

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

**ОБЩЕЦЕРКОВНАЯ АСПИРАНТУРА И ДОКТОРАНТУРА
ИМ. СВВ. РАВНОАП. КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ**

**МЕЖРЕГИОНАЛЬНЫЙ ЦЕНТР
ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ
И МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА**



XIX межвузовская научная конференция
БОГ. ЧЕЛОВЕК. МИР

ОРГКОМИТЕТ

проф. Д. К. Богатырёв (председатель оргкомитета),
проф. А. А. Ермичев, иером. Иоанн (Копейкин),
проф. О. Е. Иванов,
проф. А. М. Прилуцкий, проф. прот. Г. И. Григорьев,
проф. Р. В. Светлов,
проф. В. А. Щученко, доц. И. А. Вахрушева,
доц. О. Г. Оленчук, доц. С. М. Капилупи,
проф. Д. В. Шмонин (зам. председателя оргкомитета)

**РАБОЧАЯ ГРУППА ПО ПОДГОТОВКЕ И ПРОВЕДЕНИЮ
КОНФЕРЕНЦИИ**

В. А. Егоров (отв. организатор), Т. Н. Рейзвих,
Н. Н. Воробьёва, Л. В. Рябова

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

XIX межвузовская научная конференция

БОГ. ЧЕЛОВЕК. МИР

15–18 декабря 2016 г.

Сборник докладов

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии

Санкт-Петербург
2017

Представлено к печати рабочим оргкомитетом
XIX межвузовской научной конференции
«БОГ. ЧЕЛОВЕК. МИР»

Материалы докладов публикуются
без издательского редактирования
Отв. за выпуск Д. В. Шмонин

Издание подготовил В. А. Егоров

XIX межвузовская научная конференция «Бог. Человек. Мир»
15–18 декабря 2016 г. Сборник докладов / Отв. ред. Д. К. Богатырёв,
Д. В. Шмонин. — СПб.: Издательство Русской христианской гумани-
тарной академии, 2017. — 515 с.

ISBN 978-5-88812-868-8

XIX ежегодная конференция молодых ученых «Бог. Человек. Мир» проводится с целью обсуждения актуальных проблем в области исследования вопросов, связанных с изучением социокультурных, духовно-нравственных аспектов существования современного человека, а также формирования объемного видения феномена религии. Междисциплинарность конференции, актуализация проблем стоящих перед миром и обществом, создание единого пространства для совместного творческого поиска историков, философов, богословов, религиоведов, психологов, филологов, культурологов — все это делает конференцию «Бог. Человек. Мир» уникальным событием в научной жизни Санкт-Петербурга. Благодаря участию в совместных дискуссиях на конференции создаются условия для творческой активности, самостоятельности молодых исследователей в их научной деятельности, расширяется научное сотрудничество между вузами, устанавливаются межличностные и межвузовские контакты. В рамках работы конференции происходит диалог светской и религиозной мысли, осмысляются вопросы взаимосвязи науки и религии, религии и образования, межкультурной и межрелигиозной коммуникации, обсуждается роль и место религии в современном обществе.

ISBN 978-5-88812-868-8

© Авторы, 2017

© Издательство РХГА, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ КУЛЬТУРЫ И БОГОСЛОВСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Федоров Владимир Филиппович

Миссиологические акценты в документах
Православного Собора на Крите 19–26 июня 2016 г.....13

Аксёнов Игорь Викторович

Мировоззренческая неопределённость
как проблема духовно-нравственного воспитания.....23

Мельников Евгений Александрович

Человек в учении о спасении у святителя
Афанасия Великого и святителя Тихона Задонского.....31

Назаян Карина Георгиевна

Священник Сергей Непеин (1870-1911) и его вклад
в сохранение культурного наследия Вологодского края.....35

Потапов Иван Александрович

Апологетика в России: переход от реального
мира к виртуальному.....43

Казанцева Злата Владимировна

Божественное вмешательство во время и судьбу человека
на основе анализа Ветхого Завета
и мифологических мотивов.....50

Сафронова Натэла Михайловна, Толмачева Светлана Александровна

О сотрудничестве Академии гражданской авиации —
Санкт-Петербургского государственного университета
гражданской авиации с храмами
и священнослужителями Санкт-Петербурга в 1991–2016 гг.....59

Павлова Людмила Петровна

Троичное единство как фундамент христианства
(в богословской системе о. Клемана).....73

Головина Илона Вячеславовна

Богословские свойства человеческой личности
согласно архим. Киприану (Керну).....79

Кузнецова Кира Владимировна

Сотворение материального мира по трудам святого
праведного Иоанна Кронштадтского.....85

Хохлов Виктор Алексеевич

Смысловое звучание стилистических приемов
используемых апостолом Павлом в своих посланиях.....92

Орлова Ольга Александровна

Русская миссия Синодального периода: константы и
перспективы (на примере миссионерской деятельности
архим. Макария (Глухарева)
и архиеп. Владимира (Петрова)).....100

ЯЗЫК И КУЛЬТУРА

Кашиур Елена Владимировна

Структурные характеристики таргетивного языка
и особенности их усвоения
при искусственном билингвизме.....111

Любимова Анастасия Васильевна

К вопросу об особенностях перевода речевых
штампов в деловой коммуникации.....117

Канунникова Владислава Игоревна, Валович Александра Юрьевна

Существует ли такое понятие, как «Шекспир Пастернака»?
Пастернак, как переводчик Шекспира.....121

Фомина Мария Эциовна

К вопросу об актуальности проблемы перевода текстов
современных СМИ на примере финской периодики.....124

Егорова Наталья Владимировна

Типологический анализ стилистического выражения категории
эмотивности в финском языке: актуальность
и теоретическое обоснование.....129

Амелина Елена Сергеевна

Энантисемиа в русском и финском языках:
основные теоретические положения.....135

Буянова Ксения Андреевна

Фонологические системы диалектов финского языка.....138

Валович Александра Юрьевна

Тема бродяжничества в творчестве Джека Керуака.....145

Васильев Михаил Федорович

Хронотоп в фэнтези: субъективность пространства-времени
в романе Р. Желязны «Создания света, создания тьмы».....152

Лукожа Анастасия Дмитриевна

Подходы к интерпретации понятия «концепт»
в современной лингвистике.....158

Щеглова Дарья Андреевна

К вопросу об актуальности сопоставительного исследования
пунктуационных средств в финском и русском языках.....162

**ТЕОРИЯ И МЕТОДИКА ОБРАЗОВАНИЯ
И ВОСПИТАНИЯ**

Белкина Наталия Вениаминовна

Пропедевтический курс страноведения как мотивация
к изучению второго иностранного языка в средней школе.....169

Торопова Наталья Николаевна

Использование технологии проблемно-диалогического
обучения на уроках биологии в условиях ФГОС.....174

Торосьян Нелли Эдуардовна

К вопросу о подвижных играх как средства
развития двигательных качеств.....182

Лывина Надежда Сергеевна

Учебное сотрудничество на уроках в первом классе
как условие адаптации к школьному обучению.....187

Ефимова Елена Германовна

Развитие техники чтения у младших школьников.....193

**АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ПСИХОЛОГИИ:
ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА**

Бардиер Галина Леонидовна

Типовые жизненные стратегии развития
личности начинающих аддиктов.....205

Крылова Любовь Викторовна

Жизненная ситуация в системе компонентов
жизненного пути личности.....209

**АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ ЭЗОТЕРИЗМА
И МИСТИЦИЗМА: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

Кулаков Игорь Федорович

Влияние философии постмодернизма
на современный эзотеризм.....221

**ВОПРОСЫ ФИЛОЛОГИИ
И КУЛЬТУРОЛОГИИ**

Богданова Ольга Владимировна

Философия сна в рассказе В. Пелевина «Спи».....229

Захарьина Нина Борисовна

- Аллегии музыки в русской культуре:
обзор источников.....238

Ильичев Алексей Викторович

- «Пророк» А. С. Пушкина — путь богопознания.....247

Сахарова Оксана Викторовна

- Мистико-метафизическое отношение М. Ю. Лермонтова
к слову в стихотворении «Есть речи значение...».....255

Ткаченко Виолетта Сергеевна

- Христианский эстетический опыт:
обратная интенциональность.....268

Чернышченко Дарья Юрьевна

- Книжные собрания славистов в Славянском фонде
библиотеки Российской академии наук.....274

Семенова Дарья Игоревна

- Феномен фотографии в культуре Японии.....279

**РЕЛИГИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ
И АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ****Тарасов Владимир Евгеньевич**

- Антирелигиозное образование и пропаганда в годы
правления Н. С. Хрущева
(по материалам Белгородской области).....287

Щепнина Полина Николаевна

- Распространение текстов первого перевода Нового Завета
на корейский язык в контексте формирования
протестантской общины в Корее конца XIX в.....296

Васильева Дарья Владиславовна

- Черная Мадонна, Польша.....304

Горячев Михаил Михайлович

- Концепт «Политической религии»: истоки и современность.....310

Каунов Дмитрий Александрович

- Перспективы методов географических исследований
в современном религиоведении.....316

Волков Александр Викторович,

- «Трагедия русского творчества»: русские писатели в докладах
деятелей Московского религиозно-философского общества
памяти Вл. Соловьёва.....321

**АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ РУССКОЙ
И ЗАРУБЕЖНОЙ ФИЛОСОФИИ****Арпентьева Мариям Равильевна, Дувалина Ольга Николаевна**

- Трансгрессия и трансценденция: социокультурные
условия порождения и запрета.....333

Никулина Александра Сергеевна	
Проблематизация истины у М. Фуко: феноменологический взгляд.....	345
Барановский Дмитрий Владимирович	
Об объективных и субъективных причинах возрождения научного интереса к философии Н. Ф. Федорова в 1950-60-е гг. в СССР.....	353
Ткаченко Виолетта Сергеевна	
Христианский эстетический опыт: обратная интенциональность.....	363
Бойко Виктория Юрьевна	
Философская наука и государственная жизнь с точки зрения учения И. Г. Фихте.....	369
Атанова Александра Александровна	
Эпистемологические основания лингвистического анализа искусства в работах Н. Гудмена.....	376
Маковцев Владимир Станиславович	
«Европейский нигилизм» и два вопроса о ничто М. Хайдеггера.....	381
Шураков Николай Леонидович	
Мир, человек, бог в трактате Л. Витгенштейна.....	392

ВОПРОСЫ БИОЭТИКИ

Константин Лазукин	
Христианская биоэтика: Восток и Запад.....	399
Черняков Андрей Геннадьевич	
Проблема понимания предмета биоэтики.....	412

ТОПИКА ПОДВИГА И ПОДВИЖНИЧЕСТВА В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Туминская Ольга Анатольевна	
Топика аскетизма в русской иконе.....	421
Горина Ирина Владимировна	
Феномен «Умного сердца» в топосе христианского подвижничества и философии.....	431
Панченко Ирина Александровна	
Афонская топка в фотографиях из собрания Русского музея.....	440
Гаевская Надежда Зеноновна	
Топика православного подвижничества.....	450

**ДОГМАТ О ВОСКРЕСЕНИИ.
ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

Сапронов Петр Александрович	
«Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века».....	461
Махлак Константин Андреевич	
Противоречия между бессмертием души и воскресением тела у святого Григория Нисского.....	472
Евдокимова Елена Александровна	
Тема воскресения в поэзии Б. Л. Пастернака. «На Страстной».....	475
Сунайт Тимур Сергеевич	
Догмат о воскресении и миф о воскресении.....	481
Сапронова Наталья Михайловна	
Образ воскресения в западной живописи.....	489
Сурикова Анна Сергеевна	
Воскресение из мертвых в творениях преподобного Ефрема Сирина.....	497
Липатов Игорь Борисович	
Воскресение и преображение.....	507

**БОГОСЛОВИЕ КУЛЬТУРЫ
И БОГОСЛОВСКАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ**

Федоров Владимир Филиппович,

кандидат философских наук,

кандидат богословия,

доцент Русской христианской гуманитарной академии

**МИССИОЛОГИЧЕСКИЕ АКЦЕНТЫ В ДОКУМЕНТАХ
ПРАВОСЛАВНОГО СОБОРА НА КРИТЕ 19–26 ИЮНЯ
2016 г.**

Независимо от того, признавать ли Собор на Крите 2016 г. Всеправославным Святым и Великим или нет, его документы заслуживают тщательного анализа, в частности миссиологического. Среди ряда важных суждений обращают на себя внимания утверждение о необходимости христианского межконфессионального сотрудничества и не только христианского диалога, но и межрелигиозного. Осуждается фундаментализм и квалифицируется как «ревность не по рассуждению» (Рим. 10, 2) и болезненная религиозность.

Ключевые слова: миссия Церкви, миссиология, экуменизм, межрелигиозный диалог, фундаментализм, Всеправославный собор, духовный интеллект, религиозный интеллект.

Fedorov V. F.

**MISSIOLOGICAL ACCENTS OF THE OFFICIAL DOCUMENTS
OF THE ORTHODOX COUNCIL OF CRETE 19-26, JUNE, 2016**

Whether to admit the Council of Crete of 2016 Pan-Orthodox, Holy and Great or not, its papers deserve careful analysis, missiological, in particular. Among some important judgements the documents stated the need for Christian interconfessional cooperation and interfaith dialogue. Fundamentalism is qualified as “zeal not based on knowledge” (Rom 10.2) and morbid religiosity, and condemned.

Keywords: Church mission, missiology, ecumenism, interfaith dialogue, fundamentalism, Pan-Orthodox Council, spiritual intelligence, religious intelligence.

Состоявшийся на Крите 19–26 июня 2016 г. Православный Собор называется его участниками — делегациями десяти По-

местных Православных Церквей Всеправославным Святым и Великим. Результатом Собора явились документы: «Окружное послание», «Послание Святого и Великого Собора Православной Церкви», «Миссия Православной Церкви в современном мире», «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром», «Важность поста и его соблюдение сегодня», «Автономия и способ её провозглашения», «Православная диаспора», «Таинство брака и препятствия к нему».

Четыре Православные Церкви, а именно Антиохийская, Русская, Грузинская, Болгарская не послали свои делегации на Собор, хотя в его подготовке и обсуждении готовившихся документов участвовали. Православная Церковь в Америке не была приглашена на Собор, поскольку ее автокефалию, объявленную РПЦ как Матерью-Церковью в 1970 г., Константинопольский Патриархат до сих пор не признал. Очевидно, что по-разному воспринимается авторитет Собора и обязательность решений его теми, кто присутствовал на Соборе и теми, кто не поехал на него. Участники полагают, что их решения обязательны для всего Православия, а те Церкви, которые не присутствовали на Соборе, могут принять документы (осуществить рецепцию), а могут и не принять, как это сделала в конце ноября Болгарская Церковь [9]. Правда Синод ее утверждает, что Церковь готова участвовать в дальнейших дискуссиях о документах и не порывают общения ни с участниками, ни с неучастниками [8].

Синод РПЦ поручил Синодальной Библейско-богословской комиссии изучить документы и представить их анализ Священному Синоду, с тем, чтобы затем принять решение о рецепции Архиерейским Собором РПЦ. Независимо от того, какова будет оценка документов Собора Московским Патриархатом и другими Церквями, не присутствовавшими на Крите, существенно важно обратить внимание на то, каковы же тенденции в богословской и церковно-общественной мысли мирового Православия. В предлагаемом сообщении представлены лишь некоторые моменты, которые на наш взгляд заслуживают особого внимания и потому назовем их «миссиологическими акцентами». Из всех документов для поставленной задачи важны следующие: «Окружное послание», «Послание Святого и Великого Собора Православной Церкви», «Миссия Православной Церкви в современном мире», «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром».

Основными документами обычно называют «Послание Святого и Великого Собора Православной Церкви Православным людям и каждому человеку доброй воли» [6], а также более пространное «Окружное послание» (Энциклика) [3]. Послание начинается с важного миссиологического суждения:

«Основой наших богословских обсуждений была уверенность в том, что Церковь не живёт для себя. Она несёт свидетельство Евангелия благодати и истины, и предлагает всему миру дары Божии: любовь, мир, справедливость, примирение, силу Креста и Воскресения и чаяние вечности» [6].

Далее документ утверждает, что главным приоритетом Собора было провозглашение единства Православной Церкви. Это своё единство и соборность Православная Церковь выражает в Соборе.

В Послании подчеркивается необходимость свидетельствовать веру ближним и дальним продолжая литургию после Божественной Литургии. Это выражение «литургия после Литургии», понимаемое как социальное служение прочно закрепилось в православном сознании после того, как в 1968 г. этот образ впервые использовал в проповеди выдающийся православный миссиолог и нынешний предстоятель Албанской Православной Церкви Архиепископ Анастасий (Яннулатос). Потом это выражение часто использовал румынский проф. прот. Ион Бриа и написал книгу «Литургия после Литургии», посвященную диаконии. Далее в Послании говорится не только о евангелизации тех, кто до сих пор не познал Христа, как о непреходящем долге Церкви, но и о реевангелизации народа Божьего в современных секуляризованных обществах. Принципиально важны пункты 3 (о необходимости диалога с инославными христианами) и 4 (осуждение фундаментализма).

«Наша Церковь, отвечая своему долгу свидетельства истины и своей апостольской веры, придаёт большое значение диалогу, главным образом с инославными христианами. Таким образом прочий христианский мир глубже узнал подлинность Православного Предания, ценность святоотеческого учения, литургический опыт и веру Православных» [6, с. 3].

Последние годы в православных общинах в разных странах нарастает антипатия к экуменическому движению и сформировалось ложное представление о том, что называется экумениз-

мом. Об этом понятии нужно было бы сказать подробнее, но отмечу лишь, что такого учения не существует и имеет смысл под ним понимать просто межконфессиональное сотрудничество в деле христианской миссии. Помимо миссионерского импульса для экуменического сознания характерны такие психологические качества как открытость, доверие, терпимость, доброжелательность, смирение и аскетизм, удерживающие от готовности видеть в разномыслии оскорбление. Это и адекватное понимание реальности плюрализма, преданность принципу свободы совести и др. Однако это — тема серьезного и обстоятельного размышления о том, что же такое экуменизм. Документ не употребляет слова «экуменический», но утверждает необходимость диалога в миссионерских целях. О необходимости межконфессионального диалога напоминает и Окружное послание:

«Православная Церковь издревле придавала огромное значение диалогу, в особенности с инославными христианами. Посредством такого диалога остальной христианский мир уже гораздо лучше знает Православие и подлинность его Предания» [3].

Противники и ненавистники экуменизма, как правило, являются носителями фундаменталистской установки. Поэтому органично продолжение документа пунктом 4.

«Всплеск фундаментализма, наблюдаемый в различных религиях, является выражением болезненной религиозности. Трезвый межрелигиозный диалог вносит значительный вклад в развитие взаимного доверия, мира и примирения. Елей религиозного опыта должен быть использован для заживления ран, а не для разжигания огня военных конфликтов» [3].

Квалификация фундаментализма как ложной (в тексте болезненной) религиозности и утверждение необходимости межконфессионального христианского и межрелигиозного диалога — важнейшие миссиологические акценты документов Собора. Разумеется, понятие «фундаментализм» и этот феномен требует также обстоятельного изучения. Поскольку это понятие фигурирует в нормативных православных документах, задача эта чрезвычайно актуальная. Говорится в Послании и о необходимости незамедлительно приложить систематические усилия к прекращению военных конфликтов на Ближнем Востоке, где продолжаются военные столкновения, и способствовать возвра-

щению изгнанных на родину. Но значительно больше о миссии примирения идет речь в Документе о миссии.

Кроме того, в оценке современной секуляризации неожиданно встретить в Послании необычное для Православия, но своевременное суждение о западной цивилизации: «она несёт неизгладимый отпечаток непреходящего вклада христианства» [3]. Слишком часто, забывая об этом, критики ее обвиняют в порочности и агрессивности. Понятно, что высказывания о роли семьи, о воздержании, которое касается не только монашеской жизни имеют также отношение к миссии Церкви. «Аскетический этос характерен для христианской жизни во всех её проявлениях» [3]. Актуально и предостережение: «Современное развитие естественных науки технологий...требуют духовного подхода, который Церковь пытается предложить через биоэтику, основанную на христианской этике и святоотеческом учении» [3]. Утверждается также, что Православная Церковь

«настаивает на том, что основополагающим правом является защита религиозной свободы, которая включает свободу совести, веры, отправления культа, как и все выражения религиозной свободы, будь то в личном или общественном порядке, как и право каждого верующего практиковать свободно, без вмешательства со стороны государства, исполнение своих религиозных обязанностей, публичное преподавание религии и условия функционирования религиозных общин» [3].

Наряду с темами о необходимости экуменической активности, осуждением фундаментализма как болезненной религиозности, следует выделить как весьма важную тему экологического кризиса и нашей миссионерской ответственности за Творение.

«Христианский подход к решению этой проблемы требует от человека раскаяния в злоупотреблении природой, воздержания и аскетического этоса, который является противоядием против чрезмерного потребительства, и одновременно культивирует в человеке сознание, что он лишь «домоустроитель», а не властелин творения» [3].

Эта тема чрезвычайно близка русскому Православию. Поэтому в Социальной концепции РПЦ 2000 г. отдельная глава посвящена экологии, а позднее разработан и принят 5 февраля 2013 года Освященным Архиерейским Собором Документ «Позиция Русской Православной Церкви по актуальным проблемам экологии» [5].

Имеет смысл отметить, что в современной миссиологии, там, где речь идет об Экоотеологии тесно связываются понятия миссиология и экология. Можно подходить к экологии с миссиологическим видением. Можно и с экологическими принципами подходить к миссиологии.

В Окружном Послании Собора, которое более пространное, чем процитированное выше Послание подчеркивается, что *Апостольское служение* и проповедь Евангелия, известная как *миссионерство*, это есть дыхание жизни, которым Церковь вдохновляет человеческое общество и которым оцерковляет мир через возникающие повсюду местные Церкви. «Эта миссия должна исполняться не агрессивно, а свободно, в любви и уважении к культурной самобытности каждого человека и народа» [3].

Очень важно, что в Окружном Послании говорится об обновлении, как о ценности. «Жизнь христиан есть неложное свидетельство обновления всех во Христе — «Кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5: 17)». Конечно, необходимо объяснить, что это означает «Обновление во Христе». Отметим лишь, что в православном (особенно русском) сознании слово «обновление» воспринимается негативно. На то есть понятные причины. Но принципиально важно признать необходимость творческого православного мышления и не связывать его безусловно с консерватизмом. Окружное Послание утверждает:

«Отождествление Церкви с консерватизмом, несовместимым с прогрессом цивилизации, является произвольным и злоупотребительным, поскольку осознание своей идентичности христианскими народами несёт на себе неизгладимую печать непреходящего вклада Церкви не только в их культурное наследие, но и в здоровое развитие светской культуры в целом, поскольку Бог поставил человека домоупроителем всего Своего творения и его соратником в мире» [3, с. 10].

Еще одно важное заявление Собора:

«Православная Церковь с болью и молитвой следит и отмечает великий современный гуманитарный кризис (μεγάλην σύγχρονον ἀνθρώπινην κρίσιν), экспансию насилия и вооружённых конфликтов, преследования, изгнания и убийства представителей религиозных меньшинств, насильственное изгнание семей из их домашних очагов, трагедию торговли людьми, нарушение основных прав отдельных людей и народов и принуждение к смене вероисповедания. Она безоговорочно осуждает похищения людей,

пытки и чудовищные казни. Она осуждает разрушение храмов, религиозных символов и памятников культуры» [3, с. 18].

Документ «Миссия Православной Церкви в современном мире» имеет подзаголовок «Вклад Православной Церкви в достижение мира, справедливости, свободы, братства и любви между народами и устранение расовой и прочих дискриминаций». Таким образом уже в самом названии обозначены основные аспекты современной миссии Церкви. Значительная часть документа о миссии посвящена миссионерскому значению миротворчества. Это разделы «В. О мире и справедливости» и «Г. Мир и предотвращение войны» [2]. При этом утверждается, что «дары мира и справедливости зависят и от человеческого содействия». В связи с тем, что порой от православных священнослужителей можно услышать довольно воинственные заявления, например, «гуманизм — это сатанизм», полезно прислушаться к соборному миссионерскому документу.

Документ «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром» начинается неожиданно звучащим заявлением:

«Православная Церковь, будучи Единой, Святой Соборной и Апостольской Церковью, в глубоком церковном самосознании твердо верит, что занимает главное место в деле продвижения христианского единства в современном мире» [4].

Архим. Кирилл (Говорун), который внимательно наблюдал за подготовкой Собора, его ходом и обстоятельно прокомментировал документы Собора, называет это заявление амбициозным постулированием и считает его симптомом астигматизма.

«В нашем православном зрении часто замутнена та часть хрусталика, которая отвечает за различение между тем, чем мы хотим быть, и что мы есть. Следствием такого астигматизма становится то, что мы восхваляем себя за нечто, чем мы по идее должны были бы быть, однако поскольку таковым не являемся, то наше самовосхваление вызывает лишь ироническую усмешку у наблюдающих за нами со стороны» [1].

