нас. Так, самой важной отличительной особенностью Студийского Устава — отсутствие на воскресной утрени Непорочных. Преп. Феодор Студит заменил пение Непорочных ектиньями, вторая особенность этого Устава — совершение проскомидии диаконом. Академик Е.Е. Голубинский считает Студийский Устав разновидностью того же Иерусалимского, указывая, что отличия касаются только времени и порядка служб. По существу, это два варианта одного и того же Устава, которым в начале пользовались в монастыре [14].

Особое место занимает дисциплинарная часть Студийско-Алексиевского устава (XI—XII вв.). Именно этот устав был так долго регулятором монашеской жизни на Руси [15].

Наряду с упомянутыми основными источниками представляется правомочным использование и других монашеских уставов. Это Устав Свято — Пантелеимонова Русского Афонского монастыря [16], и Устав сербского монастыря Хиландар [17], старообрядческие монастырские уставы [18].

При всем своем разнообразии монастырские уставы интересны для историка не сами по себе, а как источники, по которым можно восстановить хоть некоторую часть бытовой, обыденной жизни монахов. Большая часть интересующих нас сведений содержится в так называемой дисциплинарной части устава. Тем полезнее в рамках данного исследования показать, какие традиции уже существовали на Востоке, что из древнерусского быта является оригинальным, а что просто заимствовано.

Из ктиторских Типиконов заслуживает внимания Типикон императрицы Ирины как первый (и почти единственный) опыт женского монашеского устава. Отличие от мужских уставов: легче постный режим — в среду и пятницу обычно елей, ежедневно не два, а два или три блюда, но вина не по 2 или 3 чаши, а по 1, с дозволением и прибавки по воле игумений; спят все в одной или двух комнатах, чтобы «все были явны всем»; видеться с родственниками-мужчинами допускается только в воротах монастыря в присутствии игумений или честнейшей монахини; исключения не делается и для больных монахинь, которые приносятся к воротам в носилках [19]. Священники должны быть монахи и внухи [20]. Они же являются экономами монастыря ввиду неудобства для монахинь внешних сношений за монастырем. Должностные лица те же, что у прп. Феодора, с небольшими дополнениями и изменениями: есть «житничная», «виночерпия», две «дохиарии» (одна для денежной отчетности, другая заведует одеждою), две «ергодотрии» — работодатели, то есть заведующие рукоделием [21].

С точки зрения изучения истории нравственности интересно знать, что почиталась в древнерусском монастыре за святость, а что воспринималось как негативное явление. Словом, о положительных и отрицательных поведенческих установках.

В этой связи правильнее начать с самовосприятия монашествующих. Уже в Византии монахи воспринимали себя как Богоизбранное содружество, что нашло отражение даже в чинопоследовании пострижения: первый вопрос, который игумен

задавал новичку был «Почто пришиел еси ко святей сей дружине?»». Подобное самовосприятие было характерно и для древнерусских монахов. Об этом свидетельствует, например, такая синтенция из Патерика: «Разумейте опасно обидящии, что рече Господь во Евангелии...не преобидить единого от малых сих, яко аггели их всегда видять лице Отца моего...» — рассуждает автор Патерика об убийстве монаха. Очевидно, что сказанное Христом о детях (см. Мф. 18, 6), он относит только к инокам — детям Божиим. Таким образом, сами монахи считали себя «избранным народом, новым Израилем». Особенно сильно такое самовосприятие монахов прослеживается в Слове о преп. Агапите. Когда этого преподобного посещает врач — монофизит, доселе кроткий старец обращается к нему довольно строго: «То что смель внити и осквернити келию мою и дрѣжати за грешную мою руку. Изыди от мене, иноверне и нечестиве!» [22]. Из отрывка видно, что, несмотря на личную греховность монаха, его тело и его келья — святы, то есть не подлежат сопремению с чем-либо нечистым.

Однако избрание свыше давалось не само по себе, а для угождения Богу в совершении добродетели. Что же почитали древнерусские монахи за добродетель?

Основной монашеской добродетелью всегда считалось послушание. «Послушание есть действие без испытания, добровольная смерть... Кто совершенно отвергся самочиния... тот уже достиг цели, прежде, нежели вступил в подвиг» — пишет о послушании преп. Иоанн Лествичник [23]. Житийная литература очень богата на примеры послушания. Так, из послушания преп. Марк повелевает мертвому передвинуться и освободить место старшему [24], из послушания почивший задерживает свою кончину, пока Марк не закончит рыть его могилу [25] и т.д. Особенно богато примерами образцового послушания житие Феодосия Печерского. Более того, патерик демонстрирует, что грех сделанный из послушания не вменяется в вину: «Игумен...повеле иному брату се сотворити: втайне хлеб взяти,

да разумеют истово, аще тако есть...» [26]. Игумен посылает одного монаха украсть хлеб у другого, и автор Патерика воспринимает этот совершенно нормально, как обыденное явление. В самом деле, нельзя же ослушаться игумена!

Другой, близкой к послушанию добродетелью было смирение. «От послушания рождается смирение, а от сего — бесстрастие» [27]. Монах должен был стремиться быть во всем смиренным — в речах, поступках, даже походке [28]. При этом смиряться надлежало не только младшей братии. Например, когда келарь сообщил игумену Феодосию, что нужны свободные монахи для заготовки дров, то игумен сам пошел на эти работы, сказав «То се азъ празденъ есмь, и се пойду» [29]. Культ послушания и смирения сформировал особый монастырский взгляд на окружающий мир — что бы не случилось с монахом, он стремился смиренно принять действительность.

Яркий пример истинно монашеского отношения к действительности — поведение преп. Никона Многогтерпеливого. Попав в плен к половцам, он мог быть выкуплен неким благотворителем, но вместо этого он ответил: «Никакоже всуе истощите имения вашего. Аще бы хотел Господь свободна мя имети, не бы предал мя в рудъ сихъ беззаконник и лукавейшихъ паче всея земля...» [30]. Такой ответ характерен именно для монашеского образа восприятия своей судьбы, всегда направляемой Промыслом к спасению души.

В древнерусских монастырях также ценилось личное нестяжание. Так о преп. Прохоре говорится, что «бысть ему житие, яко едимону от птиц: не стяжа ни села, ни житница...» [31]. Подобным образом говорится о преп. Феодоре: «оставле убо вся мирскаа, богатство раздаа нищим, и бысть мних, добре подвизася на добродетель...» [32]. Одновременно с личным нестяжанием приветствовалось пожертвование всего своего имущества монастырю. Здесь особенно показателен случай с Еразмом Чернецом. Он все свое имущество потратил на украшение храма, за что был во всеобщем небрежении, но за

одно только это удостоился видения преп. Антония и Феодосия [33]. Даже если у монаха были свои собственные средства от иконописания, например, то часть их желательно было отдавать монастырю: «сему ремесвуне прибытка деля се творяше, елико доволно бысть всемь, игумену и всей братии...» [34].

Наконец, однозначно как добродетель воспринималось целомудрие. Наиболее ярко тема сохранения монашеского целомудрия звучит в известном рассказе Патерика о преп. Моисее Угрине. Здесь надо заметить, что практически единственный такой рассказ. В других восточных патериках случаев борьбы с плотскими страстями приводится значительно больше. Несколько особняком стоит повествование об Иоанне Многоготерпеливом. Этот монах был особенно влеком на плотскую страсть. Ради сохранения чистоты, он носил железные вериги, постился по несколько дней, пребывая без еды. В один из Великих постов он закопал себя по пояс в яму в пещере Антония, он «и ту стремление плоти и ражежение телеси не преста» [35]. Свой венец этот подвижник получает, прежде всего, за терпеливое перенесение всех телесных скорбей он получает от Бога особый дар — врачевать монахов от плотского восстания. Этим же даром наделены, согласно Патерику, и его мощи [36].

Воспитание в себе этих и других добродетелей составляло суть и цель монастырской жизни. Это добровольное самоограничение, всегда граничившее с подвигом, даже породило общее название для всех монахов, ведущих истинно монастырский образ жизни — их стали называть «подвижники». Образцами этого подвижничества для древнерусских иноков стали препп. Антоний и Феодосий. Их жития — соединение практически всех подвигов, с той лишь разницей, что Антоний больше мистик — анахорет, а Феодосий — строитель киновии.

Кроме обыкновенного подвижничества есть еще сугубые подвиги — затворничество и столпничество и юродство ради Христа.

Подвиги, святость, парадное богослужение — все это своеобразный фасад монастыря. Этим, разумеется, не исчерпывался внутренний мир древнерусских обитателей. С поступлением в монастырь человеческая природа оставалась столь же «удобопреклонной ко греху». Греховность среди монахов, несомненно, присутствовала и оказывала влияние на монастырскую повседневность.

Начать необходимо с того, что духовная ограниченность часто не позволяла братии увидеть в своей среде подвиги истинного благочестия. Монастырский быт с его всесторонней регламентацией был мало восприимчив к новинам, к неформальному отношению. Наоборот, представляется, что соблюдение внешних форм считалось основой благочестия (свидетельство тому — предсмертное пострижение в схиму). Так что монах, ведущий себя «не по уставу» неизменно становился предметом шуток и иронии. Так, например, преп. Исаакий Печерский, демонстрируя совершенное послушание старшему на кухне — о. Исаку, получил в ответ: «Исак, рече, посмихаяся: “Исакий, оно седит ворон чрънъ, иди, ими его!”...» [37].

Печерский патерик демонстрирует довольно взвешенное отношение к греховности монаха: «нашъ Господь Богъ, прсть восприимъ от земля, рукама пречистыма и непорочныма сплскав человека, блага и удобрена, но он, аки каль, земная любя, поползеса къ сласти приложишася ему; и облодан бысть оттоле род человекъ страстию; и во ины страсти уклонися, и боримы есмы всегда» [38]. Таким образом, к греху относились как к чему-то неотъемлемому, неизбежному, но требующему искоренения.

Подводя итоги сказанному, еще раз подчеркнем необходимость научной реконструкции особенностей нравственного климата древнерусских обитателей. Тем более, что современный исследователь имеет для этого главнейший инструмент — все многообразие древнерусской литературы.



Примечания

1. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомком. (XI—XII вв.). М.: Аспект пресс, 1999. С. 10.
2. Орнатский Амвросий, епископ. Древнерусские иноческие уставы. М., 2001.
3. Голубинский Е.Е. История русской церкви. М., 1904. С. 553—790.
4. Мансветов И. Студийский монастырь и его церковно-богослужбные порядки // Прибавления к творениям святых отцов, 1884.
5. Скабалланович М. Толковый типикон. Киев, 1910.
6. Ищенко Д.С. Древнерусская рукопись XII века «Устав Студийский»: Авто-реф. дис. ... канд. филол. наук. Одесса, 1968; Он же. Устав «Студийский» по списку XII века // Источники по истории русского языка. М., 1976. С. 109—130; Он же. Церковные и монастырские уставы // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2, ч. 2. С. 305—313.
7. Корецкий В.И. Новый список грамоты великого князя Изяслава Мстиславича новгородскому Пантелеймонову монастырю // Исторический архив. 1955. №5. С. 204—207; Семенов А.И. Неизвестный новгородский список грамоты князя Изяслава, данной Пантелеймонову монастырю // Новгородский исторический сборник. Новгород, 1959. Вып. 9. С. 215—218; Рыбаков Б.А. Русские датированные надписи XI—XIV вв. М., 1964; Он же. Грамота Всеволода Мстиславича на погост Ляховичи // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 1978; Андреев Н.Ф. О подлинности данной Варлаама Хутынского // Проблемы отечественной истории. М.; 1976. С. 135—153.
8. Романенко Е. Жизнь русского средневекового монастыря. — М., 2002.
9. Стасидия — специально устроенное место, в котором находится монах во время богослужения, в случае необходимости присесть, оно имеет откидное сидение, а если сесть нельзя, а сил стоять уже нет, то у стасидии есть высокие подлокотники, так что монах мог опереться на них. Такие стасидии есть во всех современных греческих монастырях, кое-где сохранились и в России — например, их можно видеть в Троице-Сергиевой Лавре в древнейшем Троицком Соборе.
10. Типикон. Л. 28.
11. Там же.
12. Там же. Л. 31.
13. Там же.
14. Подробнее об Уставе см. Настольная книга священнослужителя, ИО МП РПЦ, 1992, т.1. С.7—19.
15. Скабалланович М. Толковый типикон. Киев, 1910. С. 418.
16. Устав Русского на Афоне Св. вел. муч. Пантелеимонова Общежительного монастыря // К свету. № 16 1997. С.155—193.
17. Хилендарский Устав // Тацис Дионисий, свящ. Изречения подвижников Греции. М., 2001. 125 с.
18. Кратчайшее изложение догматов и преданий, чинов же и обрядов, и обычаев древлеправославно-кафалических ветковския церкви // Старообрядческий церковный календарь. М.: Церковь, 1994.
19. Типикон царицы Ирины // ЖМНП. 1887. Кн.11. С. 226.
20. Там же.
21. См. Скабалланович М. Толковый типикон. Киев, 1910. С. 430.
22. Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 39.
23. Лествица. СТСЛ, 1898. С. 21.
24. Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 57.

25. Там же. Л. 56 об.
26. Там же. Л. 52 об.
27. Лествица. СТСЛ, 1898. С. 50.
28. Житие Феодосия. БЛДР. Т. 1. СПб., 2000. С. 392.
29. Там же. С. 390.
30. Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 21 об. — 22.
31. Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 52.
32. Там же. С. 59 об.
33. Там же. Л. 29 об.
34. Там же. Л. 67 об.
35. Там же. Л. 44 — 45.
36. Там же. Л. 46.
37. Киево-Печерский патерик. РНБ — Собр. Ю. А. Яворского (Ф. 893) № 9. Л. 79.
38. Там же. Л. 43 об. — 44.



 В.С. Малых

*Антиномия Ratio – Λόγος
и онтологические основания
русской словесности*

В 2006 г. вышла книга выдающегося отечественного лингвиста В.В. Колесова «Русская ментальность в языке и тексте», представляющая собой фундаментальное исследование русской ментальности в категориях языка. В ней критически осмысляются лингвистические тенденции последних десятилетий, основанные, главным образом, на западных подходах к изучению русской культуры и, в конечном счете, приводящие к отчуждению субъекта познания от языкового факта. Сущность русского самосознания раскрывается Колесовым изнутри, через обращение к «рефлектирующей интуиции русских философов, которая основана на глубинных концептах русско-славянского слова» [8, 4]. Герменевтическая традиция понимания текста способствует сохранению органичности и адекватности восприятия языковых структур. Сам термин «ментальность» Колесов рассматривает в качестве явления, диалектически синтезирующего менталитет народа (рациональное начало его самосознания) и духовность (имманентные, иррациональные начала его существования). О цели своей работы Колесов пишет следующее: «Мы ищем *инвариант* национальной ментальности, который опосредованно, через язык и тексты, можно восстановить путем сравнения различных эмпирических данных: национального характера (“дух народа”), идеалов, обычаев, эмоций, убеждений и т.д., разделяемых массовым сознанием

народа и нашедших свое отражение в его языке» [Там же, 13]. В центре внимания исследователя оказывается противопоставление рационального и духовного начал внутри всякой культуры, иными словами — древняя разорванность Ratio и Логоса, явившаяся следствием разделения христианских конфессий (см. [Там же, 45]). При этом отмечается, что западное самосознание изначально тяготеет к полюсу Ratio, что выражается в стремлении западной философии, науки и теологии к аналитическому членению попадающих в поле их восприятия объектов, а славянское тяготеет к полюсу синтезирующего Логоса, что и обусловило субстанциональное наполнение основных категорий унаследованного от Византии Православия на славянской почве.

Общие методологические положения и выводы книги В.В. Колесова могут послужить материалом для серьезных размышлений не только в области философии языка, но и в сфере современного литературоведения, которое переживает в настоящее время состояние глубокого кризиса и нуждается в создании органичной и заново отрефлексированной концепции русской литературы. По всей видимости, для этого необходима реабилитация всей русской философии (начиная со славянофилов и заканчивая поздними евразийцами), во многом вырастающей из идей Ф. Шеллинга, а в чем-то и из отталкивания от них. Нуждается в непредвзятом осмыслении и философская ветвь «западного шеллингианства», связанная с именами М. Бубера, Г.-Г. Гадамера, М. Хайдеггера и др., которая идет вразрез с рационалистической позитивистской традицией (см. подробнее об этом [3, 6–8]).

В поисках философских оснований филологии, возможно, следует прислушаться к мнению Ивана Васильевича Киреевского, который писал о необходимости оживления западной философии посредством ее синтеза с религиозно-философской мыслью славяно-византийского Востока. В работе «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856) он, предугадывая переход к неклассическому типу философ-

ствования, говорит о том, что рациональная западная философия зашла в тупик, поскольку ее развитие «достигло наконец последнего всевещающего вывода, далее которого ум европейского человека уже не может стремиться, не изменив совершенно своего основного направления» [6, 215]. Характерно, что всё дальнейшее развитие позитивистской мысли, стремящейся к абсолютизации своей «точки зрения», строится именно на тех основаниях, которые были обозначены еще Киреевским: «Все ложные выводы рационального мышления зависят только от его притязания на высшее и полное познание истины. Если бы оно создало свою ограниченность и видело в себе одно из орудий, которыми познается истина, а не единственное орудие познания, тогда и выводы свои оно представило бы как условные и относящиеся единственно к его ограниченной точке зрения и ожидало бы других, высших и истиннейших выводов от другого, высшего и истиннейшего способа мышления». [Там же, 259]. Однако и стремление западной антипозитивистской мысли по-новому перетолковать основания католицизма (неотомизм) ибо вступить в союз с буддизмом (Хайдеггер) демонстрирует ее несамодостаточность. Даже у своих истоков «западное шеллингианство» обнаруживает зависимость от крайностей рационализма, причем именно в сферах, относящихся к мистической жизни духа. Так, сам Шеллинг в своем позднем творчестве, не найдя духовной опоры для философствования ни в западных ветвях христианства, ни в мистике и гностических учениях, по слову Киреевского, «сочинил себе веру» [Там же, 265], то есть выстроил свою теософию на рациональных, человеческих началах, а не на Откровении. Дальнейшее развертывание этой традиции несет на себе всё ту же печать рационализма даже в творчестве М. Хайдеггера, понятия и категории которого предельно абстрагированы от реальности, оставаясь в границах всё той же «метафизической» системы мышления, не допускающей проникновения целостной человеческой экзистенции.

Русская философия, находясь под большим влиянием западной, в лучших своих проявлениях наследует иную традицию,

восходящую, с одной стороны, к творениям восточных Отцов Церкви, мало известных на западе, а с другой — к исконной логоцентричности славянского мышления, которое ставит духовность выше Ratio, а «правильность внутреннего состояния мыслящего духа» [7, 186] — выше логики. Возможно, именно синтез «западного шеллингианства» с восточноевропейским логоцентрическим типом мышления окажется плодотворным как для дальнейшего развития мировой философской мысли, так и для построения методологической базы современной гуманитарной науки. Не случайно философские системы И. Киреевского, В. Соловьева, Н. Бердяева, С. Франка, М. Хайдеггера, Г.-Г. Гадамера и других представителей экзистенциально-антропологической традиции обнаруживают тесную связь с философией языка, теорией искусства и филологией в целом.

Осмысление русского языка и русской словесности на органичных началах, обусловленных общей культурной ориентацией на логоцентризм и сформированных под воздействием Православия, по всей видимости, должно осуществляться с учетом следующих общеметодологических установок: 1) целостный подход к изучаемому явлению, 2) учет герменевтической традиции, 3) принцип субъект-объектного тождества, способствующий пониманию явления изнутри, 4) исследовательская установка на синтез имеющихся в распоряжении фактов.

В этой связи заслуживают особого внимания две категории, которые оказываются ключевыми в этом синтетическом методе познания, — *идея Логоса* и *принцип целостности*.

В.В. Колесов дает следующий историко-лингвистический комментарий к семантическому наполнению слова «логос» на славянской почве: «Мы — наследники византийского Логоса, но даже сравнение смыслов греческого и славянского слов, *logos* и *слово*, при внешнем их подобии показывает различия, существующие между культурами. Греческий термин образован от глагола со значением “говорить”, тогда как славянский — от глагола со значением “слушать”. В греческом слове преобладает идея разумности, того же *ratio*, тогда как для славянского

употребления более характерно значение, связанное с выражением духовного, а не рассудочного знания. В греческом подчеркивается индивидуальная возможность человека распоряжаться своим собственным “логосом”, а в славянском указана зависимость личного “мнения” или суждения от общего, соборного восприятия или знания (*со-в-местного со-знания*) — не личным разумением человека, а неким высшим произволением, в которое надлежит “вслушаться”. Такое предпочтение коллективного и возвышенного существенно, оно подчеркивает направленность славянского выбора даже при заимствовании христианских символов. Оказывается, даже при переводе греческого термина славяне заимствовали природно-свое, то, что ближе их духу» [8, 45]. Важно подчеркнуть и особую божественность Логоса. Как писал А.Ф. Лосев, «Ratio есть человеческое свойство и особенность; Логос метафизичен и божествен» [11, 215]. Не случайно в христианской богословской традиции Логос устойчиво связан с Христом как воплотившимся Словом.

Слово человеческое при этом оказывается словом *слушающим, вслушивающимся* и *послушным* воле Бога-Логоса. Эта связь обусловила особое понимание самого процесса творчества в сознании русских писателей и поэтов.

Так, у Пушкина к 30-м годам формируется концепция поэтического творчества, уподобленного «эху», которое откликается на каждое явление сотворенного мира, а себе самому отклика не находит (то есть личность поэта оказывается невыразимой в слове). Эта мировоззренческая линия обретает свое завершение в стихотворении «Отцы пустынноики и жены непорочны...» [12, 442], в котором Пушкин поэтически перелагает молитву святого Ефрема Сирина, как бы отказываясь от собственного голоса. Причем в этой жертве авторским словом видится стремление поэта к последнему духовному освобождению, когда творец *рас-творяется* в написанном тексте, давая возможность высказаться Первооснове Бытия. Так слово становится словом слушающим, а поэт — пророком (ср. с судьбоносной

для отечественной поэзии темой поэта-пророка), про-*рочащим* и про-*рекающим*, то есть про-*говаривающим* Слово Бога. В этом смысле вся русская литература, построенная на таком понимании слова, является не столько *литературой* (то есть тем, что, в духе западной традиции, выражено в литере-букве и существует как семиотический комплекс *текстов*), сколько *словесностью* — запечатленной *речью*, построенной как сознательное или бессознательное *вслушивание* наших писателей в Божественный Логос.

Схожим образом реализована и философия слова Лермонтова. Стихотворение «Есть речи — значенье...» [9, 177] построено на романтическом противопоставлении «шума мирского» слову, рожденному «из пламя и света». Слово Лермонтова охарактеризовано через ряд эмоционально окрашенных образов: «слезы разлуки», «трепет свиданья», — в совокупности своей создающих *ощущение* мира как целого; и ради этой цельности герой Лермонтова готов прервать молитву и «броситься из битвы» навстречу Слову. Важно, что бытие Слова воспринимается Лермонтовым именно как поток *речи*, что соответствует общей установке русской словесности на ценность звучащего слова, а не на записанный текст. Значение мистически воспринимаемой речи оказывается также подчинено ее общей цельности, оно может быть «темно иль ничтожно», однако неизменно вызывает «волненье», поскольку несет в себе *цело-купный* онтологический смысл. Миссия поэта в том и состоит, чтобы услышать, узнать и откликнуться на голос Логоса, поскольку лишь он один способен на это.

По той же причине у Н. Гумилева в его зрелом творчестве образ поэта оказывается связан с даром «высокого косноязычья»:

Ни шороха полных далей,
Ни песен, что певала мать, —
Мы никогда не понимали
Того, что стоило понять.
И, символ горнего величья,

Как некий благостный завет,
Высокое косноязычье
Тебе даруется, поэт.

(«Восьмистишие» [5, т. 3, 64]).

Как уже отмечалось в научной литературе, косноязычье поэта связано здесь с отсылкой к Библии, где Моисей жалуется Богу, что он «косноязычен», на что Бог обещает: «Я буду при устах твоих и научу тебя, что тебе говорить» (Исх, 4: 10,12). Нам важно указать в данном случае на следующие моменты, выпавшие из поля зрения исследователей, но находящие объяснение в контексте всего сказанного выше. Во-первых, в Библии Господь избавляет Моисея от косноязычья, у Гумилева же косноязычье, напротив, даруется поэту. Во-вторых, косноязычье поэта парадоксально: оно способствует пониманию того, что невозможно было понять ранее, владея внятной речью. В-третьих, «благостный завет», определенно отсылающий нас к Новому Завету и Евангелию как Благой Вести, именуется в стихотворении «неким», т. е. неизвестным, неопределенным. Очевидно, что понимание *некоей* тайны, о которой говорится в стихотворении, возможно только через переживание этой тайны в акте косноязычной речи, отмеченной Благодатью Божьей. Косноязычье поэта оказывается сродни «безумным» речам пророка и бормотанию сивиллы, в которых мало понятные слова и образы сплетаются в целостную картину *про-рочества*, как, к примеру, в Апокалипсисе Иоанна Богослова. В отличие от слов Моисея, для которого важно было объяснить египтянам, какие конкретные действия требуются от них, «высокое косноязычье» Гумилева ничего не объясняет, его цель — *понимание* общей сущности Бытия поэтом, вслушивающимся в Слово-Логос, и читателем, вслушивающимся в речь поэта. Всё в такой речи становится тайной, понимаемой не разумом, но «совокупностью чувств» [7, 188]. Как транслятор цельного знания о мире, поэт способствует и постижению Божественного Учения, которое оказывается «неким», непонятным для ра-

зума, но *понимаемым* в акте той же визионерской косноязычной речи, воссоздающей живое чувство и живую веру. На такой философии слова построен важный для Гумилева и поздних акмеистов прием «тайнописи». Идеи, заявленные в «Восьмистишии», неожиданно сближают Гумилева с Хайдеггером, ибо сам стиль трудов последнего является своего рода философским косноязычием, проговаривающимся об Истине Бытия. Отметим, что стихотворение «Восьмистишие», воспринимаемое в аспекте целостности, содержит противоречие между формой и содержанием: название констатирует очевидный формальный факт (текст состоит из восьми стихов), однако содержание стихотворения, обманывая ожидания читателя, нацелившегося на восприятие каких-то внешних особенностей текста, говорит о прямо противоположном — духовном смысле творчества и интуитивном познании мира через невнятную речь поэта.

Схожие концепции искусства, восходящие к идее *слушающего* слова, для которого Логос является высшим сакральным инвариантом, свойственны многим русским поэтам. К примеру, у А. Ахматовой в позднем тексте «Поэт» творчество прямо характеризуется через глагол «подслушать» [1, т. 1., 278]. Отметим, что главным источником для поэтического «подслушивания» объявлена «ночная тишина» — образ, ассоциативно восходящий к «шороху полных далей» у Гумилева. Поэт, понемногу подслушавший то там, то тут, преследует главную цель — вслушивание в *тишину*, в ночной шорох, откуда однажды должно прозвучать Слово-Логос. Логос — и есть тот «всё победивший звук», который в стихотворении Ахматовой «Творчество» (1936), навеянном, по всей видимости, «Восьмистишием» Гумилева, встает «в бездне шепотов и звонов». В этот момент поэт начинает «понимать», «И просто продиктованные строчки / Ложатся в белоснежную тетрадь» [Там же, 277]. Когда в тишине звучит Логос, стихи стихают, начинается слушание и фиксация услышанной речи.

Даже у А. Блока, приветствовавшего Революцию как стихийную деструктивную силу и создавшего особую революцион-

ную мифопоэтику в поэме «Двенадцать», сохраняется стремление именно *слушать* «музыку Революции», ожидая рождения в какофонии звуков чистого голоса *нового* Логоса, звенящего о сотворении нового мира. Беда в том, что такого Логоса Блок так и не дождался, и дождаться не мог, поскольку Логос всегда отсылает к традиции; чаяние нового Логоса возвращало Блока неизменно к образу Христа, связанному с глубинными основаниями русской культуры как единого целого. Но возвращение «старого» Логоса было для Блока неприемлемо, Христос противоречил революционному пафосу. Тем не менее, Блок честно вписал его в свою поэму, потому что «так услышал». Отсюда и противоречивость восприятия поэмы: шествие революционеров — провозвестников нового Логоса — возглавляет Христос как воплощение древней традиции. Однако этот парадокс внутренне оправдан: Слово-Логос как инвариант русской культуры сохраняется неизменным даже в горниле Революции и не может быть заменено никаким гипотетическим «новым Логосом». Трагедия Блока в том, что он «услышал» не то, что ожидал, и всё же, руководствуясь особой писательской честностью, ввел в свою поэму образ Христа.

Как видим, русское слово, нацеленное на вслушивание в Божественный Логос, тесно связано с особым восприятием мира как некоей духовной целостности. Принцип целостности является фундаментальной особенностью восприятия мира в восточном созерцающем познании. Важно отметить, что это целое — всегда *живое*, и оживляется оно вечно движущимся огнем-Логосом. Здесь возникает взаимосвязь Логоса и мира: мир существует в Логосе, но, будучи подвергнут аналитическому членению, утрачивает первоначальную чистоту; в разорванном мире звучащий в нем голос Логоса умирает, а потому антиномия Ratio/Логос соответствует антиномии живого и мертвого слова. Состояние разорванности и разъятости интерпретируется в русской философии как последствие первородного греха, как хрупкость смертной материи. Впрочем, и на этапе расчлененного мира и мертвого слова возможно возвращение

к цельности и воскрешение Логоса. И. Киреевский говорил о том, что рефлектирующий разум, дошедший до последней стадии безверия, приходит «к сознанию внутренней пустоты, требующей живого убеждения, которое бы связывало человека с человеком не холодным согласием в отвлеченных убеждениях ..., но внутренним сочувствием цельного бытия, одною любовью, одним разумом и одним стремлением проникнутого» [6, 243]. В сущности, *соборность* Алексея Хомякова и является той категорией, которая характеризует идеал цельности одухотворенного Логосом мира и живую связь человека с человеком во всеобщей любви.

В период Серебряного века произошел своеобразный симбиоз философии и художественного творчества (пример чему — наследие В. Соловьева как духовного наставника эпохи, труды Д. Мережковского, В. Иванова и др.). Разные авторы по-своему перетолковывали ментальные константы русской культуры, уделяя большое внимание вопросам целостного восприятия мира и категории соборности (всеединства). Однако в философском творчестве символистов логоцентрическое восприятие мира всё больше уходило в подтекст, на первое место выступало рациональное понимание, оторванное от живого восприятия соборности как данности. Рационализация философской мысли, например, стала причиной того, что В. Иванов как ведущий теоретик Серебряного века перешел, в конце концов, к католической (рациональной) ветви христианства.

В этом отношении особый интерес представляет идеология акмеизма, выросшего из отталкивания от символистской традиции. Так, теоретизации и рационализации символизма новая школа противопоставила именно живое восприятие мира как целого, избегая глубокого анализа; отметим, что по этой причине до сих пор идут споры о том, можно ли вообще считать акмеизм литературной школой. Действительно, с чисто формальной точки зрения акмеизм не построил теории, подобной теории символизма. Однако, как это ни парадоксально, акмеизм именно поэтому и смог отразить более глубокие смыслы

Бытия, сформировать целое мировоззрение и новую поэтику, которую Гумилев как главный идеолог течения называл «интегральной». По нашему мнению, теоретические работы Гумилева и других акмеистов (О. Мандельштама, А. Ахматовой) в большей степени, чем поздние труды символистов, заслуживают того, что быть вписанными в контекст русской философской традиции.

Так, еще в доакмеистический период в статье «Жизнь стиха» (1910) Гумилев провозглашает принцип *целомудренного* отношения к каждому явлению мира: «...От всякого отношения к чему-либо, к людям ли, к вещам или к мыслям, мы требуем прежде всего, чтобы оно было целомудренным. Под этим я подразумеваю право каждого явления быть самоценным, не нуждаться в оправдании своего бытия, и другое право, более высокое, — служить другим» [5, т. 3, 7]. Тремя годами позже в манифесте «Наследие символизма и акмеизм» (1913) Гумилев обвинит в «нецеломудренности» уже самих символистов, которые «направили свои главные силы в область неведомого» [Там же, 19], осквернив оккультизмом и рационалистическими догадками тайну «непознаваемого», к которому можно только прислушиваться в священном трепете и нести миру услышанное Слово, но не пытаться анализировать и расчлнять — это умерщвляет тайну Бытия. Само слово «целомудрие» чрезвычайно удачно: оно одновременно и несет религиозный смысл, и указывает на необходимость сохранения цельности понимания (*цело-мудрие*), поскольку, по слову Киреевского, «для цельной истины нужна цельность разума» [6, 251]. В этом же манифесте Гумилев подходит к вопросу о соборности во фразе «здесь индивидуализм в высшем своем напряжении творит общечеловечность», и вносит скрытую полемику с Ницше, утверждая, что в творчестве акмеистов «Бог становится Богом Живым, потому что человек почувствовал себя достойным такого Бога» [5, т. 3, 18]. Возрождение живой веры в Живого Бога, ставившееся акмеизмом в качестве одной из важнейших целей, служило средством преодоления символистско-ницшеанского восприятия

мира, где, по слову В.Б. Шкловского, «вещи умерли», пропало чувство реальности, и была провозглашена «смерть Бога».

Своеобразным манифестом, отразившим философию позднего Гумилева, стало стихотворение «Слово» (1919), в котором выстраивается антиномическая триада: слово живое (соответствующее звучащей речи) — число (нечто, начертанное на песке, т. е. соответствующее записанному тексту) — мертвые слова (подвергнутый членению божественный синкретизм Слова). Смерть Слова-Логоса связана с его умножением, аналитическим разъятием в материальном мире, воспринимаемом «нецеломудренным» разумом. Возвращение целостности возможно как «воспоминание» об изначальной божественности Логоса, ибо, как напоминает Гумилев, «в Евангелии от Иоанна / Сказано, что слово — это Бог» [4, т. 4, 67].

Подводя итоги, можно сказать, что антиномия Ratio/Логос порождает антиномии текста и речи, литературы и словесности, разъятости и целостности, слова мертвого и живого. Идея Слова-Логоса и принцип целостности (соборности), лежащие в основе русской ментальности, действительно могут быть рассмотрены в качестве инвариантов и духовных констант, обеспечивающих единство национального сознания, как оно выражено в языке и тексте.

Дальнейшее становление отечественной гуманитарной науки невозможно без учета духовной традиции. В конечно счете, всестороннее знание о предмете нельзя получить, пользуясь исключительно сциентистскими методами. Можно долго спорить о соотношении разума и интуиции, веры и знания; остановимся на гипотезе А.Ф. Лосева, выдвинувшего идею диалектического синтеза знания и веры в том, что русский философ называл «ведением» [10, 258]. Однако для достижения идеала *целкупного ведения*, по всей видимости, должны измениться сами исследовательские ориентиры субъекта познания, будучи нацеленными не столько на рационально-аналитическое восприятие сконструированного образа предмета, сколько на сам предмет

исследования в его живой целостности, поскольку «для цельной истины нужна цельность разума» [6, 251].

Список литературы

1. Ахматова А. Сочинения: В 2 т. — М.: Издательство «Правда», 1990.
2. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. — М.: Российское библейское общество, 2005. — 1376 с.
3. Бушмакина О. Н. Язык и бытие: проблемы структурирования: монография. — Ижевск: Издательство «Удмуртский университет», 2009. — 123 с.
4. Гумилев Н. С. Полное собрание сочинений: В 10 т. — М.: Воскресенье, 1998-2007.
5. Гумилев Н. Сочинения: В 3 т. — М.: Художественная литература, 1991.
6. Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Разум на пути к Истине: философские статьи, публицистика, письма. — М.: Правило веры, 2002. — с. 214—268.
7. Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Разум на пути к Истине: философские статьи, публицистика, письма. — М.: Правило веры, 2002. — с. 151—213.
8. Колесов В. В. Русская ментальность в языке и тексте. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. — 624 с.
9. Лермонтов М. Ю. Избранное: Стихотворения. Поэмы. Проза. — М.: Издательство Эксмо, 2002. — 672 с.
10. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. — М.: Академический Проект, 2008. — 303 с.
11. Лосев А. Ф. Русская философия // Философия. Мифология. Культура. — М., Политиздат, 1991. — с. 209—236.

12. Пушкин А. Сочинения. — Л.: Художественная литература, 1936. — 976 с.
13. Хайдеггер М. Исток художественного творения. — М.: Академический Проект, 2008. — 528 с.



 А.А. Коротаева

*Атрибутивные членные и нечленные
имена с суффиксом -ьск- в корпусе
евангелий XI–XIV вв.*

Функционирование членных и нечленных имен в древних славянских текстах находится в центре внимания многих исследователей, однако до сих пор в науке нет однозначного ответа на вопрос о механизмах употребления данных форм.

Наше исследование посвящено принципам использования атрибутивных членных и нечленных имен с суффиксом -ьск- в древнерусском языке. Материалом исследования послужил корпус евангелий, состоящий из Саввиной книги (далее СК) (XI–XIV в.), Архангельского евангелия (далее ЕА) (1092 г.), Симоновского (далее ЕС) (1270 г.), Музейного (далее ЕР) (кон. XII — нач. XIII в.), Остромирова (далее ЕО) (1056–1057 гг.) и Пантелеймонова евангелий (далее ЕП) (XII–XIII в.). Корпус текстов опубликован в электронном виде на портале «Манускрипт: Славянское письменное наследие» (Режим доступа: <http://manuscripts.ru>).

Разновременные списки евангелий, изучаемые как самостоятельно, так и в сопоставлении, являются ценным источником сведений о грамматике языка древнейшего периода. Корпусный метод, используемый при изучении имен с суффиксом -ьск-, позволяет исследовать системные факты употребления форм, так как предполагает проведение сплошной выборки членных и нечленных имен в атрибутивной функции с суффикс-

сом -ьск- в текстах коллекции евангелий, выявление количественных пропорций имен и сопоставление форм и значений.

Центральной проблемой изучения членных и нечленных имен в древнерусском языке является вопрос о статусе членной формы и функционально-семантической нагрузке члена. Наш взгляд на эту проблему отличается от традиционного. Вслед за такими учеными, как А.М. Селищев, В.М. Марков, В.А. Баранов, мы понимаем членную форму как актуализирующую субстанциональное значение благодаря члену (см. [5, 127], [4, 12], [1, 80–81]). Изначально членная форма — это субстантиват, то есть имя, способное выражать идею о субстанции в совокупности с ее признаками и вступающее в различные отношения с существительным. Позднее происходит переосмысление члена как показателя адъектива (см. [4, 14–15]) и на базе членной формы оформляется имя прилагательное.

В текстах корпуса евангелий отражен тот этап развития языка, когда еще сохраняются архаичные имена со сложным значением — субстантиваты, — но имя прилагательное как часть речи уже переживает стадию становления.

На наш взгляд, наиболее продуктивным подходом к изучению членных и нечленных форм является исследование проблемы с учетом разных факторов — грамматических и семантических. Вследствие этого анализ членных и нечленных имен проводился с учетом: 1) падежной формы, 2) падежного значения имени существительного, к которому относится членный или нечленный атрибут, 3) других грамматических значений определяемого имени, в частности, значения лица.