Любопытно, что, хотя в цитируемом документе однозначно (как, впрочем, и в предыдущих цитированных документах) утверждается необходимость межконфессионального сотрудничества, (в частности, диалога) об экуменизме речи нет. Лишь дважды употребляется прилагательное экуменический (не счи-

тая наименования Вселенских соборов, которые по-гречески звучат как экуменические).

В пункте 3 речь идет о вселенской миссии (ἡ οἰκουμένης αὐτῆς ἀποστολή), а в пункте 4 говорится об экуменическом духе (в русском переводе вселенском духе):

«Православная Церковь, которой присущ дух вселенскости и человеколюбия (οἰκουμένης καὶ φιλόανθρωπον πνεύμα), в согласии с божественным произволением *«чтобы все люди спаслись и достигли познания истины»* (1 Тим. 2:4), всегда трудилась ради восстановления единства христиан. Вот почему участие православных в движении за восстановление единства с другими христианами в Единой Святой Соборной Апостольской Церкви нисколько не чуждо природе и истории Православной Церкви, так как последовательно выражает апостольскую веру и Предание в новых исторических условиях» [4].

На теме «экуменический дух» имело бы смысл остановиться и поразмышлять. Это, однако, требует серьезного исследования, требующего психологического, социально-психологического и этико-философского подхода с учетом богословско-миссиологической перспективы. Речь должна идти о психологических и этических установках сторонников и участников экуменического движения, осознающих единство учеников Христа как ценность, а Его призыв к единству как заповедь Бога (Ин. 17, 21). Выше уже говорилось о психологических характеристиках экуменического сознания. Эту тему следует развивать и принять во внимание квалификацию фундаментализма как болезненной религиозности. Жесткое неприятие экуменизма из-за отсутствия экуменического духа является одним из проявлений фундаментализма, который в своей крайней форме квалифицируется как религиозный экстремизм. В начале нашего века появились интересные исследования духовного интеллекта. Дана Зохар, занимавшаяся квантовой физикой и философией ввела понятие «духовный интеллект» (SQ) и написала об этом книгу [10], которая переведена на 32 языка. Духовный интеллект, по мысли автора, является нашим основным интеллектом. Если человек обладает им, то значит, у него присутствует и рациональный, и эмоциональный интеллект. Духовный интеллект подразумевает осознание своих ценностей, целей и потребностей, понимание того, что человеку нужно и как это осуществить. Не все, идентифицирующие себя с какой-либо религией, обладают достаточно высоким уровнем духовного интеллекта. Можно быть атеистом, и иметь

высокий уровень SQ, а можно ходить в церковь, мечеть или синагогу, и не обладать духовным интеллектом. Духовный интеллект можно развивать и Дана Зохар предлагает 12 принципов, которые позволяют человеку сделать это. Концепцию духовного интеллекта, соотношенную с вероучительной, литургической, канонической и другими аспектами традиции соответствующей религии имеет смысл понимать как концепцию религиозного интеллекта. На стыке миссиологии и психологии имеет смысл проверить гипотезу [7, с. 167], согласно которой дефицит духовного интеллекта у носителя какой-либо религии проявляется прежде всего в низком уровне толерантности, в проявлениях фанатизма, в неспособности воспринимать плюрализм как ценность и, тем самым объяснить склонность этого верующего к проявлениям религиозного экстремизма.

Миссиологические акценты документов Собора, в частности призыв к активному межконфессиональному сотрудничеству и осуждение фундаментализма как болезненной религиозности побуждает углубиться в миссиологические и психологические исследования. Что касается общего впечатления от документов Собора, то хочется согласиться с архим. Кириллом (Говоруном): «Собор продемонстрировал, что Церковь — это не установившийся набор норм и предписаний, а динамичное и недетерминируемое Событие». В другом месте своего анализа он, однако, остроумно замечает: «Из пресной булки псевдо-византийской риторики там можно выковырять много вкусных изюминок» [1].

ЛИТЕРАТУРА

1. Кирилл (Говорун), архим. Кунсткамера Великого и Ужасного, Москва: Христианский книжный клуб, 2016. [Электронный ресурс]. URL: http://www.christian.ru/books/arhim_kirill_govorun/kunstkamera_velikogo_i_uzhasnogo-5783649f93bf88111568436a/.
2. Миссия Православной Церкви в современном мире. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.holycouncil.org/-/mission-orthodox-church-todays-world>.
3. Окружное послание. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.holycouncil.org/-/encyclical-holy-council>.
4. Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.holycouncil.org/-/rest-of-christian-world>.

5. Позиция Русской Православной Церкви по актуальным проблемам экологии» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2775125>.

6. Послание Святого и Великого Собора Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.holycouncil.org/-/message>.

7. Федоров В. Ф. Религиозный экстремизм как следствие дефицита религиозного интеллекта / Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы: сб. материалов Третьего конгр. рос. исследователей религии (7–9.10.2016, Владимир, ВлГУ). В 6 т. Т. 3 / Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. Владимир, 2016. С. 166–167.

8. Становище на Св. Синод относено Събора в Крит (2016) и текста «Отношения на Православната Църква с останалия християнски свят» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bg-patriarshia.bg/news.php?id=220554>.

9. The Sofia Globe staff. Bulgarian Orthodox Church formally rejects Pan-Orthodox Council. [Электронный ресурс]. URL: <http://sofiaglobe.com/2016/11/29/bulgarian-orthodox-church-formally-rejects-pan-orthodox-council/>.

10. Zohar&Marshal, Spiritual Intelligence — The ultimate intelligence, 2000.

Протоиерей Аксёнов Игорь Викторович,

кандидат философских наук,
председатель Отдела религиозного образования и катехизации Выборгской
епархии,
настоятель Свято-Ильинского храма г. Выборга,
iaxenov@gmail.com

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ

Несмотря на разработку проекта «Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России в сфере общего образования», консенсуса в том, что есть духовно-нравственное воспитание в научном и педагогическом сообществе не существует. Предлагаемая «Концепцией» классификация традиционных источников нравственности вызывает целый ряд вопросов, которые рассматриваются в данной статье, а также обосновывается та точка зрения, что духовно-нравственное воспитание не может осуществляться на немировоззренческой или неопределённой мировоззренческой основе.

Ключевые слова: духовность, духовно-нравственное воспитание, нравственность.

Axenov I. V.

IDEOLOGICAL UNCERTAINTY AS A PROBLEM OF SPIRITUAL AND MORAL EDUCATION

Despite the drafting of the project “The Concept of spiritual and moral education of the Russian citizen personality in General education system”, there is no consensus in the scientific and pedagogical community in understanding of what “spiritual and moral education” is. The classification of traditional sources of morality, suggested by “The Concept”, raises a number of questions, discussed in this article. The article also proves the viewpoint that spiritual and moral education could not be based at non-ideological or uncertain ideological ground.

Keywords: Spirituality, spiritual and moral education, morality.

Сегодня в российском обществе много говорится о духовно-нравственном воспитании. В 2009 г. в рамках проекта разработки государственных образовательных стандартов второго поколения Российской академией образования был представлен проект «Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России в сфере общего образования», в котором духовно-нравственное воспитание было заявлено одной из ключевых задач современной государственной политики Российской Федерации. Но, при этом, следует заметить, что консенсуса в том, что есть духовно-нравственное воспитание в светском научном и педагогическом сообществе на сегодняшний день пока не существует.

Будучи заимствованным из сферы религиозной жизни, термин «духовность» сегодня широко употребляется в нерелигиозных смыслах, что приводит к определённым сложностям в концептуализации этого, одного из первичных в понимании Бога и человека, понятия в секулярной модели мира. По этой причине, под духовно-нравственным воспитанием чаще всего понимается нравственное воспитание, «где словом духовность лишь подчёркивается его позитивная значимость» [3, с. 44]. При этом совершенно упускается из вида, что «духовное» в первичном религиозном понимании этого термина — это не просто высшее и идеальное в человеке, и, соответственно, «духовность» — это не просто набор лучших качеств в человеке, а бытийная реальность. «Дух», как и «Истина» отвечают не на вопрос «что», а на вопрос «кто».

«Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Иоан. 4:24), — говорит нам Воплотившийся Сын Божий в Новозаветном откровении. Из этих слов мы ясно видим, что не только Бог есть дух, но дух также присущ и человеческой природе, почему христианская антропология совершенно определённо различает в человеке и духовную, и телесную природу, определяя её как двухсоставную в отличие от природы Ангелов. При этом в самой духовной природе человека христианская антропология, в отличие от светской, различает душевное и духовное в собственном смысле этого слова.

Духовность, с точки зрения православной антропологии, — это не что иное как причастность, а точнее теснейшее и глубочайшее соединение и единение человеческого духа с Духом Божиим, которое приводит к качественному изменению человека,

который преобразается по образу и подобию Божию по действию Святого Духа в нём.

Таким образом, в понимании духовности человека присутствует существенная разница между светской секулярной мыслью и христианской антропологией. В первом случае духовность сводится к душевным проявлениям нравственности, интеллектуальности, добродетельности. Во втором — понятие духовности выводится за пределы психики и поставляется в самый фундамент сотворённого человеческого бытия, которое, с точки зрения христианской антропологии, «есть непрестанно осуществляемая возможность (*быть*) и это осуществление возможности *быть* происходит от действия в (*творении*) бытия Божия, а это действие, (*в силу богодарованной свободы человека*) само возможно в ту меру, в какую данное (*сотворённое*) Богом существо может или хочет воспринять его» (*курсивные вставки прот.И. Аксёнова*) [1, с. 263].

Поэтому, духовные люди, по слову свт. Григория Паламы, — это «новые люди, возрождённые благодатью Всесвятого Духа». Или, как о том же пишет Апостол Павел: «живущие по плоти о плотском помышляют, а живущие по духу — о духовном» (Рим. 8:5–6).

Ибо проблема не только в том, что человек не знает, как правильно поступать, чтобы ему достигать собственного блага, но и в том, что зная, что есть благо для него, человек, не имея в себе Духа Божия, и, влекомый страстями ко злу, зачастую поступает во вред себе, ибо не имеет ни внутренней силы, ни твёрдого желания поступать во благо не только ближним, но и самому себе. «Посему, — продолжает далее Апостол Павел, — живущие по плоти Богу угодить не могут. Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас» (Рим. 8:7–8).

При этом в силу того, что дух присущ человеческой природе, мы вынуждены признать наличие духовности за каждым человеком. Нет человека, в котором бы не было внутренней, сокровенной жизни. Только эта духовность может принимать весьма различные формы. Например, каннибализм, ещё недавно распространённый среди отдельных племён внутренней Африки, джунглей Южной Азии и Южной Америки, зачастую имел ритуально-духовный характер, точно так же и современный нам религиозный исламский экстремизм, также является проявлением определённой духовности. Т. е., духовность может быть и демонической, — всё зависит от предпочтений человека, его

свободного выбора. Таким образом, духовность, присущая любому человеку, носит амбивалентный характер.

Что же такое нравственность с религиозной точки зрения и как она соотносится с духовностью? Духовность и нравственность соотносятся друг с другом как невидимый под поверхностью земли фундамент дома и всем видимые стены, утверждённые на этом фундаменте, или, проще говоря, как конституирующая нравственность причина и само нравственное поведение человека.

Также о соотношении нравственности и духовности говорит и современная педагогическая наука:

«Нравственное воспитание в отношении духовно-нравственного выступает фактически механизмом, средством практической реализации определённого мировоззрения. <...> Термином «духовно-нравственное воспитание» также подчёркивается приоритетная значимость мировоззренческой мотивации нравственного поведения. Если нравственность обуславливает сферу практических отношений, поступков индивида, то духовность, — как справедливо замечает профессор Игорь Витальевич Метлик, — обуславливает их исходный смысл и мотивацию» [3, с. 45].

Казалось бы речь идёт о совершенно очевидных вещах, однако, согласно Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России в сфере общего образования «традиционными источниками нравственности являются: Россия, многонациональный народ Российской Федерации, гражданское общество, семья, труд, искусство, наука, религия, природа, человечество» [2, с. 18].

Такая классификация традиционных источников нравственности, предложенная авторами «Концепции» вызывает целый ряд вопросов:

Во-первых, каким образом наука, в частности современные биомедицинские технологии, связанные с уничтожением эмбрионов, суррогатным материнством и фетальной терапией, которая превращает человеческие зародыши в фармацевтическое сырьё, может быть традиционным источником нравственности?

Или современное искусство, например, абстрактного экспрессионизма как может быть источником нравственности? Или может мы найдём источник нравственности в фумизме «Общества гидропатов» конца XIX века? Нам может быть теперь на фильмах Тарантино раскрывать такие ценности, как духов-

ный мир человека, нравственный выбор, смысл жизни? Западная цивилизация плотно увязла в релятивизме постмодерна, который, как при потоке в соседской квартире, буквально сочится из каждой щели в наш Русский цивилизационный мир. Надо понимать, что постмодернистское искусство с самого начала отказалось от попыток создания универсального канона со строгой иерархией эстетических ценностей и норм. В этом его суть.

Другим традиционным источником нравственности авторы «Концепции» называют природу и, в частности эволюцию, что не может не вызывать, мягко говоря, недоумения. Эволюция в природе, которая говорит о борьбе видов за существование, о приспособлении к изменяющейся среде обитания, о борьбе за выживание, — какой нравственности может научить человека, который в различных религиозных системах уже призван к высшим проявлениям нравственности — любви, и даже, как в христианстве, любви к своим врагам?

Как вообще природа, в которой все процессы детерминированы и нет места личной свободе, может быть источником нравственности? Мы разве подвергаем нравственной оценке действия животных?

Только человек, в отличие от всей сотворённой вещественной природы, обладает образом Божиим, который, в частности, проявляется в богодарованной ему свободе по отношению к собственной природе. Всё в природе вокруг нас детерминировано, а человек свободен поступать не по понуждению природы, а в соответствии с голосом совести и нравственным идеалом, который определяется духовностью человека, которая, в свою очередь, должна иметь своим абсолютным, неизменяемым источником и фундаментом Бога, Который есть не просто бытие, но бытие Триипостасное, отношение Божественных Лиц в котором является основанием и единственным источником нравственности для сотворённых Им свободных и разумных существ.

Но, религия, как традиционный источник нравственности, в Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России в сфере общего образования поставлена почти на последнее место, после искусства и науки. На первом же месте среди традиционных источников нравственности названы: Россия, многонациональный народ Российской Федерации, гражданское общество, семья.

Но, разве само по себе государство или народ, или общество, или семья может быть источником нравственности? И то

и другое, и третье могут и являются носителями определённых систем мировоззрения, которые существуют как целостные феномены культуры. И каждая такая мировоззренческая традиция вырабатывает целостную, логически непротиворечивую картину мира и «соответствующую ей систему отношений человека ко всем объектам и явлениям действительности — системы морали, нравственных норм» [3, с. 45].

Но, разве мы можем сказать, что Российское государство, или многонациональный народ РФ, или гражданской общество, или российская семья сформировали православное мировоззрение? Наоборот, мы совершенно справедливо говорим, что Российская государственность и многонациональный народ России, гражданское общество и традиционная российская семья сформированы Православной христианской верой, источником и основанием которой являются не переменчивые дела рук человеческих, а Троица, явивший Себя в Воплощении Единородного Сына Божия и Сошествии Святого Духа на церковное собрание Его последователей в день Св. Пятидесятницы.

Таким образом, мы видим, что в угоду секулярному мировоззрению, с целью подчеркнуть светский характер российского образования авторы «Концепции» вошли в серьёзные противоречия со здоровой логикой и исторической правдой. Но, даже в существующих условиях светской школы, если бы они стремились к истине, вполне могли бы указать источник нравственности хотя бы в философском ключе. Например, можно было бы написать, что источником нравственности являются абсолютные нравственные императивы, присущие человеку, как свободной по отношению к собственной природе личности, опознаваемые в голосе его совести и конкретизированные в различных религиозных учениях.

Авторы коллективной монографии «Духовно-нравственное воспитание: вопросы теории, методологии и практики в российской школе», которая была подготовлена на основе научно-исследовательских разработок в рамках Комплексной программы научных исследований Российской академии образования в Институте семьи и воспитания совершенно справедливо замечают, что «духовно-нравственного воспитания в точном смысле этого понятия на немировоззренческой или неопределённой, размытой мировоззренческой основе быть не может» [3, с. 45].

К сожалению, на сегодняшний день, вопросы духовно-нравственного воспитания повисли в вакууме мировоззренческой

неопределённости, которая красноречиво иллюстрируется модульным спектром религиозоведческого курса ОРКиСЭ. Понятны и причины такого положения дел в многорелигиозном и поликультурном российском обществе с непростой историей в XX веке.

Сегодня становится очевидным, что в современном российском обществе назрела насущная потребность в нравственном измерении жизни. Но, вот проблема, в светском обществе сегодня нет чётко артикулированных критериев нравственности, которые были бы общепринятыми, потому что нет твёрдой мировоззренческой основы.

На сегодняшний день абсолютные основания для нравственных норм поведения предлагают мировые религиозные системы, представленные в российском обществе. Основания этих религиозных систем, цель их духовной жизни, как и сама их духовность отличны друг от друга. Но, провозглашаемые ими нравственные нормы, зачастую совпадают, что, в свою очередь, позволяет формирование «Свода нравственных императивов для развития и воспитания личности гражданина России в сфере общего образования», который мог бы, например, включать в себя такие нравственные нормы и правила, как:

— Относись с благоговением к Богу и святыням и уважай верующих в Него.

— Береги свою жизнь и жизнь других людей.

— Люби свою семью и почитай своих родителей.

— Дорожи своим Отечеством и будь верным ему.

— Будь справедливым ко всем: богатым и бедным, сильным и слабым.

— Не обижай других ни словом, ни делом.

— Не лги.

— Не воруй.

— Храни чистоту в мыслях, словах и делах.

— Не завидуй другим, а трудись с усердием.

— Относись к другим во всём так, как хочешь, чтобы другие относились к тебе.

Такой «Свод нравственных императивов» дал бы инструмент для педагогов в их воспитательной деятельности и позволил бы сформировать вполне определённые моральные и эстетические нормы поведения у детей. Потому что отсутствие чётких, прописанных в установочных документах критериев нравственности приводит к тому, что педагоги на местах вынуж-

дены, исходя из своих собственных представлений о нравственном, определять его критерии для учащихся.

При этом понятно, что усвоение и использование нравственных норм и правил бездуховной личностью будет лишено твёрдого основания. Но, такой «Свод нравственных императивов» позволит каждой религиозной организации на общем нравственном основании утверждать вертикальное духовное измерение в соответствии со своими религиозными представлениями. И, таким образом, может быть достигнут консенсус для последующего преодоления такой проблемы в духовно-нравственном воспитании, как мировоззренческая неопределённость.

ЛИТЕРАТУРА

1. Верховской С. С. Бог и человек [Текст]: пути богообщения и богопознания / С. С. Верховской. Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. 460, [2] с.
2. Данилюк А. Я. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России в сфере общего образования [Текст] / А. Я. Данилюк, А. М. Кондаков, В. А. Тишков. М.: Просвещение, 2009. 23 с. — (Стандарты второго поколения).
3. Духовно-нравственное воспитание [Текст] : вопросы теории, методологии и практики в российской школе / И. В. Метлик, И. А. Галицкая, А. В. Ситников. Под ред. д. п. н. И. В. Метлика. М.: ПРО-ПРЕСС, 2012. 264 с.

Священник Мельников Евгений Александрович,

аспирант,
Санкт-Петербургской Духовной Академии,
prostofily-10@mail.ru

ЧЕЛОВЕК В УЧЕНИИ О СПАСЕНИИ У СЯТИТЕЛЯ АФАНАСИЯ ВЕЛИКОГО И СЯТИТЕЛЯ ТИХОНА ЗАДОНСКОГО

Статья посвящена проблеме правильного понимания христианской традиции в культуре модерна. Сравняются две точки зрения на человека: святитель Афанасий Александрийский, как представителя теоцентрической культуры и святителя Тихон Задонский, как представитель антропоцентрической культуры.

Ключевые слова: античность, модерн, святые отцы, культура, богословие, искупление, человек, антропология, теоцентризм, антропоцентризм.

Melnikov E. A.

THE MAN IN THE DOCTRINE OF SALVATION FROM ST. ATHANASIUS THE GREAT AND ST. TIKHON OF ZADONSK

The report is devoted to the problem of right understanding of the Christian tradition in the culture of Modernity. Two points of view on the are compared: holy Athanasii of Alexandria as represent the culture of theocentric, and holy Tikhon of Zadonsk, as represent the culture of anthropocentrism.

Keywords: antiquity, modernity, holy fathers, culture, theology, redemption, man, anthropology, theocentrism, anthropocentrism.

Положение, которое хотелось бы подтвердить в настоящей статье заключается в том, что понимание человека святителем Тихоном Задонским выражено на языке культурных категорий, которые понятны нам, его современникам. В то время, как мысль святителя Афанасия движется в русле античной ментальности, трудной для полноценного восприятия мышлением современного человека.

Святитель Афанасий Великий учение об Искуплении строит вокруг проблемы правильного понимания Бога [1, с. 162–164]. Согласно александрийскому святителю, Бог Единственный обладает настоящим существованием и бытием. После грехопадения человек отходит от Бога и начинает удаляться в небытие. Чтобы спасти человека Бог становится человеком. Чтобы приобщиться к Богу человек должен находиться в состоянии истинного поклонения Ему [2, с. 660]. Отсюда необходимость верного учения о Боге, которое является основным критерием спасения человека [1, с. 106–107]:

«...люди вознерадели и уклонились от помышления о Боге...и потому подверглись смертному осуждению...по истощании в них понятия о Боге...истощилось и продолжающееся всегда бытие...человек, как сотворённый из ничего, по природе смертен, но по причине подобия Сущему, если бы сохранил оное устремлением к Нему ума своего...пребыл бы нетленным...»

В отношении человека учение александрийского святителя достаточно скупо [4, с. 114–116]. Главным образом роль человека сводится к верному мышлению о Боге [1, с. 116]:

«...желая помочь людям, [Бог Слово] приходит как человек, принимая на себя тело, подобное им, чтобы те, которые не восхотели познать Его из Промысла Его о вселенной и управления ею, хотя бы из дольних, то есть телесных Его дел, познавали Слово Божие во плоти, а через Него и Отца».

Тихон Задонский говорит о том, что в результате греха человек теряет свою первозданную природу. Искажение грехом человека так глубоко, что любое его действие не может вернуть ему райское состояние потому, что совершается из страха наказания за Божий Гнев. Поэтому, необходимо действие, которое выводило бы человека из этого замкнутого порочного круга, такое действие — Искупление, получаемое от Иисуса Христа [3, с. 660]:

«грешник, плененный дьяволом, от которого избавиться своей хитростью и разумом никак не может, ищет и желает избавителя, и такой Избавитель представляется ему в Евангелии — Христос...грешник, желая убежать от страха Суда Божия, осуждения и ада, ищет защиты и безопасного места, но не находит, ибо никуда невозможно укрыться от Суда Божия. Такое место убежища открывается ему в Евангелии — Христос, верую в Которого безопасно скрывается от суда Божия и гнева»

Немаловажно отметить тот факт, что верные догматические представления о Боге могут не привести человека к Богу с точки зрения святителя Тихона [3, с. 20]:

«Знание правых догматов имеется в разуме, и часто бывает бесплодно, надменно и заносчиво. Отсюда бывает, что многие, имеющие знание догматов, на самом деле живут беззаконно...Поэтому знание это, исповедание и учение...не приносит пользы ...»

В силу акта веры-доверия Богу и Его Откровению человек получает полное оправдание и может делать добро бескорыстно по отношению к Богу. Только в этом случае человек может творить добрые дела в собственном смысле слова. Добрые дела человека и есть плод акта веры, который служит средством приближения человека к Богу [3, с. 660]: «...у семени Христова, которое есть вера святая, добрые плоды: любовь, милость, кротость, благость, милосердие, воздержание и прочее...»

Из проведённого анализа видно, что для античного мышления важна роль и действие Бога в человеческом спасении. Ответ человека на спасающие деяния Бога в пассивном познании Его деяний. Для Нового времени важно прояснить каким образом человек может участвовать в своём собственном спасении в качестве активного действующего лица.

Всё это говорит о том, что святители смотрят на человека исходя из различной перспективы, но видение Задонского святителя ближе современному человеку. Исходя из этого можно сказать, что выражение христианства для современной эпохи важно искать у авторов Нового времени, среди которых Тихон Задонский занимает не последнее место. Поэтому, допустимо сказать, что, раз уж Тихон Задонский формулирует Откровение для современной эпохи, значит, его значение для нашего времени равнозначно роли Афанасия Великого для его эпохи. Что позволяет говорить о Тихоне, как об отце Церкви нашего времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасий Великий, святитель. Творения в 3х т. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2015.
2. Кирилл (Лопатин) иером., Учение святого Афанасия Великого о Святой Троице // Афанасий Великий, святитель. Творения в 3х т. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2015.

3. Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Издание пятое. Т. 3. М.: Синодальная типография. 1889.

4. Янг, Френсис М. От Никеи до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и её исторический контекст / Пер. с англ. П. Б. Михайлова, А. В. Серегина, М. В. Егорочкина и др. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.

Назанян Карина Георгиевна,

аспирантка

Санкт-Петербургского государственного института культуры,

nazanyan2013@gmail.com

СВЯЩЕННИК СЕРГИЙ НЕПЕИН (1870–1911) И ЕГО ВКЛАД В СОХРАНЕНИЕ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ВОЛОГОДСКОГО КРАЯ

Статья посвящена священнику Сергию Непеину, краеведу, хранителю Вологодского древлехранилища, исследователю церковной старины, фотографу. На примере деятельности приходского священника анализируется вклад представителей православного духовенства в изучение и сохранение материального и нематериального наследия России. Основной источник для статьи – воспоминания священника Н. Богословского, изданные на страницах Вологодских епархиальных ведомостей в 1912–1915 гг.

Ключевые слова: С. А. Непеин, древлехранилище, культурное наследие России, Вологодская губерния, краеведение, Русская Православная Церковь.

Nazanyan K. N.

PRIEST S. NEPEIN AND HIS ROLE IN PRESERVING CULTURAL HERITAGE IN RUSSIA IN THE LATE XIX — EARLY XX CENTURIES

The article focuses on activity of priest S. Nepein – the keeper of church museum in Vologda, photographer, researcher of church ancient items. His personal practice is analyzed as a part of orthodox priests' contribution in studying and preserving cultural heritage of Russia. The main source for the article is memories about S. Nepein written by priest N. Bogoslovsky in 1912-1915.

Keywords: S. A. Nepein, church museum, Russian cultural heritage, Vologda region, local history, Russian Orthodox Church

Имя священника-краеведа Сергия Непеина хорошо известно исследователям церковной истории Вологды. Он внес

большой вклад в дело изучения края — его истории, святынь и памятников древности. Благодаря его деятельности мы имеем печатные издания и фотографии, которые помогают нам представить Вологду и Вологодскую губернию в начале XX в.

Сергей Арсеньевич Непеин (1870–1911) родился в Вологде, в семье священника. Учась в последних классах Вологодской Духовной семинарии, Сергей проявлял интерес к историческим и археологическим занятиям: искал древние рукописи, приобретал старинные монеты, древние книги. Руководителем молодого археолога был преподаватель истории И. Н. Суворов. Большую помощь своими советами о. Сергию оказывал профессор, известный этнограф и археолог Е. В. Барсов. «Талантливый бытописатель, педагог-законоучитель, бескорыстный общественный деятель и наконец, просто хороший человек, которого все любили и уважали», — так писал о нём корреспондент с псевдонимом «А. П.» [1, с. 77–78].

После окончания семинарии «в первом разряде» он был определен епископом Вологодским и Тотемским Израилем (Никוליцким) псаломщиком в Покрово-Казанскую церковь г. Вологды, в которой он служил и диаконом до 1898 года. Служба оставляла свободное время, и молодой церковнослужитель проводил свой досуг за переплетением книг [1, с. 77–78]. Затем увлекся электричеством и фотографией. С 1893 г. начинает писать заметки, которые печатают в разных изданиях («Русский Паломник», «Исторический Вестник», «Живая Старина», «Вологодские Епархиальные Ведомости», «Этнографическое Обозрение» и др.). С 1896 г. он принимает на себя обязанности книгопродавца в лавке Братства Всемилового Спаса [17, с. 64]. В его обязанность входило составление списков предметов, отчетов, отправка товара по церквям уезда. Когда юный историк подал прошение в священники церкви Царя Константина, Преосвященный Алексей (Соболев) (1895–1906) сказал: «Очень рад предоставить ему это место и тем вознаградить за труды» [2, с. 402].

Небольшой приход давал много дел, т.к. рабочие железнодорожных мастерских обращались к нему за всеми духовными нуждами. Для них было организовано небольшое общество трезвости. С 1899 по 1907 гг. С. А. Непеин — законоучитель и заведующий в Свято-Стефановской церковно-приходской школе, где устраивает своими трудами школьный музей. За его деятельность в этой школе он получил несколько благодарностей от Училищного Совет и был награжден Библией от Святейше-

го Синода [2, с. 402]. Стремление работать, приносить духовно-нравственную пользу людям и служить их христианскому просвещению было у о. Сергия всегда и этому способствовали черты его личного характера: любовь к церковной старине, живость и находчивость, любовь к детям и дар живого и увлекательного слова.

29 сентября 1894 г. в Вологде открылось древлехранилище. Первоначальная мысль о его устройстве принадлежит Н. И. Суворову (1816–1896), известному историку-краеведу, преподавателю местной духовной семинарии, редактору Вологодских Епархиальных Ведомостей. Преосвященный Израиль (Никулицкий) одобрил эту инициативу, издав «Указ о разрешении устроить древнехранилище с передачею в него из церквей епархии предметов древности, от 18 октября 1893 года за № 4902» [4, с. 79]. Из церквей епархии стало поступать много древних книг, богослужебной утвари и икон, вышедших из употребления. В своих воспоминаниях о. Сергей пишет: «В одной из комнат верхнего этажа архиерейского дома, были свалены различные церковные древности; любимым делом моим было ходить и смотреть их» [4, с. 79]. Заведующим назначили протоиерея А. Малинина, а о. Сергия — «помощником и руководителем при обозрении музея желающими» [4, с. 80–81]. Назначенные священники наблюдали за порядком в помещении, занимались приемом предметов древности, размещая их по шкафам и витринам. Но большая часть работы выполнялась отцом Сергием: им записывались поступающие предметы в инвентарный каталог (с указанием мест и лиц, от которых они поступили, археологическими особенностями). Принимая участие в создании древлехранилища, о. Сергей много содействовал его благоустройству со знанием и любовью. Для ознакомления с иногородними музеями с разрешения Его Преосвященства о. Сергей посетил музеи, древлехранилище и ризницы Москвы, Троице-Сергиевой Лавры и Ростова.

В 1896 г. священнослужителя избрали членом-сотрудником церковно-археологической комиссии любителей истории и древностей под председательством И. Н. Суворова. Целью комиссии было сохранение памятников древности от порчи и уничтожения и описание художественно-археологических предметов, находящихся в церквях епархии. Комиссия принялась за работу, и древлехранилище значительно обогатилось старинными актами из архивов местных монастырей, Вологодской Духовной Консистории и частных лиц. Известно, что в описании свитков XVII

века принимали участие Е. А. Бурцев, выпускник Петербургской духовной академии, преподаватель Архангельской и Вологодской духовных семинарий, и священник-краевед Ф. Малевинский [5, с. 104].

В изучении и описании памятников старины о. Сергий очень помогало умение фотографировать. С 1893 г., по словам священника Н. Богословского, «фотографический аппарат был спутником во всех его многочисленных поездках» [7, с. 524]. Священник ездил по церквям епархии, осматривал предметы древности (сохранилось множество фотографий храмов Вологодской епархии, сделанных о. Сергием. Они имеют важное значение для современных исследователей, так как большинство церквей были разрушены в годы Советской власти) и делал о них сообщения археологической Комиссии, прикладывая фотографии. Отец Сергей писал: «Фотографический снимок точнее и яснее отображает предмет, чем самое тщательное и добросовестное описание <...> неясные или трудно читаемые рукописи на фотографиях выходят более отчетливыми» [7, с. 525]. Снимки имели большое значение, т.к. предметы древности часто подвергались «по неразумию обладателей изменениям, переделкам, даже уничтожению и важно хотя бы на фотографиях сохранить память о характерных чертах древних памятников» [8, с. 339]. Помимо выполнения своих прямых обязанностей он содействовал благоустройству Древнехранилища пожертвованиями собственных предметов, имеющих археологический интерес. В разное время им были сделаны вклады: коллекция русских и иностранных монет (107 экземпляров), коллекция 26-и негативов и 4 медные литые иконы [7, с. 524].

С целью изучения памятников церковной старины Сергей Непеин совершает поездки по церквям Вологодской епархии, делает фотографии, способствуя представлению местной старины и любопытных предметов Вологодского края, популяризируя такие памятники древности, которые «находясь в глухих приходских церквях, могли остаться неизвестными для любителей и ученых» [8, с. 340].

Ученые, историки, археологи и туристы, желающие увидеть памятники старины города Вологды, стремились посетить древнехранилище. О. Сергия как экскурсовода посетители благодарили за «содействие новому культурно-просветительному начинанию» [9, с. 374]. Для экскурсий по древнехранилищу о. Сергием был составлен путеводитель (Путеводитель по Вологод-

скому епархиальному древнехранилищу, Вологда, 1900) который представлял предметы древнехранилища. В нем обращалось внимание на более ценное и интересное, с указанием, «откуда поступил тот или иной предмет, а в некоторых случаях отмечалось и археологическое значение его» [10, с. 160].

О. Сергей занимался составлением систематического описания предметов. В 1897 г. был напечатан первый выпуск каталога, посвящённый антиминсам. В 1899 г. вышел второй — святые кресты, с описаниями древних на престольных, на персных, храмованных, иконных или киотных, тельно-нашейных и других крестов [10, с. 161].

Как хранитель древнехранилища и как писатель о. Сергей Непеин знакомился с археологами, художниками и писателями. Эти знакомства имели для него большое значение, они расширяли его духовный кругозор, побуждали к археологическим и историческим занятиям. Он часто доставлял им различные сведения о местной старине и снабжал фотографиями древних памятников вологодского края [11, с. 416]. В 1902 г. по просьбе известного художника и реставратора И. Э. Грабаря, о. Сергий Непеин составил «Список деревянных церквей, ныне существующих в пределах Вологодской епархии» [11, с. 417]. С такой же просьбой обращался к священнику член Императорской Археологической Комиссии П. П. Покрышкин (необходимо было напечатать фотографии выбранных им церквей). В. И. Срезневский, ученый, хранитель русско-славянских рукописей Императорской Академии наук, переписывался с о. Сергием относительно древних рукописей, которые покупал для академической библиотеки, составлял и издавал их описания [11, с. 420].

Священник-краевед интересовался рукописями, умел читать документы XVII века и определял их археологическое значение. В 1902 г. о. Сергей делал фотографии в Семигородной пустыни с двух изображений художника В. Л. Боровиковского по поручению Вологодского губернатора для издания «Русская живопись в XVIII веке», предпринятого редакцией журнала «Мир Искусства». Редактор журнала Дягилев благодарил за снимки, «представляющие интерес и художественную ценность» [8, с. 342]. Фотографиями о. Непеина иллюстрированы книги, составленные протоиереем А. К. Лебедевым, очерки А. В. Круглова «Поездка на Кубинское озеро». За снимками к священнику-фотографу также обращались член учебного Комитета при Святей-

шем Синоде В. Т. Георгиевский, епископ Константин Самарский (Булычев), епископ Никанор (Орловский).

О. Сергей объездил почти весь Вологодский, Кадниковский, Грязовецкий и Тотемский уезды. Эти путешествия давали богатый исторический, этнографический (священник записал песни, загадки и поговорки крестьян деревень Грязовецкого уезда Вологодской губернии. Сохранились, и ныне опубликованы, и нотные записи песен, зафиксированные им вовремя этой поездки [16, с. 120–127]) и археологический материал, которым он умело пользовался. И. Н. Суворов, оценивая собранные священником С. Непеиным сведения и его труды, сказал: «как много может сделать один человек из любви к предмету» [6, с. 402].

Отец Сергей оставил более 50 трудов – от коротких заметок до книг с уникальными материалами (важно отметить, что некоторые свои статьи он поначалу подписывал псевдонимами Лазарев, С. А. Н-ин, С. А. Арсеньев [16, с. 764]). В 1897 г. по распоряжению Преосвященного Алексия (Соболева), была издана брошюра «Вологодский Архиерейский дом» с рисунками архиерейского дома по фотографиям о. Сергия. В 1899 г. был издан «Альбом видов города Вологды», который о. Сергей оформил своими фотографиями. Из исторически-археологических трудов ценно его исследование «Вологда прежде и теперь», изданное в 1906 г. Эта книга до 1914 г. была единственным крупным трудом о Вологде, служила и вологжанину, и экскурсantu путеводителем и книгой для чтения. Во время болезни он окончил свой последний самый большой и интересный труд: опыт описания Вологодской губернии под заглавием «Наш край — Вологодская губерния». Рукопись из-за своего большого объема (с рисунками) не нашла издателя [13, с. 3]. О. Сергей умер 27 июня 1911 г. от «неожиданной болезни» [13, с. 3].

Труды священника Сергия Непеина имеют большое значение для исследователей истории Вологодчины и сейчас (мы уже отмечали уникальность некоторых его трудов и фотоснимков). Также в 1901 года о. Сергием был прочитан реферат о местном иконописце, живописце, академике Императорской академии художеств П. С. Тюрине, незаслуженно забытом мастере, наследие которого сейчас открывается заново). Кроме того, о. Сергей — один из многих представителей православного духовенства конца XIX–начала XX вв., которые занимались изучением, собиранием древних предметов (и церковных, и светских). Для

них сохранение памятников старины имело большое научное значение. Описывая предметы, рукописи и события эти люди оставили для исследователей и историков богатый материал по сохранению родной старины и истории края. Назовём некоторых из них: иеромонах Антоний (Сорунков) (1859 — не ранее 1915), г. Кириллов; священник Арсений Попов (1816-1882) и Евлампий Бурцев, выпускник Петербургской Духовной Академии (1855—?), г. Великий Устюг; священник Феодосий Малевинский (1870–1938), г. Тотма. Деятельность священников — подвижников отечественного краеведения — ждёт новых исследований.

ЛИТЕРАТУРА

1. А. П. Некролог // Ежегодник (календарь-справочник) Вологодской губернии на 1912 г. Вологда, 1911.С. 77–78.

2. Богословский Н. В. Священник Сергей Арсеньевич Непеин и его деятельность по изучению и описанию Вологодского края //Вологодские Епархиальные ведомости.1912. № 16.С. 399–402.

3. Богословский Н. Священник Сергей Арсеньевич Непеин и его деятельность по изучению и описанию Вологодского края /Н. Богословский // ВЕВ. 1912. № 18.С. 455–456.

4. Богословский Н. Священник Сергей Арсеньевич Непеин и его деятельность по изучению и описанию Вологодского края /Н. Богословский // ВЕВ. 1913. № 3.С. 78–81.

5. Богословский Н. Священник Сергей Арсеньевич Непеин и его деятельность по изучению и описанию Вологодского края /Н. Богословский // ВЕВ. 1913.№ 4.С. 103–105.

6. Богословский Н. Священник Сергей Арсеньевич Непеин и его деятельность по изучению и описанию Вологодского края /Н. Богословский // ВЕВ. 1913. № 14.С. 401–403.

7. Богословский Н. Священник Сергей Арсеньевич Непеин и его деятельность по изучению и описанию Вологодского края /Н. Богословский // ВЕВ. 1913. № 18.С. 523–525.

8. Богословский Н. Священник Сергей Арсеньевич Непеин и его деятельность по изучению и описанию Вологодского края /Н. Богословский // ВЕВ. 1914. № 14.С. 338–344.

9. Богословский Н. Священник Сергей Арсеньевич Непеин и его деятельность по изучению и описанию Вологодского края /Н. Богословский // ВЕВ. 1914. № 15. С. 374.

10. Богословский Н. Священник Сергей Арсеньевич Непеин и его деятельность по изучению и описанию Вологодского края /Н. Богословский // ВЕВ. 1915. № 6.С. 160–162.

11. Богословский Н. Священник Сергей Арсеньевич Непеин и его деятельность по изучению и описанию Вологодского края /Н. Богословский // ВЕВ. 1915. № 15. С. 416–420.

12. Даен М. Е. Новый архивный документ об академике Платоне Семеновиче Тюрине : (к 130-летию со дня смерти) // Историческое краеведение и архивы. Вологда, 2012. Вып. 19. С. 213–232. (Социальный портрет государственных, религиозных деятелей и представителей культуры XVIII–XX вв.)

13. Непеин А. С. Историограф Севера С. А. Непеин // Вологодский Листок. 1916. № 1028. С. 3.

14. Непеин С. А. Древнехранилище в Вологде // Исторический Вестник. 1903. № 7. С. 242–261.

15. Отчет Вологодского Братства Всемилоственного Спаса // ВЕВ. 1901. С. 363.

16. Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева.Т. 5. Вологодская губерния.Ч. 2. Грязовецкий и Кадниковский уезды. СПб., 2007.

17. Священник С. А. Непеин // Русский Паломник. 1912. № 4. С. 64.

Потапов Иван Александрович,

иерей, магистр богословия,
секретарь Ученого совета Белгородской духовной семинарии,
старший преподаватель кафедры библеистики и богословия,
соискатель степени кандидата богословия,
johnbds@mail.ru

АПОЛОГЕТИКА В РОССИИ: ПЕРЕХОД ОТ РЕАЛЬНОГО МИРА К ВИРТУАЛЬНОМУ

Православие не мыслится отдельно от народа. Наша Церковь всегда была доступна для всех людей и жила согласно общественным тенденциям. Поэтому мы наблюдаем активное присутствие Православия во всемирной паутине. Растет количество православных сайтов различной направленности. И, конечно же, Православие старается отвечать на все вызовы виртуального мира, поэтому мы также можем наблюдать феномен перемещения апологетической мысли в виртуальное пространство. Люди, которые боялись высказать что-то негативное в сторону православной веры в реальности, в интернете активно выступают против нашей веры. Также, люди, которые стесняются что-либо спросить у священника в храме, могут без труда этот же вопрос задать на православном форуме или лично написать письмо на адрес электронной почты тому же самому священнику. Умножению числа подобных прецедентов способствует и режим безнаказанности и отсутствия цензуры в сети, а также режим анонимности. Со всем этим Православная Церковь сталкивается ежедневно и, как всегда, вынуждена отвечать вызовам современности.

Ключевые слова: Православие, Церковь, квазиправославие, коммуникация, сайт, апологетика, интернет, форум, рунет.

Potapov I. A.

APOLOGETICS IN RUSSIA: THE TRANSITION FROM THE REAL WORLD TO THE VIRTUAL

Orthodoxy is not conceived separately from the people. Our Church has always been available to all people, and lived according to

social trends. Therefore, we see a strong presence of Orthodoxy in the world wide web. There is a growing number of Orthodox sites of various kinds. And, of course, Christianity is trying to respond to all the challenges of the virtual world, so we can also observe the phenomenon of displacement apologetic thoughts in the virtual space. People who are afraid to say something negative towards the Orthodox faith in the reality, the Internet actively oppose our faith. Also, people who are shy to ask anything from the priest in the temple, can easily ask the same question on the Orthodox forum or personally write an e-mail to the same priest. Multiplying the number of such precedents contributes regime of impunity and lack of censorship on the web, as well as the anonymous mode. With all these Orthodox Church is facing on a daily basis and, as always, have to meet the challenges of today.

Keywords: Orthodox, Church, quasi-orthodox, communication, website, apologetics, internet, Russian network.

Официально интернет появился в 1969 году и оказал мощное влияние на ход цивилизационных процессов [1, с. 9]. Интернет плотно вошел в нашу жизнь. Не для кого не секрет, что мы стали интернет-зависимыми людьми. На интернете сейчас во многом завязаны различные аспекты жизнедеятельности каждого отдельного человека: образование, заработок, развлечение и пр. Нормально это или нет — каждый пусть судит самостоятельно, но тот факт, что современное общество не мыслится без интернета и буквально в нем живет, является очевидным и неоспоримым. Наша жизнь постепенно переходит из реального мира в виртуальный.

Спорность воздействия интернета на верующего человека достаточно очевидна — ведь можно взять Священное Писание и утвердиться в вере. Но в тот момент, когда со страниц интернета постоянно будут твердить о доминировании науки над религией и ложности последней, сложно будет не пошатнуться в устоявшемся мировоззрении. Именно поэтому апологетика, как явление, направленное на социум, обратилось к интернет-среде, которая может оказать не только разрушающее, но и созидующее влияние на общество [3, с. 24–25].

В настоящее время среди целей большинства религиозных сайтов можно отметить такие, как размещение информации о приходах, монастырях, страниц с банковскими реквизитами для пожертвований. Эти цели были самыми первыми, когда православное сообщество появилось в рунете. При помощи подобных

сайтов были возможны связи верующих с отдаленными церквями, осуществлялись простейшие коммуникативные процессы.

Развитие интернета обусловило прохождение апологетики в электронную среду — начали появляться полноценные статьи, анализирующие современные явления, начиная от новинок литературы и заканчивая научными гипотезами, публицистика, освещающая участие Церкви в социальных мероприятиях, словом, все то, что приближало Церковь к пользователям рунета, сближало и заставляло задуматься о той миссии, которую Церковь выполняет.

Специфика рунетовской апологетики стала во многом определяться специфическими чертами интернета — его аудиторией, в основном, были молодые люди, чаще всего имеющие высшее образование и использующие интернет либо для бизнеса, либо в развлекательных целях. Очевидно, что подобный социальный портрет стал накладывать отпечаток на апологетику — важно было не только научиться общаться с пользователями сети на понятном для них языке, но и отстаивать собственную позицию в полемической интернет-среде. Как следствие, все типы апологетики начали существенно меняться, приоритетным направлением стало не только умение описать то или иное явление, но и уметь дискутировать по теме.

Кроме того, важно отметить еще одну тенденцию современного рунета — в последнее время он стал глобальной библиотекой, на порталах которой размещается большое количество литературы, причем литературы не только научной, но и беллетристики, качество которой, равно как и ее достоверность, не всегда соответствует требованиям действительности. Как следствие, материал, размещенный в сети, хоть и вызывает ощущение достоверности, но достаточно редко выдерживает критику науки и религии. В свете описанного, апологетика столкнулась с еще одной проблемой — необходимости опровергнуть заведомо лживые данные.

Наконец, интернет, как коммуникативное пространство лишен каких-либо ограничительных рамок и позволяет вести диалоги одновременно со многими посетителями веб-сайтов. Многочисленные форумы, постоянно создаваемые в глобальном пространстве, становятся местом многочисленных полемик и споров, правдивость которых может быть обусловлена как компетентностью участников, так и целями агентов влияния, преследующих чаще всего коммерческие цели.

Так как общение в интернет-среде завуалировано, где даже вместо настоящих имен и фамилий «никнэймы», возникают значительные трудности в продуктивном общении. Религиозные форумы больше других сайтов подвержены атакам хамства, так как вопросы религии вызывают наибольший диссонанс в интернет-сообществе. Как следствие, апологетике пришлось выработать собственную тактику поведения, балансируя между желанием абстрагироваться от закоренелого в невежественной грубости и хамстве общества и нести религиозные догмы в социум.

Характерным показателем интернет-среды является и отождествление себя с какой-либо религиозной конфессией, будучи знакомым с ее традициями лишь отчасти или же незнакомым вообще. К примеру, по результатам многочисленных глобальных опросов, большая часть русской нации считает себя православными, однако, когда речь идет об элементарных знаниях в области религии, большая часть читателей Интернета оказывается некомпетентной. Иными словами, «для части современных русских можно быть приверженцем определенного вероучения, не будучи верующим» [2, с. 15].

Понятие вера в данном случае существенно искажается, что дает возможность для появления квазиправославных ресурсов, которые внешне сохраняют все типологические черты апологетики, включая ее направления, но на самом деле преследуют совершенно иные цели, отделяясь от традиционной религии и стремясь доминировать в распространении квазихристианских истин в социуме.

Отдельно следует сказать и о формах апологетики, сложившихся в настоящее время в интернет-сети.

К первой форме относится апологетика, которая в настоящее время может быть уже признана как классическая — публицистическая апологетика. Авторами подобных материалов выступают авторитетные церковные лидеры, а сами материалы несут в себе богословские или полемические черты. В качестве дополнительных материалов на страницы порталов привлекаются не только богословские книги, но и высказывания ученых, а также представителей других религиозных конфессий.

На страницах интернет-порталов достаточно часто используются и статьи светских людей, как правило, это выдающиеся ученые, публицисты, придерживающиеся православного мировоззрения. Чаще всего подобные жанры обращены в сторону реалити социума, к примеру, в настоящее время распространенным

является увлечение людей различными магическими практиками, оккультизмом.

Разбирая на страницах порталов явления, чуждые христианскому мировоззрению, исследователи доказывают их несостоятельность, в полемической форме сталкивая мировоззрения и аргументируя собственную точку зрения. Подобный подход будет интересным для всей читающей публики рунета, что позволит не только обеспечить приток читателей на православный сайт, но и изменить точку зрения читателя.

Зачастую публицистические материалы имеют форму интервью, где журналист православного сайта выступает неким медиатором, который задает вопросы, интересующие читателей. Иногда на форумы вводится специальный раздел, где посетители сайта могут задать интересующие их вопросы.