Имена с суффиксом -ьск- — это весьма многочисленная группа, изучение которой может дать вполне объективную картину распределения функций членных и нечленных форм. Как известно, -ьск- — это один из древнейших адъективных суффиксов. В древнерусский период этот суффикс был продуктивным и присоединялся к основам конкретной семантики, оформляя имена со значением «свойство по отношению к чему-кому-либо». Образования с этим суффиксом чаще всего назы-

вают свойство по отношению к месту, народу (географический пункт, страна) или обозначают свойство, названное по лицу или персонифицированному существу (см. [3, 139]). Последние имена могут развивать и предметно-притяжательное значение. Образования на -ский в древнерусском языке имели членную и нечленную форму. В современном русском языке имена прилагательные с суффиксом -ск- не имеют краткой формы.

В результате анализа сплошной выборки форм с суффиксом -ьск-, во-первых, была выявлена зависимость выбора членной или нечленной формы от падежного значения определяемого имени существительного. Так, в Р. п. со значением направления движения употребляются в основном нечленные формы: в СК при 6 нечленных формах 3 членные, в ЕА на 12 нечленных 3 членные, в ЕС 11 нечленных при 8 членных, в ЕР на 10 нечленных приходится 5 членных, в ЕО 11 нечленных и 5 членных, в ЕП 12 и 6:

Въ оно вре(м) . ишьдь Ис~ть от предѢль . тоурьскъ и судоньскъ¹ (ЕА, 80 об., СК, 78 л., ЕП, 156 л.),

нафанаиль . иже бѢ от кана галилѢискы (ЕС, 167 л., СК, 162 л., ЕП, 203 л.),

иже бѢахоу пришлѣ от всѢхъ вси и галилѢискъ и иудѢискъ (ЕС, 67 об., ЕР, 66 л., ЕО, 90 об., ЕП, 92 об., ЕА, 80 об.) и др.

Значение объекта действия имени существительного также реализовано с помощью нечленной формы. Например, в ЕП на 12 нечленных форм при существительном с этим значением только 2 членные, в ЕР на 12 нечленных 1 членная форма, в ЕС 11 и 1:

тоу оубо пятька дѢля иудѢиска (ЕР, 157 об.),

нѢсть пришьль дш~ь чл~вчьскъ погоубить . нѢ сп~сть (ЕП, 101 л.) и др.

Членные формы с -ьск- в Р. п. употребляются по преимуществу существительными со значением принадлежности: в ЕА на 8 членных форм приходятся 2 нечленные, в ЕП на 20 членных — 12 нечленных.

тако боудеть пришъствие сн~а чл~вчьскааго (ЕП, 81 л., ЕА, 47 л.),

аще не снѣвсте плъти сн~а чловѣчьскаго . и пиете отъ крѣви сн~а чловѣчьскаго (ЕП, 12 об.) и др.

В некоторых списках наблюдается приблизительно равное соотношение членных и нечленных форм при существительном со значением принадлежности: в СК на 6 членных форм приходятся 4 нечленные, в ЕР на 9 членных — 10 нечленных, в ЕО 11 членных и 12 нечленных форм:

въниде і~съ въ домъ нѣкоаго князя фарисейска въ соуботу хлѣба бсти (ЕР, 84 л., ЕО, 109 об., СК, 63 л.),

порази раба старѣишины жьрьчьскы (ЕП, 143 об., ЕР, 111 л.) и др.

В ЕС наблюдается значительный перевес в использовании нечленных форм при существительном, обозначающем принадлежность, и это единственный список, в котором общее количество нечленных форм в Р. п. в 2 раза превышает количество членных (41 к 21 соответственно).

Кроме того, колебания в употреблении членных и нечленных форм при существительном со значением принадлежности проявляются и в разночтениях, отражающих варьирование этих форм в разных списках:

Изиде і~съ съ ученикы своими на онъ поль потока кедрьскааго (ЕП, 186 л., ЕР, 149 об.) — на онъ поль отока кедрьска (СК, 110 об., ЕО, 176 об.),

м()сца то(г) . въ .в~. ст~го сильвестра . папежа римьскаго (ЕА, 149 л.) — ср.: обрѣтение мощи чьстьныхъ . ст~аго климента . папежа жа римьска (ЕО, 284 л.) и др.

В В. п. наблюдается картина, сходная с Р. п.: нечленные формы преобладают над членными при существительном со значением направления движения (места): в ЕА на 9 нечленных форм приходится 6 членных, в СК соотношение нечленных и членных форм 9 к 5, в ЕС 29 к 12, в ЕР 26 к 4, в ЕО 18 к 4, в ЕП 27 к 3 соответственно:

пришъдъшио іс~ви въ страну гадарѣньскоу (ЕА, 55 об., ЕС, 54 л., СК, 55 л., ЕР, 53 об., ЕО, 98 л., ЕП, 71 л.),

посланъ б(с)ы аньгель гаврилъ от б~а . въ градъ галилѣискъ (ЕС, 160 об., ЕА, 160 л., ЕО, 270 об., ЕП, 88 об.) и др.

Имя существительное с объектным значением в В. п. в некоторых списках используется с нечленной формой по преимуществу: так, в ЕС 21 пример с нечленной формой и 11 с членной, в ЕР 20 и 7, в ЕП 17 и 14 соответственно:

оставивъше заповѣдъ бж~ию . държите предание члв~чско (ЕС, 59 л., ЕР, 59 л., ЕП, 78 об.),

хощете ли да отпоущю вамъ ц(с)ря жидовьска (ЕС, 105 л., ЕР, 112 об., ЕП 188 об.) и др.

Примечательно, что в этих же списках имя существительное со значением объекта сопровождалось нечленным именем и в Р. п. Списки ЕС, ЕР и ЕП относятся к XII—XIII вв.

ЕО и СК — более древние списки, относящиеся к XI в., и в них, напротив, членная форма при существительном с объектным значением в В. п. употребляется значительно чаще нечленной: в ЕО 12 членных и 7 нечленных форм, в СК 11 членных форм и 3 нечленные:

и събра вся архiereя . и кънижьники людьскыя (СК, 141 л., ЕО, 252 об.),

и оузърятъ сн~а чл~скаго грядуща на облацѣхъ нбс~кыхъ (СК, 89 об., ЕО 146 л.) и др.

В ЕА количество употреблений нечленных форм в В. п. с объектным значением приближается к количеству употреблений членных форм (6 и 5 примеров соответственно).

По-видимому, употребление нечленной формы в В. п. при существительном с объектным значением — это формирующаяся тенденция для древнерусского языка, что доказывается не только разным соотношением форм в текстах корпуса, но и разночтениями в употреблении членной и нечленной формы в одном контексте в разных списках:

отселѣ оузърите с~на чл(о)вчьска . сбдѣца одесную (ЕА, 97 об., СК, 99 л., ЕР, 151 л.) - отселѣ оузрите сн~а

члв~чьскаго . сѣдѣщаго одѣсноу (ЕС, 130 л., ЕО, 162 об., ЕП, 179 л.) и др.

В Т. п. во всех падежных значениях определяемого имени существительного используются членные формы, появление нечленных форм единично, что обусловлено общеязыковой тенденцией постепенной утраты нечленных форм в Т. п.:

бѣ же написание писано над нимъ . книгамі елиньсками . и римьсками . и еврѣисками . се ц(с)рѣ иудѣискѣ (ЕС, 110 об., ЕА, 110 об., ЕО, 191 об., ЕП, 190 об.),

и приступи къ нему едина рабыни глѣуши . и ты бѣ сѣ ис~омѣ галилеискѣмъ (СК, 99 об., ЕА, 102 об., ЕС, 130 л., ЕР, 143 об., ЕО, 180 об., ЕП, 179 л.) и др.

В М. п., который представлен в евангелиях локативным значением имени существительного, членные имена преобладают над нечленными: в СК на 13 членных форм приходится 3 нечленных формы, в ЕА членных форм 10 и 2 нечленные, в ЕР 6 членных и 1 нечленная, в ЕС 13 членных и 3 нечленные, в ЕП 16 членных и 7 нечленных форм. Только в ЕО на 9 членных форм приходится 8 нечленных. Примеры:

и крыѣахуся вси въ иерданьсѣѣи рѣцѣ отъ него (ЕО, 256 об., ЕС, 155 об., СК, 145 об.),

ходяи и~сѣ при мори галилѣистѣмъ (ЕА, 27 л., ЕС, 28 л., ЕО, 60 л., ЕР, 47 об.) — ходя ии~с при мори галилеисѣѣ (ЕО, 243 л.) и др.

Таким образом, в косвенных падежах на выбор членной или нечленной атрибутивной формы влияет падежное значение определяемого имени существительного.

Во-вторых, существует еще один фактор употребления членных и нечленных форм, связанный с реализацией значения лица имени существительного. В большей мере это проявляется в И. п. и Д. п., являющимися выразителями идеи о действующем субъекте, который чаще всего представлен именем, обозначающим человека или бога. Тенденция употребления имен заключается в использовании членной формы с существитель-

ным, обозначающим лицо, и нечленной формы при существительном со значением нелица.

Так, в И. п. при существительных со значением лица преимущественно употребляется членная форма: в СК в 33 случаях из 54 (в 61 % примеров), в ЕА в 29 примерах из 34 (в 85 % случаев), в ЕО в 43 случаях из 58 (в 74 %), в ЕС в 67 из 108 (в 62 %), в ЕП в 41 примере из 67 (в 61 %), в ЕР в 38 из 68 (в 56 %):

г~ла емоу иудѣа не искаріотѣьскѣи . г~и и что бы яко намъ хоѣши явитися а не мироу (ЕР, 145 л., СК, 103 л., ЕС, 131 об., ЕР, 145 л., ЕО, 167 л., ЕП, 181 л.),

приде бо сѣнь члв~чьскѣи възискатѣ и сѣпастѣ погыбѣщаго (ЕР, 103 л., СК, 31 л., ЕА, 68 об., ЕС, 97 об., ЕР, 103 л., ЕО, 114 л., ЕП, 132 л.) и др.

Наблюдается и немалое количество разночтений в употреблении членной и нечленной формы при существительном со значением лица в И. п.:

ютру же бывѣшу сѣвѣтъ створиша архиереи и старѣи людѣи на и~са (СК, 100 л., ЕО, 196 л.) — сѣвѣтъ сѣтвориша . вси архиереи и книжѣници . и старѣи людѣи . на и~са (ЕА, 92 л., ЕС, 130 л., ЕР, 157 об., ЕП, 193 л.),

сн~ъ чл~скѣ прѣдаетъ ся въ руцѣ грѣшникомъ (СК, 97 об.) — се бо приближися година . и с~нь члв~чьскѣи продаеться . въ роуцѣ грѣшникомъ (ЕС, 129 л., ЕО, 160 об., ЕП, 178 л.).

Колебания в употреблении членной и нечленной формы при существительном со значением лица в И. п. свидетельствует о том, что данная тенденция находится в процессе формирования и в некоторых списках отражается более последовательно.

В Д. п. при существительных со значением лица во всех текстах корпуса евангелий более системно употребляются членные формы: в СК и ЕА по 8 членных форм (или 100 % от общего количества), в ЕС 15 членных (или 94 %) и 1 нечленная форма, в ЕР и ЕП по 12 членных (или 86 %) и по 2 нечленные формы, в ЕО 12 членных (или 92 %) и 1 нечленная форма:

обладающею понтъскоумоу пилатоу иудею (ЕА, 150 об., ЕС 156 л., ЕО, 258 об., ЕП, 221 л.),

и сн[~]тъ члв[~]чь прѣданъ боудѣть старѣшинамъ жрьчьскымъ . и книжникомъ (ЕС 42 об., ЕР, 40 л.),

яко подобаетъ сн[~]оу члв[~]чьскоуму прѣдану быти (ЕС, 166 л., ЕО, 206 л.) и др.

Членные формы в примерах с именем существительным, обозначающим лицо, не столько определяют существительное, сколько сопологаются с ним. То, что именно членная форма закрепляется при существительных со значением лица, стало возможным благодаря первичной способности членной формы (субстантивата) обозначать субстанцию в совокупности с ее признаками.

Итак, вторым фактором, влияющим на выбор членной или нечленной формы, является наличие или отсутствие значения лица у определяемого имени существительного, причем, как и влияние падежного значения, эта тенденция представлена в процессе становления.

В-третьих, выбор атрибутивных членных или нечленных форм в контексте связан с устойчивостью словосочетания, его воспроизводимостью в тексте евангелия. Наиболее частотны примеры употребления нечленных форм в разных падежах в словосочетании цесарь иудеескъ / жидовескъ (в СК — 12 примеров, в ЕА — 12, в ЕС — 22, в ЕР — 16, в ЕО — 15, в ЕП — 14). Членные формы употребляются в сочетании царствие небесское (в СК 19 членных и 1 нечленная форма, в ЕА — 4). Относительно регулярно воспроизводятся членные формы в словосочетании сынъ человекьскыи, хотя в зависимости от списка соотношение членных и нечленных форм в этом сочетании может варьироваться: в СК 34 членных и 10 нечленных форм, в ЕА — 26 и 6, в ЕС — 53 и 8, в ЕР — 29 и 7, в ЕО — 63 и 2, в ЕП — 43 и 7.

Как и любой древний текст, евангелие имеет широкий набор устойчивых словосочетаний — формул, в данном случае связанных с христианской тематикой. Формулы гораздо медленнее

меняют грамматическую форму, чем несвязанные словосочетания, демонстрируя противоположные общим, особенно новым, тенденциям результаты. Тем не менее и в устойчивых словосочетаниях отражаются процессы влияния падежного значения и значения лица имени существительного на выбор членной или нечленной формы, поэтому и становятся возможны варианты формул.

Последним фактором, влияющим на выбор членной или нечленной формы, однако, не менее важным, чем все предыдущие, является значение форм на -ъск-. Имена с этим суффиксом могли оформлять не только прилагательное. Так, П.С. Кузнецов отмечал, что форма дѣтескъ в летописях «употреблялась как субстантивированное прилагательное в значении “ребенок”» [2, 212]. Действительно, в ЛИ наряду с примером суну копьемъ ст[~]ославъ на деревляны . и копье летѣвъ сквози оуши коневи . и оударі в ноги коневи . бѣ бо велми дѣтескъ (ЛИ, 23 л.), в котором дѣтескъ может восприниматься как предикативное прилагательное, находим такое употребление: и се погна изъ города . дѣтъскии его . противу ему не бѣди кн[~]же вѣче ти в городѣ (ЛИ, 177 об.) или въ тѣ дн[~]ь единъ же от дѣтъскоу тою оубьенъ б(с)ы ту (ЛИ, 142 л.).

Но и в евангелиях есть синтаксически независимое употребление имен с суффиксом -ъск-:

они же крѣпяхоуся гл[~]ще . яко развращаетъ люди . оуча по всеи жидовьстѣи (ЕС, 109 об.),

иди за мною сотоно . яко не смыслишѣ яже соуть бж[~]ия . нѣ яже соуть члв[~]ечьска (ЕС, 91 об.),

и многоъ народъ отъ галилѣя по немъ идее . и от жидовьскыя и от иерс[~]лима (ЕП, 65 об.) и др.

Нечленные и членные имена с суффиксом -ъск- могли, таким образом, быть не только и не столько атрибутом к имени существительному, сколько равноценно употребляющимся, сопологающимся с ним именем. Тогда и примеры с нечленными и членными именами, особенно при существительных со значением лица, нужно читать как примеры соположения имен:

исходяще же обрѣтоша члвѣка куринѣиска именемъ симона (ЕР, 154 л.),

да събоудоуться книги и прѣрчьскыя (ЕП, 178 об.) и др.

Совершенно очевидно, что в подобных примерах мы имеем дело с архаичной семантикой нечленных имен с -иск-.

Таким образом, на употребление нечленных и членных форм в языке корпуса евангелий влияет несколько факторов: падежное значение имени существительного, значение лица / нелица определяемого существительного, закреплённость в составе устойчивых словосочетаний и реализация членной и нечленной формой архаичного субстанционального значения в ряде контекстов. Одни тенденции постепенно уходят из языка (значение субстанции в совокупности с ее признаком у нечленного имени), другие, напротив, находятся в становлении (влияние падежного значения на выбор формы, закрепление членной формы при существительных со значением лица). Эти тенденции сложным образом взаимодействуют, создавая стройную систему функционирования членных и нечленных имен.

Благодарности

Работа выполнена в рамках проекта «Лингвистическое обеспечение аннотированного корпуса древнерусских Евангелий XI–XIV вв.», государственный контракт № 14.740.11.0568 на выполнение работ в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы.

¹Примеры даны в упрощенной орфографии.

Список источников и сокращений

СК — Евангелие апракос краткий (Саввина книга) // “Манускрипт: письменное наследие” / Лаборатория по

автоматизации филологических работ УдГУ, кафедра лингвистики ИжГТУ. — 2004–2011. — Режим доступа : http://manuscripts.ru/mns/main?p_text=53086106.

ЕА — Евангелие апракос краткий (Архангельское евангелие) // “Манускрипт: письменное наследие” / Лаборатория по автоматизации филологических работ УдГУ, кафедра лингвистики ИжГТУ. — 2004–2011. — Режим доступа : http://manuscripts.ru/mns/main?p_text=15843750.

ЕС — Евангелие апракос полный (Симоновское евангелие) // “Манускрипт: письменное наследие” / Лаборатория по автоматизации филологических работ УдГУ, кафедра лингвистики ИжГТУ. — 2004–2011. — Режим доступа : http://manuscripts.ru/mns/main?p_text=43532484.

ЕР — Евангелие апракос полный (Музейное евангелие) // “Манускрипт: письменное наследие” / Лаборатория по автоматизации филологических работ УдГУ, кафедра лингвистики ИжГТУ. — 2004–2011. — Режим доступа : http://manuscripts.ru/mns/main?p_text=42096819.

ЕО — Евангелие апракос краткий (Остромирово Евангелие) // “Манускрипт: письменное наследие” / Лаборатория по автоматизации филологических работ УдГУ, кафедра лингвистики ИжГТУ. — 2004–2011. — Режим доступа : http://manuscripts.ru/mns/main?p_text=40921436.

ЕП — Евангелие апракос полный (Пантелеймоново Евангелие) // “Манускрипт: письменное наследие” / Лаборатория по автоматизации филологических работ УдГУ, кафедра лингвистики ИжГТУ. — 2004–2011. — Режим доступа : http://manuscripts.ru/mns/main?p_text=35294270.

ЛИ — Ипатьевская летопись // “Манускрипт: письменное наследие” / Лаборатория по автоматизации филологических работ УдГУ, кафедра лингвистики ИжГТУ. — 2004–2011. — Режим доступа : http://manuscripts.ru/mns/main?p_text=32151080.

- л. — лицевой лист
 об. — оборотный лист
 И. п. — именительный падеж
 Р. п. — родительный падеж
 Д. п. — дательный падеж
 В. п. — винительный падеж
 Т. п. — творительный падеж
 М. п. — местный падеж

Список литературы

1. Баранов В. А. Формирование определительных категорий в истории русского языка. Казань : Изд-во КГУ, 2003. 390 с.
2. Кузнецов П. С. Историческая грамматика русского языка : Морфология. М. : Изд-во МГУ, 1953. 306 с.
3. Кузнецов П. С. Очерки исторической морфологии русского языка. М. : Изд. АН СССР, 1959. 275 с.
4. Марков В. М. К вопросу о происхождении “полных” прилагательных // История русского языка. Словообразование и формобразование : Сб. материалов. Казань. 1997. С. 10–20.
5. Селищев А. М. Старославянский язык. Ч. 2 : Тексты. Словарь. Очерки морфологии. М. : Учпедгиз, 1952. 208 с.



 С.Р. Зайнуллина

Летописные фрагменты дидактического типа изложения (на примере сообщений о знамениях)

Для современной научной мысли (И.Н. Данилевский, Д.А.Ю. Карпов и др.) не является новой концепция, в рамках которой летописям отведена роль своего рода скрижалей, «книг жизни», где находят отражение людские деяния, которые будут иметь значение на Страшном Суде. «Возможно, что летописцы стремились не только зафиксировать те или иные действия людей, но и повлиять на решение их судьбы — через отбор сообщений для внесения в летопись или тенденциозное редактирование» [1]. Такой подход к пониманию цели создания летописи объясняет известную стилистическую неоднородность исследуемого текста, а значит, и наличие значительного числа отступлений от повествования, которое носит исключительно документирующий, констатирующий характер. Эти отступления могут быть различными, они способны соотноситься с народно-поэтической или же конфессиональной сферой. К последней в частности относятся летописные фрагменты дидактического типа изложения. Тип изложения — термин, применяющийся здесь по причине недостаточной сформированности жанрово-стилевой системы того периода, к которому относится изучаемый памятник.

В литературоведении бытует понятие ‘дидактическая литература’. «Литературная энциклопедия» определяет этот вид литературы как условное обозначение весьма многообразных

литературных жанров, вводящих нелитературный (философский, богословский, научный, практически-моральный и т.д.) материал в обычные формы художественно-словесного творчества. Таковую литературу иногда также называют учительной, церковно-учительной, духовно-учительной и др., тесно связывают с ораторской прозой (красноречием). Дидактический тип изложения, на наш взгляд, можно сопоставить с такими «жанрами» древнерусской литературы, как поучения (гомилии), нравоучительные беседы, экзегезы (толкования текстов Священного Писания), притчи, похвальные слова, некрологи и др.

Распространению дидактической литературы в Древней Руси способствовало принятие христианства и связанное с ним развитие книжной культуры. Образцовой литературой представлялась литература конфессиональная, прецедентными текстами — тексты Священного Писания. По степени влиятельности эта литература может сравниться разве что с богослужебной, несколько ей уступая. Дидактические и богослужебные литературные произведения объединяет принцип теоцентризма (он в конечном итоге и определяет их авторитетность).

Дидактическими фрагментами в текстовом пространстве «Повести временных лет» (далее ПВЛ) можно считать, например, поучение Владимира о вере под 988 годом; похвалу книгам под 1037 г.; посмертные речи, посвященные русским князьям и др. К фрагментам дидактического типа примыкают и некоторые сообщения о знамениях. Мы говорим «некоторые», имея в виду тот факт, что не все упоминания о знамениях сопровождаются комментарием назидательного характера, встречаются записи, которые просто фиксируют событие и носят, таким образом, документирующий, а не дидактический характер (например, *В лб^m 6536 (1028) Знаменьє явисА . на нбси . яко видѣти всеи земли (50 об.)*).

Знамение может пониматься как знак, посредством которого Господь обращается к человеку. Такие знамения называются чудесными и дивными делами Божьими. Через них Господь проявляет свое отношение к тварному миру. Среди знамений

Божьих особое место принадлежит чудесам. Высшим чудом и знамением любви Бога к миру является Благовещение. Однако широко распространено иное толкование понятия 'знамение'. Это толкование связано, как правило, с миром природной стихии, при таком подходе знамение понимается как языческое по своему происхождению. Появление этих знамений нарушает привычный ход жизни. Лаврентьевская летопись содержит упоминания о многочисленных солнечных и лунных затмениях (1065, 1091, 1102 и др. гг.), о реке, которая неожиданно начала течь в обратном направлении, как знамение оценивается также землетрясение, падение с неба огромного змея (1091 г.) и др. явления. О подобных знамениях читаем у пророков. Иеремия указывает, что страшиться небесных знамений — удел язычников: *сiА глетъ г^cдь: по пУтемъ языквѣ не оучитесА и втѣ знаменіи небесныхъ не страшитесА, яко ихъ боАтсА языкы, понеже законы языквѣ сУетни сУть (Иер 10.2-3)*. С такими знамениями мы и сталкиваемся в исследуемом тексте. Рассмотрим несколько показательных в этом отношении примеров из ЛЛ, относящихся к 1063 и 1065 годам.

Первый пример содержит упоминание о реке Волхов, которая несколько дней текла в обратном направлении: *в се же лб^m новѣгородѣ иде волховъ . вспАть днии 5 . се же знаменьє не добро бы^c . на 4 бо лб^m . Пожже всеславъ градъ (55 л.)*. В связи с вероучительными установками летописец оценивает языческое знамение отрицательно. Негативный характер знамения выражается также в том, что за его появлением следует неблагоприятное историческое событие. Об очевидной связи знамения и пожара говорит наличие причинно-следственного союза *бо*.

Еще одно летописное сообщение включает в себя краткое описание явившейся в небе звезды: *В си же времена бы^c знаменьє на западѣ . звѣзда превелика лучѣ имущи акы кровавы . възходящую с вечера по заходѣ солнѣчнѣмъ и пребы^c за 7 днии . Се же проявлАше не н^a добро . посемъ бо быша оусобицѣ много . и нашествие поганыхъ на русьскую землю . си*

бо звѣзда бѣ акы кровава . проявлАющи крови пролитье (55 об.). Описание знамения, как видим, может быть устрашающим: цвет лучей упомянутой в приведенном отрывке звезды сравнивается с цветом крови, что связывает знамение с грядущим кровопролитием, со смертью.

После упоминания о звезде с «крававыми» лучами, а также о других предзнаменованиях читаем: се же бывають сица знаменья не на добро . мы бо по сему р^азумѣмъ . яко* древле при антиуС въ иерл^смѣ (55 об.). Интересно, что летописец ссылается на аналогичные случаи появления знамений в древности, оправдывая тем самым собственное право на негативное истолкование явившихся предвестий.

Любопытно, что после описания значительного количества знамений, произошедших в 1065 г., летописец делает следующую запись резюмирующего характера: знаменья бо въ нбси или звѣзда* . ли слнци . ли птицами . ли етеромъ чимъ . не [на] блго бывають . но знаменья сица на зло бывають . ли проявление рати . ли гладу . ли смръть проявлАеть (56 л.).

Как показал анализ контекстов, летописец считает предзнаменования неблагоприятными. Об этом говорит употребление единиц с ярко выраженной оценочной семантикой, а именно выражения не на добро/благо (не добро бы^с), на зло, носящие формульный характер.

Обратимся теперь к статье 1102 года, содержащей описание лунного и солнечного затмений. В этой записи наиболее интересен комментарий летописца: и сия видАще знаменья блговѣрнии чернѣи . со въздыханье* молАхуса к бу . и со слезами . дабы бѣ шбратилъ знаменья си на добро . знаменья бо бывають шва на зло . шва ли на добро (93 л.). Этот пример представляет значительный интерес, потому что репрезентирует возможность положительной трактовки знамения. Закономерно возникает вопрос: с чем это может быть связано? Если внимательнее взглянуть на исследуемый материал, можно заметить, что последний контекст отличается от рассмотрен-

ных выше тем, что вводит в повествование фигуру Бога. Бог, по мнению создателя текста, способен «обратить» все неблагоприятные знамения «на добро». На самом деле, по мнению исследователей, «летописец считает, что в 1102 г. затмения предрекли победу над половцами, одержанную в следующем году» [4, 117].

Мы видим, что создатель летописного текста почти всегда последователен в оценке знамений: упомянув о каком-либо предвестии, он рассказывает о несчастье (иногда в обратном порядке). Однако текст летописи также содержит ясное свидетельство того, что знамения могут предсказывать и благоприятные события (например победу над врагом), поскольку человек в силах «обратить» знак Божий «на добро» — праведным образом жизни и молитвой. Данное утверждение подводит нас к вопросу о цели включения знамений в текст летописи.

Приведем еще один пример. Под 1092 годом записан мистический и жуткий случай: нападение бесов на полочан. Затем сообщается о солнечном затмении, за которым последовала засуха, лесные пожары, нападения половцев, болезни и смерти. Данное сообщение летописец заканчивает характерным для литературы того времени утверждением назидательного характера: се же бы^с за грѣхы наша . яко умножишасА грѣси наши [и] неправды . се же наведе на ны бѣ . велА на^м имѣти покаянье . и възстАнутисА штъ грѣха . и штъ зависти . и штъ прочихъ злыхъ дѣлъ неприязниъ (72 л.).

Подобные рассуждения нередко называют эсхатологическими, то есть связанными с днем Страшного Суда, днем, когда праведники и грешники предстанут перед Судом Божиим. Отмеченные настроения некоторые исследователи объясняют тем, что «христианский мир пребывал в самой середине седьмого — последнего — тысячелетия своей истории и на исходе первой тысячи лет после Рождества Христова» [2], и «вопрос о близкой кончине мира был в полном разгаре» [3]. На наш взгляд, этот вопрос не является здесь столь принципиальным, поскольку вне зависимости от того, предчувствовали древние

русичи близкий конец света или нет, их жизнь всегда должна была быть праведной: *сегш ради и вы будите готови: яко, въ онъже часъ не мните, снъ члвческiи прiдетъ* (Мф 24:44; воспроизводится по Елизаветинскому переводу. — С.З.) — отсюда многочисленные призывы летописца к безгрешной жизни и знамения, являющиеся людям не только и не столько как предвестники близкого конца света, но как «посредники» между Богом и человеком, направляющие людей на путь праведничества.

Итак, знамения в летописи выполняют как минимум две функции: прогностическую (предшествуют бедствиям, неблагоприятным историческим событиям) и, что особенно значимо, предупредительную (служат «маркерами» праведности/греховности) — словом, они направлены на воздействие.

С одной стороны, знамение что-либо «проявляет» (предсказывает), а с другой, является следствием греховной жизни (*за грѣхы наша*). Здесь действительно присутствует невозможная без саморефлексии «обратная связь»: для создателя летописи очевидно, что, если люди будут жить согласно Закону Божию, они не будут наказаны «недобрыми» знамениями и разного рода несчастьями, поскольку душа человеческая будет в безопасности. Это утверждение вполне соответствует представлению о летописном тексте как о тексте дидактической (назидательной, нравоучительной) направленности.

Благодарности

Работа выполняется при поддержке Федерального агентства по образованию РФ (аналитическая ведомственная целевая программа «Развитие научного потенциала высшей школы (2009-2010 годы), проект «Лингвотекстологические и корпусные исследования грамматической семантики древнерусского текста», 2.1.3/2987).

Список литературы

1. Гимон Т.В. Для чего писались русские летописи? (<http://opentextnn.ru/history/istochnik/istXIII-XIX/?id=1640>).
2. Карпов А.Ю. Эсхатологические ожидания в Киевской Руси в конце XI — начале XII в. (<http://dlib.eastview.com/browse/doc/4148375>).
3. Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 59.
4. Яценко Б.И. Солнечное затмение в «Слове о полку Игореве» // Труды Отдела древнерусской литературы. — Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1976. — Т. XXXI. — С. 116–122.



 Е.Г. Логунова

Человеческое милосердие в отечественной философской мысли

У русских мыслителей всюду доминирует моральная установка как один из самых действенных, творческих истоков. С этим связано и напряженное внимание к социальной проблематике, в той или иной степени присутствующей у ученых, художников, писателей, публицистов. Милосердие — характерная черта как для простого русского народа, так и для людей верхнего культурного слоя [2, 84]. Среди русских философов, исследовавших феномен милосердия, можно назвать имена Владимира Сергеевича Соловьева и Николая Александровича Бердяева.

В.С. Соловьев соотносил справедливость с отрицательной формулировкой «золотого правила морали» («Не делай другому того, чего не хочешь от других»), а милосердие — с положительной формулировкой. По мнению В.С. Соловьева, единство этих правил обусловлено цельностью духовного опыта человека [3, 152–169.]. Соловьев считал справедливость и милосердие основными нравственными добродетелями, поскольку первая противостоит эгоизму, а вторая — ненависти. Под состраданием В.С. Соловьев понимает совершенно непосредственное, от всяких посторонних соображений независимое участие сначала в страдании другого, а затем и в предотвращении или устранении этого страдания, следовательно, участие в его благе и счастье.

По Соловьеву, существует две степени, в которых страдание другого человека может стать непосредственным мотивом, то есть может побуждать к действию или воздерживать от действия:

1) сначала сострадание, противодействуя эгоистическим или злым мотивам, удерживает от причинения страдания другому человеку;

2) затем оно, действуя положительно, побуждает к деятельной помощи.

«Отсюда..., — полагает Соловьев, — естественно вытекают две основные добродетели: справедливость, или правда и милосердие, или любовь (charite), которые прямо соответствуют двум частям указанного нравственного принципа или правила, а именно, во-первых, *neminem laede* (соответствует справедливости и из нее проистекает), затем *omnes, quantum potes, juva* (соответствует любви и из нее вытекает). Очевидно, что есть натуральное, непреложное и резкое различие между отрицательным и положительным, между не нанесением обиды и помощью» [4, 29].

Так как требование справедливости является только отрицательным, то к исполнению его можно принуждать, поскольку это правило может быть в равной мере и взаимно применяться. Государство и есть принудительное учреждение, единственная цель которого состоит в том, чтобы защищать отдельных лиц друг от друга, а целый народ — от внешних врагов. Правда, по мнению Соловьева, нравственную цену имеет не эта законная, а только свободная справедливость, вытекающая из внутреннего источника — милосердия.

Вторая степень отличается от предыдущей положительным характером вытекающих из нее действий. Здесь находится единственно чистый источник милосердия или любви, то есть добродетели, правило которой — *omnes quantum potes juva* [1, 70–86].

Следовательно, любовь по В.С. Соловьеву, проявляется через жалость и милосердие, любви безразличной, одинаковой

не может существовать. Христианская любовь должна осуществляться двумя путями: непосредственным излучением благодатных сил любви и исполнением долга любви через земные дела [5, 25].

Н.А. Бердяев является, несомненно, первым из русских мыслителей, умевших заставить себя слушать не только у себя на родине, но и в Европе. Его сочинения переведены на многие языки и везде встречали к себе самое сочувственное, даже восторженное отношение. Не будет преувеличением, если мы поставим его имя наряду с именами наиболее известных и значительных философов — таких, как Ясперс, Макс Шеллер, Николай Гартман, Хайдеггер. Любовь, милосердие, сострадание — темы, которым во всех писаниях Бердяева посвящено множество вдохновенных страниц [6, 40–45].

Любовь, жалость, милосердие, по мнению Н.А. Бердяева, нужно проповедовать черствым, замкнувшимся в своих мелких и ничтожных интересах людям. И это очень важное, очень значительное дело, которому недаром Бердяев отдает свои лучшие силы и дарование. Но для тех, кто «разомкнулся», для кого ближний не объект и не субъект, и даже не «личность», а такое же живое существо, как и он сам, — любовь и милосердие приносят не разрешающие ответы, а тревожные и мучительные, неизбежные вопросы.

Как считает Н.А. Бердяев, философия должна сделать милосердие наряду со свободой и творчеством одним из краеугольных своих камней. Он подчеркивает, что именно в милосердии наиболее полно раскрывается нравственная сущность человека, так как более ярко проявляются его возможности жить чужими бедами и радостями, мыслями и чувствами, бороться с различными видами жестокости и зла. А людей, способных на деятельное сострадание, можно с полной уверенностью называть носителями абсолютного и высшего добра.

В рамках понимания милосердия как перенесенной на других любви к себе стали возможными предположения, высказывавшиеся разными мыслителями: если требуется возлюбить ближ-

него, то почему бы прежде не возлюбить себя? В разные эпохи такого рода вызовы христианской этике как доминирующей идеологии могли определяться различными мотивами. В эпоху Просвещения сентенция о значимости себялюбия обуславливалась, с одной стороны, пафосом противостояния церковно-моралистическому авторитаризму, религиозному догматизму, а с другой — гуманистической установке на то, что личная независимость, социальная суверенность, то есть автономия личности, представляет собой высший нравственный идеал. С позиций критики морального традиционализма, мещанства и подражательности нравов апелляция к себялюбию принимала форму вызова самому человеку: обрести свое лицо, утвердить свою личность. Призывы любить себя могут иметь под собой гуманистическую подоплеку, но в целом в них игнорируется собственно содержание заповеди любви: она и исходит из того, что человек уже любит самого себя, то есть относится к себе определенным образом, — так надо других возлюбить хотя бы так же. В то же время в заповеди неявно устанавливаются приоритеты: любовь к себе не вменяется вовсе, предполагается, что она естественно присуща каждому человеку; это естественное себялюбие человек должен подчинить милосердному отношению к другому. В напоминании же о справедливости себялюбия эти приоритеты утрачиваются; так что рекомендация не пренебрегать себялюбием чревата имморализмом.

Вектор совершенствования в заповеди любви задан абсолютным требованием любви к Богу: заповедь любви указывает на то, что милосердие достигает нравственной полноты, когда воплощается в действиях, не только направленных на удовлетворение интересов другого, но и основанных на стремлении к совершенству. Милосердие — путь совершенствования.

Таким образом, можно сделать вывод, что сердцевина русской философии — душа человека, поэтому мало сказать, что русская философия антропоцентрична: она еще в большей степени теоцентрична, ибо учение о человеке здесь невозможно без предельных идеалов, возвышающих человека до соотнесен-

ности с Богом. Отечественная философия этого периода тесно связана с православием и с вопросами духовно-нравственного бытия человека, с поиском смысла жизни, любви и милосердия [2, 84].

Список литературы

1. Алиева Л. А. Вопросы нравственности и права в религиозной философии Владимира Соловьева // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. — 1999. — №5. — С. 70–86.
2. Кожемяченко Н.Р. Русская религиозная философия как соединение справедливости и любви-милосердия в абсолютной правде // ГИСДВ. — 2008. — № 2. — С. 80–84.
3. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. — М., 1992. — С. 152–169. Соловьев В.С. Собр. соч. и писем: В 15 т. Т. 2. — М., 1993. — С. 29.
4. Социальная работа: теория и практика / отв. ред. д.и.н., проф. Е.И. Холостова, д.и.н., проф. А.С. Сорвина. — М.: Изд-во ИНФРА — М, 2004. — 427 с.
5. Франк С.Л. Смысл жизни // Франк С.Л. С нами Бог. М., 2003. — 750 с.
6. Шестов Л. И. Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия. Издательство: Москва, Директ-Медиа, 2008. — 68 с.



 А.О. Ложкина

Святость как категория русской культуры и духовная основа русского человека

Любая национальная культура обладает своим мироощущением и выстраивает свое существование по свойственному только ей миропорядку. Каждая национальная культура имеет свои ценности и идеалы, отличающие ее от других культур. Однако независимо от исторического времени, русского человека всегда привлекали ценности древнерусской культуры вообще и древнерусской литературы в частности.

Древнерусская культура возвращает нас к «вечным истинам», природу и условия возникновения которых выяснить очень важно» [1, 22]. Одной из таких «вечных истин», свойственных специфике многих национальных культур и являющихся одним из первостепенных понятий русской духовной культуры, выступает святость. Таким образом, категории русской духовной культуры и русской святости неразрывно связаны между собой, они едины и неделимы.

В русской культуре святость становится одним из фундаментальных понятий христианского мировосприятия, заключающегося в причастности человека Богу через состояние обоженности, целостного преображения под действием благодати Божией. «Христиане, духовно следуя за Христом, участвуют в его Божестве по благодати и становятся святыми. Во время причастия вечность преображенного бытия (Царствия небесного, пакибытия) реально присутствует во временном бы-

тии, в земной жизни церковной общины. Вхождение верующих в вечность, в пакибытие, подготовленное их очищением, и образует их святость. Святость, таким образом, есть принадлежность к вечной жизни, причастность божеству, предвосхищение в этом бытии грядущего пакибытия» [2, 92–93].