Несомненно, подобный подход способен снять хотя бы часть того непонимания, которое исторически сложилось в отношениях между атеистическим обществом и Церковью. Подобный подход может быть реализован в двух вариантах — с одной стороны, получая исчерпывающие ответы на свой вопрос, атеист утвердится в своем неверии и будет искать другие точки зрения, доказывающие его мировоззрение, с другой же, коммуникативный процесс может вызвать у него желание пересмотреть свою позицию, что приведет к тяге к вере. Ведь множество людей ищут для себя поддержку в религии, но не понимают сути той или иной религиозной доктрины.

Второй формой апологетики, которая перешла в интернет-пространство из реальной жизни является общение на форуме. Интернет-форум — это форма коммуникативного пространства, характерная для интернет-среды. При помощи форума многочисленные пользователи интернета, находящиеся на значительном удалении от религиозных деятелей, могут задать интересующие их вопросы, пообщаться с лидерами конфессии. Сегодня свои блоги имеет большинство православных лидеров. Достаточно вспомнить Православное кафе «Миссионер» [4], форум АЗБУКА ВЕРЫ [5], форум Свеча [6]. На этих и подобных форумах размещаются интересные, а порой и проблемные статьи из области религии, даются ответы людям, обратившимся на сайт с каким-либо вопросом, организуются сборы средств для помощи нуждающимся.

Подобные сайты имеют положительное влияние на отношение социума к Церкви, ее авторитету как не отграниченного

от общества института, а, наоборот, готового прийти на помощь в трудную минуту. Следует сказать, что в блогах очень много внимания уделяется и вопросам разных конфессий, что в сегодняшнем нестабильном мире имеет очень большое значение. Современная Церковь не относится негативно к другим конфессиям, наблюдаются даже попытки взаимодействовать для решения таких проблем, как межнациональные конфликты, основанные на столкновении конфессий [7].

Кроме того, к косвенным методам пользы Интернета в деле апологетики можно отнести возможности дистанционного обучения богословию, которое предоставляет Интернет. С помощью подобного обучения многие православные — как священники, так и обычные прихожане — могут пополнить свои богословские знания.

Необходимо сказать и пару слов о направлениях апологетики в интернете. Реализация направлений неодинакова — в основном огромное внимание уделяется богословской и исторической апологетике, так как именно эти области становятся предметом острой полемики.

Естественнонаучная апологетика не только не вызывает дискуссий, но и носит в большинстве своем формальный характер. Это объясняется тем, что современная наука, сделав большой виток в развитии и отказавшись на определенном этапе от религии, вновь начала возвращаться к идеям присутствия Творца в момент акта творения. Доказательством этого может послужить теория Большого взрыва, в основе которой лежит понимание необходимости наблюдателя, а также возникновение гуманистической и трансперсональной психологии, что приводит к сомнению в превалировании материи над сознанием. Наука и религия в XXI веке постепенно перестают быть явными антагонистами, что впоследствии может вылиться в их взаимодействие.

Таким образом, в настоящее время правомерно говорить о том, что православная апологетика только начинает свой путь становления в среде массовой коммуникации. Однако даже сегодня наблюдаются черты ее влияния на социум — при помощи интернета осуществляется общение духовных лидеров и народа, даются основы религии и Православной культуры. В то же время интернет позволил распространиться и негативным тенденциям, в частности, доступность информации привела к возможности появления квазиправославных ресурсов, которые существенно искажают сами основы Православия, подчиняя их своим целям.

ЛИТЕРАТУРА

1. Горошко Е. И. Современные интернет-коммуникации: структура и основные характеристики // Интернет-коммуникация как новая речевая формация. М.: Изд-во Наука, Изд-во Флинта, 2012. С. 9–52.
2. Каариайнен К., Фурман Д. Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России. М.—СПб.: Летний сад, 2000. 248 с.
3. Потапов И. А. Православие и интернет: исследование типологии православных и квазиправославных медийных ресурсов: дисер. магистр. богослов / СПб.: СПбДА, 2013. 105 с.
4. Православное кафе «Миссионер». Миссионерский форум [Электронный ресурс]. URL: <http://orthodoxu.cafe/> (дата обращения – 11.12.2016).
5. Православный форум АЗБУКА ВЕРЫ [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/forum> (дата обращения – 11.12.2016).
6. Свеча. Православный форум для теплого и душевного общения [Электронный ресурс]. URL: <http://svechaforum.ru> (дата обращения – 11.12.2016).
7. Формы апологетики Православия в интернете [Электронный ресурс]. URL: <http://www.religionside.ru/resi-996.html> (дата обращения – 11.12.2016).

Казанцева Злата Владимировна

аспирант,
Русской христианской гуманитарной академии
zlata.kazantseva@mail.ru

БОЖЕСТВЕННОЕ ВМЕШАТЕЛЬСТВО ВО ВРЕМЯ И СУДЬБУ ЧЕЛОВЕКА НА ОСНОВЕ АНАЛИЗА ВЕТХОГО ЗАВЕТА И МИФОЛОГИЧЕСКИХ МОТИВОВ

В статье рассматриваются четыре формы божественного вмешательства в судьбу человека: эпифания (явление Бога), Его помощь в выборе правильного пути, временная смерть героя и неслучайное совпадение событий. Анализ проведен на основе Ветхого Завета с отсылкой к древнегреческим мифам: наличие в них форм божественного вмешательства сближает два типа мышления. Затрагивается вопрос о влиянии божественного на время и человеческую историю.

Ключевые слова: Ветхий Завет; миф; эпифания; временная смерть.

Kazantseva Z. V.

HUMAN'S TIME AND DESTINY DIVINE INTERVENTION(ON THE BASIS OF ANALYSIS OF THE OLD TESTAMENT AND MYTHOLOGICAL MOTIFS)

The article considers four forms of divine intervention in human destiny: Epiphany, His help in choosing the right path, the temporary death of the hero and non-random coincidence events. Analysis is based on the Old Testament with reference to the Greek myths: the presence of forms of divine intervention brings together two types of thinking. Besides addressed the issue of the divine impact on the time and human history.

Keywords: Old Testament; myth; epiphany; temporary death.

Человек смертен. Его конечное существование представляется как разрыв, отделяющий время и вечность, но одновременно с этим смерть является и связующим элементом между первым и вторым. Умирая во времени, человек становится при-

частным вечности: временность его бытия-в-мире растворяется в ней. Однако при определенных условиях, когда случаются сверхординарные события, вечность проступает сквозь время. Эпизоды божественного вмешательства известны нам из Библии, в частности уже в Ветхом Завете мы встречаем эпохальные события с участием Бога (Потоп, Исход из Египта, Вавилонское столпотворение и пр.). Ветхий Завет повествует, как Бог впервые вмешивается в дела людей, и особенности этого повествования сближают ветхозаветные тексты с мифологическими мотивами. Формы божественного вмешательства мы рассмотрим на примере Ветхого Завета и мифов.

В качестве сверхординарных событий, при которых вечность проникает сквозь время, в ветхозаветных и мифологических мотивах могут выступить: временная смерть персонажа, сообщение человеку божественной воли или удивительное, казалось бы, случайное переплетение событий. Свершение этих событий было бы невозможно без присутствия и участия Бога (богов): Он наделяет смерть временностью, Он открывает человеку свою волю, и Он как *deus ex machina* неожиданно спасает его. Другими словами, божественное, скрывающееся за сверхординарными событиями, предстает взгляду человека в образе вечности. Само созерцание ее заставляет человека вспомнить о божественном. Таким образом, Бог (боги) вмешивается во время и судьбу своих подопечных, согласно Ветхому Завету и мифам, когда, во-первых, временно их умерщвляют, во-вторых, указывают им верный путь или решение, в-третьих, «подстраивают» обстоятельства специальным образом.

Но не всегда сверхординарное происшествие — обязательное условие для проявленной вечности. В случае отсутствия событий такого порядка вечность можно заметить и сквозь повседневность человеческой жизни. Герои мифов и Ветхого Завета не преминут напомнить себе и другим о суде Яхве или Зевса над смертными (например, представление о взвешивании души на священных весах — один из узнаваемых символов суда). Вера в будущее правосудие, испытать которое человеку предстоит после смерти, подталкивает его к пониманию, что он не одинок, и Бог или боги присутствуют где-то рядом, следят за ним на протяжении его жизни, чтобы подвести ей итог. За этой идеей о посмертном суде скрывается сама вечность, т.к. суд — последний этап перед переходом души в иное, вечное состояние. Вечность в свою очередь является атрибутом Бога или божественного,

и поэтому, когда человек утвердился в мысли, что кто-то из вне, кто-то, кому присущи другие атрибуты и природа, наблюдает за ним, это может свидетельствовать о том, что человек принимает присутствие Бога в своей жизни. Так, вмешательство Бога в сознании человека может быть связано с идеей посмертного суда.

Брошенность человека в смерть освобождает его от необходимости постоянного существования во времени и в день Х обеспечивает переход в новое качество. Смерть человека и суд над ним являются предметом давней рефлексии многих культур. Переживаемая однажды, смерть остается не познанной теми, кто не встретился с ней лично. Однако опыт смерти знаком не только людям, но и богам, и героям — некоторые из последних, согласно мифам, умирали, как люди, и воскресали, как боги. Переживание смерти Богом известно также из Евангелия (Мф. 27:46). Отсюда следует, смерть разделяет время и вечность и объединяет божественное и человеческое.

Мотив временной смерти подразумевает выпадение из времени на момент умерщвления действующего лица, а затем «вклинивание» в него в другом качестве. Временную смерть стяжают боги, пророки, шаманы и герои, снискавшие расположение богов. Временно умерший и воскресший Христос — первый из примеров, напрашивающихся для иллюстрации данного мотива. К архетипу умершего и воскресшего бога примыкают греческий Дионис, египетский Осирис, сирийский Адонис и др. Многие из воскресших языческих богов были убиты насильственной смертью — растерзаны. Таковым считается убийство Осириса, которое символизирует смерть его прежнего духа, а после воскресения именно разрубание и растерзание тела бога сделало возможным рождение нового духа [3, с. 97]. Умерев для одной жизни, бог воскрес для другой. Теперь он может стать предметом культа [3, с. 96] или обрести магическую силу. В народных верованиях шаман, посредник между богом и человеком, во время обряда посвящения должен был символически умереть, чтобы обрести сверхспособности. Примечательно, что жертвоприношение Авраама, уже занесшего нож над Исааком, в последний момент было отменено Яхве. Человеческое жертвоприношение больше не является сверхординарным событием, и для рождения нового духа оно не требуется.

Для того, кто пережил временную смерть, она стала этапом на пути к преображению. Например, посреднические способности шаманов и ветхозаветных пророков часто актуализируются

только после инициации. Иона, не желающий возвещать людям волю Бога, оказывается проглочен чудовищем. Пребывание в зеве чудовища — также один из видов посвящения шаманов. Три дня и три ночи Иона пребывает в чреве кита — на это время он выпадает из прошлой жизни, чтобы переродиться для новой. Подчеркнем, что Иона умирает, а не выживает в чреве кита, ведь встреча с адом не оставляет смертного человека в живых. Заточение в чреве чудовища становится местом, отрезанным от божественной благодати, а более отдаленного места, чем ад, для этого не существует. Чудовище соотносится с адом также из-за его ассоциативной связи с инфернальной силой, тьмой и бездной. Это подтверждают слова пророка в книге: «Господу воззвал я в скорби моей, и Он услышал меня; из чрева преисподней я возопил» (Ин. 2:3). Вопль Ионы подтверждает наступление временной смерти. Пребывание в преисподней отрезвило пророка: он примиряется с волей Бога и предстает перед жителями Ниневии в качестве пророка.

Нередко неофиты в обрядах инициации, практикующихся в шаманизме, подвергались испытанию огнем, обжариванию или варке, и вместо того, чтобы умереть, они перерождались и обретали силу. Деметра, желая подарить Демофону бессмертие, клала его в огненную печь до тех пор, пока царица Метанира не стала свидетелем тайны богини. Три отрока из Ветхого Завета были брошены в печь за отказ поклониться идолу, но были сохранены архангелом Михаилом и «извлечены из ада» невредимыми (Дан. 3–24 и 3:49–50). Огонь должен был очистить от греха души пленниц, обвиненных в колдовстве, Святой Инквизиции. Он должен был отступить перед их невиновностью на глазах обвиняющей стороны или возродить души женщин посмертно.

Повседневная форма временной смерти настигает человека каждую ночь. Спящий человек выпадает из реального мира, и его ощущение времени во сне, по словам В. Богораза, «первобытно», т. е. не имеет под собой эмпирического опыта. Семь Эфесских отроков (мученики III в.), выпав из времени, проспали два столетия. После пробуждения они свидетельствовали о воскресении Христа и затем умерли. Пробудившись, они были удивлены изменениям в мире, и их удивление говорит о том, что во сне они переживали время иначе, так, как если бы два столетия редуцировались до одной ночи. В. Богораз пишет, что «время потустороннего мира не допускает смещения с временем мира зем-

ного», и временно умершие не всегда способны приспособиться к прежнему течению времени и умирают уже навсегда.

С точки зрения христианского богословия жизнь и смерть временны, т.к. добродетельному христианину смерть открывает райские ворота в вечную жизнь (грешнику — в жизнь в страдании). Но те формы временной смерти, о которых мы говорили выше, подразумевают возвращение умершего к земной жизни, а не посмертной. Бог, временно умерщвляя героя, вмешивается в его судьбу и время, и значит, явление временной смерти необходимо ему для свидетельства о перерождении его подопечных в Святом Духе. Его ветхозаветные пророки, как шаманы, в период временной смерти «находятся в преисподней» или «отправляются на небо» [3, с. 93]. Допущение временной смерти Богом говорит о Его помышлении о пророках, которое они, будучи свободными, могут не разделять. В языческих культах временная смерть, как правило, является следствием правильно совершенного обряда. Но все же можно указать на общие элементы, свойственные данному явлению как таковому: использование карающей и очистительной силы (огня), выпадение из времени и жизни во сне или инициация в чреве чудовища.

Бог может вторгаться во время и судьбу человека, определенным образом подстроив обстоятельства. Согласно М. Бахтину, греческим авантурным романам и Библии присущ схожий хронотоп. В греческом романе, по мнению автора, царствует «чистая случайность», она вторгается в повествование и выражается через формы времени («вдруг» и «как раз»). В романе все «приключается», происходит «внезапно», «неожиданно», «в эту самую минуту», «благодаря случайности», «лишь только» начинается одно, как прерывается чем-то другим. В эту «неслучайную случайность» играет судьба (боги). Если время одновременно, если боги благоприятствуют, значит, герои романа встретятся, если нет — разойдутся.

Мотив встречи в Библии обычно связывается с мотивом явления (эпифании): например, обращение Бога к Моисею — это одновременно и первая встреча, и явление («и явился ему Ангел Господень в пламени огня из среды тернового куста» в Исх. 3:2). Внезапная встреча сопровождается явлением Христа будущему апостолу Павлу («когда же он шел и приближался к Дамаску, внезапно осиял его свет с неба», Деян., 9:3-4). Библейский хронотоп также характеризует употребление «внезапных» форм времени: «вдруг явилась колесница» (4 Цар. 2:11), «вдруг поли-

лась вода» (4 Цар. 3:20), «и пришел на них Иисус внезапно» (Нав. 10:9), «дух [вышел] в тот же час» (Деян., 16:18), «в тот же час произошло великое землетрясение» (Откр. 11:13), «и тотчас как бы чешуя отпала от глаз его, и вдруг он прозрел» (Деян., 9:18), «вдруг запел петух» (Мф. 26:74) и др.

Кроме того, поводом для внезапной встречи с Богом может стать спасение человека. Источник представлений о спасающем Боге — в христианском вероучении. Спасаая человека, Бог вырывает его из времени. Пребывая в вечности, Он проливает на свое творение свет вечности. В случае необходимости прижизненного, а не посмертного спасения человека и направления его на верный путь, Бог вмешивается во время и судьбу человека. Его спасение для Бога имеет большую важность.

Один из вариантов развязок, практиковавшихся в спектаклях античного театра, подразумевал неожиданное вторжение бога в мир людей. При помощи специальных механизмов бог «спускался с небес» и вмешивался в проблемы героев. За таким финалом закрепилось выражение «*deus ex machina*» (ἀπό μηχανῆς θεός), что дословно переводится как «бог из машины». В современной литературе это выражение обозначает мотив неожиданной развязки при помощи сил из вне. В контексте обращения к мотиву вмешивающегося бога имеет смысл рассмотреть один из сценариев с *deus ex machina*. В «Филоктете» Софокла появление Геракла, взятого на Олимп после смерти, очень напоминает такой финал:

«Путь тебе не положен, доколе моим
Не внял ты словам, о Пеантов сын!
Знай: ты подлинно слышишь Гераклов глас
И воочию видишь Гераклов лик.
Из небесной обители ради тебя
Я сошел — возвестить
Зевса вышнего волю, дороге твоей
Воспрепятствовать: путь ты неверный избрал».

Для того, чтобы Филоктет совершил правильный поступок, Геракл, по поручению Зевса, спускается с Олимпа и возвещает ему волю богов. Появление Геракла влияет на исход Троянской войны: как мы знаем, Филоктет ранит Париса ядовитой стрелой и тем самым способствует скорой смерти героя, а значит, и развязке войны. Правильное решение Филоктета изменит судьбу многих участников Троянской войны. Любопытно, что Геракл чувствует необходимость представиться другу, назвать свое имя и тем самым подтвердить, что

это действительно его «глас» и «лик». Геракл, взятый на Олимп, преобразается, и предстает перед смертным в новом качестве, не желая остаться неузнанным.

В Ветхом Завете мы можем встретить похожее сверхординарное событие: Моисею является Бог, призывающий его изменить ход событий и вывести израильский народ из Египта. Приведем отрывок полностью:

«Моисей пас овец у Иофора, тестя своего, священника Мадянского. Однажды провел он стадо далеко в пустыню и пришел к горе Божией, Хориву.

И явился ему Ангел Господень в пламени огня из среды тернового куста. И увидел он, что терновый куст горит огнем, но куст не сгорает.

Моисей сказал: пойду и посмотрю на сие великое явление, отчего куст не сгорает.

Господь увидел, что он идет смотреть, и воззвал к нему Бог из среды куста, и сказал: Моисей! Моисей! Он сказал: вот я!

И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая.

И сказал: Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова. Моисей закрыл лицо свое, потому что боялся воззреть на Бога.

И сказал Господь: Я увидел страдание народа Моего в Египте и услышал вопль его от приставников его; Я знаю скорби его и иду избавить его от руки Египтян и вывести его из земли сей в землю хорошую и пространную, где течет молоко и мед, в землю Хананеев, Хеттеев, Аморреев, Ферезеев, Евреев и Иевусеев.

И вот, уже вопль сынов Израилевых дошел до Меня, и Я вижу угнетение, каким угнетают их Египтяне.

Итак пойди: Я пошлю тебя к фараону; и выведи из Египта народ Мой, сынов Израилевых» (Исх. 3:1-10).

Моисей встречает Бога в образе Неопалимой Купины, горящего, но не сгорающего куста. Он слышит Его голос: «Моисей! Моисей! вот я!» — иными словами, Моисей подлинно слышит и воочию видит Бога. Бог говорит ему: «Вот я», подтверждая реальность своего присутствия. Он добавляет: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова». Господь называет себя и возвещает Моисею свою волю: «...выведи из Египта народ Мой». Так, вмешиваясь в земные дела, Яхве движет желание остановить угнетение евреев, а Гераклом — окончить военные действия. Вмешательство божественной силы, проследивающееся в данных эпизодах, приводит к изменению хода времени и истории человеческого рода. В некоем идеальном плане Филок-

тет и Моисей также должны были преобразиться, ведь встреча с Богом или олимпийцем — сверхсобытие.

Моисей встречается Яхве на горе Синай, которую он называет «Божьей» (Исх. 3:1), а земля на ней «святая» (Исх. 3:5). В свою очередь боги греков обитают на горе Олимп. Если бог, пророк или шаман временно умирают, то они попадают в ад, преисподнюю, бездну, но не восходят на Олимп. Образ вершины — символ рая, поэтому гора, как самое высокое пространство, есть место, которое наилучшим образом подходит для встречи с Богом. На горе Голгофа Бог встречается своих неприятелей, умирает и воскресает, преображаясь перед учениками на горе Фавор.

Несмотря на то, что в данном отрывке отсутствуют «внезапные» формы времени, в нем, как мы уже говорили, присутствуют сразу два хронотопа: неожиданная встреча и явление Бога. Но если мы вчитаемся внимательнее, заметим, что встреча Яхве и Моисея стала неожиданностью только для пророка, ведь она была заранее спланирована Богом. «Господь увидел», как Моисей приближается к кусту, и тогда воззвал к нему из куста (Исх. 3:4). Бог подждал Моисея, чтобы открыть ему Себя и возвестить Свою волю. Яхве равнодушен к судьбе своих творений и потому вмешивается в их время и историю. Временно умерщвляя пророков, Он приобщает их к опыту, недоступному простым смертным. Если смерть безвозвратно осуществляет переход от времени к вечности, то временная смерть не реализует его до конца, но сквозь нее проступает вечность. Также обстоит дело с участием греческих богов во время и судьбу человека: указывая им верный путь и складывая события нужным образом, они одаривают его лучами своего вечного существования. Покровительствуя людям и городам, боги простирают над ними свое бессмертие. Когда при этом их участие в жизни человека характеризуется «внезапными» формами времени, то момент случайности («вдруг» и «как раз») насмехается над временем, вызывая его краткое прерывание.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: Сб. М.: Худ. лит., 1975. С. 234–407.

2. Богораз (Тан) В. Г. Эйнштейн и религия. Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений. М. — Пг.: Изд-во Л. Д. Френкель, 1923.

3. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986.

4. Софокл. Трагедии /Пер. с древнегреч. М.: Худож. лит., 1988.

*Сафронова Натэла Михайловна,
Толмачева Светлана Александровна*

**О СОТРУДНИЧЕСТВЕ АКАДЕМИИ ГРАЖДАНСКОЙ
АВИАЦИИ — САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА ГРАЖДАНСКОЙ
АВИАЦИИ С ХРАМАМИ И СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЯМИ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГА В 1991–2016 гг.**

В статье рассматривается деятельность Академии гражданской авиации — Санкт-Петербургского государственного университета гражданской авиации с храмами и священнослужителями Русской православной церкви.

Ключевые слова: Сикорский, РПЦ, Академия гражданской авиации.

*Safronova N. M.,
Tolmacheva S. A.*

**ON COOPERATION OF THE ACADEMY OF CIVIL AVIATION
ST. PETERSBURG STATE UNIVERSITY OF CIVIL AVIATION
WITH THE CHURCHES AND THE PRIESTS
OF ST. PETERSBURG IN 1991–2016**

The article discusses the activities of the Academy of civil aviation St. Petersburg state University of civil aviation with the churches and clergy of the Russian Orthodox Church.

Keywords: Sikorsky, ROC, Academy of civil aviation.

История для нас — пророк и апостол. Но мы часто от нее хотим скрыться в свои житейские и политические дела. Нам надо всматриваться в явления, которых мы стали свидетелями в отрезках своего времени, собирая все, что является сущностью исторического процесса. В знаках и символах каждого времени открывается Слово, к нам обращенное. Только ради его торжества дается человеку жизнь и история человечеству.

Архиепископ Сан-Францисский ИОАНН (Шаховской)

Только возрождение религии и морали спасет мир.

И. И. Сикорский

Свободное обсуждение в СССР вопросов религии, веры и Церкви стало возможным благодаря демократическим переменам,

которые начались у нас в 1985 году. Пробуждение интереса у работников Музея Академии гражданской авиации к изучению и осмыслению христианства связано с празднованием 100-летия со дня рождения великого авиаконструктора, православного христианина Игоря Ивановича Сикорского (1889–1972). Этот юбилей широко отмечали в США. В Советском Союзе впервые за 70 лет имя нашего великого соотечественника вышло из тени забвения.

Маршрут поездки детей И. И. Сикорского Ольги и Игоря пролегал через Киев, Москву, Ленинград и Тбилиси. Их сопровождала большая делегация историков и музейщиков из США, Великобритании, Украины — родины авиаконструктора.

Ленинград принимал гостей 2 июня 1989 года. Конференция, посвященная 100-летию со дня рождения авиаконструктора, с огромным успехом прошла в стенах Академии гражданской авиации, ведущего командно-лётного вуза отрасли. Среди подарков музею оказался и текст почти неизвестной у нас лекции И. И. Сикорского «Эволюция души».

Игорь Иванович, духовный сын архиепископа Сан-Францисского Иоанна (Шаховского), размышлял о взаимоотношении науки и религии (*между ними нет противоречий*), о смысле земной жизни, о жизни высшего порядка во Вселенной, о бессмертии человеческой души. Сикорский утверждал, что «прогрессу науки должен соответствовать нравственный прогресс», в противном же случае «человеческий род ... обречен на деградацию или вымирание». Удивительным открытием стал для нас тот факт, что разносторонне образованный человек, талантливый авиаконструктор, изобретатель, пилот был в то же время и глубоко верующим христианином.

Первое посещение Александро-Невской лавры

В один из ненастных дней октября 1991 года по благословению наместник Лавры протоирей Игоря Афанасьевича Мазура была совершена панихида на могиле капитана Льва Макаровича Мациевича на Никольском кладбище Александро-Невской лавры. Пионер русской авиации разбился во время Первого Всероссийского праздника воздухоплавания 24 сентября 1910 года. На этом же кладбище, ближе к Свято-Троицкому собору, нашли свой последний приют братья Л. М. Мациевича — Всеволод Абрамович (1913), Сергей Уточкин (1915), Лидия Зверева (1916), Глеб Алехнович (1918).

В панихиде участвовала группа сотрудников и студентов Академии гражданской авиации во главе с ректором Георгием Алексее-

вичем Крыжановским. С нами приехали известные историки авиации А. И. Беляков и В. В. Король. Необычный вечер завершился выступлением ректора перед телекамерой. Знакомое признание в любви к отеческим гробам, дополненное «приверженностью к авиационным петербургским традициям», прозвучало под сводами Покровского придела Свято-Троицкого собора, а на следующий день — в программе «Факт» Петербургского ТВ.

Это событие стало первым в программе сотрудничества Свято-Троицкого собора Александро-Невской лавры и Академии гражданской авиации. Тогда же в первый раз появилась мысль о домовом храме в стенах Академии гражданской авиации.

Не летчик, но священник

Весь дальнейший ход событий определила состоявшаяся через месяц беседа с наместником Лавры протоиереем Игорем Афанасьевичем Мазуром (1940–2016).

Выяснилось, что в юности, когда семья жила в Крыму, Игорь хотел стать лётчиком и сдал экзамены в Качинское высшее военное авиационное училище летчиков, но воспротивилась мама. На поступление в другое учебное заведение — Саратовскую духовную семинарию — юношу благословил архиепископ Симферопольский и Крымский Лука (Войно-Ясенецкий, 1877–1961), выдающийся хирург, доктор медицины. Святителю Луке посвящен раздел экспозиции в нашей музейной часовне.

Позднее о. Игорь окончил Духовную академию в Ленинграде, а в год тысячелетия Крещения Руси начал служение в Свято-Троицком соборе Александро-Невской лавры. Еще три года спустя сын офицера Советской Армии, внук священника, воспитанник святителя Луки протоиерей Игорь Афанасьевич Мазур стал духовным наставником пришедших к нему авиаторов.

Второе коллективное посещение Лавры состоялось перед Международной конференцией «Из истории российской авиации» 24 октября 1991 года. На этот раз к нам присоединились слушатели авиационного факультета Военно-морской академии имени адмирала Н. Г. Кузнецова. В Свято-Троицком соборе состоялась панихида по погибшим и умершим авиаторам, затем гостям показали религиозные и художественные ценности собора.

23 декабря 1991 года для сотрудников и студентов нашего вуза был организован семинар на тему: «Бог и человек. Возможности общения и диалога», на котором в присутствии студентов обмена-

лись мнениями преподаватели Академии ГА и духовенство Лавры. Авиаторы, среди которых, естественно, обнаружили и атеисты, вдохновенно полемизировали с коллегами из Духовной академии. Дискуссия доставляла большое удовольствие обеим сторонам и не меньшее — наблюдавшим за противоборством студентам. Всем понравилась и музейная выставка «Возрождение духовности» о сотрудничестве авиационного вуза и Свято-Троицкого собора.

25 мая 1992 года состоялась подготовленная музеем конференция «Выдающийся авиаконструктор Николай Николаевич Поликарпов: личность в контексте своего времени (1892–1944)», посвященная 100-летию со дня рождения авиаконструктора. Будущий «король истребителей» родился в потомственной священнической семье, окончил Орловскую духовную семинарию, затем Политехнический институт в Петербурге, работал у И. И. Сикорского. Герой Социалистического Труда Поликарпов носил на груди тяжелый серебряный крест, доставшийся ему от деда-священника, который сопровождал солдат на передовые позиции в Отечественную войну 1812 года. Почетными гостями и активными участниками этой конференции стало духовенство Свято-Троицкого собора во главе с наместником Лавры прот. Игорем Мазуром.

Подобные мероприятия обычно имели успех в авиационной среде: в совместных заседаниях участвовали и выступали Герой Советского Союза генерал-полковник авиации В. Н. Кубарев, заслуженный пилот СССР А. И. Оркин, доктор исторических наук А. К. Булкин, доктор философских наук Ю. М. Шилков, доктор технических наук О. И. Михайлов и многие другие.

Выставка «Дорога к Храму», созданная к 100-летию Н. Н. Поликарпова в Музее Академии ГА по благословению о. Игоря Мазура и открытая 25 мая 1992 года, стала первым шагом к созданию своей часовни. Иконы, предметы церковной утвари, литографии привезли из Свято-Троицкого собора. Музейную интерпретацию иконостаса первого авиационного храма Святого Пророка Илии при Офицерской воздухоплавательной школе (ОВШ) мы создали по описанию прихожанки этого храма Варвары Александровны Мороко, дочери начальника ОВШ генерала А. М. Кованько. Центральное место в экспозиции заняли иконы тех святых, которые особо почитались авиаторами начала XX века. Это св. пр. Илия, св. великий и благоверный князь Александр Невский — покровитель Санкт-Петербурга и русского воинства, св. архангел Михаил, Пресвятая Богородица. По убеждению А. М. Кованько, новгородская святыня — икона Знамение

Пресвятой Богородицы спасла его от гибели в пятичасовом полете на воздушном шаре из Петербурга в Новгород Великий в 1885 году. Выставку украсили подлинные предметы из семейного собрания, переданные Варварой Александровной.

Выставка принимала посетителей по предварительным заявкам в течение нескольких месяцев, экскурсии проводила церковный историк С. Г. Савина, ей помогали сотрудники музея.

С этого момента обозначились две составляющие совместной работы по христианскому просвещению сотрудников и студентов светского вуза: 1) встречи, семинары, конференции в стенах Академии ГА с участием петербургского духовенства; 2) обустройство храма-музея.

Музейный учебно-методический кабинет «Религия и культура»

На письмо ректора с просьбой помочь обустроить домовую часовню в Академии гражданской авиации митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн наложил резолюцию: «Благословляю выделить комнату под молельню в Академии гражданской авиации. Как ее обустроить, этот вопрос согласуйте с отцом Игорем Мазуром — Наместником Лавры» (14 июля 1992 года).

В светском вузе в условиях современного законодательства оптимальным было обустройство в структуре музея учебно-методического кабинета «Религия и культура», сочетающего функции музейной экспозиции, учебного кабинета, библиотеки, собственно домового храма. Такая многофункциональность обусловила облик кабинета: 1) экспозиция о первом в России авиационном храме — Ильинской церкви в Офицерской воздухоплавательной школе; 2) музейная интерпретация иконостас с такими же иконами, какие были в церкви святого пророка Илии в ОВШ; 3) картины на библейские сюжеты с поясняющими стихами из Евангелия.

Учебно-методический кабинет «Религия и культура» открылся и был освящен в праздник св. Георгия Победоносца 6 мая 1993 года священниками Свято-Троицкого собора во главе с Наместником Лавры прот. Игорем Мазуром. В этот же день был совершён молебен в кабинете ректора Георгия Алексеевича, затем священники прошли по этажам и освятили некоторые помещения Академии.

В небольшом читальном зале любой посетитель мог ознакомиться с материалами о знаменитых ученых, писателях, художниках — христианах (академики И. Павлов и Л. Орбели, ученый и священник Павел Флоренский, доктор медицины и архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), писатель и философ архиепископ Иоанн (Шаховской), авиаконструкторы И. Сикорский и Н. Поликарпов). Интересный факт: два великих человека, Иван Петрович Павлов и Лука (Войно-Ясенецкий), состояли в переписке в 1920-е годы, когда епископ Ташкентский и Туркестанский Лука отбывал ссылку в Туруханске. Святитель провел в тюрьмах и лагерях 20 лет.

Трудами по истории Церкви, сочинениями святых отцов Церкви и религиозных философов В. Соловьева, Н. Бердяева, о. Сергия Булгакова, о. Павла Флоренского, И. Ильина пользовались студенты и сотрудники вуза. Постоянно пополнялась подборка материалов о современном состоянии РПЦ и ее роли в жизни России, о христианских партиях и общественных организациях Петербурга. Создавались временные тематические выставки.

Стремление поставить создание часовни на научную основу обусловило выбор темы для дипломной работы директора музея Н. М. Сафроновой в Санкт-Петербургской государственной академии культуры. Дипломная работа на тему *«Церковные традиции в контексте современных проблем музееведения. Опыт проектирования православной часовни в структуре музея транспортного вуза»* была успешно защищена в декабре 1993 г.

Первая большая выставка «Свидетель своего времени» в учебно-методическом кабинете музея «Религия и культура» была посвящена о. Александру Меню (1935–1989) в связи с пятилетием его гибели. Отец Александр много сделал для популяризации имени Владыки Луки. Поскольку в СССР издание религиозной литературы было запрещено, посвященные Владыке статьи о. Александра ходили по рукам в среде московской интеллигенции.

Нынешнему поколению трудно представить, что за попытку провезти через границу в СССР Библию, можно было получить срок. И уж совсем невозможно вообразить, что в советское время существовало христианское сопротивление. Выпускники восточного факультета Университета создали такую организацию — ВСХСОН — Всероссийский социал-христианский союз освобождения народа. Руководитель ВСХСОН И. В. Огурцов провел в заключении 20 лет 10 лет в тюрьме, 5 — в лагерях, 5 — в ссылке. Остался жив благодаря тому, что дело получило широкую огласку на Западе.

Музейная выставка «Христианская общественность Санкт-Петербурга. 1960-е–1990-е гг.» знакомила посетителей с историей христианского сопротивления тоталитарной системе и христианскими организациями нашего города.

Христианская общественность Петербурга

В середине 1990-х гг. на политическую арену в России вышли христианско-демократические партии, а в Церкви и обществе актуальным стал вопрос о социальном учении Русской православной церкви. 23 декабря 1996 года Семинар по проблемам христианской социальной доктрины собрал в Академии гражданской авиации представителей христианской общественности и духовенства Санкт-Петербурга. Девизом семинара и круглого стола выбрали высказывание о. Сергия Булгакова *«Если бы создалась, наконец, эта христианская церковная общественность»*. В программе семинара были заявлены около десяти христианских организаций. Свою позицию обосновали христианские врачи, психологи, редакторы издательств и газет, ведущие радиопередач, публицисты, православные священники и настоятель католического храма св. Екатерины отец Евгений Гейнрихс, студенты и преподаватели двух академий — духовной и гражданской авиации.

А через два дня, 25 декабря 1996 года, об итогах обсуждения вопросов православного социального учения отчитался ректор Г. А. Крыжановский в Духовной академии на конференции, посвященной 275-летию начала духовного образования в России. Выступление ректора авиационного вуза удостоилось похвалы митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла (ныне Святейший Патриарх Московский и Всея Руси) на состоявшейся вечером того же дня встрече Владыки с общественностью Петербурга в зале Капеллы.

Заметным событием в городе стал семинар христианской общественности Петербурга «Христианство, современная культура и общечеловеческие ценности», проведенный в Академии ГА 14 мая 1997 года. По окончании семинара в храме-музее состоялось чествование архиепископа Михаила (Мудьюгина) в связи с 85-летием Владыки при участии ректора Санкт-Петербургских духовных школ епископа Тихвинского Константина и настоятелей петербургских храмов. В этот же день был подписан двусторонний Договор о сотрудничестве между Санкт-Петербургской Духовной Академией и Академией гражданской авиации.

В первой половине 1990-х гг. Академия выделила деньги на реставрацию надгробия одного из пионеров русской авиации Всеволода Михайловича Абрамовича (1890–1913) на Никольском кладбище Александро-Невской Лавры.

Большое влияние на формирование христианской составляющей мировосприятия многих сотрудников Академии оказали известные в Петербурге христианские просветители — преподаватели Санкт-Петербургской духовной академии и семинарии, священнослужители петербургских храмов. В разное время в стенах авиационного вуза на различных конференциях и семинарах выступали протоиереи Игорь Мазур, Владимир Мустафин, Николай Преображенский, Геннадий Бартов, Георгий Митрофанов, Кирилл Копейкин, Андрей Диаконов, архимандрит Ианнуарий (Ивлиев), архимандрит Августин (Никитин), игумен Александр (Федоров), игумен Никита (Марков). В свою очередь авиация как весьма необычный род человеческой деятельности вызывала ответный интерес у духовенства. Например, смелый морской путешественник архимандрит Августин и его коллега из Духовной академии игумен Вениамин (выпускник Политехнического института) рискнули подняться в небо Кронштадта на любительском самолете «Дельфин» летом 1995 г.

Проект «Храм-музей»

При разработке проекта, названного «Храм-музей» (1995 г.), основывались на практике Русской православной церкви: на опыте создания церкви-музея в имении князя Ширинского-Шихматова («Церковный Вестник». 1901, № 27); храмов воинской славы, хранивших боевые реликвии. Проект был разработан и воплощен в жизнь под руководством настоятеля храма св. великомученицы Екатерины в Академии художеств игумена Александра (Федорова). Оказалось что отец Александр — племянник председателя Совета нашего музея, ветерана гражданской авиации Николая Георгиевича Федорова.

Храм-музей разместили в одном из больших экспозиционных залов. Иконостас с лаврскими иконами органично вошел в структуру экспозиции, посвященной первопроходцам воздушного океана и авиаторам двух мировых войн. В этом помещении проводились учебные молебны по курсу «Введение в специальность», совершался цикл лекций прочел профессор А. Л. Казин.

Предполагалось дальнейшее развитие идеи храма-музея. Проект одобрили и поставили под ним свои подписи протоиереи Игорь

Мазур и Александр Ранне, благословил архимандрит Кирилл (Начис) — духовник Санкт-Петербургских духовных школ, в 1940-е — 1950-е годы прошедший через фашистский концлагерь и советский ГУЛАГ.

Однако по настоянию обещавшего практическую помощь Ю. Г. Корытченкова, старосты церкви Св. Георгия Победоносца на Средней Рогатке, в отдельной комнате музея оборудовали каноническую часовню с иконостасом-новоделом и без каких-либо признаков музейной экспозиции. В результате исчезло музейное историческое пространство конца XIX–начала XX века, пропало ощущение связи времен.

Как и следовало ожидать, еженедельные молебны в новой часовне собирали небольшое число посетителей, за исключением молебна перед Чтениями им. И. И. Сикорского. Наконец случилось то, чего опасались: в декабре 2004 года вышестоящая московская комиссия, сославшись на Федеральный закон об образовании, не рекомендовала руководству вуза иметь обособленную часовню. Пришлось вернуться к варианту храма-музея, что мы и сделали с удовольствием, соответственно доработав тематическую структуру зала «Воздухоплавание, авиация и авиационное образование в Петербурге, 1880–1917 гг.». За сохранение часовни как части экспозиции музея поставили свои подписи более полусотни преподавателей и сотрудников Университета.

Часовня до сих пор несет нагрузку учебно-методического кабинета: студенты могут пользоваться библиотекой часовни при написании рефератов по дисциплинам, читаемым на кафедре философии: «Религиоведение», «Памятники мировой культуры», «История искусства и мировой литературы», «Культурология».

Насколько нам известно, это единственный опыт включения действующей часовни в стационарную экспозицию музея в качестве тематического раздела экспозиции.

Христианские проекты Академии гражданской авиации к 300-летию Петербурга

В 1999 году по инициативе ректора Академии гражданской авиации Г. А. Крыжановского в Петербурге началось обсуждение сразу двух проектов, посвященных 300-летию города.

Первый проект предусматривал создание и установку скульптурного монумента св. апостола Андрея Первозванного в парковом ансамбле на Средней Рогатке. Общественный комитет возгла-

вил ректор Академии ГА, а творческий коллектив — заслуженный художник Российской академии художеств, академик А. С. Чаркин. Величественная трехметровая скульптура св. апостола Андрея была выполнена в глине в мастерской скульптора В. В. Оленева. Проект получил поддержку председателя Санкт-Петербургской Епархиальной комиссии по архитектурно-художественным вопросам игумена Александра (Федорова). Прошел все необходимые согласования в Комитете по подготовке празднования 300-летия Санкт-Петербурга, на совещаниях у главного художника города И. Г. Уралова и председателя Союза архитекторов Петербурга В. В. Попова. Предполагалось отлить скульптуру в бронзе. К сожалению, проект не был реализован. Определённую роль сыграло нежелание разместить ап. Андрея вблизи храма на Средней Рогатке ктитора этого храма Ю. Г. Корытченкова, утверждавшего, что установка скульптур у храмов противоречит православной традиции. Скульптура св. апостола Андрея Первозванного, работы другого мастера установлена в Купчино и в сравнении с произведением А. С. Чаркина выглядит каменной глыбой.

Второй проект — воздвижение Памятного креста между алтарной частью храма св. Иоанна Предтечи и Чесменским воинским кладбищем. Дело в том, что могилы героев русско-турецких войн и Отечественной войны 1812 года в советское время были разрушены. В годы Великой Отечественной здесь хоронили защитников Ленинграда. Увековечить память всех погибших за Отечество предложил Георгий Алексеевич Крыжановский, праправнук генерал-лейтенанта Максима Константиновича Крыжановского, коменданта Петропавловской крепости и первого директора Чесменской военной богадельни.

Проект удалось осуществить при поддержке настоятеля Чесменской церкви протоиерея Алексия Крылова, нобелевского лауреата академика Ж. И. Алферова и финансовой помощи нескольких учреждений Московского района. В канун праздника Победы, 7 мая 2003 года, монументальный из черного гранита Чесменский крест был торжественно открыт в присутствии ветеранов Великой Отечественной войны, школьников, воинских подразделений, сотрудников и студентов Академии гражданской авиации.

Международные научные чтения имени И. И. Сикорского

Самым долговременным из начатых в 1999 г. проектов стали Международные научные чтения имени Игоря Ивановича Сикор-

ского. В 2016 году Чтения прошли в Петербурге в стенах нашего вуза в восемнадцатый раз. Главным организатором этого общепризнанного международного Форума является музей.

Научный руководитель Чтений — В. Р. Михеев, биограф И. И. Сикорского, автор книг о Сикорском и научных биографий видных деятелей русской авиационной эмиграции, д-р ист. наук, канд. техн. наук, начальник отделов ООО «Вертолеты России» и Московского вертолетного завода им. М. Л. Миля. С докладами на Чтениях выступают российские и зарубежные ученые, историки, авиационные специалисты, потомки известных российских авиаторов, музейные работники, студенты и школьники.

В четыре дня с трудом вмещается насыщенная программа, включающая пленарное и секционное заседания в самом Университете, выездное заседание в другом музее или вузе, экскурсию по памятным авиационным местам Петербурга и пригородов, часто с посещением монастырей. Регулярно выходят сборники материалов Чтений.

Перед началом Чтений в экспозиционной часовне обязательно совершается молебен обо всех авиаторах, затем батюшка произносит проповедь, посвященную великому авиаконструктору и православному христианину Игорю Сикорскому. За последнее десятилетие в музейной часовне святого пророка Илии совершали молебны:

— священник Вячеслав Харинов, настоятель храмов иконы Божией Матери «Всех Скорбящих Радость» и Успения Божией Матери, Благочинный Кировского округа, Член Епархиального Совета (2007);

— священник Константин Аугустайтис из храма Тихвинской иконы Божьей Матери (2008);

— архимандрит Сергей (Стуров), настоятель Храма Воскресения Христова у Варшавского вокзала (2010); именно о. Сергию удалось впервые собрать все религиозные работы Игоря Сикорского в одной книге «Небо и Небеса» в 2010 году;

— священник Фёдор Кузнецов из Храма Воскресения Христова у Варшавского вокзала (2013) (*о. Фёдор проходил обучение в Военно-Космической академии имени А. Ф. Можайского*);

— священник Иоанн Рейпольский, настоятель храма Воскресения Христова в деревне Яблоницы Волосовского района Ленинградской области (2014);

— протоиерей Алексей Крылов, благочинный Московского округа Санкт-Петербургской епархии, настоятель храма Рождества

святого Иоанна Предтечи («Чесменский»); протоиерей Константин Татаринцев, заведующий сектором ВВС Синодального Отдела Московского Патриархата по взаимодействию с Вооружёнными Силами и правоохранительными органами, настоятель Храма Вознесения Господня за Серпуховскими воротами города Москвы (*капитан Дальней авиации*); алтарник Юрий Синельников, выпускник Свято-Тихоновского православного гуманитарного университета (*офицер космических войск, много лет прослуживший на Байконуре*) (2015);

— священник Владислав Туманов из церкви св. Иоанна Предтечи (Чесменской) (2016).

Особенно радует, что прот. Константин Татаринцев стал постоянным участником Чтений и каждый раз выступает с докладом.

В программу Чтений часто включается посещение дорогих нам могил авиаторов и их потомков. На Смоленском кладбище похоронены изобретатель первого российского самолета контр-адмирал А. Ф. Можайский; один из пионеров русской авиации Пётр Евсюков; дочь начальника ОВШ генерал-лейтенанта А. М. Кованько — Варвара Александровна Мороко. На Никольском кладбище Александр-Невской Лавры похоронены более двадцати авиаторов, в том числе дважды Герой Советского Союза В. И. Раков; Герой Советского Союза П. А. Пилутов; Герой Советского Союза профессор Академии гражданской авиации В. Н. Кубарев (1918–2006).

В 2013 году по решению участников XV Чтений был сформирован Оргкомитет по проведению мероприятий, направленных на сохранение Мемориального комплекса зданий Офицерской воздухоплавательной школы в Санкт-Петербурге.

В состав Оргкомитета вошли потомки известных российских авиаторов, историки авиации, музейные работники и журналисты. Возглавил Оргкомитет Почетный гражданин Санкт-Петербурга Сергей Константинович Крикалев, летчик-космонавт РФ, Герой Советского Союза, Герой России. Заместителем председателя был избран выпускник Академии гражданской авиации Вадим Валерьевич Базыкин, Заслуженный пилот России, кавалер орденов «За личное мужество» и «Святого благоверного князя Даниила Московского III степени».

Оргкомитет обратился к Митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому ВЛАДИМИРУ с письмом о помощи в деле увековечения памяти пионеров русской авиации и первых священнослужителей, окормлявших военных воздухоплателей и лётчиков. В частности, в письме была изложена просьба о восстановлении церкви

святого пророка Илии на территории Учебного воздухоплавательного парка — Офицерской воздухоплавательной школы (ныне войсковая часть № 55443, СПб, ул. Парковая, д. 5-7).

В 1990-е годы имя святителя Луки (Войно-Ясинецкого) связало нас с Крымской епархией. Четверть века спустя мы снова надеемся на поддержку духовенства Симферополя в деле сохранения исторических авиационных объектов поселка Качи, где располагалась одна из первых авиационных школ России — Офицерская школа авиации Отдела воздушного флота. Обязанности куратора проекта «Петербург-Крым» согласился взять на себя В. В. Базыкин Заслуженный пилот России, выпускник нашего вуза 1989 г. кавалер орденов «За личное мужество» и «Святого благоверного князя Даниила Московского III степени». Вадим Валерьевич выполнил на вертолете Ми-8 уникальные работы по установке крестов на Казанский и Смольный соборы, отреставрированного ангела на шпиль Петропавловского собора; участвовал в спасении парома «Эстония» и полярников с дрейфующей станции «СП-32»; устанавливал маяки на Балтике и скиты для монахов-отшельников на острове Валаам. Был личным пилотом патриарха Алексия II в Санкт-Петербурге.

25 ноября 2016 г. по приглашению известного поисковика Андрея Федотова (поисковый отряд «Ингрия») нам посчастливилось побывать в Лавре на просмотре документальных фильмов в рамках Международного фестиваля Христианского кино «Невский Благовест». Два фильма были посвящены самоотверженной работе поисковиков на местах массовой гибели наших бойцов в синявинских болотах. Мемориал «Синявинские высоты» увековечил память погибших.

От Андрея мы узнали о печальной участи заброшенного кладбища авиагарнизона Углово во Всеволожском районе Ленинградской области, где 75 лет лежат в гробах останки летчиков, защитников Ленинграда и Дороги жизни. Сейчас территория кладбища вместе с останками героев Великой Отечественной войны продана в частные руки для строительства именно здесь какого-то промышленного объекта. Такого кощунства не допускается ни в одной европейской стране. Например, в Германии и Австрии, — по словам прот. Вячеслава Харинова, руководителя мотопробегов «Мир и память», — кладбища советских воинов содержатся в идеальном порядке, и средств на уход за могилами выделяется достаточно. Призываю участников нашей конференции поддержать Всеволожских активистов в их борьбе за сохранение могил бойцов, погибших за Отечество.