По справедливому замечанию В.Н. Топорова, святость понимается «как некое «сверхчеловеческое» благодатное состояние, когда происходит возрастание в духе, творчества в духе» [4, 9].

И.М. Концевич в работе «Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси» дает следующее понимание святости: «Святость есть чистота сердечная, стяжание благодати, этой силы Божией, несотворенной энергии, божественной обожающей, которая, подобно множеству цветных лучей солнечного спектра, проявляется в различных дарах Святого Духа» [3, 55].

Таким образом, из множества определений святости, которые дают исследователи древнерусской культуры и литературы, остановимся на том, что святость — это наивысшее качество, дарованное человеку Богом. Святость — это постепенный и последовательный путь, который избирает подвижник благочестия и действует, согласно избранному пути. Деяния святого подвижника на пути достижения святости оказываются не столько результатом, достижимым по истечении определенного промежутка времени, сколько каждодневным процессом, выполняемым по собственному волеизъявлению.

Обращение к вопросу святости как категории наиболее характерной и культуре Древней Руси и, вообще, русской духовной культуре на сегодняшний момент становится особенно актуальным. Этой проблематике в основном посвящены работы И.А. Есаулова, В.А. Котельникова, В.И. Захарова, В.В. Лепахина, Н.П. Видмарович, Г.В. Мосалева и других исследователей.

Духовная традиция «играет конструктивную роль в сфере духовного опыта человека и интегрирующую, объединяющую

роль в многообразии всех традиций в обычном смысле этого слова» [7, 12].

В Древней Руси в X–XI вв. началось формирование особого русского религиозного типа святости, генетически связанного с культурной традицией Византии, откуда и пришла житийная литература вместе с Православием на Русь. На древнерусской почве достаточно рано проявились и индивидуальные черты святости. Ярким выразителем таких индивидуальных черт стал Феодосий Печерский.

В лице преподобного Феодосия Печерского Древняя Русь получила образец действенной любви и милосердия. Г.П. Федотов писал: «Древняя Русь нашла свой идеал святого, которому оставалась верна много веков. Преподобный Феодосий — отец русского монашества. Все русские иноки — дети его, носящие на себе его фамильные черты» [6, 55]. Преподобный Феодосий Печерский воплотил в себе и своих учениках тип святости, получивший название «труженичество во Христе».

Позднее, в эпоху татаро-монгольского ига первый религиозный тип святого сменяется новым — мистическим типом святости. Главным его представителем и выразителем становится святой Сергий Радонежский. Г.П. Федотов считает, что «в лице преподобного Сергия мы имеем первого русского святого, которого, в православном смысле этого слова, можем назвать мистиком, то есть носителем особой, таинственной духовной жизни, неисчерпаемой подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы» [6, 151]. Смирная кротость — основная духовная ткань личности святого Сергия Радонежского.

Третий, московский период в развитии древнерусской литературы характеризуется тем, что именно в это время происходит столкновение двух типов святости (религиозного и мистического). Вначале старообрядчество, а затем раскол, связанный с реформами Петра, поселили тревогу и сомнения в русскую душу. Эту цепь трагических событий, происходящих на то время в Русском государстве, П.Г. Федотов назвал «трагедией древнерусской святости».

Но, несмотря на это, исследователь высказал важную мысль о том, что кризисы пошатнули сложившиеся годами духовные традиции, но не разрушили идеал: «Паисий Величковский становится отцом русского старчества. Непосредственно связанная с ним Оптиная Пустынь и Саров — делаются двумя центрами духовной жизни: два костра, у которых отогревается замершая Россия» [6, 239].

И.М. Концевич пишет об этом так: «Как на вершине горы сходятся все пути, ведущие туда, так и в Оптиной, этой духовной вершине, и высший духовный подвиг внутреннего делания, венчаемый изобилием благодатных даров, стяжанием Духа Святого, и служение миру во всей его полноте как в его духовных, так и житейских нуждах» [3, 207]. Так, образы Паисия Величковского и Серафима Саровского, в свою очередь, воскрешают классический век русской святости.

Вместе с возрождением духовной жизни появляются и новые формы святости на Руси. Это и старчество, и духовная жизнь в миру, и священническая святость. По справедливому замечанию И.М. Концевича, «благодатное старчество — это особое благодатное дарование, харизма, непосредственное водительство Духом Святым, особый вид святости» [3, 47]. Так вкратце можно представить этапы становления и некоторую эволюцию развития святости на Руси.

Ряд уже названных святых подвижников, святость которых ни у кого не вызывает сомнений, можно расширить именами святых жен. Несмотря на то, что образ святой женщины в произведениях древнерусской литературы встречается достаточно редко, русскими книжниками созданы высокие идеальные образы женщин-святых.

В ряду таких замечательных женских образов стоят святая княгиня Феврония, святая Ульяния Осорбина, благочестивые сестры Марфа и Мария, мудрая княгиня Ольга, преподобная Евфросиния Полоцкая и многие другие: «Вместе они объемлют все социальные слои древнерусского общества, представ-

ля идеальный характер русской женщины. Словом, эти древнерусские жены дали нам жизненные примеры *веры, надежды и любви*» [5, 229].

Как точно заметил Г.П. Федотов: «В русских святых мы чтим не только небесных покровителей святой и грешной России, в них мы ищем откровения нашего собственного пути. Верим, что каждый народ имеет собственное религиозное призвание и, конечно, всего полнее оно осуществляется его религиозными гениями» [6, 27].

Данная цитата указывает на огромную роль святых в духовной жизни Руси и на необходимость изучения русской святости, что «является одной из насущных задач нашего христианского и национального возрождения» [6, 27]. Ведь святые — это духовное наследие народа, хранимое и развиваемое им.

Как отмечает В.Н. Топоров, понятие святости не ограничивается только понятием святости человеческой души как качественным признаком святого подвижника, а распространяется на все, что связано с ним и что его окружает. Это святость пространства, и времени, в котором пребывает святой, это в целом «Святая Русь», направленная к святости.

Список литературы

1. Вагнер Г. К. Искусство Древней Руси / Г. К. Вагнер Т. Ф. Владышевская. — М.: Искусство, 1993. — 255с.
2. Живов В.М. Святость: Краткий словарь агиографических терминов. — М.: «Гнозис», 1994. — 112с.
3. Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. — М.: Никея, 2009. — 229с.
4. Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. — Т.1. Первый век христианства на Руси. — М.: «Гнозис»; Школа «Языки русской культуры», 1995. 874с.

5. Ужанков А.Н. О специфике развития русской литературы XI — первой трети XVIII века: Стадии и формации. — М.: Языки славянской культуры, 2009. — 264с. — (Studia philologica).
6. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. / Предисл. Д.С. Лихачева и А.В. Меня. Комментар. С.С. Бычкова. — М.: Моск. рабочий, 1990. — 269с.
7. Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. — М.: Изд. дом «Парад», 2005. — 324с.



 А.Н. Вахрушева

*Семантическое единство
световых и поэтических образов
в поэзии А.С. Хомякова*

В современном литературоведении появляется всё больше работ посвященных анализу творчества А.С. Хомякова (Т.А. Кошемчук, Г.В. Косяков, В.П. Океанский, Т.Ю. Березина, Е.О. Непоклонова). Но, несмотря на возрастающий интерес к произведениям поэта, многие образы и сюжеты оказались незамеченными и требуют отдельного рассмотрения.

В поэтической системе Хомякова одним из наиболее часто встречающихся является **образ света** и семантически связанные с ними **образы огня и пламени**.

К **образу света** относятся следующие лексические единицы: *свет, блеск, сияние, луч*, и, соответственно, образованные от них прилагательные: *светлый, блестящий, лучезарный, яркий, ясный*, и глаголы: *светить, блестеть, сиять*, а так же *сверкать, озарять, осиять*.

Световые образы, как правило, относятся к небесной сфере: дают характеристику тому, что находится на небе и нисходит с небес (*царь света, горнее море света, свет лучей, луны, в лампаде; свет живой, невечерний, разумный, божий*). Земные объекты, связанные со световыми характеристиками, наделены положительной оценкой, возвышенным значением или идеей чистоты и небесности (**свет очей, свободы, умов**).

Если **свет** направлен сверху вниз, то **пламя** направлено в обратную сторону, являясь в большинстве случаев принадлеж-

ностью земного пространства и объектов, расположенных в нем (**пыл** кровавых сеч, **пылка** душа, страсть, желанья, **пламя** искусства, **пламенные** проклятье, душа, думы, **вспылала** заря славы, **пламенные** волна, вера). Хомяков, наделяя объекты характеристиками пламени, указывает на их земные свойства: словосочетание «**пламя** вдохновенья» относится к критике современности — «печального века»; «**пламенными** светилами» названы некогда великие, но уже угасающие, вершины Запада. Исключениями являются следующие примеры: «Иль **солнце льет лучи**, как **пламенный поток**, / На ясный мир небес, на суету земную»; «чистое пламя»; «ясный пламень».

При этом **пылкость** и **пламенность** в поэтической системе Хомякова являются положительными характеристиками — они залог движения человека, наличия в нем жизненной силы и воли, но, как правило, это характеристики, присущие человеческой, а не Божественной природе, поэтому и то, что снисходит к человеку с небес, описывается при помощи образов света, сияния.

Существенно, что **огонь** ближе не к пламени, а к свету: *огонь* тоже относится к небесному пространству и имеет следующие характеристики: «живой», «живительный», «негасимый», «крылатый»; огонь нисходит с небес и отличается теми же свойствами, что и «луч света».

В некоторых стихах актуализируется **согревающее** свойство огня, например в описании «зари», при котором отдельно используются характеристики и огня («пламя»), и света («лучи»):

Заря! Тебе подобны мы —
Смешенье пламени и хлада,
Смещение небес и ада,
Слияние лучей и тьмы [6, 68].

Пламя как антоним «хлада» несет в себе значение тепла, в то время как свет, противопоставленный тьме, несет функцию освещения, «сияния». Подобное проявление свойств огня в творчестве Хомякова, скорее, исключение («Два часа», «Лам-

пада поздняя горела...»). Чаще образы огня и света оказываются семантически тождественными: «но светлыми полна мечтами... огнем пылаешь неземным» («В альбом сестре»).

Отметим образ мгновенья (времени), ассоциирующегося у Хомякова с о струей молнии:

Лови минуту! пролетает,
Как молнии яркая струя;
Но годы многие вмещает
Она земного бытия [6, 75].

Поэтическая формула «молнии яркая струя» не характерна для описания нисходящего огня в виде молнии, ее резкость не сочетается с мягкостью образа **струи**. Этот образ естественен у Хомякова при описании водной стихии: «И льешь ты серебряные слезы / Неистошимою струей» («Ключ»), «Я оттуда, где струится / Тихий Дон — краса степей» («Киев»), «Шумят струи Эгейских вод» («России»).

В названных случаях зримо видны значения направленного движения и неугасающей жизни.

Так, в стихотворении «Мы род избранный, — говорили...» актуализируется идея жизненного начала, проводящаяся в стихотворении через образ струи: «Животворящая струя, / Живую душу пробудила / Во всех изгибах бытия». В «Вечерней песни» эти же значения у Хомякова связаны с образом света:

Тихо сияет струей золотою
Западный край [6, 132].

В «Молодости» образ струи усложняется гиперболическим образом световых потоков, при этом их «люющая» структура остается:

И в потоках света
Льется по эфиру
Тайный страсти голос... [6, 70].

То же наблюдаем в «Элегии»: «солнце льет лучи, как пламенный поток...» [6, 102], в «Мечте»: «И веры огонь живой

потоки света лил!..» [6, 103], «от солнца жаркая струя» («Лампада поздняя горела...») [6, 108], «как будто огненной струей» («Два часа») [6, 91]. Образ огня, тождественный образу света, приобретает направление и жизненную силу, а вместе с тем положительную оценку, переносимую и на связанный с огненной характеристикой объект.

Огонь в душе — это часть Небесного, Божественного огня (святой, «негаснущий» огонь), а потому меняющего саму природу человека, возвышая и одухотворяя его, делая сопричастным, соприродным Божественному миру:

Но **светлыми** полна мечтами,
Паришь ты **мыслью** над звездами,
Огнем пылаешь неземным.
<...>
И на печали, на желанья
Глядишь как юный серафим,
Бессмертный, полный состраданья,
Но чуждый бедствиям земным [6, 68].

Образ **света** у Хомякова относится к семантическому полю, связанному с творческим процессом. Световые образы являются необходимым импульсом, зарождающим творческое начало в человеке:

Я сердца усмирю роптанье,
А думам не велю летать;
На тихое **небес сиянье**
Я не велю глазам своим взирать.
Сей синий свод, усеянный **звездами**,
И тихая безмолвной ночи тишь
И в **утренних вратах рождающийся день**,
И **царь светил**, горящий над водами, -
Они изменники! Они, прельщая взор,
Пробудят вновь все сны воображенья;
И сердце робкое, просящее забвенья,
Прочтет в них **пламенный** укор
(«Желание покоя») [6, 66].

Поэтический импульс, воплощенный в световой образ, встречаем и в стихотворении «Поэт»:

Луч небесный
На перси смертного упал,
И смертного покров телесный
Жильца бессмертного приял [6, 73].

У Хомякова слово имеет значение света (огня), потому в Поэте Хомякова ощущается связь «жара сердца» и «дара песнопенья». Пробужденный Поэт вмещает в себе божественный огонь, зарождающий «небесным сияньем», «царем светил»: «Мой дух пылает / Живым, негаснущим огнем». В стихотворении «В альбом сестре»: огонь светит и возносит вверх, от земного мрака, он связан с мечтами и мыслями — думами, являющимися в поэтической системе Хомякова основой творческого процесса.

Через противопоставление двух ситуаций — нисхождения света и его отсутствия — Хомяковым показаны два состояния творчества: «час блаженства» и «час страданья» (стихотворение «Два часа»). Нисхождение света к поэту приводит к зарождению дара слова, в результате чего происходит сотворение «нового мира»:

Есть **час блаженства** для поэта,
Когда мгновенною мечтой
Душа внезапно в нем согрета
Как будто **огненной струей**.
Сверкают слезы вдохновенья,
Чудесной силы грудь полна,
И **льются стройно песнопенья**,
Как сладкозвучная волна.

«Час страданья» характеризуется отсутствием Божественного света-луча и приводит к гибели зародившегося в поэте мира «образов и снов»:

Но **звуков нет в устах поэта**,
Молчит окованный язык,

И луч божественного света
В его виденье не проник [6, 91].

Подобная связь показана в стихотворении «Вдохновение»: небеса являются источником нисходящего на поэта света (огня), а отказ от «небесного жара» лишает поэта самой способности к творению.

Свет у Хомякова — не только творческий импульс, но и результат творческого пути поэта, перемещающего его из темноты земного бытия в пространство света горнего мира, где поэта ждет «путь высокий, лучезарный над смутным сумраком земли» («Желание покоя»).

Образы слова и света тесно связаны друг с другом, что мы встречаем, например, в выражении: «лиёт повсюду светлый глас» (соловей), где сам голос имеет не характерное для него визуальное определение.

В поэтической системе Хомякова слово и свет имеют одну природу:

И в потоках **света**
Льется по эфиру
Тайный страсти **голос...**
(«Молодость») [6, 70].

В творческом процессе свет (огонь) первичен: именно в виде света-огня-луча в поэта проникает «жилец бессмертный» — Божественный дар словесного творчества и вместе с ним славословия. Поэтическое видение «другого мира» так же описывается через образ света:

Тогда рассеется туман,
И **яркими** чертами **света**
Увидит **светлый** взор поэта
Другого мира чудеса.
(«Кипит шампанское в стакане...») [6, 82].

Плеоназм «яркие черты света» (тогда как свет уже есть предельная яркость), повторение лексем «света», «светлый» при-

званы подчеркнуть, усилить световую характеристику прозреваемого поэтом мира, где «вечно песнь звучит».

Связь света и творческого процесса обнаруживается в стихотворении «Радуга», где Хомяков объединяет в смысловом плане **радугу** (проявление света на земле) и **песнь** (проявление поэзии) как высшие творения Бога.

Характеристики света переносятся и на описание творческого процесса: «**пламенная** душа» в момент творческого пробуждения, «чистое **пламя искусства**» («Лампада поздняя горела...»); «и песнь гремит, **блестит**, играет» («Разговор»), «и слыша песнь, каким огнем согрета» («Когда гляжу, как чисто и зеркально...»); на свойства самого слова:

По земле ходит слово **Божие**,
Греет жизнь, **светит** радостью.

«Русская песня» [6, 105].

Как видим, образы света, пламени и огня в творчестве Хомякова являются и широко распространенными, и структурно и семантически значимыми. *Пламя* принадлежит земному миру, *огонь*, синонимически отражая свет, связан с небесным пространством. *Световые образы* у Хомякова являются частью Божественного Света и участвуют в сотворении поэзии. Божественный свет для поэта — источник Слова, а его обретение — цель поэтического творчества.

Список литературы

1. Березина Т.Ю. Проблема культурных истоков и идейно-художественных взаимосвязей эстетического идеала в лирике А.С.Хомякова. Дис. . к.филол.н. — Омск, 2007.
2. Косяков Г.В. Художественная онтология в русской романтической лирике: Монография. — Омск: Изд-во ОмГПУ, 2007. — 180 с.

3. Кошемчук Т.А. Русская поэзия в контексте православной культуры. СПб.: Наука, 2006.
4. Непоклонова Е. О. Идея соборности в творчестве А.С. Хомякова. Дис. . к.филол.н. — СПб, 2002.
5. Океанский В.П. Русская метафизическая лирика XIX века: Е.А. Баратынский, А.С. Хомяков, Ф.И. Тютчев, поэтика пространства. Дис. . д.филол.н. — Иваново, 2002.
6. Хомяков А.С. Стихотворения и драмы. — Л., 1969.



 **Е.А. Кучина**

*«Чистая любви молитва»:
два молитвенных стихотворения
А.С. Пушкина*

Молитва у А.С. Пушкина — явленная в слове природа православного сознания поэта, это часть многогранного творчества и проявление духовного величия поэта.

Органическая часть стихотворений, соотносимых с молитвой, проявляет себя именно в таком тематическом ряду, где это величие возможно показать в отношении к ближнему (к ребёнку, к другу, к женщине), к миру, к творчеству, в отношении к Божию Закону, Божиим Заповедям.

В последние два десятилетия появилось немало работ, посвящённых проблеме религиозности сознания и творчества Пушкина, наблюдается стабильная заинтересованность изучения художественных текстов в контексте православной христианской Традиции (**В.С. Непомнящий, И.А. Есаулов, В.А. Котельников, Э.С. Лебедева, Т.А. Кошемчук, Т.Г. Мальчукова и т.д.**). В связи с этим внимание исследователей привлекает творчество поэта 1830-х годов, особенно богатое использованием церковнославянизмов и библейской образности. Наиболее показательным в этом смысле является лирический цикл 1836 года, названный Н.В. Измайловым «каменноостровским» [2].

Жанр молитвы у Пушкина представлен наиболее стилистически «чистым» только в стихотворении «*Отцы пустынники и жены непорочны...*», которое включает в себя

переложение великопостной молитвы преподобного Ефрема Сирина. Это стихотворение подробно откомментировано в работах **В.П. Старка**, **В.В. Лепехина** и др.

Молитвы в лирике поэта не остаются незамеченными пушкинистами, но отметим недостаточность написанного. Так, **И.Ю. Юрьева** исследует жанр молитвенной лирики поэта, но она останавливается только на молитвах-пожеланиях и молитвах за друзей [7, 329–338].