В заключение приглашаем собравшихся в Российской христианской гуманитарной академии принять участие в XIX Международных

научных чтениях имени Игоря Ивановича Сикорского, которые по традиции пройдут в Санкт-Петербургском государственном университете гражданской авиации в апреле 2017 года. При согласии о. Вячеслава Харина хотелось бы провести выездное заседание Чтений в храме св. Александра Невского в поселке Апраксин.

ЛИТЕРАТУРА

1. Михеев В. Р., Катышев Г. И. Сикорский. СПб., 2003.
2. Сикорский И. И. Небо и Небеса. Собрание религиозно-философских работ. М.: Издательский дом «Экономическая газета», 2010. 416 с.
3. Фарберов А. И. Спаси и сохрани. Свидетельства очевидцев о милости и помощи Божией России в Великую Отечественную войну. 2-е издание дополненное. М.: «Ковчег», 2006. О помощи Божией семье маршала авиации А. Е. Голованова. С. 80–84.
4. Архиепископ Лука (профессор Валентин Феликсович Войно-Ясенецкий). Моя жизнь во Христе. Мемуары. СПб.: «Образование», 1995.
5. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Наука и религия. М., 2008.
6. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело. М., 2006.
7. Сафронова Н. М. Игорь Иванович Сикорский — имя, которое объединяет /Музей и Церковь в контексте сохранения национального наследия /Сб. статей. Под ред. Цветаевой М. Н. СПб.: Философский факультет СПбГУ, 2013. 316 с.
8. Сикорский Н. И., Портнягин А. Д. Коснувшись неба. Путешествие с Игорем Сикорским. Книга-исследование. Северо-кавказское книжное изд. МИЛ, 2014.
9. Петровский вестник. Изд. Храма свт Петра, митрополита Московского на Роменской, 12. Памятный номер. № 5 (41), май 2016 г.
10. Калинин М. М. Мир и память. Защитникам Отечества посвящается. СПб., 2013.

Павлова Людмила Петровна,

магистрант

Русской христианской гуманитарной академии,

milka_pv2007@mail.ru

ТРОИЧНОЕ ЕДИНСТВО КАК ФУНДАМЕНТ ХРИСТИАНСТВА (В БОГОСЛОВСКОЙ СИСТЕМЕ ОЛИВЬЕ КЛЕМАНА)

В статье представлен взгляд Оливье Клемана на триадологическую концепцию личности в рамках внутри-Божественной жизни. Хотя тайна Троичного догмата вполне непостижима, он приоткрывает христианскую концепцию личностного бытия. Рассматривая существование Лиц в Единой Сущности, Клеман полагает Их синергийный перихоресис основополагающей характеристикой существования человека. Личностное богословие Клемана, опираясь на святоотеческую мысль, постулирует парадоксальную сочетаемость трансцендентности Бога с имманентностью Его личного познания человеком.

Ключевые слова: Святая Троица; Оливье Клеман; ипостась; сущность; единосущие; энергия; Монархия Отца; перихоресис.

Pavlova L. P.

TRINITARIAN UNITY AS THE FOUNDATION OF CHRISTIANITY (IN OLIVIER CLÉMENT'S THEOLOGICAL SYSTEM)

This article presents an overview of Olivier Clément's approach towards the triadological concept of person with regard to internal divine life. Although the mystery of Trinitarian dogma is quite incomprehensible, it reveals the Christian concept of personal existence. Considering the existence of Persons within One Substance, Clement regards Their synergetic perihoresis as a fundamental characteristic of human existence. Clement's personal theology, grounded in the patristic thought, postulates paradoxical compatibility of God's transcendence with the immanence of personal knowledge of Him.

Keywords: Holy Trinity, Olivier Clément, hypostasis, substance, one substance, energy, the Father's monarchy, perihoresis.

Учение Оливье Клемана об ипостасном бытии Святой Троицы, впрочем, как и у других современных представителей православной богословской мысли (В. Н. Лосский, архим. Софроний (Сахаров) и др.), описывая отношение (общение) Лиц в Троице, задает ключевую парадигму для представлений о личности в христологии и антропологии, поскольку всякая христианская «концепция личности строится ... в дискурсе тринитарного богословия» [14]. Как отмечает сам Клеман, именно триадологические догматы составляют богословский фундамент антропологии [3, с. 68] и всей христианской догматики в целом.

Профессор Клеман, наряду со своим учителем В. Н. Лосским, утверждает, что апогеем христианского исповедания выступает вероучение о Пресвятой Троице — «“святое святых” христианского откровения» [3]. Без троичного откровения об Абсолютной Личности Божества, мы бы не смогли узнать, Кто есть Личность [11], поскольку «именно в троичном богословии определяется метафизика личности» [2, с. 65] и ее «надматематика» [7], Клеман обращает наше внимание на революционность христианского сочетания понятий Абсолюта и Личности. Именно пристанская мысль сумела «отделить понятие личности от понятия ограниченности» и «пришла к выводу, что Бесконечность, Абсолют может быть в то же время Личностью» [7], что означает «неисчерпаемость личностной реальности» [7].

Кроме того, согласно мысли Клемана, апофатический подход к тринитарному богословию выражает собственно не сущность и не лицо по отдельности, но их таинственную единую онтологию, подводит к тому пределу (μεθόριον), который превышает всякое наши понятия как «природы», так и «личности». Этот предел — таинственная и святая Троица, которая представляет крест для человеческой мысли [9] и объяснить которую ограниченностью человеческого ума невозможно. По словам Клемана, тринитарный догмат позволяет описать «“метаматическое” число Трех Лиц в Боге как «сверхрациональное совпадение абсолютного единства и абсолютного разнообразия».

Известно, что в тринитарном богословии понятие личности находит свое выражение в различении двух смежных понятий — усии (οὐσία) и ипостаси (ὑπόστασις) — сущности и личности. Важно отметить, что для Клемана, в отличие от ряда современ-

ных персоналистов сущность в Боге не является некой доминантой над личностью, так же как и личность не превалирует над недостижимой сущностью. Природа Божества— это «глубина Личного Бога» [7]. Согласно о. Д. Станилоэ, идеями с которым обменивался Клеман, каждая Ипостась содержит в себе целостную полноту божественной природы и существует только во взаимной вечном «отдании» [16]. Себя двум другим онтологически равным Ипостасям. Таким образом, единство Лиц заключается во взаимопроникновении без смешения [15]. Отсюда следует, что каждая ипостась Святой Троицы — есть Личная бесконечность, существующая в единой для Трех бесконечной Сущности.

Внутритроичное единство, выраженное через кинонию— общение (κοινωνία), согласно Оливье Клеману, невозможно было бы представить, как существование Одного Лица без Другого. Уникальное участие каждой Ипостаси в Боге предполагает «отдачу и прием» в Божественной сущности. Это единство и представляет собой не «замкнутое одиночество, а полноту общения, следовательно, источник всякого общения» [2, с. 58–59]

Клеман вводит в свою богословскую систему понятие «перихоресиса» (περιχώρησις), акцентируя свое внимание на бытии Лиц Троицы, которые, сохраняя свою самоипостасность, «существуют лишь через отношение с другими... Отец пребывает в Сыне и Сын в Отце, Дух соединяется с Отцом через Сына и «усовершенствует» блаженную Троицу» [2, с. 66].

Для нас важно также и то, что Клеман полагает, что внутрибожественное бытие сокрыто от человеческого ума и познания не только по причине, как это принято пояснять, его сущностной запредельности, но и ввиду того, что божественный Абсолют личностен, и реальность именно такого личностного бытия неисчерпаема [7].

Размышляя о богопознании, Клеман обращается одновременно к паламитскому богословию нетварной энергии (ἐνέργεια). Если трех-ипостасная сущность Божества недостижима, то природно-энергийные проявления дают возможность прикоснуться к Богу благодаря обретаемой посредством этих энергийных проявлений «прозрачности тварного» мира [5, с. 10]. Сущность и энергия, по словам профессора, выступают как «два способа существования» единого трех-ипостасного Бога [7]. Через энергию (или энергии) приоткрывается сакраментальность бытия Лиц Троицы, которая выражается в дарах благодати, ниспосылаемыми человеку по всеобъемлющей любви Бога. Энергия, по

словам Клемана, есть понятие любви, вовлекающее нас в перихорисис Божественных Лиц [2, с. 235], поэтому познание Лица Божия осуществляется именно в личностно-энергийном общении Бога и человека.

Таким образом, божественное бытие не является исключительно трансцендентальным. Имманентность откровения позволяет узреть Его «в том лике.., который открыт и явлен миру» [13, с. 127] т. е. в тех действиях, которые исходят от Отца через Сына в Духе Святом. Так, богословие сущности и энергии предстает как «метафизика общения, “бытия-в-отношении”», т. е. сверхсущностной «личной экзистенции» [2, с. 237–342], онтологической кинетичности Бога и человека.

Принимая Бога Отца за единственный ипостасный Источник (πρὺν) Божественности, Клеман касается учения о Монархии Отца (μοναρχία τοῦ Πατρὸς). Именно на единоначалии Отца зиждется принцип единства по Сущности и различия по ипостаси в Троице [2]. Подчеркивая этот принцип, Клеман обращается к тексту послания святого апостола Павла к Ефессянам (Еф. 4:6) [10]. Комментируя этот отрывок, Оливье называет Личность Отца «Богом над всеми, принципом всякого бытия», Воплощенного Логоса — «Богом с нами», «структурой и порядком», Духа «Богом в нас», «движением к полноте» [5, с. 10].

Отец наделяет всякую вещь смыслом (логосом) через Логоса — Сына, а стремление творения к совершенству говорит о Святом Духе, Который ведет к полноте «ипостасное бытие как различие, которое не противопоставляется». Дух «обнаруживает тайну триединства — Три в Одном; эта метаматематика обозначает не что иное, как исполнение личного существования» [3, с. 69] «в тождестве равночестных лиц» [1, с. 413].

По слову Клемана, Троичное откровение возвышается над всеми отношениями нашего падшего мира [3], где человеческие личности стараются достигнуть совершенства, враждуя с себе подобными, порой все забывая о Боге и также не понимая себя. Совсем иное говорится о Троице, «где каждая ипостась несет “внутри статично” и отдает “вне статично” сущность» [3, с. 69] свою.

Ипостаси в Троице бесконечно различны и бесконечно едины и через «разделение-идентичность сущности и ипостаси», — как пишет Клеман, — тринитарный догмат определяет личность как «исполнение личного существования» в «единосущности единственных» [3, с. 69].

В этом и выражается, по словам Клемана, христианская духовность — в неистощимой сопричастности одного с другими, которая есть «тайна Троицы» [6].

Триадологическое учение о личности в Боге Клеман строит в русле святоотеческой традиции. Признавая единство и синергию Ипостасей в Боге, он не оставляет без внимания их различие по ипостасным свойствам.

Положение о том, что Лица в Троице находятся в постоянном перихоресисе, где основополагающим критерием является существование «для другого», закладывает базисхристологического и антропологического догматического учения о кенозисе [12] в межличностных отношениях, ибо «личность осуществляет себя только жертвенно» [8, с. 26].

Анализируя слова свт. Григория Богослова о единстве Лиц в Троице, Клеман говорит о том, что эти отношения предвечно осуществляется как «недвижное движение Единого», которое не замыкается на самом себе, «но и не распространяется до бесконечности», поскольку, «Бог есть Общение». Полнота и открытость Единого Бога говорят о наличии в Нем Иного, который является равным Ему по бесконечности [2, с. 64]. Определяя необходимость существования другой личности в единой Сущности, богослов показывает, что подлинные отношения между тремя Божественными Ипостасями не могут быть исполнены при отсутствии взаимной любви между Ними. Именно «неподвижное движение любви» [3, с. 9] Троицы в единстве Лиц «обеспечивает великолепие разнообразия» [3, с. 13].

ЛИТЕРАТУРА

1. Клеман О. Беседы с Патриархом Афинагором. Брюссель: Жизнь с Богом, 1993, Клеман О. Истоки. Богословие отцов древней церкви. М.: 1994.

2. Клеман О. Отблески света. Православное богословие красоты. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2004.

3. Клеман О. Рим. Взгляд со стороны. М.: СКИМЕНЪ, 2006.

4. Клеман О. Смысл Земли, М.:ББИ св. ап. Андрея, 2005.

5. Клеман О. Тезэ: От тревоги к доверию. М.: Издательство ББИ, 2015.

6. Клеман О. Тема личности (по греческим отцам Церкви) // Православная община, 1992, № 11.

7. Клеман О. Назначение человека в мире // Вестник РХД, № 43, апрель, 1956.
8. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. СТСЛ, 2010.
9. Один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас.
10. Софроний (Сахаров), архим. Переписка с прот. Георгием Флоровским. СТСЛ, 2008.
11. Клеман О. Истоки. Богословие отцов древней церкви. М.: 1994.
12. Флоровский Г. прот. Византийские отцы V–VIII вв., 2006.
13. Хоружий С. С. Концепт, семантика и проблематика личности у о. Георгия Флоровского. [Электронный ресурс]. URL: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm> .
14. Staniloae D. The Holy Trinity — the Basis of Christian Spirituality. [Электронный ресурс]. URL: <http://orthodoxword.wordpress.com/2010/05/24/the-holy-trinity-the-basis-of-christian-spirituality>.
15. Staniloae D. Theology and the Church. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1980.

Головина Илона Вячеславовна,

магистрант
Русской христианской гуманитарной академии,
shaldon2010@gmail.com

**БОГОСЛОВСКИЕ СВОЙСТВА
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ
СОГЛАСНО АРХИМ. КИПРИАНУ (КЕРНУ)**

В статье рассматриваются представления выдающегося богослова XX века, представителя русской Парижской школы, архим. Киприана (Керна) о свойствах человеческой личности. Для о. Киприана главным в человеке является сообразность его Богу. Человек занимает исключительное место в мироздании именно благодаря своему сотворению по образу и подобию Творца. Богоподобие лежит в основе других взаимодополняющих свойств человеческой личности, таких как творчество, свобода, разумность, целеустремленность, нравственность, ответственность, способность к обожению и др.

Ключевые слова: Киприан (Керн); богословие; личность; свойства; творчество; свобода; обожение.

Golovina I. V.

**THEOLOGICAL PROPERTIES
OF THE HUMAN PERSON
BY ARCHIM. CYPRIAN (KERN)**

The article deals with the views on the properties of the human person by outstanding theologian of the 20-th century archim. Cyprian (Kern). The main human feature for Fr. Cyprian is man's congruity to God. Man possesses a unique place within creation just due to his creation in the image and likeness of the Creator. Likeness to God is the basis of other complementary properties of human personality, such as creativity, freedom, intelligence, dedication, ethics, responsibility, ability for theosis and others.

Keywords: Cyprian (Kern); theology; personality; properties; creativity; freedom; theosis.

Проблема богословского представления о личности и ее свойствах является актуальной в современном мире. Не случайно, что многие выдающиеся богословы и философы XX и XI вв. посвятили немало сил исследованию этого вопроса. В данной статье мы рассмотрим представления о свойствах человеческой личности видного богослова, профессора Свято-Сергиевского института в Париже, архим. Киприана (Керна). Особый интерес для нас представляет актуальная донныне докторская диссертация о. Киприана «Антропология св. Григория Паламы» (1945 г.), с точки зрения митр. Илариона Алфеева она является «незаменимым справочником по святоотеческой антропологии» [2, с. 64]. «Подобного обзора в русской богословской литературе до Керна не было, не было и после него» [1, с. 600]. В своем творчестве архим. Киприан особое внимание уделяет образу и подобию Божьему в человеке и выстраивает на этом основании свои представления о богословском понятии личности и ее свойствах.

Согласно нашему парижскому мыслителю человек занимает исключительное место во всем творении, ибо именно он, в отличие от всего творения, создан по образу и подобию Божьему. Отцы и учителя Церкви по-разному рассматривали понятия образа и подобия Божьих в человеке. Одни Отцы усматривали упомянутую сообразность в разумности и духовности Адама, другие видели ее в его свободной воле. Бессмертность души также причислялась к признакам образа Божия. Образ и подобие видели еще в господственном положении человека в мироздании. Находили образ Божий и в способности человека к нравственному усовершенствованию, к обожению, в призвании к творчеству. Важно отметить, что некоторые отцы «различают образ от подобия, другие же склонны считать эти выражения синонимами» [3, с. 353].

По мнению архим. Киприана главным признаком образа и подобия Божия в человеке, является «способность творить и производить в разных областях духовной и мирской жизни» [3, с. 354]. Богословская мысль Церкви связывает различные способности личности человека «с сообразностью ее триипостасному Богу» [6, с. 199]. И творческий дар рассматривается о. Керном как главнейшее в нашей сообразности Творцу, как вершина богоподобия. «Бог-Творец отпечатлел на Своем создании и богоподобную способность творчества» [3, с. 355]. Призвание к творчеству вовсе не есть результат грехопадения, это не наказание или «кара за преступление, а хариз-

ма» [3, с. 377], дар человеку от Бога. Человеческая деятельность и творчество проистекают «не из греха Адама, а из вечного замысла о человеке» [3, с. 377]. Творчество рассматривается как благословение и как предназначение человека, как вовлеченность в сотворчество с Богом-Творцом. Именно способность творчества по мысли о. Киприана дает возможность человеку превзойти ангелов: «предназначение человеку быть по образу Божию, быть творцом, быть содейтелем Божиим, быть выше ангелов» [4, с. 140].

Надо отметить, что архим. Киприан неоднократно обращается к этому аспекту отличия ангелов от человека. Он подчеркивает, что ангелы не обладают тем творческим даром, который роднит человека с Создателем. По замыслу Творца, человек является существом не только духовным, но обладает в отличие от ангелов и телесностью, объединяя в себе два мира — духовный и материальный. Для о. Киприана «тело не умаляет естества человеческого; наоборот, оно его восполняет, сообщает некоторую законченность» [3, с. 362]. Плоть человека является «через органы чувств источником творческих дарований и предназначенная в Предвечном Совете быть соединенной со Словом Божиим, эта плоть никак не может послужить к умалению человека» [3, с. 366]. В связи с этим, о. Киприан выступал против монофизитского отношения к жизни и к творению. Он отмечал, что тогда как догматически Церковь преодолела монофизитскую ересь, на уровне житейском, она еще глубоко сидит в сознании людей. И хотя многие богословы усматривали богоподобие только в духовной природе человека, однако Бог не гнушается плоти. Более того, Он возносит ее на небо: «после вознесения нашего естества на небо, человек превышает самых приближенных к Богу ангелов» [3, с. 366]. Вот почему о. Киприан может говорить о «святой телесности» [3, с. 367] и о «радостном космизме Православия» [3, с. 52, 240, 413].

Образ Божий для архим. Киприана не есть нечто «раз и навсегда запечатленное в естестве человека» [3, с. 368]. Он усматривает в образе Божьем целеустремленность и движущую силу. Человеку свойственно стремление к красоте, а «совершенная Красота есть Сам Бог» [3, с. 372]. В различии образа и подобия о. Киприан видит динамичность личности: образ изначально подан, а подобие задано как «способность внутреннего усовершенствования, в динамическом стремлении к Богу, как своему Первообразу» [3, с. 397].

Первейшую созидательную силу о. Киприан видит в любви, как отблеске божественной любви в человеке. И творчество имеет свое основание, прежде всего, в любви человека к своему Создателю, из которой рождается любовь к миру и человеку. Бог-Творец есть Дух и Любовь, поэтому «истинная творческая, богоподобная деятельность человека должна и может быть только в духе и в любви. Только в них человек творит истинно и вечно» [3, с. 371].

Именно в связи с сообразностью Богу, человек обладает духовной свободой, которая «возможна только в совершенной гармонии с божественной свободой, и в премудром плане божественного о мире порядка» [3, с. 369]. Для архим. Киприана свобода не является произволом или самоуправством. Абсолютная свобода возможна только в Боге, но не как абсолютный произвол, а как совершенная гармония. Духовная свобода есть неподчинение власти зла, а также «религиозная независимость человека» [5, с. 27], свобода от абсолютной власти рода и общества над ним. Все животные подчинены природным законам и инстинктам и только человек может восстать против этих законов [5, с. 27].

Архим. Киприан формулирует парадокс свободы, заключающийся в том, что она является принудительной для человека, будучи «дана нам без нашего свободного на то волеизъявления» [5, с. 29]. Человек принимает свободное бытие как послушание. Парижский богослов отмечает, что свобода является большим бременем для человека, т.к. «непременно связана с ответственностью» [5, с. 29]. В связи с этим человек легко может попытаться отказаться от свободы. В предвечном Совете задумано быть нам «свободными и творить свободно свою жизнь» [3, с. 369]. Человек должен решиться «к свободному принятию Истины, к покорению себя бремени и игу христианской свободы» [5, с. 40].

Особое место в антропологии архим. Киприана занимает тема обожения личности. Вопрос о вечном назначении человека, о смысле его бытия о. Киприан напрямую связывает с богословием личности. Вечное бытие рассматривается им как «личная вечная жизнь» [3, с. 389]. Обожение понимается не как «спасение несуществующего вне конкретной личности человечества, а каждого из нас» [3, с. 422]. О. Киприан выделяет два условия обожения. Во-первых, «в самой природе человека существует некая онтологическая основа для его обожения» [3, с. 396]. Вторым

условием обожения является личный подвиг и усилия человека. Обожение- это «личный путь каждого человека в отдельности, каждой ипостаси неслиянно с другой» [3, с. 389].

О. Киприан понимает обожение не как некое механическое воздействие благодати Божией на человека, но как путь подвига самосовершенствования, «приготовления своего естества к восприятию обоживающей энергии Утешителя» [3, с. 405]. В то же время спасение дается не ради добрых дел, а по благодати, даром. Труд и подвиг необходимы для стяжания благодати, обоживающей нас, но благодать «не дается за что-то или в какой-то пропорциональной нашим подвигам мере, а ради чего-то, по одной только безмерной любви Божией к нам» [3, с. 421].

Аскетическая борьба ведется не против естества, а против злоупотребления им. Образ Божий состоит в том, «чтобы самому творить что-то положительное, чем можно преобразить свое духовное состояние, а не только считать все потерянным, а себя окаянным и погибшим» [5, с. 195]. Творчество для о. Киприана не есть накопление добрых дел «в сундуке», а «созидание вокруг себя и распространение атмосферы добра и любви» [3, с. 370]. Человек может нести людям добро, любовь, жертвенность, а может нести зло, разрушение, разлад и ссоры. Сила аскетизма состоит именно в накоплении и расширении вокруг человека духовной энергии, смирения, любви и красоты.

Архим. Киприан утверждает, что «надо не только спастись от мира, но и спастись самый мир», причем посредством «подвига личной жизни» [3, с. 414]. Перед Творцом человек несет ответственность за исполнение предвечного замысла, он призван «в добровольном подчинении высшей творческой промыслительной воле свободно осуществить в своем творчестве свое возможно более полное личное нравственное совершенство и усовершенствовать других» [3, с. 370], послужить «обожению всего человечества и всего мира» [3, с. 370].

В заключение нашего анализа отметим, что образ и подобие человека Богу занимают центральное место в богословской антропологии архим. Киприана. Исходя именно из сообразности человека Богу, как главного свойства человека, о. Киприан выстраивает антропологию. И в основе богословского понимания человеческой личности лежит прежде всего представление о человеке как образе и подобии Божьему. Богоподобие является основой взаимодополняющих свойств человеческой личности, таких как творчество, свобода, разумность, целеустремленность,

нравственность, ответственность, способность к обожению и др. И если Бог в полной мере непостижим, то и человек «носит в себе печать этого непостижимости и тайны» [3, с. 385].

ЛИТЕРАТУРА

1. Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. 672 с.
2. Иларион (Алфеев), иером. Архим. Киприан (Керн): священнослужитель, монах, богослов // Вестник РХД. №180. 2000. С. 59–113.
3. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Киев: 2006. 434 с.
4. Киприан (Керн), архим. Ангелы, иночество, человечество // Церковь и время. 1998. № 4. С. 135–153.
5. Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. СПб: Сатисъ, 1996. 390 с.
6. Мефодий (Зинковский), иером. Святоотеческие категории и богословие личности. СПб: 2014. 256 с.

Кузнецова Кира Владимировна,

магистрант
Русской христианской гуманитарной академии,
inhuzoriya@mail.ru

ТЕЛЕСНОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ КЛЬТУРЕ И ЗАВЕТЫ СВ. ПРАВ. ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО

В статье рассматривается смысловое наполнение понятия «телесность» в современной культуре и наиболее общие тенденции в отношении к телу, проводится сравнительный анализ современных представлений и учения святого праведного Иоанна Кронштадтского о материальном мире и теле человека в их влиянии на молодое поколение. Заветы св. Иоанна выступают антитезой разрушительным тенденциям современной западной культуры и являются основой информационной и психологической безопасности российского общества.

Ключевые слова: телесность, тело, современная культура, Иоанн Кронштадтский.