Мы же предприняли попытку рассмотреть два стихотворения поэта, «*Дочери Карагеоргия*» и «*Эпитафия младенцу кн. Н.С. Волконскому*», в принципиально новом и естественном ключе истории русской литературы, глубоко связанной с доминантным для отечественной культуры типом христианской духовности.

Не пренебрегая достижениями текстологов, фактографов двадцатого века, мы изучали пушкинские тексты по дореволюционным изданиям, с правописанием, сохраняющим глубинные смыслы русской православной культуры.

Стихотворения хронологически «отстоят» друг от друга на восемь лет, но их предыстория — история человеческих судеб. Обращение к текстам сопряжено с пониманием природы лирики Пушкина: есть в её жизни «моменты истины», когда наступает духовный резонанс, прорывается слово «сокровенного человека», и уже перед нами не два (три, четыре...) тематически и образно соотносимых текста, а единый — духовный. Так, единым духовным полем объединены два стихотворения — «*Дочери Карагеоргия*» и «*Эпитафия младенцу кн. Н.С. Волконскому*».

В год написания «*Дочери Карагеоргия*» (1820) Пушкин находился в Кишиневе. О его духовном состоянии митрополит Анастасий замечает следующее: «В своих беспокойных исканиях он бросался... во все стороны и черпал из всех источников религиозных знаний, не только положительных и здоровых, но и отрицательных, способных только усилить его духовную жажду» [1, 122]. Но именно в этот период появляется заме-

чательное по глубине стихотворение «*Дочери Карагеоргия*» о семье сербского вождя Карагеоргия, или Георгия Чёрного, которая жила в Хотине. К этому сюжету Пушкин вернётся в 1834 году, при написании цикла «*Пѣсни западныхъ славянъ*» (XI. «Пѣсня о Георгии Черномъ»).

В стихотворении сопоставляются два мировоззрения.

Большую часть художественного текста занимает образ отца-воина — «преступника и героя». Пушкин наделяет его такими эпитетами: «гроза луны», «свободы воинъ», «покрытый кровію святой», «преступникъ и герой», «ужась» и «слава» людей, «сумрачный», «ужасный» [4, 211]. Добавим и из черновых вариантов: «его свирепого лица», «злодейства дерзкого обдумывал удар», «ласкаемый победою кровавой», «гордая слава», «улыбки мрачного (бледного) лица», [его кинжал] «проклятием небес запечатленный»... [6, 574–576].

В рукописных вариантах образ отца был передан ярче, живописнее, выразительнее. В итоге Пушкин оставляет сдержанную и лаконичную характеристику героя, что позволяет заострить внимание на его внутренних качествах.

Карагеоргий до конца своей жизни не смог искупить грехи, умножал их без мук совести. И даже над колыбелью дочери-младенца он «убийства нового обдумывал удар». Ужасны, неправедны были дела и подвиги его ради славы, мести, устрашения — всё из-за непомерных притязаний на господство в мире. Потому беспокойна и грозна даже его могила.

Восемь последних строк посвящены дочери Карагеоргия. Отметим слова, характеризующие героиню: «младенецъ», «невинная колыбель», «лепетъ», «прекрасная», «смиренная жизнь», «сладкий фиміамъ» [4, 339–342]. А из черновых вариантов: «смиренная (невинная) жизнь», «прелестная», «невинная» [6, 574–576].

Подвиг дочери иной. Она не гордится славой отца, но и не осуждает «дерзких злодейств» (из наброска к стихотворению), не отрекается от него. Дочь отбрасывает суету земную и ждет Небесной милости, прощения. Она отмаливает кровавые зло-

деяния отца-героя. Её молящая душа, чуткое сердце непорочно и чисто, искренни и полны глубокой любви к отцу и Богу, именно на милость Господа все её надежды. Ещё младенцем она радовала отца, рядом с ней он превращался из злодея в человека:

*Тебя младенца онъ ласкалъ...
И лепотъ твой внималъ, и не былъ чуждъ веселью
[4, 349–351].*

А теперь она подвижнически несёт свой крест в молитвенном служении:

*...Но ты, прекрасная, ты бурный векъ отца
Смирненной жизнию предъ небомъ искупила:
Съ могилы грозной къ небесамъ
Она, какъ сладкій фимиамъ,
Какъ чистая любви молитва восходила [4, 211].*

Смертным грехам отца противопоставлена спасительная молитва дочери. Это молитва сердечная — та, с которой и обращаются в чистоте помыслов к Богу. Здесь следует добавить комментарий к стихотворению, представленный в лирическом сборнике, о том, что в первоначальном тексте «находим: «Невинной жизнию предъ Богомъ искупила», тогда как въ печатномъ текстѣ: «предъ небомъ»; такое изменение представляет своего рода неловкость, потому что въ слѣдующемъ стихѣ есть опять «къ небесамъ»; можно допустить, что это изменение въ 15-мъ стихѣ сделано для печати, по цензурнымъ соображениямъ» [4, 340].

К характеристике отца относится мотив огня, жара, крови («горячки» — болезни души): «гроза луны», «покрытый кровію», «пламенная грудь», «руки окровавленные», «мести жаръ» (окончательный вариант) и «въ (жару) (тоскѣ) изменниковъ», «победою кровавой», «дни его кинжалъ пресекъ» [4, 339–342]. Он несвободен, весь в «жару», в пламени, в постоянной мести, схватках; огонь и в его груди, и в его сердце, и в мыслях...

А дочь — «предъ небомъ», «предъ Богомъ», мысли её, молитвы «къ небесамъ». Она с земли к небу — кадильное благоухание, «сладкий фимиам», восходящий ввысь. Она терпением, смирением своей жизни и молитвой покрыла («искупила») весь «огонь» (грехи) отца. Жизнь девы-Ангела и смысл её жизни — молитва.

Эта ситуация напоминает часто встречающийся канон житий святых подвижниц, например, великомученицы Екатерины (24 ноября), великомученицы Варвары (4 декабря), преподобномученицы Евгении (24 декабря) и др., где отец — богорец, мучитель, дочь — верующая, готовая молиться за угнетающих, мучающих её, пострадать за Христа.

Так достигается преобразование мира, искупление грехов отца. Идея восхождения выражена в последней строфе «Какъ чистая любви молитва восходила» [4, 211].

Молитва ребёнка представлена в «Эпитафію младенцу кн. Н.С. Волконскому» (при жизни Пушкина не печаталась).

Николай, сын декабриста С.Г. Волконского, родился в январе 1826 года и при отъезде М.Н. Волконской в Сибирь был оставлен у её родителей, Раевских. Он умер ребёнком 17 января 1828 года в Петербурге на руках своей бабушки А.Н. Волконской. Пушкин, узнавший о смерти ребёнка М.Н. Раевской-Волконской, послал ей в Сибирь «Эпитафію младенцу кн. Н.С. Волконскому».

В письме к отцу от 11 мая 1829 года она писала: «Я читала и перечитывала, дорогой папа, эпитафию на моего дорогого ангела, написанную для меня. Она прекрасна, сжата, но полна мыслей, за которыми слышится так много. Как же я должна быть благодарна автору! дорогой папа, возьмите на себя труд выразить ему мою признательность...» [3, 28]. Эта эпитафия осталась высеченной на камне над могилой Н. Волконского на кладбище Александро-Невской лавры.

Нет в художественной ткани стихотворения ни одной краски скорби, неизбывного горя, ни отчаяния, ни рыдания. Справедливо комментирует митрополит Анастасий: «Ничто не сми-

ряло так его души и не настраивало её на покаянное чувство, как постоянная мысль о смерти <...>. Только в одном случае смерть не внушает нам ни страха, ни ужаса: когда отлетает от этого мира душа невинного младенца» [1, 135]. И поэт видит не умершего младенца, преставленного, но неизменно живого, непорочного, святого:

*Въ сіяніи и въ радостномъ покоѣ ,
У трона вѣчнаго Творца,
Съ улыбкой онъ глядитъ въ изгнаніе земное,
Благословляетъ мать и молитъ за отца* [5, 259].

Пушкин показывает младенца — Ангела у трона Творца. С первых слов эпитафии заявлены идея света «**Въ сіяніи**» и пространство Царства Божьего — «**радостнаго покоя**», «**У трона вѣчнаго Творца**».

Идея света *иконична*. Можно сказать, что пушкинская эпитафия является своего рода *иконой* Ангела — младенца. Ему не о чем печалиться, его не беспокоит скоропреходящее, тленное мира земного. Он «**глядит**», «**благословляет**» и «**молит**».

Поэт выступает посредником между младенцем-ангелом и его родными, являя *молитву*, творимую ребёнком, — прошение спасительной жизни родителям.

Как и в «*Дочери Карагеорія*», здесь создается состояние обращённости к миру горнему. Пушкин тоже вместе со своими героями оказывается в состоянии духовного просветления, преображается, как бы возносясь духом своим, отрешаясь от всего земного.

Слово поэта лишено произвольной мечтательности, оно следует духу и строю церковного слова о бытии человека. Это слово у Пушкина выверенно, сдержанно, целомудренно, не избыточно в подробностях образных картин. Так, лексика, символика, логико-семантическая композиция, единство высокого стиля, мелодика слога, возвышенная тональность стиха, смысловая точность и др. свидетельствуют о верности духу предания и религиозной мысли.

Наблюдается устремлённость к духовно-аскетическому мироосмыслению, взамен эмоционально-чувственному.

Два рассмотренных стихотворения А.С. Пушкина, «*Дочери Карагеорія*» и «*Эпитафія младенцу кн. Н.С. Волконскому*», оказываются не вполне необъяснимыми, если их рассматривать в отрыве от духовного контекста. А без применения к ним таких специфических категорий, как молитвенность, преобразование, иконичность, в их разборе не учтется основа, которая укореняет эти произведения в определенном типе культуры.

Можно отметить, что в них с наибольшей полнотой проявился общий для русской словесности православный вектор духовности.

Список литературы

1. А.С. Пушкин: путь к Православию / сост. А.Н. Стрижева. — М. : Отчий дом, 1999. — 415 с.
2. Измайлов Н.В. Лирические циклы в поэзии Пушкина конца 20—30-х годов // Н. В. Измайлов. Очерки творчества Пушкина. — Л., 1976. — С. 213—269.
3. Путеводитель по Пушкину. СПб., 1997. С. 28.
4. Пушкин А.С. Сочинения. Т. 2. СПб. : Имп. АН, 1905.
5. Пушкин А.С. Сочинения. Т. 4. Петроград : Имп. АН, 1916.
6. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: В 17 т. Т. 2, кн. 1. М. : Воскресенье, 1994. С. 574—576.
7. Юрьева И.Ю. Молитвы в текстах Пушкина // Духовный труженик: А.С. Пушкин в контексте русской культуры. — СПб., 1999. — С. 329—338.



 В.Г. Магюшина

*Книга «Опыты Священной
Поэзии» Ф. Глинки:
смысловое единство книги*

Творчество Ф. Глинки в последнее время привлекает все большее внимание литературоведов. Поэт прожил уникально долгую жизнь в литературе, около семидесяти лет, активно отзываясь на все изменения, которые в ней происходили. Его литературная деятельность началась во времена Н.М. Карамзина и В.А. Жуковского, а завершилась в эпоху А.Н. Некрасова и В.С. Соловьёва. Многогранное творческое наследие Ф.Н. Глинки в полном объеме не доступно не только для любителя классической литературы, но и для немногочисленных специалистов по его творчеству. Письма друзьям, сочинения писателя разбросаны по многим архивохранилищам и библиотекам разных городов, поэтому потребуется еще много времени для собирания и систематизации его наследия.

Основные вехи творчества Ф.Н. Глинки осмыслялись иногда с диаметрально противоположных точек зрения: как поэт-декабрист (В.Г. Базанов, Т.Г. Мальчукова и др.), как поэт-философ (Ю.Н. Тынянов, Т.А. Ложкова), как русский духовный писатель (В.П. Зверев, В. Брио). По мнению В.П. Зверева, это связано с тремя определяющими моментами: крупномасштабностью творческого наследия, эпохальностью личности писателя: Федор Николаевич прожил девяносто три с половиной года и был деятельным участником многих исторических

событий почти всего XIX столетия, а также изменчивостью литературно-эстетических и философско-духовных взглядов этого столетия [8, 13]

В XVIII столетии псалтырные переложения были «основополагающим текстом, который постоянно оказывается в центре литературных исканий и литературной полемики» [8, 28]. Переложительная поэзия просуществовала вплоть до начала XIX века. Практически все стихотворцы XVIII—нач. XIX в., воспринимавшие Псалтырь как образец поэзии древних и образец христианской поэзии одновременно, предлагали свои варианты поэтических переводов Давидовых псалмов. В 1826 году выходит книга Ф.Н. Глинки «Опыты Священной Поэзии», которая после этой публикации в полном объеме больше никогда не переиздавалась.

Появление «Опытов Священной Поэзии» Ф.Н. Глинки было встречено литературной критикой в основном одобрительно. Отзывы на эту книгу дали два известных журнала того времени: «Северная пчела» и «Московский вестник». Для рецензента «Северной пчелы», О.И. Сенковского, были привлекательны как духовная сторона сочинений Ф.Н. Глинки, так и художественная многосторонность проявившегося в них авторского таланта: «Стихотворения Ф.Н. Глинки не выходили за рамки уже установившейся духовной традиции русской литературы начала XIX века, но их новизна была в самом подходе автора к пониманию особенностей Священной поэзии как литературного явления и установлению новых соотношений между текстами Священного писания и произведениями, «находящимися в духовной и эстетической связи с ними» [20, 4]. С.П. Шевырев в своей рецензии ограничился отвлеченным философским взглядом на книгу Ф.Н. Глинки: «Автор Опытов Священной поэзии отличен от них тем, что, кажется, имел в виду преимущественно духовную сторону своего предмета. В его стихотворениях мы найдем все степени чувствований души, стремящейся от земного, начиная от восторга, смело возлетающего к небу, до покорности, смиренно вопиющей из праха» [16, 323].

В советскую эпоху творчество Ф.Н. Глинки стало изучаться исключительно в связи с его отношением к декабристскому движению. Фактически ни одна публикация на эту тему не обходилась без упоминания Ф.Н. Глинки. На протяжении многих десятилетий жизнь и творчество Ф.Н. Глинки рассматривались преимущественно в контексте декабристской идеологии, основные догматы которой были сформулированы с учетом идей воинствующего атеизма и марксистско-ленинского учения о классах и революционной борьбе [2, 341–464]. На самом же деле, даже если учесть все изгибы жизненного пути Ф.Н. Глинки и все влияния эпохи, в которую он творил, то обнаружение в его творчестве воздействия декабризма или масонства оказываются всего лишь периферийными явлениями, не объясняющими специфики художественного мира писателя [8, 87].

Иные подходы к изучению творчества Ф.Н. Глинки начинают появляться с середины 1980-х годов, в связи с изменением общественно-культурной жизни в стране. Изучение парафразов псалмов проводится уже с учетом религиозных взглядов поэтов-перелогателей. Появляются работы, в которых исследователи обращаются к жанровой характеристике псалмов конкретного литературного периода (Н.П. Большухина, О.А. Чугунова, Е.В. Семенова).

С начала 1990-х годов начинает издаваться множество книг, сборников стихов с религиозной проблематикой. Так, Б.Н. Романов выпускает в издательстве миниатюрные книги с религиозными стихотворениями русских поэтов. В состав этих книг он непременно включает сочинения Ф.Н. Глинки, характеризуя его то как «автора многих произведений на ветхозаветные и евангельские мотивы», то как «одного из самых пристальных читателей Псалтири», «чьи стихотворения далеко не всегда были буквальным переложением псалмов, а лишь исходили из их мотивов и образов» [17, 13]. С середины 1990-х годов в академической среде (В.Н. Захаров, И.А. Есаулов, В.А. Котельников, В.В. Лепяхин) начинает обсуждаться и сама научная тема «русская словесность и Православие». Так, у М.М. Ду-

наева читаем: «...религиозность проявляется не в простой связи с церковной жизнью, равно как и не в исключительном внимании к сюжетам Священного Писания. Главное: русские писатели смотрели на жизненные события, характеры и стремления людей, озаряя их светом евангельской истины, мыслили в категориях Православия, и это проявлялось не только в прямых публицистических выступлениях, но и в системе художественных образов» [4, 211]. О необходимости интерпретации русской классики в свете новых филологических категорий, способствующих объективному восприятию ее художественных текстов впервые в современном отечественном литературоведении заговорил И.А. Есаулов, предложив и обосновав категории соборности, пасхальности, христоцентризма, закона и благодати [6, 28]. В.А. Котельников в своей статье «Христианский текст русской литературы» говорит о необходимости научного описания и объяснения фундаментальных процессов литературного развития 1790-х — 1900-х годов, которые определяли бы внутреннюю духовную общность русской классики.

Для Ф.Н. Глинки «христианский текст есть литературное развертывание религиозно-духовной драмы Нового времени. Это драма мировосприятия, драма самопознания, драма творчества, переживавшаяся всяким значительным русским писателем» [9, 155]. Она обусловлена тремя основными коллизиями, одна из которых рассматривается в данном исследовании — коллизия двух типов религиозности — ветхозаветного и новозаветного. Для первого типа главенствующей категорией выступает Закон. По мнению В.А. Котельникова, Закон понимается не только «в вероучительно-нравственном плане, но и гораздо шире: оправдание сущего коренится исключительно в богоустановленном Законе и единственно на нем основаны отношения Творца и творения» [9, 155]. В основе книги «Опыты Священной Поэзии» лежат тексты Священного Писания — Псалтирь, Третья книга Царств, Книги пророков Иеремии, Иезекииля, Ездры и Исаии, а также творения святых отцов IV века Блаженного Августина и Святого Иоанна Златоуста. К стихотво-

рениям ветхозаветного типа предпосылается эпиграф — строчка из псалма, формирующая определенный настрой читателя. Стихотворения составлены по примеру псалмов, где каждый псалом имеет надписания, кроме цифрового обозначения указывается род песни или характер ее содержания. Так и стихи данной группы имеют разный характер содержания, но все они объединены одним — ветхозаветной картиной мира, где главным критерием святости есть соблюдение Закона и блажен тот, кто свято чтит и соблюдает этот Закон. В одних стихотворениях поэт-гимнограф воздает хвалу Всемогущему Богу «Гимнь Богу», «Къ Богу правды», «Сила имени Божияго», «Желание Бога», «Голосъ къ Вышнему»: «Везде твой взглядъ, Твой кровъ защитный, / Все песнь тебе и все твой храмъ!» [1, 16]. Поэт-гимнограф воспевае силу, могущество Божие, восхищается красотами природы, для него познание величия Творца совершается через восхищение сотворенного мира. В молитвенно-созерцательных поэтических формах предстает образ Бога, упоминаются свойства Божии: вездесущность («Везде Твой взглядъ»), всеведение, премудрость («Премудрый Богъ»), благость и сразу возникает оппозиция: Законам Вышняго противопоставляется блеск ложной славы, предстает картина забвения людьми Закона Господня, попираение этих законов: «На все готовы для молвы, / На все для блеска ложной славы: / Забыли Вышняго уставы!» [1, 32].

В стихотворениях «Вопль раскаянія», «Молитва души», «СѢтованіе», «Исканіе Бога», «Разкаяніе» возникает образ *кающагося грешника*, он и «забытый знакъ», и оторванная ветвь, которая восстанавливается только в процессе Богообщения. Здесь смещается акцент с внешнего беззакония, неправды, пустого прожигания жизни, на внутреннее состояние кающагося человека с его «сердечнымъ плачемъ», душой, истерзанной страстями, которая «томится въ сей юдоли слезъ». Для создания образа «малости», гибели человека вне Бога автор использует ветхозаветные символы: «тимпан разбитый», «арфа звонкая безъ струнь», «главу посыпаль прахомъ», так в

Ветхом Завете выражали безмерную скорбь и печаль по примеру многострадального Иова. Но только в молитве человек находит успокоение и прикасается к Божественной любви: «Когда жъ, услыша плачь сердечный, / Усыновить любовь твоя / Изгнанниковъ изъ райской доли» [1, 41]. Здесь возникает образ Адама, который олицетворяет собой все человечество, оторванное от Бога в результате грехопадения, и образ Христа, Сына Божия, Который и есть второй Адам, восстанавливающий эту потерянную связь. В своих молитвенных устремлениях человек ищет Бога, жаждет Его. В связи с чем возникает противопоставление мотивов: *мотивы*, передающие ощущения и чувства человека без Бога — *страха, тоски, бури*:

Но въ бурныхъ мятежахъ земныхъ
Не зрѣль слѣдовъ Его святыхъ!

С другой стороны, поэтические тексты Ф. Глинки наполнены *мотивами покоя, тишины, молитвы* — передающими чувства человека, восстановившего связь с Богом:

И я вдали, какъ въ дивномъ снѣ,
Услышалъ Бога — въ тишинѣ!

Через слух рождается и ощущение Бога в пространстве беззвучия, мира и покоя.

Еще один, часто встречающийся образ в стихотворениях — это образ *царя-Давида*, всей своей жизнью явившего идеал праведника. В одних стихотворениях он предстает как пророк, обличающий неправду и беззаконие людей, забывших Бога. Так, в стихотворениях «Судь и милость», «Горе и благодать» — пророк Давид обличает грех, порок, растление и безумство людей, призывает их к покаянию, говорит о грядущем суде Божиим:

Склоняйтесь, гордые до праха!
На судъ глядѣть дерзнете ль вы?
Падите ницъ! иль отъ размаха
Как класы полетять главы!

В других стихотворениях царь Давид предстает как праведник, свято чтущий Закон Бога, имеющий послушание Божественной воле, что дает ему силы противостоять бедам, соблазнам земной жизни. Царь Давид сравнивается с «ладьей», которая плывет «среди бурных океанов» по житейскому морю:

<p>Блаженъ мужъ, иже не иде на совѣтъ нечестивыхъ, и на пути грешныхъ не ста, и на седалище губителей не седе: Но въ законе Господни воля его и въ законе Его поучится день и ночь.</p>	<p>О, сколь блаженъ правдивый мужъ, Который грѣшнымъ въ слѣдъ не ходитъ, <...> При свѣтѣ дня и въ тайне ночи Хранить онъ Вышняго законъ.</p>
---	--

Акцент с глубины изображения праведного мужа в переложении Глинки переносится на силу поэтического выражения: за счет удвоения эпитета («блаженъ мужъ» и «правдивый») с целью усиления сюжетной динамики пути-выбора.

В образе царя Давида Ф. Глинка показывает несколько состояний человека: поэта-гимнографа, и пророка, обличающего неправду, и кающегося грешника, и праведника, свято чтущего Закон Бога. Поэтому за всеми эпизодами жизни Давида проглядывает жизнь человеческой души, страдающей от неправды, беззакония земной жизни и стремящейся к миру покоя и святости, к небесному пространству: «Какъ я плененъ спокойнымъ небомъ! / Тамъ святъ, Создатель, Твой законъ! / Туда нашъ гласъ, мольбы и стонъ!» [1, 76].

Ф. Глинка, взяв за основу псалмы, показал движения души верующего человека, внутренние переживания, ее сомнения и устремления, наконец, создал глубоко поэтический, молитвенно-созерцательных настроений текст.

Второй тип религиозности проистекает из признания Благодати как творчески преобразующей энергии, изливающейся

в мир через Христа. По словам В.А. Котельникова, «в Благодати укоренена высшая, надзаконная свобода христианской личности, ее богочеловеческое достоинство» [9, 156]. В стихотворениях этого типа представлена новозаветная картина мира, где Закон преобразуется благодатью Божией. Меняется тональность стихотворений — появляются *мотивы любви, света, радости, покоя и тишины*. Так, в стихотворениях «Минута въ лучшемъ мѣрѣ», «Къ душѣ», «Полетъ души» возникает образ души, которая попадает в райские обители, где все говорит о присутствии Божию. Мотивы покоя и тишины является здесь основными. В стихотворении «Дѣвѣ Утолильницѣ печалей», которое указывает нам на икону «Утоли моя печали», возникает образ Приснодевы, где Она названа «Царицей, в сіяньи звѣзднаго вѣнца». В этом стихотворении Глинка не живописует, его язык лаконичен и аскетичен, что характерно для принципа иконичности [10]. *Идея света* является здесь важнейшей, ее образ обрамлен лучами света, в руках горит «алмазный скиптръ», «у ногъ сребрится луна», а от святой одежды «какъ искры» сыплются «надѣжды». Ф.Н. Глинка не случайно обращается к образу Божией Матери: через Богоматерь приходит в мир Спаситель, который несет в себе иную, новую жизнь и новые отношения между Богом и человеком. В следующем стихотворении «Благодатный Гость» как раз и появляется образ Спасителя. Это стихотворение имеет эпиграфом строки из трудов Иоанна Златоуста, где говорится о невозможности принятия Христа под кров убогого шалаша, так как он темен и пуст. А в молитве св. Иоанна Златоуста, которая читается перед принятием Святых Христовых Тайн (молитва святого Иоанна Златоуста, 2-я) говорится о храме души, в которой нет места для Христа, так как она пуста - в ней нет благодати:

Господи Боже мой, вемъ яко несть достоинъ ниже до- воленъ да подъ кровъ видеш- ши храма души моя, занеже весь пусть и пался есть, и не имаши во мне места достойна, еже главу подклонити;	Знаю, что я недостойнъ и даже не могу принять тебя подъ кровъ моего убогого ша- лаша, ибо онъ слишкомъ те- мень и пусть и в развалинахъ. И ты даже не найдешь въ ней мѣста, гдѣ приклонить дра- гоцѣнную главу твою.
---	---

Тем самым, Ф.Н. Глинка отсылает читателя к церковному преданию, или, точнее сказать, к преданию Церкви, которое не отделимо от Священного Писания. По словам В. Лосского: «Только в Церкви делаемся мы способными обнаруживать внутреннюю, сокровенную связь между священными текстами, благодаря которой Священное Писание — как Ветхого, так и Нового Завета — становится единым и живым телом Истины, где Христос присутствует в каждом слове» [12, 324].

Стихотворение «Благодатный Гость» построено в форме диалога между Путником и Пастухом. Пастух отказывает в ночлеге Путнику, объясняя свой отказ недостойнством своего жилища. Слова же Путника свидетельствуют о нем как о Целителе и Утешителе. Так, осторожно, через аллегорические образы Ф.Н. Глинка ведет читателя к Первообразу. Не случайно Ф.Н. Глинка в этом стихотворении вводит сюжет Тайной Вечери, где Христос, преломив хлеб и дав вино, обращается к ученикам: «...примите, ядите: сие есть Тело Мое сия бо есть Кровь Моя, Нового Завета, иже за многих изливаема во оставление грехов» (Евангелие от Матфея 26,20–30), [19, 95]. Пастух, вкушая хлеб и вино из рук Путника, не может сдержать переполняющей его радости:

Я приняль и вкусилъ — о радость!
Гдѣ край родной сего вина?
Какой огонь, какая сладость!
Душа чудесного полна!

Для пастуха вино — это радость, огонь, сладость, оно дает чудесную полноту душе, тайный хлеб является восполнением неба, то есть Святых Христовых Тайн. В этом стихотворении Глинка использует строки из Евангелия от Луки о заповедях блаженства:

Блажени алчущии и жа- ждущии правды, яко тии насытятся.	Блаженъ, кто вечеряль со мною: Онъ гладь душевный утолилъ.
Блажени чистии серд- цемъ, яко тии Бога узрять.	Блаженъ, кто могъ меня постиг- нуть И сердцемъ жарко полюбить

Тем самым, Глинка обращает внимание читателя на новые отношения между человеком и Богом, после рождения Христа. Исполняя эти заповеди, человеку дается «богатство Веры и надежда» на будущую жизнь со Христом, в доме Отца Небесного, а также блаженство в сей земной жизни.

Стихотворение «Блудный сын» восходит к евангельской притче о блудном сыне, поэтому речь здесь идет о кающемся грешнике и Отце Небесном, Который принимает всех обращающихся к нему с молитвой и покаянным чувством, но в нем нет тоски, уныния, как это было в покаянной молитве в стихотворениях ветхозаветного типа. Оно несет в себе надежду на милость Божию, на Его снисхождение к слабостям и ошибкам любого человека. Это стихотворение интересно еще одним сопоставительным смыслом: в последней его части поэт говорит о себе как блудном сыне, который ушел от земных соблазнов и страстей, надеясь вернуться к Отцу Небесному. Здесь появляются образы неволи: «кольцо земныхъ цепей», «туманные юдоли», которые не дают вернуться в Отчий Дом. Но «дитя неволи» «сломивъ кольцо земныхъ цепей» все же возвращается к Отцу Небесному:

Да совлекуть съ меня оковы,
 Что нажилъ я въ житейской мгле,
 Да поживу съ тобой я *новый*
 И позабуду о земле! (курсив Ф. Глинки)

Так новозаветный тип религиозности представлен евангельскими персонажами, сюжетами и притчами, среди которых образы *Богоматери, Спасителя, сюжет Тайной Вечери, притча о блудном сыне*, а основные мотивы — *мотивы тишины, радости, покоя, милости и любви*.

Таким образом, коллизия ветхозаветного и новозаветного типов религиозности нашла полное воплощение в книге «Опыты Священной Поэзии». Категория Закона и Благодати, преломленная в пространстве поэтического диалога Ф. Глинки между поэтом-гимнографом и Богом, является основной, именно она придает смысловое единство этой книге.

Список литературы

1. Глинка Ф. Н. Опыты священной поэзии / Ф. Н. Глинка. — СПб.: Синодальная типография, 1826. — 180 с.
2. Базанов, В.Г. Поэтическое наследие Фёдора Глинки (10–30-е гг. XIX в.) / В. Г. Базанов. // Ф. Глинка. Избранное. — Петрозаводск : Гос. изд-во Карело-Финской ССР, 1949. — С. 341–464.
3. Брио, В. Поэтические псалмы Фёдора Глинки / В. Брио // Jews and slavs. — Vol. 4. — Jerusalem. 1995. — С. 101–110.
4. Дунаев, М. М. Православие и русская литература / М. М. Дунаев. — Ч. 1. — М.: Христианская литература, 1996. — 321 с.
5. Дунаев, М.М. Вера в горниле сомнений. / М.М. Дунаев. — М.: Издательский совет РПЦ, 2001. — 856 с.
6. Есаулов, И.А. Традиция и предание как принципы понимания художественного текста. / И.А. Есаулов. //

- Теория традиции: христианство и русская словестность. Коллективная монография / науч. ред., сост. Г.В. Мосалева. — Ижевск: Удмуртский университет, 2009. — С.21–38.
7. Есаулов, И.А. Художественное творчество и православная традиция. / И.А. Есаулов. // Духовная традиция в русской литературе: сборник научных статей / науч. ред., сост. Г.В. Мосалева. — Ижевск: Удмуртский университет, 2009. — С. 10–28.
 8. Зверев, В. П. Псаломные мотивы в «Опытах Священной поэзии» /В.П. Зверев// Зверев В. П.Фёдор Глинка — русский духовный писатель. — М.: Пашков дом, 2002. — 544 с.
 9. Котельников, В.А. Христианский текст русской литературы. // Вестник РГНФ. — 2000. — №3. — С. 154–162
 10. Лепяхин, В.В. Икона в русской художественной литературе. / М.: 2002. — С. 440
 11. Ложкова, Т.А. Жанр подражания псалмам в лирике декабристов./ Т.А. Ложкова. // Проблемы стиля и жанра в русской литературе XIX века: Сб. научных трудов / Отв. ред. Ю.М. Проскурина. — Екатеринбург, 1994. — с. 20, 16.
 12. Лосский, В.Н. Всесвятая. / В.Н. Лосский // Богословие и Боговидение / общ. ред. Вл. Писляков. — М.: Свято-Владимирское Братство, 2000. — с. 320–346
 13. Мальчукова, Т.Г. Парафразы псалмов в русской поэзии 1820-х годов. / Т.Г. Мальчукова. // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: Сб. научных трудов / Отв. редактор В.Н. Захаров. — Вып. 3. — Петрозаводск, 2001. — с. 115.
 14. Молитвослов. / М.: Православное братство святого апостола Иоанна Богослова, 1999. — с.101
 15. Московский вестник. — 1827, ч. I, №4. — с. 323. Цит. по: Зверев, В. П. Псаломные мотивы в «Опытах Священной поэзии» /В.П. Зверев// Зверев В. П.Фёдор Глинка — русский духовный писатель. — М.: Пашков дом, 2002. — 544 с.

16. Псалтирь в русской поэзии XVII–XX вв. / Составление, подготовка текста, вступит. статья и примеч. Б.Н. Романова. — М., 1995. — С. 36.
17. Псалтирь в святоотеческом изъяснении. / Киев: Свято-Успенская Почаевская лавра, 2003. — 593 с.
18. Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. / Санкт-Петербург: Синодальная типография, 1911. — с.95
19. Северная пчела. — 1826, 2 ноября (№131). — с. 4. Цит. по: Зверев В.П. Псаломные мотивы в «Опытах Священной поэзии» / В.П. Зверев // Зверев В. П. Фёдор Глинка — русский духовный писатель. — М.: Пашков дом, 2002. — 544 с.



 А.А. Долганова

*Религиозно-мифологическое
пространство дворянского детства в
русской литературе середины XIX века*

Социальный институт семьи играет главную роль в нравственном воспитании ребенка. На протяжении веков идеал русского дворянина формировался в традициях православной культуры. Для большинства семей необходимость воспитания ребенка в вере была априорной. Через религиозное воспитание усваивали нормы не только православные, но и морально-этические. «Религия имеет глубокие корни в душе человеческой, и, помимо влияния внешней обстановки, традиции, душа детская, как и душа первобытного человека, тянется к горней сфере, ищет ее» [3, 199].

Однако нельзя идеализировать дворянское воспитание (как происходит, на наш взгляд, в работе О.С. Муравьевой), игнорировать тот факт, что дворянское сословие в России не было однородным ни в имущественном, ни в нравственном, ни в образовательном отношении. В попытке понять «мировоззрение сословия, которое на протяжении почти двух веков играло роль культурного гегемона для всего русского общества» [4, 108], мы обратились к образам детства, представленным в романах И.А. Гончарова «Обломов» и М.Е. Салтыкова-Щедрина «Пошехонская старина», автобиографичность которых несомненна (см., например, исследования Л.Н. Савиной [8, 189]). Образ детства у данных писателей — это образ-воспоминание. Именно поэтому мы можем судить по литературным произведе-

дениям о социокультурных характеристиках дворянского детства в определенный период.

Важную роль в религиозном воспитании героя И.А. Гончарова играет мать: «Став на колени и обняв его одной рукой, подсказывала... ему слова молитвы. Мальчик рассеянно повторял их, глядя в окно... но мать влагала в них всю свою душу» [1, 120]. День мальчика, как и все его детство, начинался с молитвы.

Однако настоящая православная вера чужда обломовцам. Они верят в высшие силы, но не осознают их как христианского бога. Мы даже не можем сказать, что они много внимания уделяют ритуалу, обряду: религиозные отправления, за исключением утренней молитвы с матерью, на страницах «Сна Обломова» отсутствуют. Конечно, читатель понимает, что все церковные таинства соблюдаются с трепетом: детей крестят, молодых венчают, умерших отпевают — но догадывается, что и в этих случаях обломовцам важен не истинный смысл сакрального действия, а событие как таковое. В родительскую неделю пекут блины, но и воскресенье, и праздничный день отличаются не церковной службой, а приготовлением и поеданием «исполинского пирога», то есть день, отмеченный в православном календаре, опять же сводится к пище, и отнюдь не духовной. Думается, даже тогда, когда обломовцы участвуют в обрядовом действе, они не осознают внутреннего наполнения религиозного обряда. Православие Обломовки сводится к религиозным действиям, но не затрагивает духовной жизни ее обитателей.

Именно поэтому в Обломовке чрезвычайно велика вера в сверхъестественное. Ю.М. Ложиц определяет метод И.А. Гончарова как мифологический реализм [5, 179]. Сказки няни, души сказочного мира Обломовки, играют роль некой программы, определяющей всю дальнейшую жизнь Ильи Обломова. Такое отношение к сказкам присуще не только Обломову. Вся Обломовка находится в этом мифологическо-сказочном плену, сама атмосфера дома пронизана мистическими верованиями.

Опыт прочтения «Сна Обломова» свидетельствует о следующем: несмотря на то, что Илюша не слишком задумывается о религии и о суевериях как таковых, он является носителем и православных, и народных мифологическо-сказочных традиций. В.В. Зеньковский утверждает, что ребенок зачастую мыслит действительность как миф. Сама загадочность мира провоцирует ребенка на попытку его объяснения при помощи сверхъестественного. Ребенок инстинктивно ищет Бога. Православный педагог называет это явление «естественной детской религией» [3, 202].

Но в Обломовке господствует не только «естественная детская религия», имеют власть над обломовцами языческие верования предков, которые настолько прочно сплелись в уме русского человека с христианством, что избавиться от одних, не повредив другие, практически невозможно. И все-таки, на наш взгляд, религиозную ситуацию в Обломовке нельзя назвать двоеверием, симбиозом православия и язычества. Для ее обозначения более точен термин «народное христианство», используемый Н.Я. Данилевским.

В Пошехонье М.Е. Салтыкова-Щедрина не было даже той искренней и детской веры в нечто высшее, которая была в Обломовке. Здесь не верили ни в Бога, ни в сверхъестественное. Все религиозные действия исполнялись аккуратно, но совершенно машинально, «сердца оставались немые». Значение молитвы было отнюдь не в духовном просветлении, а в вещных ее результатах, то есть отношение к Богу было сугубо корыстное. Священники не являлись духовными наставниками, зачастую они были малограмотными. Положение их зависело от помещика, что провоцировало «полупрезрительное» отношение к попам.

Вместе с тем нельзя обойти то обстоятельство, что первое чтение Евангелия Никанором Затрапезным произвело на него потрясающее действие. Именно Евангелие оказалось для восьмилетнего мальчика «животворным лучом». Если до этого момента Никанор, несмотря на изучение закона Божия, не имел

даже задатков религиозности, то знакомство с Евангелием стало узловым моментом его нравственного воспитания, посеявшим в сердце ребенка «зачатки общечеловеческой совести». Можно сказать, что именно Евангелие спасло Никанора Затрапезного, оно вырвало его из Пошехонья, где души взрослых мертвы и немы, где не существует благих порывов и все подчиняется корыстным и практическим целям.

В «Пошехонской старине» сказка практически никакой роли не играет. Даже предрассудкам и приметам не было места в доме, так как они могли препятствовать хозяйственным хлопотам. В Пошехонье дети находятся в атмосфере сурового практицизма, чуждого всему неясному, религиозному, иррациональному. Их мечты сводятся к мечтам о свободной, материально обеспеченной жизни, о высшем жизненном идеале, которым являлось для них генеральство.

Возникает весьма закономерный вопрос, не детерминированы ли религиозно-мифологические воззрения героев И.А. Гончарова и М.Е. Салтыкова-Щедрина принадлежностью к определенной имущественной группе дворян? Ведь Обломовы — мелкопоместные дворяне, которые постепенно теряют земли и власть. Они не слишком оторваны от народа, ведь хозяева все делают со своими крепостными: и послеполуденный сон — подобие смерти, и невероятных размеров праздничный пирог. Потому и вера их ближе к народной культуре с рудиментами язычества.