Kuznetsova K. V.

CORPOREALITY IN MODERN CULTURE AND COVENANTS OF ST. JOHN OF KRONSTADT

The article discusses the semantic content of the notion of “physicality” in contemporary culture and the most common trends in relation to the body, a comparative analysis of modern concepts and teachings of St. John of Kronstadt on the material world and the human body in their influence on the younger generation. Covenants of St. John are the antithesis of the destructive trends of modern Western culture and the basis of informational and psychological security of the Russian society.

Keywords: physicality, body, modern culture, st. John of Kronstadt.

Само слово «телесность» появилось в словарях русского языка в первой половине XX века — у крупнейшего русско-польско-

го лингвиста И. А. Бодуэна де Куртенэ. Изначально в «Толковом словаре великорусского языка» В. И. Даля не было главы «тело», была лишь глава с названием «плоть»: «тело животного и человека; все вещество, из коего состоит животное тело, вещественная половина человека, покидаемая при отрешении духа...» [5, с. 484]. Современная наука обращается к исследованию понятия «телесности» с разных точек зрения: естественно-научное знание изучает тело как биологический феномен; культурологическое знание рассматривает ценностное значение феномена телесности; также тело рассматривается в социальном и культурном контексте с точки зрения феноменологии и социально-философской антропологии. Обратимся к рассмотрению и выявлению наиболее общих тенденций в отношении к телу и смысловом наполнении понятия «телесность» в современной культуре.

Прилагательное «телесный» часто связывают с понятиями материального, противоположного духовному. Так, доктор философских наук И. М. Быховская в настоящее время противопоставляет «человека телесного» и «человека духовного» [4, с. 59]. Все чаще телесно-физические качества человека, по мнению исследователя Н. А. Бугуевой, «работают» без связи с нравственными, интеллектуальными, эстетическими основаниями деятельности [3, с. 71]. Тому подтверждением служит модное сегодня культивирование тела: здоровый образ жизни, смена пола, модели тела и красоты, спорт. Достижения медицины в практике клонирования и эвтаназии являются неотъемлемой чертой современности и подтверждают интерес к детальному изучению «материи тела».

В противовес этим тенденциям об аксиологической стороне феномена тела М. М. Бахтин писал: «Изучение культуры необходимо должно включать анализ проблемы тела как ценности, проблемы, которая строго отграничивается от естественно-научной точки зрения» [1, с. 44]. Важную составляющую в изучении тела занимает социальный контекст телесности. Отечественный философ А. Ф. Лосев утверждал, что человеческое тело подвержено социальной жизни. По В. Л. Круткину, тело, прошедшее социализацию, перестает быть просто физическим, о нем уже нужно говорить как о социальной телесности [7, с. 148].

В западной философии XX века свое осмысление тела и телесности. Экзистенциальные основы этого периода в корне меняют сложившуюся систему мироздания, в которой человек был «включен» в мир, а мир — в человека. Мир, превращаясь в кар-

тину, проекцию мира, постав, становится пассивным материалом для «нового» человека-субъекта. Об этом писал М. Хайдеггер, замечая, что «тело человека есть нечто принципиально другое, чем животный организм» [12, с. 198]. Чувственное и интеллектуальное начала соединены в человеке, следовательно, не может быть резкого разграничения между телом и духом. Для М. Мерло-Понти человек обладает «активно функционирующим телом», и именно оно является «очагом смысла» и значений, которыми наделяется мир [8].

Постмодернисты второй половины XX века также внесли большой вклад в понимание телесности. Ж. Бодрийяр в книге «Символический обмен и смерть» описывает четыре «модели тела» [2, с. 216] современного мира: труп (характерная для медицины форма тела, которую можно анатомировать), зверь (религия постоянно будет «работать» над подавлением инстинктивных вожделений плоти), робот (необходимая в материальном производстве рабочая сила) и манекен (особенно характерный тип тела для современной культуры, которому с помощью определенных знаков можно придать любой смысл). Сегодня, по Бодрийяру, происходит постоянное конструирование собственного и чужого тела. В упомянутой книге, в главе «Тело, или Кладбище знаков» французский философ говорит о «раскрепощенном», «выпяченном» теле, включенном в социальные контексты: моду, рекламу, театр. Тело человека теряет свою природную функцию и становится телом-знаком. И это тело-знак вписано в своеобразную игру, превращается в фетишизм, обращено в ценность. Жан-Люк Нанси в своей работе «Согрус» обращается к теме телесности: тело — то, что выходит за границы смысла и языка. Для французского философа «помыслить тело» значит: представить его, сделать объектом мышления. При этом, «вне тела» ничего нет [9].

У Ж. Делеза «тело может быть каким угодно; это может быть какое-то животное, тело звуков, души или идеи; оно может быть лингвистическим телом, социальным телом, некой коллективностью» [6, с. 346]. Повсюду тела, значит, существует вероятность использования одних тел другими. Для «улучшения» и «совершенствования», например, в медицине мертвое тело для живого, в искусстве — выставки художественно обработанных трупов. Делез совместно с Ф. Гваттари, создавая теорию «шизоанализа», ввели новое понятие «тела без органов» («человек-машина» в социальном контексте). Это тело без боли, без чувств.

Как следствие, данные тенденции современной культуры находят яркое отражение в творчестве — в современных видах искусства: перформансах, инсталляциях. В разные периоды развития культуры выдвигались различные регуляторы человеческой деятельности: мера, табу, каноны, норма, традиция. Если таких регуляторов нет, есть риск того, что процессы изощренности могут опустить планку дозволенного, делая привычным то, что прежде являлось предосудительным и невозможным. В культурной, творческой среде сегодня все труднее прослыть не то что новатором, но просто оригинальным человеком. Привлечь внимание, «зацепить» можно с помощью провокаций, эпатажа.

Таким образом, телесность представляет собой способ связи человека и мира, человек «включен» в социокультурное пространство, при этом ему подвластны различные виды деятельности: труд, познание, творчество. В целом, философская мысль и искусство выражают ценности общества, поэтому можно заключить, что современная западная культура утрачивает то нравственное начало, которое является мерилom истинного отношения к человеку и миру, поэтому на первый план выходит телесность как объект и субъект постижения и проживания реальности в разных формах и отношениях, тело как материальная ценность само по себе является предметом изучения специалистов, ученых разных направлений. Однако следует отметить, что разными способами культивируя свою телесность, переключаясь с одного вида деятельности на другой, человек часто не находит в этом удовлетворения, наоборот, чувствует еще большую разобщенность с внешним миром, а отсутствие четких критериев истины размывает границы дозволенного.

Главным потребителем продуктов современной культуры является прежде всего молодёжь. Молодым людям, еще только находящимся в поиске правильных жизненных ориентиров, очень важно дать правильную основу для духовного становления личности. Вследствие этого тенденции, описанные нами выше, являются пагубными, разрушают традиционные нравственные ориентиры: ценность семьи и брака, понятие целомудрия и скромности, отношение к полу, благоговейное отношение к материальному миру и телу человека.

В этом смысле заветы святого праведного Иоанна Кронштадтского могут стать, на наш взгляд, основой информационной и психологической безопасности российского общества. Многолетние дневниковые записи Святого Пастыря являются

уникальным источником, отражающим внутренний мир праведного молитвенника, и несущим богатейшее педагогическое наследие. Записанные молитвенные переживания праведного Иоанна как выражение его глубокого личного опыта способны оказать большую благотворную воспитательную силу на умственную, эмоциональную и волевую сферы читателя. Учение святого Иоанна о материальном мире и теле человека воспитывает в читателе такие важные добродетели как целомудрие, уважение к окружающим независимо от их национальных и физических данных, бережный подход к природе, умение управлять своими физиологическими потребностями. Усвоение мыслей святого Иоанна о предназначении телесной природы человека способствует формированию высокой целевой мотивации человеческой жизнедеятельности, а также развитию волевых качеств, способствующих гармонизации сил человеческой природы. Учение святого Иоанна о материальном мире и теле человека задает положительную антитезу цельной картины мироздания и высокого предназначения человека, которая с успехом может противостоять нездоровым тенденциям развития современной культуры и социума. Учение отца Иоанна о том, что, с одной стороны, телесная природа человека не есть источник зла и порока, а с другой стороны, что она зачастую становится в жизни человека орудием действия сил разложения человеческой личности помогает человеку избегать таких характерных для современного социума крайностей как жестокая эксплуатация природы и тела и нарциссический культ тела.

Святой Угодник Божий особенно подчёркивает, что прибегая к молитве домашней и церковной, к таинству исповеди и самому главному Таинству Евхаристии, душа и тело напитываются, облагораживаются, тело приобретает неземную красоту, происходит обожение человека. Духовная красота проявляется и во внешнем облике человека — Благодать Божия преображает душу, через душу преображается и тело, приобретая небесные черты. Окружающие люди, даже незнакомые, встречая такого человека и видя его внешний облик, отражающий, словно в зеркале, внутренний духовный мир, интуитивно стремятся через внешнее проявление к Источнику этой красоты. Благодать Божия, украшающая человека, таинственным образом меняет черты его внешнего облика — запечатлевается в улыбке, в движениях, в мимике, в свете глаз. Вся его сущность облагораживается. Нужен внутренний подвиг, внутренняя

борьба за сохранение и поддержания постоянной связи (общения) с Творцом, большое стремление жить в Боге, не уклоняясь от Него ни на секунду. Но если даже происходит отклонение вследствие греха — расстраивается душа, что наносит отпечаток и на внешний облик, образ Божий в человеке искажается, приобретает грубые черты, но через покаяние и благодарение красота снова возвращается даже в большей мере и степени, так как человек проявляет верность и преданность Богу в борьбе с грехом. Это подтверждает слова Господа в Священном Писании: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду (от Иоанна 14:12)». Важно подчеркнуть, что слова эти относятся ко всем людям, не только люди святой жизни, подвижники как Святой Иоанн Кронштадтский, а каждый из нас призван к этой святости. Господь через эти слова вдохновляет нас, даёт нам силу, утверждает в том, что нам всё возможно, если мы идём по его воле, живём по его заповедям, находясь в разных духовных состояниях, тем самым доказываем верность Ему. Читая дневники святого праведного Иоанна Кронштадтского, мы видим наглядный пример внимательной, неотступной борьбы с грехом, внутреннего покаяния и желания всецело пребывать с Богом. Примером своей жизни святой Угодник Божий подтверждает евангельские слова: «Кто любит Меня, тот соблюдёт слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придём к нему и обитель у Него сотворим (от Иоанн 14:21-24)». Смерть и разложение тела происходит вследствие грехопадения, грех так силен, что уничтожающе действует на тело. Но после всеобщего воскресения мертвых, по мысли Святого Иоанна, душа снова приобретёт тело преображённое и духовное, подобно ангельскому.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. — М.: Художественная литература, 1965. 525 с.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Пер. с фр. С. Н. Зенкина / Ж. Бодрийяр. М.: Добросвет, 2000. 387 с.
3. Бугуева Н. А. Телесность человека как социокультурный феномен / Н. А. Бугуева. С. 69–74. [Электронный ресурс]. URL: // <http://www.lib.csu.ru/vch/094/66.pdf>.

4. Быховская И. М. Человеческая телесность как объект социокультурного анализа (история проблемы и методологические принципы ее анализа) / Быховская И. М. // Труды ученых ГЦОЛИФКа: 75 лет: Ежегодник. М., 1993. С. 58–68.

5. Даль В. И. Толковый словарь русского языка. Современная версия / В. И. Даль. М.: Изд-во Эксмо, 2005. 736 с.

6. Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Ж. Делез. М., 2000. 480 с.

7. Круткин В. Л. Телесность человека в онтологическом измерении / В. Л. Круткин. Ижевск, 1997. С. 148. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.lib.csu.ru/vch/094/66.pdf>

8. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия (1945) / Пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина / М. Мерло-Понти. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 603 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000267/index.shtml>

9. Нанси Жан-Люк. Corpus. М. Ad Marginem, 1999г. 256 с.

10. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2008. 1072 с.

11. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Начала веры. М.: Сибирская Благовонница, 2009. 70 с.

12. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Время и бытие. М., 1993. С. 197–202.

Хохлов Виктор Алексеевич,

магистрант
Русской христианской гуманитарной академии,
victorius1@yandex.com

СМЫСЛОВОЕ ЗВУЧАНИЕ СТИЛИСТИЧЕСКИХ ПРИЕМОВ ИСПОЛЬЗУЕМЫХ АПОСТОЛОМ ПАВЛОМ В СВОИХ ПОСЛАНИЯХ

В статье рассматриваются некоторые стилистические приемы в ораторской речи на примере посланий святого апостола Павла. Проводится анализ смыслового звучания таких эмоционально-образных языковых средств, как ирония, риторические вопросы, диалоги с воображаемым оппонентом, метафора. Рассматриваются некоторые трактовки образцов речи святого апостола Павла с позиции влияния их на слушателя.

Ключевые слова: послания апостола Павла, стилистические и риторические приемы, метафоричный характер языка

Hohlov V. A.

THE SEMANTIC SOUNDING OF STYLISTIC DEVICES IN THE EPISTLES OF THE APOSTLE PAUL

The article considers some stylistic devices in oratorical speech using the example of the Epistles of St. Paul the Apostle. To analyze the semantic sound of such emotional-figurative language means as irony, rhetorical questions, dialogues with an imaginary opponent, a metaphor. Some interpretations of the samples of the speech of St. Paul the Apostle are considered from the position of their influence on the listener.

Keywords: Epistles of the Apostle Paul, stylistic and rhetorical devices, metaphorical character of the language.

Послания апостола Павла оставили нам не только образцы прекрасной христианской прозы и поэзии, но являются также бесценным историческим свидетельством жизни, быта, духовного состояния и психологии населения Римской империи сере-

дины I века. Вполне естественно, что из этих посланий мы узнаем очень многое из жизни молодых христианских Церквей, этих маленьких островков, разбросанных в море потерявшего духовные ориентиры язычества.

В это время Церковь начинает распространяться и за пределы Иудеи и впервые братья, собравшиеся в Антиохии, называются христианами. Этому древнему городу суждено стать важным христианским центром. Именно отсюда апостол начинает свои миссионерские путешествия, и сюда он возвращается. В политическом смысле город Антиохия являлся третьим в Империи после городов Рима и Александрии. Следует отметить, что Римская империя на тот момент стремилась стать примером идеального государства. При этом антиномичная картина эллинистической эпохи обнаруживала множество противоречий, которые были в основании духовного развития общества. Империю объединяло лишь верность цезарю, личность которого практически обожествляли и подвластный ему централизованный государственный аппарат. Объединению же в духовном единстве затрудняли свободно соседствующие друг с другом языческие местные культы.

Именно поэтому люди, осознающие свое несовершенство и пытающиеся найти смысл жизни нуждались в религии более глубокой, чем философия или внешние обряды.

Именно в этот мир идет проповедовать св. апостол Павел, называя себя апостолом языков (Рим. 1,1). Его проповедь звучит в первую очередь к язычникам — эллинам не только по происхождению, но и по образованию. А эллинское образование, полученное им в юном возрасте, дает возможность апостолу успешно совершать свою миссию. Богословие апостола Павла стало основанием христианской доктрины, которая, отходя от опыта языческого мира эллинов, вносит в человеческое сознание фундаментальные недостающие опоры, проповедуя Царство Божие и пришествие в мир Спасителя.

Из речей апостола Павла, записанных в Деяниях апостольских, для истории возведения христианского учения имеют значение собственно три речи:

1) речь, сказанная им в синагоге в Антиохии Писидийской (XIII, 16-41), которая может служить образцом его наставлений, обращенных к иудеям;

2) речь, сказанная в афинском ареопаге (XVIII, 22-31), на которую можно смотреть, как на образец изложения апостолом

учения христианского перед образованными греками-язычниками;

3) речь, сказанная в Милете пресвитерам Ефесским (XX, 18-36), — образец наставлений, обращенных к людям, соединенным с ним единством веры и призванным к особенному служению в Церкви.

Три речи — три разных манеры говорения. Апостол Павел сам великолепно описал это и подвел итог смысловому звучанию своих речей в I Послании к Коринфянам: с язычниками я был как язычник, с беззаконными как беззаконный, с иудеями как иудей, чтобы приобрести хотя бы немногих. Апостола не заботит внешняя форма его высказываний, не то, как он хочет выразиться, а то, что он хочет выразить. По архимандриту Ианнуарию (Ивлиеву):

«Посланиям апостола Павла присуще богатство стиля: строгая дидактика и учительный дискурс, лирическое чувство и отповедь, легкая ирония и горький сарказм, литургическая приподнятость и гимническая торжественность, краткость вошедших в поговорки сентенций и размеренное построение длинных периодов» [4].

Все внешние речевые приемы, встречающиеся на страницах его посланий, часто обусловлены характером содержания как самого послания в целом, так и конкретного смыслового отрывка. Многообразие художественных приемов, которыми столь непосредственно пользуется апостол Павел в своих посланиях, поражает. Он непринужденно использует в своих посланиях почти все известные в то время риторические приемы искусной прозы: периоды с безупречной симметрией, параллелизмами, антитезой, хиазмами, анафорами и тому подобным. Поэтому послания святого апостола Павла мы можем рассматривать как художественный текст, который представляет собой модель сознания, заданную автором.

Нам бы хотелось привлечь ваше внимание, прежде всего к фигурам выражения мысли, которые, как и бесчисленные фигуры языка украшают послания апостола Павла. Это — ирония, риторические вопросы, диалоги с воображаемым оппонентом.

Ирония — металогическая фигура скрытого смысла текста, построенная на основании расхождения смысла как объективно наличного и смысла как замысла. Мы видим, что она выступает в качестве скрытой насмешки и используется апостолом Павлом

иногда достаточно резко. Примером иронии, используемой апостолом Павлом, обращенной к Галатам, может служить 1 стих 3-й главы:

«О, бессмысленные Галаты! кто прельстил вас не покоряться истине, вас, у которых перед глазами предначертан был Иисус Христос, как бы у вас распятый?». Апостол Павел использует иронию и по отношению к себе: «Впрочем, если захочу хвалиться, не буду неразумен, потому что скажу истину; но я удерживаюсь, чтобы кто не подумал о мне более, нежели сколько во мне видит или слышит от меня» (2 Кор., 12:6).

Для усиления воздействия своего слова на слушателей Апостол употреблял и риторические вопросы. При этом вопросы, которые использует св. апостол Павел в своих посланиях подразумевают как отрицательный ответ, так и отрицание, требующее положительного ответа, усиливающее положительный вывод. Например: «Все ли апостолы? Все ли пророки? Все ли учителя? Все ли совершают чудеса?» (1 Кор.12:29), или «Разве я не свободен? Разве я не апостол? Разве вы не мое дело в Господе?» (1 Кор.19:1).

Риторическим вопросом «Разве разделился Христос?» (1 Кор. 1, 13) апостол Павел указывает на абсурдные следствия ложного отношения к источнику спасения. В послании апостола Павла к Римлянам мы также находим немало риторических вопросов:

«Что же скажем? оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать? Никак. Мы умерли для греха: как же нам жить в нем?» (Рим.6.1–2)

Перейдем к еще одному из интересных приемов античной письменности, который апостол Павел широко использует в своих посланиях, а именно к диатрибам (беседам).

Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) отмечает:

«Диатрибы у апостола Павла, как правило, — беседы с воображаемым оппонентом, воспроизводившие в литературной форме те реальные диспуты, которые апостолу приходилось вести в его энергичной и дерзновенной миссионерской деятельности» [4].

Особенно часто к стилю диатрибы апостол прибегает в послании к Римлянам. Например: «Итак, какое преимущество быть Иудеем, или какая польза от обрезания?» (Рим.3:1 сл), где выражена диалектическая живость и ясность изложения, или «Что же сказать на это? Если Бог за нас, кто против нас? (Рим. 8:31), где

выражено живое чувство удивления, радостного возбуждения и т. п.

В посланиях к Коринфянам мы не находим диатриб в той классической форме, которая представлена в Посланиях к Галатам и к Римлянам. Однако, в Первом послании к Коринфянам есть ряд мест, в которых полемика апостола с некоторыми кругами в Коринфской церкви обретает черты, близкие к стилю диатрибы. Здесь мы можем наблюдать заочный спор, который строится следующим образом: цитируется тот или иной лозунг некоторых коринфян, затем следует краткая реакция апостола, начинающаяся, как правило, союзом «но», и дается более развернутое рассуждение на затронутую тему.

Еще одним из стилистических приемов, который широко использует в своих посланиях апостол Павел, является метафора. При этом хотелось бы отметить, что вопрос использования метафор в Священном Писании требует серьезного исследования, так как работ, посвященных комплексному анализу метафор в Библейских текстах, на русском языке практически не существует [8, с. 40]. Отметим ряд исследователей, которые занимаются данным вопросом в современное время: архимандрит Ианнуарий (Ивлиев), диакон Алексей Дикарев, Юрий Алексеевич Кондратьев, Андрей Сергеевич Десницкий.

При этом метафора как способ концептуализации действительности занимает особое место в Библии, поскольку именно через нее реализуется как прагматическая функция религиозного дискурса, т. е. формирование у адресата определенного отношения к ценностям, нормам, правилам поведения, так и изобразительная: метафора делает речь выразительной, поскольку для описания абстрактных понятий необходимы яркие, запоминающиеся образы.

Именно она является сильным средством воздействия на слушателя, так как дает возможность сформировать в их сознании яркие зримые образы таких ненаблюдаемых понятий, как вера, душа, грех, рай, ад и т. д.

Метафоричный характер языка позволяет создать религиозную модель мира, изложить в доступной форме сложные для неподготовленных слушателей положения христианской идеологии, а также создать необходимое эмоциональное отношение к излагаемой в проповедях и поучениях информации. Из этого следует, что метафора выполняет в религиозном дискурсе миромоделирующую функцию.

Как отмечал в своих лингвистических исследованиях А. П. Чудинов, метафорическое моделирование — это «отражающее национальное, социальное и личностное самосознание средство постижения, рубрикации, представления и оценки какого-то фрагмента действительности при помощи сценариев, фреймов и слотов, относящихся к совершенно иной понятийной области» [7, с. 47].

Прославленные философы языка Джон Лакофф и Марк Джонсон в своей работе «Метафоры, которыми мы живем» показали, что метафора определяет когнитивные процессы человека, при этом концепты, сформулированные на довербальном уровне, обладают высокой степенью универсальности в рамках культурной картины мира. Авторы убедительно доказали, что метафора коренится в повседневной речи и имеет основания в человеческом опыте жизни: «Большая часть обычной понятийной системы человека структурирована с помощью метафор: т. е. большинство понятий понимается с помощью тех или иных частей других понятий» [5, с. 47]. Такой подход позволил окончательно вывести метафору за рамки языковой системы и рассматривать ее как феномен взаимодействия языка, мышления и культуры.

Следует остановиться на некоторых специфических чертах метафоры:

Во-первых, метафора как явление четко соответствует принципу экономии языка, так как для нее характерно создание новых значений на базе уже существующих в языке слов.

Во-вторых, метафора всегда приводит в изумление своим действием: странным кажется, как человек понимает то, о чем говорят завуалированно, используя не прямые описание и определения, а слова, обозначающие понятия абсолютно других категориальных групп. И, тем не менее, мы улавливаем, о чем идет речь, а также чувствуем отношение говорящего к тому, о чем он говорит.

В-третьих, метафора — это всегда особый взгляд, ведь человек выбирает определенную точку зрения и в соответствии с ней приписывает старому слову какое-то абсолютно новое содержание, и эта точка зрения всегда зависит от культуры человека, его шкалы оценок, ассоциаций, поэтому метафора практически всегда несет в себе культурную информацию.

Таким образом, современная лингвистика отказалась от традиционного взгляда на метафору как на «сокращенное срав-

нение», метафора в данный момент рассматривается как основная ментальная операция, как способ познания, структурирования и объяснения мира.

Именно в данном качестве использовал метафоры и св. апостол Павел в своих посланиях. Излагая Евангелие, обращаемое к язычникам, Павел, как опытный миссионер, как уже было сказано, в качестве метафор часто использует понятия и представления из самых различных сфер жизни эллинского общества того времени. Здесь мы находим бытовые образы. Причем для Павла, как жителя городского, наиболее характерны сравнения, почерпнутые в спорте (1 Кор. 9:24–27 и множество других примеров), в зрелищных развлечениях римского общества (2 Кор. 2:14–16; 1 Кор. 4:9), в торговле и купечестве (2 Кор 2:17). Он использует технические термины морского дела (Флп. 1:23), судопроизводства (Флп. 1:7), сельского хозяйства и строительства.

Стадион (в русском синодальном переводе «ристалище») — образ мира. Спортсмен, участвующий в состязании, — христианин. Тренировка — аскетическое упражнение своей воли. Олимпийская награда — венец бессмертия. Сам себя апостол сравнивает с боксером (1 Кор. 9:24–27). Другая аллегория (1 Кор 4:9) изображает мир как колоссальный цирк (у Павла — театр). Апостолы — приговоренные к смерти гладиаторы.