Затрапезные же — богатый и преумножающий свои богатства род, дельцы нового времени. Абсолютно все дела ведет женщина. Они максимально пытаются отдалить себя от народа, не только от крестьян, но даже от купеческого сословия, из которого, собственно, и вышли. Их представления о жизни сугубо рациональны, христианская любовь им мешает, ведь она противоречит идеологии крепостничества. Потому и столкновение ребенка с Евангелием имеет следствием социальный протест. Быть может, причина бездуховности Затрапезных в отношении к народу? Если люди сознательно отдалаются от народа, счита-

ют крепостных низшими существами, недостойными не только любви, но и снисхождения, не теряют ли они свою человеческую сущность, а вместе с ней и христианскую веру?

И народное православие Обломовки, и рациональное Пошехонье, которому мешают заповеди о любви к ближнему, не являются благодатным пространством для духовного воспитания. Культура, окружающая ребенка, — это культура православная, но духовные ценности православия не открыты и взрослым. Рассмотренные семьи можно назвать формально верующими, опирающимися скорее на обряд, потому христианство здесь не становится для ребенка способом освоения мира. Обломовцы оглядываются на языческие силы, а Затрапезные молятся золотому тельцу. Это своеобразное прошлое и будущее русской истории. Нравы Пошехонья — иллюстрация к выводам Н.А. Милешиной о том, что к середине XIX века во многих дворянских семьях религиозность обретает формальный характер, и, как следствие, ускоряется распад морально-духовных ценностей.

Список литературы

1. Гончаров И.А. Обломов. М.: Художественная литература, 1973. — 496 с.
2. Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX—XII вв.): Курс лекций: Учеб. пособие для студентов вузов. М.: Аспект-Пресс, 1998. 399 с.
3. Зеньковский В.В. Психология детства. — Екатеринбург, 1995. — 297 с.
4. Коваленко Т.А. Менталитет дворянской культуры XVIII века // Общественные науки и современность. 1997. № 5. С. 108—117.
5. Лошиц Ю.М. Гончаров. 2-е изд., испр. и. доп. — М.: Мол. гвардия, 1986. — 367 с.

6. Милешина Н.А. Российское дворянство XVII—начала XX столетий в контексте трансформации внутрисемейных отношений // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 30 (211). История. Вып. 42. С. 5—11.
7. Муравьёва О.С. Как воспитывали русского дворянина. — М.: Linka-Press, 1995. — 270 с.
8. Савина Л.Н. Проблематика и поэтика автобиографических повестей о детстве второй половины XIX в.: диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук / Савина Л. Н.; Волгоградский государственный педагогический университет. — Волгоград, 2002.
9. Салтыков-Щедрин М.Е. Пошехонская старина. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1954. — 536 с.



 Р.В. Жучаева

Формирование духовных основ на примере английской словесности

Spiritus flat ubi vult. Дух веет, где хочет. (Парафраз из Евангелия от Иоанна). Spiritus ubi vult spirat. Дух дышит, где хочет. (Евангелие от Иоанна 3,8). Нам думается, мы можем помочь нашим студентам в некоторой степени в том, чтобы их дыхание было легким, а траектория полета духа более четкой.

Я начала свое сообщение с изречения на латинском языке. Есть некоторая магия в древних языках, да и в иностранных языках вообще. Не воспользоваться этим средством было бы несправедливо. Полагаясь на высказывание Экклизиаста 1.9 «Nil novi sub solem» («Ничто не ново под солнцем») мы ввели в спецкурс по межкультурной коммуникации блок изречений, содержащий нравственные понятия. Интерес вызывает тот факт, что высказывания, существующие тысячелетия, известные просвещенному миру, теперь известны / знакомы / доступны и юным представителям XXI века на двух, а чаще и трех языках (латинском, русском, английском). Особый интерес представляет корпус изречений из Евангелия (все 4 Евангелия). Сравнивая переводы цитат, мы стараемся донести их смысл и указать на то, какое воздействие производит звучание их на старославянском языке.

Читая и переводя две молитвы: одну католическую Ave Maria и другую Pater Noster, мы знакомимся с их переводом на английский язык и, конечно же, православными молитвами Богородице — Дево, радуйся и Отче наш. Глубина смысла по-

стигается и благодаря эмоциональному воздействию музыки. Русские молитвы записаны вокальным квартетом Раифского монастыря «Притча». Некоторые студенты слышат это впервые и, хочется предположить, не в последний раз. Использование иллюстраций библейских сюжетов также вносит свою лепту. Говоря о современном английском языке, хотелось бы обратить внимание на то, что выбор темы способствует раскрытию духовных аспектов билингвально. Так, изучая тему чувства и эмоции, мы привлекли книгу известного теолога и писателя Клайва Стейкларда Льюиса (CSL) «Письма Баламута» (в оригинале «The Screwtape Letters»). Имя К. С. Льюиса известно студентам по хроникам Нарнии (скорее, по их киноверсии), и чтение упомянутой книги вызвало неподдельный интерес. Замечательный перевод Наталии Трауберг предоставил возможность сравнить глубину восприятия непривычного для студентов текста и обратить внимание на выбор лексических единиц, выражающих духовное содержание. В аннотации говорится, что автор попытался показать изнанку нашей духовной жизни. Книга представляет сборник писем (31 письмо), блестяще ироничных и мудрых. Старый дядюшка — бес-искуситель — пишет своему любимому племяннику, бесу, начинающему свою деятельность по искушению людей, которые для них лишь существа (creatures), мелочь, жертвы, твари (mortals), животные (animals), безволосые двуногие (the hairless bipeds), отвратительные маленькие подобию (loathsome little replicas of Himself). В переводе Н. Трауберг студенты встречаются с такими словами, как «таинство» и «милосердие», «ближний» («любить ближнего как самого себя»), «даровать» («способности дарованы»), «покаяние», «самонадеянность» («следовать воле Вражьей»), «служение Ему» («их (людская) воля сопрягается с его волей») и т.д., и соотносят привычные английские слова с вокабуларом духовного контекста.

В завершении работы над книгой был просмотрен художественный фильм «Shadow lands» с талантливым британским актером Antony Hopkins в роли К. Льюиса. Это позволило об-

судить важнейшие в жизни человека вопросы, например, страдание как неотъемлемую составляющую человеческого счастья. Заключительным этапом является подготовка сообщения, в котором каждый студент выражает свое личное отношение к понятиям the good and the evil (добра и зла), чтобы уметь в будущем делать правильный выбор.

Список литературы

1. Крылатые латинские изречения. — М.: Анимас, 2001.
2. Cassell's Latin and English Dictionary. — MacMillan, USA.
3. Сомов В. По-латыни между прочим. Словарь латинских выражений. — М.: Гитис, 1992.
4. Льюис К.С. Письма Баламута. Баламут предлагает тост. — М.: Дом Надежды, 2008.



 **Е.В. Ильичева**

*Воспитание нравственности
на уроках французского языка
(на материале литературных
произведений Франсуа Мориака)*

Nous croyons trop souvent que Dieu
n'écoute pas nos questions, c'est nous
qui n'écoutons pas ses réponses

François Mauriac

Мы часто думаем, что Бог не слышит
наши вопросы, на самом деле —
мы не слышим его ответы

Франсуа Мориак

В современном российском образовательном стандарте накопец-то можно прочитать и о необходимости духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения: «Программа воспитания должна быть направлена на духовно-нравственное развитие учащихся на основе их приобщения к национальным российским и общечеловеческим ценностям. Воспитательный идеал понимается как высшая цель образования, высококонкретное представление о человеке» [4, 10]. Принимая во внимание то, что в обычной светской школе, где воспитательная

работа до недавнего времени не строилась на христианских принципах, и то, что дети вообще мало читают и мало размышляют, учителю трудно осуществить эти воспитательные задачи. Современные школьники не умеют сопереживать героям литературных произведений, не могут выявить смысл литературного текста, следовательно, целью учителя является формирование таких стратегий, которые помогут учащимся с помощью литературного произведения научиться задумываться о проблемах внутренней жизни человека и принимать ответственные решения.

Работая в школе с углубленным изучением французского языка, мы используем в качестве материала для изучения языка отрывки из произведений французских авторов. В первую очередь, конечно, внимание учащихся обращается на вопросы стилистики, грамматики и лексики. Но, помимо этого, учащиеся знакомятся с творчеством авторов, с их мировоззрением. Иногда мы изучаем творчество отдельного писателя более подробно. В этом случае рассматривается словарь автора, обсуждаются поступки героев изучаемых произведений.

Так, в данный момент, в нашей школе учащиеся старших классов занимаются исследованием творчества Франсуа Мориака, писателя-католика, получившего Нобелевскую премию за вклад в литературу. Выбор пал на этого писателя по двум причинам: во-первых, наша школа участвует в программе обмена с коллежем города Бордо — родине Франсуа Мориака, и, во-вторых, — произведения этого писателя очень современны, затрагивают нравственные вопросы и поучительны для подрастающего поколения. Художественное творчество этого писателя отличает идея о необходимости очищения и исцеления души. Автор убежден в том, что не будет ничего, если не будет Бога.

Франсуа Мориак родился в богатой благочестивой семье, которая владела лесами и виноградниками в окрестностях Бордо. Он пронес через всю долгую жизнь образ родного края, который стал местом действия почти всех его произведений.

Несмотря на то, что Мориак жил большую часть своей жизни в Париже, город Бордо и его окрестности являются главным местом действия его книг. Мориак принадлежит к числу тех писателей, которые показали современное общество как потерявшее веру в Бога, и, как следствие, основы нравственности и истинное представление о том, что такое добро и зло [6, 3]. Нравственные нормы основываются только на материальных интересах. Человеку не нужно сверять свои поступки с совестью, основанной на вере. Но, потеряв веру, человек теряет и смысл жизни. Будучи христианином по воспитанию и по образованию, Франсуа Мориак обличает в своих произведениях любые формы компромиссов с совестью и лицемерие. Мир литературных героев Мориака — это мир одиноких людей, которые страдают от одиночества, ищут поддержку в близких и не находят ее.

Исследователи творчества Мориака относят его произведения к жанру семейного романа [6, 4]. Местом действия часто становится семья. По мнению Мориака, семья благочестивая, уклад которой основан на соблюдении христианских заповедей, является фундаментом нации, который остается незыблемым, несмотря ни на какие жизненные потрясения.

Семья — место, где человек должен найти покой и защиту, где люди должны быть духовно близки. Но современная семья, как представляет ее Мориак, — это «микромир, где обнаруживаются самые низменные инстинкты» [6, 4], где ненависть уничтожает, казалось бы, близких людей. У Мориака, как правило, сюжет строится на конфликте между одинокими людьми. Каждый ищет утешения для себя, но не в состоянии дать его другому. Помыслами людей движет корысть.

Мориак, принадлежавший к богатой буржуазной семье, не раз писал, что семьи создаются не по любви, а ради сохранения собственности, для продолжения рода и укрепления хозяйства. Таким образом, семья воплощает в себе главное качество современного человека: алчность. Корысть стала на место Бога. В мире, где за все надо платить, не каждый может позволить

себе роскошь оставаться самим собой. Человек, живущий только для накопления материальных благ, разрушает себя, отдается от самого себя. Страсть накопления становится опустошительной силой. Все природные качества подменяются и извращаются эгоистичным расчетом. Внутренний мир героев Мориака ничтожен, человек оказывается духовно мертвым. Он стремится только к той жизни, где царит праздность, где не нужно ни о чем беспокоиться.

Мориак рассказывает о человеке, который находится в состоянии конфликта с собой, с ближними, с Богом. Основываясь на истине, что любовь — это Бог и Бог — это любовь, Мориак показывает, что все пороки происходят от отсутствия любви. Следствием этого являются эгоизм, скупость, холодность и апатия. Автор осуждает поступки героев, которые не проявили сострадания к тем, кто оказался в беде. Отсутствие любви он считает преступлением против совести.

То, что происходит в обществе, Мориак считает закономерным следствием нарушения высших моральных законов. Единственный выход, который указывает автор — это приобщение к добру, любви и состраданию. Мориак предоставляет своим персонажам возможность преобразиться, совершив жертвенный поступок ради блага другого. Мориак считает, что страдания должны приводить человека к Богу.

Повествование от первого лица — характерный прием Мориака, который придает его романам характер исповеди и тем самым привлекает внимание к внутренней жизни героя, к его душе и к покаянию. Можно сравнить героев Мориака с «подпольными» героями Достоевского — с их страстями, болезненным самолюбием и злобой. Франсуа Мориак показывает, как с помощью любви умирятся страсти. Именно любви поручает писатель спасение душ. Любовь создает человека; не только любящий, но и любимый преобразуется. Нет иного выхода, кроме приобщения к любви, к Богу.

Для работы со старшеклассниками мы выбрали отрывки из произведения Франсуа Мориака «Подросток былых вре-

мен» — последнее произведение Мориака. Эта повесть написана «в форме исповеди и содержит автобиографический материал. В характере главного героя Алена Гажака есть что-то от характера самого автора, от его душевного настроя» [6, 12]. Мориак рассказывает историю молодого человека, который вступает во взрослую жизнь, пытаясь преодолеть влияние своей семьи. Мориак психологически точно показывает внутренний мир подростка. Его герой испытывает жалость к себе и повышенную ранимость. Повышенная чуткость, нравственный максимализм, искренность сочетаются у него с духовной неустойчивостью: Алэн не может порвать со своим кругом, несмотря на то, что остается чуждым ему. На первый взгляд, это жизнь благочестивых людей. Но повсюду лицемерие и фарисейство.

Алэн — богатый наследник владений Мальтаверна. Его жизнь заранее предопределена. Он с юности знает, кто предназначен ему в жены. Он лишен самостоятельного выбора и задыхается в атмосфере своей семьи. Алэн живет в том мире, где уже все сделано за него и до него [6, 12]. Он как бы лишен самой жизни. Финал этого произведения трагичен, но его трагизм просветлен, так как Мориак приводит читателей к мысли, что и в трагедии есть смысл. Жизнь учит человека искупать свою вину страданием.

Мориак выступает во имя непосредственной веры, чуждой всякого колебания, во имя пламенной и безответной любви к Богу и ближнему в Боге [6, 12]. Вера в вечную жизнь — это его единственная опора. Слова «добро», «зло», «совесть», «внутренняя жизнь», «ответственность», «вера», «надежда», «чистота», «прощение» составляют основу словаря автора.

Нужно отметить, что произведения Франсуа Мориака довольно сложны для изучения в школе и с лингвистической точки зрения, и с точки зрения поднимаемых автором проблем. Этим объясняется целесообразность выбора произведения «Подросток былых времен», где повествование ведется от лица молодого человека — ровесника наших старшеклассников.

Нравственный аспект — основная цель работы с произведением.

Перед началом изучения происходит знакомство с биографией писателя, рассматриваются условия и факты, оказавшие влияние на формирование его личности. Для понимания текста и проблем, затрагиваемых в произведении, проводится разговор о христианстве и христианских ценностях. Для большинства современных школьников христианская тема совсем незнакома. Читая даже произведения русских авторов XIX века, они не вполне понимают смысла изображаемых событий, имеющих отношение к церковной жизни человека. Особое внимание уделяется рассмотрению сюжетов из Евангелия, о которых размышляет главный герой произведения.

На примере прочитанных отрывков поднимаются вопросы, имеющие отношение к духовно-нравственной проблематике текста. Рассматриваются такие качества, как скупость, расчетливость, накопительство, лицемерие, предательство, присущие большинству героев произведения.

Проводится работа со словарем. Учащиеся находят толкование слов «добро», «зло», «совесть», «скупость», «равнодушные», «эгоизм» на французском языке, подбирают синонимы и антонимы, сравнивают интерпретацию этих понятий во французском и русском языках.

Для чтения на французском языке берутся отдельные части, которые интересны с точки зрения нравственного воспитания. Их восприятие подготавливается специальными вопросами преподавателя, рассчитанными, в первую очередь, на активизацию механизмов антиципации, на выявление гипотез по содержанию текста.

После прочтения проводится ряд упражнений и заданий. Например, ученикам предлагается ответить на ряд вопросов, которые позволяют осознать типичное, особенное, соотнести содержание текста с собственным опытом, ощущениями, реалиями.

Ученики получают задание проанализировать поведение персонажей. Отдельное внимание уделяется главному герою. Учащимся предлагается представить, как бы они действовали в ситуациях, подобных тем, в которых оказывается герой.

Обсуждаются проблемы, связанные с подростковым возрастом: повышенная чувствительность, максимализм, ранимость, эгоцентризм, инфантилизм. Проводится дискуссия о роли семьи в жизни главного героя Алена Гажака и в жизни современного подростка. Поднимается вопрос: возможен ли компромисс с совестью?

Таким образом, ученики интерпретируют текст, опираясь на свой жизненный опыт; они учатся занимать активную позицию, то есть размышлять, задавать вопросы и искать на них ответы. Изучение данного литературного материала помогает развить чувства доброты, гуманности, отзывчивости и сопереживания. Обучение языку неотделимо от знакомства с культурой стран, где говорят на этом языке, с особенностями быта и менталитета людей. Данное литературное произведение показывает внутреннюю жизнь подростка-католика. Учащимся предлагается в качестве самостоятельной работы выполнить исследовательский проект: найти параллель в русской литературе и ответить на вопрос: есть ли в произведениях русских писателей персонаж, подобный Алену Гажаку, — подросток, воспитанный в православных традициях; что у них общего и в чем различие?

Заключительным этапом работы с литературным произведением Франсуа Мориака «Подросток былых времен» является презентация исследовательских проектов — сравнительная характеристика подростков, воспитанных на христианских традициях, но основанных на разных культурах. Учитель вместе с учениками подводит итог. Учащиеся отвечают на вопрос, повлияла ли работа над данным литературным произведением на их собственное мировоззрение. Что нового они узнали, научились ли они внимательно читать текст, насколько близок им

главным герой, можно ли сказать, что проблемы, затронутые в произведении, актуальны и сейчас?

Таким образом, изучив произведение Мориака, возводящего героев и читателей к христианской системе ценностей, современные школьники учатся самостоятельно осмысливать свою жизнь и принимать нравственные решения.

Список литературы

1. Гальскова Н.Д. Современная методика обучения иностранным языкам. — М.: АРКТИ, 2000.
2. Городникова М.Д. Лингвистика текста и обучение ознакомительному чтению в школе. — М., 1987.
3. Журавлева Л.С. Зиновьева М.Д. Обучение чтению (на материале художественных текстов). — М.: Русский язык, 1988.
4. Данилюк А.Я., Кондаков М.А., Тишков В.А. Концепция духовно-нравственного развития. Федеральные государственные образовательные стандарты. — М.: Просвещение, 2009.
5. Миньяр-Белоручев Р.К. Методика обучения французскому языку. — М.: Просвещение, 1987.
6. Кирнозе З.И. О Мориаке — прозаике. — М.: Прогресс, 1975.
7. Франсуа Мориак. «Подросток былых времен». — М.: Прогресс, 1975.



**ОНТОЛОГИЯ И ПОЭТИКА ТРАДИЦИИ:
ЯЗЫК И ТЕКСТ**

Сборник научных статей

Научное редактирование, составление *Г.В. Мосалева*
Техническое редактирование, дизайн,
компьютерная верстка *А.Н. Вахрушева*

Издание подготовлено на кафедре
теории литературы и истории русской литературы
426034, г. Ижевск, ул. Университетская, 1, корп. 2, каб. 226.
Тел.: (3412) 916-154, e-mail: ktlitff@gmail.com

Формат 60x84 1/16
Усл.печ.л. 26,04. Уч.-изд.л. 27,98.
Тираж 100 экз.

Издательство «Удмуртский университет»
426034, г. Ижевск, ул. Университетская, 1, корп. 4
Тел./факс: (3412) 500-295, e-mail: editorial@udsu.ru