Свою земную смерть, уход в мир иной Павел обозначает морским термином отчалить, отдать концы. Эти и многие другие живые, образы, отражающие обыденную жизнь мира, в котором жил апостол, очень оживляют его послания, но, к сожалению, либо едва заметны, либо вообще не узнаются в традиционных переводах.

Метафора в посланиях апостола Павла служит акселератором смысла, позволяя кратко, быстро и эффективно донести и закрепить сложную для восприятия мысль, которая, высказанная обычным языком с использованием доказательств, скорее всего, не отложилась бы и не усвоилась бы в сознании слушателей.

Таким образом, послания апостола Павла выдают в нем блестяще образованного человека, писателя с поэтическими задатками и бытописателя своего времени. Однако весь этот блеск, восхищающий нас, для самого апостола не был, разумеется, самоцелью. Каждое слово апостола преследует высшую цель, самую высокую, какую только может помыслить человек. Искусство, наука, риторика ради самих себя, с точки зрения апостола

Павла, — тщета, пустота, сор, ничто (Флп. 3:7–8), жизнь по плоти и идолопоклонство. Все это обретает смысл и наполняется непреходящим содержанием только «во Христе». «Уже не я живу, но живет во мне Христос», — пишет апостол (Гал. 2:20). Благодарить апостольского служения, вдохновение Духом Божиим, — вот что владело им и в его миссионерской, и в его эпистолярной деятельности, благодаря чему после апостола Павла миллионы людей могли бы повторить за ним: «живет во мне Христос» [3, с. 6].

ЛИТЕРАТУРА

1. Апостол с толкованием блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского. М.: Ковчег, 2002. 1344 с.

2. Ианнуарий (Ивлиев), архим. Апостол Павел как художник, поэт и бытописатель своего времени // Христианство и культура. Вып. 3. СПб., 2007. С. 254–255.

3. Ианнуарий (Ивлиев), архим. Диатриба в посланиях апостола Павла. [Электронный ресурс]. URL: [http:// azbyka.ru/ivliev/diatriba_v_poslaniyah_pavla-all.shtml](http://azbyka.ru/ivliev/diatriba_v_poslaniyah_pavla-all.shtml)

4. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М.: Едиториал УРСС, 2004 г. 256 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://codenlp.ru/books/lakoff.pdf>

5. Святитель Феофан Затворник. Послание святого Апостола Павла к Ефесянам истолкованное святителем Феофаном. М, 1983. 218 с.

6. Чудинов А. П. Россия в метафорическом зеркале: Когнитивное исследование политической метафоры (1991 — 2000): моногр. / А. П. Чудинов; Урал. гос. пед. ун-т. Екатеринбург: [б. и.], 2001. 238 с.

7. Шитиков П. М. Религиозная метафора в свете когнитивной лингвистики // Вопросы когнитивной лингвистики. 2012. № 3. Тамбов. С. 40–43. [Электронный ресурс]. URL: <http://v4.conf.udsu.ru/files/1305696813.pdf>

Орлова Ольга Александровна,

студентка

Свято-Филаретовского института (Москва),

olga.orlo@gmail.com

**РУССКАЯ МИССИЯ СИНОДАЛЬНОГО ПЕРИОДА:
КОНСТАНТЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ (НА ПРИМЕРЕ
МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ АРХИМ. МАКАРИЯ
(ГЛУХАРЕВА) И АРХИЕП. ВЛАДИМИРА (ПЕТРОВА))**

На примере трудов и практики начальников Алтайской миссии — архим. Макария (Глухарева) и архиеп. Владимира (Петрова) — исследование особенностей русской миссии Синодального периода, выявление характерных и нехарактерных подходов в миссионерской деятельности исследуемого периода.

Ключевые слова: Синодальный период, Русская миссия, архим. Макарий (Глухарев), архиеп. Владимир (Петров), подготовка миссионеров, миссия инородцам.

Orlova O. A.

**THE RUSSIAN MISSION IN THE SYNODICAL PERIOD:
CONSTANTS AND PROSPECTS (AS EXEMPLIFIED BY THE
MISSIONARY ACTIVITY OF ARCHIMANDRITE MACARIUS
(GLUKHARYOV) AND ARCHBISHOP VLADIMIR (PETROV))**

The specific features of the Russian mission in the Synodical period are analysed on the basis of the works and practices of Archimandrite Macarius (Glukharyov) and Archbishop Vladimir (Petrov), leaders of the Altai mission. Subsequently, both distinctive and indistinctive approaches are highlighted in the missionary work of the period under study.

Keywords: Synodical period, Russian Mission, Archimandrite Macarius (Glukharyov), Archbishop Vladimir (Petrov), training of missionaries, mission to indigenous dwellers, Altai mission.

Синодальный период оценивается неоднозначно с точки зрения принятых в то время подходов к миссии. С одной стороны, при императоре Петре I и императрице Елизавете принимающим кре-

щение инородцам предоставлялись рекрутские и налоговые льготы. Бывали случаи, когда детей инородцев насильно забирали в христианские школы, разрушали мусульманские святыни. Миссионеры крестили иноверцев десятками тысяч, но при этом не всегда успевали обучать новокрещенных истинам христианской веры. При царствовании Екатерины II, когда была провозглашена политика веротерпимости, многие крещенные инородцы отпадали от православной веры [7, с. 59–60].

С другой стороны, синодальный период ознаменован такими яркими примерами внешней миссии, как Алтайская миссия и деятельность архим. Макария (Глухарева), деятельность Миссионерского общества, Японская миссия митрополита Николая (Касаткина). Некоторые исследователи отмечают, что для Синодального периода истории РПЦ характерно:

«глубокое стремление к просвещению и свободному творчеству, великие достижения культуры и искусства... широкий выход на мировую арену, новое и широчайшее миссионерство, способствовавшее формированию новой «русской идеи»... желание помочь всем...» [5, с. 4].

Необходимость подготовки к миссии

В 1769 г. Святейший синод утвердил инструкцию о миссионерской работе среди язычников. В Инструкции 1769 г. сказано, что миссионерам, при обращении инородцев, следует преподавать им христианское учение «сообразно их младенческому пониманию» — разъяснять в кратком виде и только главные догматы. Не принуждать к постам, объяснять, что надо не иконы почитать, «а только поклоняться их изображениям», необходимо проявлять «кротость и любовь», не угрожать, не притеснять, не принуждать к крещению. Рекомендовалось начинать беседу с разговоров об их жизни, а потом о законе и богослужении, указывая на «неправильность их мнений» без грубости, но терпеливо, ласково, дружелюбно [8, с. 35–38].

Алтайским миссионера необходимо было исполнить предписания Св. Синода, воплотить Евангельские основания миссионерской проповеди, а также найти ответы на те трудности, с которыми им приходилось сталкиваться ежедневно — обширная территория, суровый климат, кочевой образ жизни иноверцев. Если кто-то из иноверцев решался принимать христианскую веру, отрекаясь от язычества, то нередко такому человеку приходилось уходить из своей семьи, поэтому для устройства новой жизни новокрещенных

также необходима была поддержка миссионеров. На все эти нужды миссионерам необходимо было изыскивать соответствующие силы и средства.

Архим. Макарий писал, что высоким назначением русского народа является просвещение народов, сидящих «... во тьме и тени смерти, верую во Иисуса Христа» [6, с. 229]. В своей работе «Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между магометанами, евреями и язычниками в Российской державе» архим. Макарий предложил, подробно описал и разъяснил свой план подготовки миссионеров. Он утверждал, что необходимы такие заведения, в которых «... приготавливаемые к служению миссионерскому получили бы благопотребные знания, искусства и навыки» [6, с. 237]. Этими образовательными заведениями, считал он, могли бы быть общежительные монастыри (мужской и женский), «предназначенные к образованию благонадежных миссионеров и подвижниц, достойных сего же звания» [6, с. 256]. В этих Миссионерских Образовательных монастырях, как называл их архим. Макарий, главное внимание должно было быть обращено на нравственное воспитание, а затем на получение воспитанниками различных знаний.

Такие монастыри помогли бы решить и постоянную проблему в деле миссии: где брать подготовленных и наученных миссионеров.

Далее архим. Макарий подробно разъяснил важность и необходимость получения знаний для будущих миссионеров. Он писал, что науки нужны, чтобы человек стал мыслящим, а другие, смотря на него, раскрыли бы в себе способности мыслить, чтобы миссионеры использовали эти знания в своем служении, воздействуя на умы и сердца людей. Знание медицины помогло бы в лечении больных, ибо «... миссионеру принадлежит попечение о больных между ... жителями трущоб, удаленных от пособий и удобств городской жизни», что позволило бы ему привязать к себе человека «... узами благодарности, любви и почтения». Это способствовало бы желанию слушать Слово Божье, а «... Словом Божиим и вещественное врачевство могло бы ему принести пользу». Пишет он и о музыке: она «... помогает в смягчении жестоких сердец и грубых нравов» [6, с. 277, 284–286, 302].

Архиеп. Владимир, вдохновленный идеями архим. Макария, в 1865 г. основал для помощи миссионерам Миссионерское общество для содействия Алтайской и Забайкальской духовным мисси-

ям. Важно отметить, что архиеп. Владимир (Петров) понимал, что дело миссии — это общецерковное дело, его невозможно совершать только лишь миссионерам. С одной стороны, важно собирать миссионеров в единое братство, но в то же время важно возгревать в церкви дух апостольский — дух миссионерский — среди всех ее членов.

Архим. Владимир (Петров) надеялся, что в скором времени Миссионерское общество разрастется и в миссионерских трудах будут помогать многие верные члены церкви:

«Между тем, за достоверное известно, что сочувствие к развитию миссионерского дела в настоящее время начинает проявляться между членами русской Церкви в значительной степени, а, при известных условиях с Божиею помощью, оно может достигнуть желаемых размеров и оправдаться самым делом. К малому числу основателей вскоре присоединятся сотни соревнователей из христиан и христианок всякого звания» [3, с. 479].

Важно отметить, что во второй половине XIX в. мысли, связанные с тем, насколько миряне могут нести ответственность за церковные дела, в том числе помогать в деле миссии, являлись довольно редкими. Архиеп. Владимир видел возможным участие верных членов церкви, независимо от пола, общественного статуса и сословия, во всех делах церкви.

Образ миссионера

Говоря о сословии миссионеров, архим. Макарий наиболее способными для этого служения считал монашествующих. Он полностью разделял мысли св. ап. Павла: «Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене» (1 Кор. 7:32–33) [6, с. 236].

Сам архим. Макарий имел не только полное академическое образование, но и духовный и аскетический опыт. Свою миссионерскую деятельность он начал с организации общины (братства), имевшую свой устав. Эти правила жизни проникнуты духом старчества и похожи на правила, составленные прп. Паисием Величковским для своих учеников. В начале их приняли три человека: сам архим. Макарий, начальник Алтайской Миссии, и два его сотрудника — ученики семинарии Василий Попов и Алексей Волков.

Таким образом, положено начало миссионерскому братству, общине единомышленников, где в основе были личный пример,

нелицемерная любовь и вера, а жизнь строили на принципах строгого иноческого общежития, соблюдая основной принцип: молитва, жизнь и вера — едины.

Архиеп. Владимир считал, что миссионерские усилия — это всегда личный подвиг каждого, но чтобы миссионер не оказывался одиноким в своих трудах, ему необходимо, помимо прямых усилий проповеди людям, не знающим христианской веры, также заботиться о возрастании в духовной жизни и просвещении православных верующих вокруг него. «Миссионер должен учить и воспитывать свою родную, русскую, православную среду, тогда он будет не один» [2, с. 7]. Таким образом, принципиально важна не только внешняя миссия, но и постоянное изменение жизни внутри православного народа.

Архиеп. Владимир не единожды призывал молодых миссионеров «не гоняться за умножением, во что бы то ни стало, своего списка крещенных» [2, с. 8]. Он писал, что «...не должно смущаться малым числом крещающихся». И далее: «Не должно смущаться, как замечено ранее, и медленным религиозно-нравственным преуспеванием вашей крещеной общины» [2, с. 10]. Такая позиция очень сходна с принципами миссии архим. Макария (Глухарева). Будущий архиеп. Владимир, также как и архим. Макарий (Глухарев), никогда не крестил человека только потому, что тот изъявлял на это свое желание. Сначала его «испытывали», больше узнавали об этом человеке, о его жизни и только потом проводили несколько огласительных встреч (от двух-трех встреч до одной недели) в зависимости от возраста, умственного и нравственного развития. Важно отметить, что миссионерская деятельность и ее добрые плоды неразрывно связаны с катехизацией и просвещением всех членов церкви. Очевидно, что архиеп. Владимир (Петров) обращал внимание на необходимость постоянного регулярного труда и искреннего отношения к делу, несмотря на то, что плоды этого труда бывают видны не сразу.

Важным направлением в миссионерском делании является постоянное просвещение новокрещенных и забота о них, как о детях родных, которых надо «учить и до крещения, и после крещения» [2, с. 9]. Для архиеп. Владимира всегда была очевидна связь миссии и просвещения людей, что также является заботой миссионеров, катехизаторов, учителей в церкви. Как для архим. Макария (Глухарева), так и для архиеп. Владимира (Петрова) важнее было качество жизни новокрещенных, чем их количество; этому стоит у них поучиться и современным миссионерам.

Миссионерам необходимо хорошо представлять культурные и языковые особенности инородцев: «Миссионеру нужно и самому знать язык своих инородцев, и на их природном языке полагать начало обучения их (и взрослым и юным) истинам веры, правилам жизни благочестивой и самой практики благочестия — молитвами домашними и церковными. Знаешь, что это необходимо не только для того, чтобы новокрещенным быть сознательными, разумными, следовательно «прочными» православными, но и для того, чтобы быть всецело русскими людьми. Азбучная истина, “больше всего единит не единство языка, а единство веры”» [2, с. 11]. Подобные мысли являются очень характерными для миссионеров конца XIX в. Многие из них сталкивались с тем, что если не заниматься изучением языка, переводами на языки инородцев богослужения, Священного Писания и другой литературы, связанной с научением вере, то миссионерскую деятельность вести практически невозможно. При этом вновь и вновь архиеп. Владимир акцентирует внимание на усилении любви к людям. «При речи о языковедении, однакоже, невольно просится на память слово Апостола языков: аще языки человеческими и ангельскими... любве же не имам, ничто бо есть» [2, с. 11]. Можно сделать вывод, что для архиеп. Владимира язык — вещь важная, но прикладная. Сам факт богослужения на местном языке еще не гарантирует результата миссии. Но и без языка обойтись невозможно.

Обустройство внешней жизни новокрещенных инородцев

Архим. Макарий считал, что для приведения инородцев к Христу требуется знать их образ жизни, то, во что верят, особенности характера, язык. Поэтому, приехав на Алтай, сразу стал совершать поездки для ознакомления с местным населением. Отмечая необходимость сведений, полученных из миссионерских путешествий, он писал, что они помогут миссионерам выбрать способы «... руководства сих язычников к спасительному богопознанию» [4, с. 163–167].

В путевых записках, письмах о. Макария мы находим много сведений об алтайцах. Коренные жители Алтая — черневые татары, телеуты, киргизы, алтайские калмыки, вели, кроме черневых татар, кочевой образ жизни, занимаясь скотоводством и звероловством. Бытовые условия жизни их не интересовали. Жилища были грязные, скот содержали здесь же, приготовление еды — примитивное,

из посуды ели и хозяева, и собаки. Благодаря русским поселенцам пристрастились к спиртным напиткам. Женщины воспитанием детей не занимались. Труд у кочевников считался постыдным, низким занятием. Ни интересов, ни потребностей у них не было. Архимандрит Макарий отмечал: «Все эти колена татарского народа представляют плачевные виды глубокого невежества, жалкой лености, нищеты и рабского невольничества под железным игом дьявола» [9, с. 330]. Все это не могло не отразиться на их умственном развитии. «Умственные способности их так мало раскрыты, что кажется, будто они не чувствуют и души в себе; весь крут помыслов и желаний их, надежд и опасений их, радостей и печалей их ограничивается телесными нуждами» — писал архимандрит Макарий [4, с. 286]. Племенами управляли родовые старейшины (зайсаны или башлыки) по своему произволу, нередко доводя своих сородичей до нищеты и рабства.

По ранее заведенному миссией обычаю, каждый новокрещенный инородец менял кочевую жизнь на оседлую, поселяясь со своей юртой, а затем переходя в избу, в каком-либо из устроенных миссионерских селений. Когда же крестилось несколько семей, то из них составлялось новое миссионерское селение. Важно учитывать, что при принятии новокрещенными инородцами христианской веры им приходилось менять жилье (с юрты на избу), одежду, учиться земледелию и огородничеству. Все эти заботы о новокрещенных лежали на миссионерах. Если новокрещенный был бедным, то при крещении ему выдавалось от миссии белье, необходимая одежда, несколько мер ячменя на пропитание, домик; иногда лошадь, корова, необходимые сельскохозяйственные орудия и семена для первоначального посева. «Эти пособия, вовремя и благоразумно оказанные, многих инородцев ставили на ноги и делали из них людей, которые после сами помогали другим. Но находились новокрещенные, злоупотреблявшие пособиями и требовавшие постоянных подачек. Для предотвращения паразитизма архимандрит Владимир решился учредить новокрещенческие приходские попечительства, которые, состоя из лучших новокрещенных, собирали бы сведения об истинно нуждающихся инородцах и уделяли бы от себя и из сумм, выдаваемых им миссией, пожертвование на беднейших. Первое такое попечительство было открыто в старейшем миссионерском селении Улале в 1877 году» [9, с. 167].

Важно отметить, что миссионерские поселения были введены еще при архим. Макарии (Глухарева), но подобного рода попечительства были нововведением именно архиеп. Владимира (Петро-

ва). По форме жизни это попечительство было похоже на пример первоапостольской общины — если у кого-то в чем-то была нужда, помощь оказывали друг другу члены общины. Когда новокрещенный обзаводился своим хозяйством, то уже он помогал этому попечительству в том, чтобы «поднять на ноги» других новообращенных христиан. Устроенное попечительство собирало сведения про всех новокрещенных, у кого в чем имеется нужда, и решало этот вопрос централизованно, что ограждало от потребительства и злоупотреблений среди инородцев. В целом этот опыт оказался довольно положительным.

Мотивы миссионерской деятельности синодального периода в XIX в. связаны со всей парадигмой просвещения, характерными особенностями которой являются любовь к людям, желание поделиться с другими «духовными благами», сострадание и участие к народам, не знающим Христа, ответственность за их спасение, уверенность в том, что человека ждет вечная гибель, если он не обратится ко Христу, желание облегчить жалкое положение «несчастных язычников», приобщив их к благам просвещения и цивилизации [1, с. 308–324].

Алтайская духовная миссия, как и многие другие духовные миссии XIX в. в Русской православной церкви, выполняла заказ царского правительства по христианизации инородцев юга Западной Сибири. При этом труд миссионеров во многих известных нам духовных миссиях, устроенных в этот исторический период, является важной вехой в деле миссии для всей Русской православной церкви.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бош Д. Преобразования миссионерства: Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. СПб.: Библия для всех, 1997. 636 с.
2. Владимир (Петров), архиеп. Из письма старого, бывшего миссионера-инока к молодому миссионеру-иноку // Православный Благовестник. 1893. № 6. С. 3–12.
3. Владимир (Петров), архим. Речь при открытии миссионерского общества // Духовная Беседа. 1865. № 50. С. 477–485.
4. Извлечения из путевых заметок миссионера, архим. Макария // Памятник трудов православных благовестников русских с 1793 до 1853 года / Сост. А. С. Стурдза. М., 1857. С. 87–167.
5. Кочетков Георгий, свящ. Крещение Руси и развитие русской миссии // Вестник РХД. 1989. № 156. С. 5–44.

6. Нестеров С. В. Словом и житием наставляя: Жизнь и труды преподобного Макария Алтайского. М., 2005.

7. Цыпин В. История русской церкви: Синодальный период. Уч. пособие для 4-го класса семинарии. Сергиев Посад, 2004. С. 59–60.

8. Ястребов И. И. Краткие сведения о жизни и деятельности архимандрита Макария, основателя Алтайской Духовной Миссии. По случаю столетней годовщины со дня его рождения (8 ноября 1792 года). Бийск, 1893.

9. Ястребов И. И. Миссионер Высокопреосвященнейший Владимир Архиепископ Казанский и Свияжский : Исследование по Истории Развития Миссионерства в России. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1898. 77–416. VI. 2 с.

ЯЗЫК И КУЛЬТУРА

Кашпур Елена Владимировна,

доцент кафедры Зарубежной филологии
и лингводидактики
Русской христианской гуманитарной академии,
kachpour.elle@gmail.com

СТРУКТУРНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТАРГЕТИВНОГО ЯЗЫКА И ОСОБЕННОСТИ ИХ УСВОЕНИЯ ПРИ ИСКУССТВЕННОМ БИЛИНГВИЗМЕ

В данной статье излагается точка зрения на один из возможных вариантов формирования многоязычия в условиях учебного (искусственного) билингвизма. Выдвигается предположение о целесообразности учёта и практического использования таких понятий, как *структура* и *система* при организации процесса обучения иностранным языкам с целью создания условий для «объемного» восприятия лингвистической модели. Таргетивный язык билингва, таким образом, должен не создаваться заново на «пустом месте» в сознании обучаемого, но воссоздаваться из множества известных обучаемому элементов с учетом психолингвистических закономерностей переработки информации человеком.

Ключевые слова: искусственный билингвизм, усвоение второго языка, контрастивная лингвистика.

Kashpur E. V.

STRUCTURAL FEATURES OF TARGET LANGUAGE AND PECULIARITIES OF THEIR MASTERING IN CONDITIONS OF ARTIFICIAL BILINGUALISM

The following article deals with the point of view on one of the possible ways of creating multilingualism in the context of classroom (i.e. artificial) bilingualism. It suggests rationale for consideration and practical use of such notions as language structure and system when organising the process of teaching / learning foreign languages in order to form conditions for “dimensional” perception of linguistic model. Thus, Target language of Bilingual is not created as a brand

new formation in the mind of a student, but is recreated from a multiple of elements, familiar to him, and from psycholinguistic patterns of information perception.

Keywords: artificial bilingualism, second language acquisition, contrastive linguistics.

Со времен Вильгельма фон Гумбольдта известно, что геополитические, технологические и иные общественно значимые трансформации не могут не оказывать влияния на язык, являющийся одновременно и продуктом, и орудием человеческого общения [2, с. 307–323]. Наша реальность характеризуется сверхвысокими темпами роста техносферы, вследствие чего все мы являемся свидетелями перехода к новому типу коммуникации и в технологическом, и в социальном плане. Исследователи заявляют о возникновении и стремительном развитии в последнее десятилетие такого явления, как *социально-информационное пространство*, непосредственным образом влияющего на функционирование человеческого языка.

Степень воздействия на язык внешних факторов сегодня такова, что учёные говорят не только об информационной, но и о лингвистической революции, выражающейся в «интенсификации информационно-коммуникативных процессов, в усилении и расширении речевого и языкового взаимодействия, ограниченного лишь рамками земного шара» [6, с. 27]. Закономерным и необратимым следствием приспособления общества к реалиям нового тысячелетия явился процесс повсеместной добровольной и массовой билингвизации населения [6, с. 46–56]. Действительно, развитие билингвизма в наше время получает все новые и новые импульсы, обретает ранее немислимые технологические возможности и выводит изучение языков в разряд приоритетных образовательных потребностей. При этом сам феномен билингвизма получает современную интерпретацию и все чаще рассматривается как владение индивидуумом любым языком, помимо родного. Изучение языков приобретает широкомасштабный характер, индивидуальный билингвизм перестает быть уделом избранных. В то же время возникает ряд вопросов, связанных с теорией и практикой подготовки билингвов, в частности, в условиях учебных учреждений. Учебный (искусственный) билингвизм, является, по всей видимости, наиболее распространенной моделью двуязычия в нашей стране, поэтому вызывает большой интерес учёных (с обзором публикаций мож-

но ознакомиться в работе [4, с. 125–136]). Многочисленные исследования, ведущиеся в этом направлении, свидетельствуют об актуальности проблемы.

Термин «*таргетивность*» применительно к языку мы встречаем в работе [7, с. 6–10] в связи с характеристикой приоритетности выбора между языком доминирующей культуры и другими языками. В нашем случае под *таргетивным языком* подразумевается тот язык, на изучение которого направлено максимальное количество усилий билингва в данный отрезок времени.

Структура языка, согласно словарю [3], может быть внутренней, внешней либо пониматься как признак системы языка, означающий совокупность отношений между элементами системы. Структурные характеристики, которые, по нашему мнению, не всегда в должной мере учитываются при организации обучения языку, касаются, прежде всего, своеобразия отношений между номенклатурой его элементов. Между тем, чёткое понимание природы структурных отношений в одном языке на фоне рассмотрения аналогичного материала в другом языке создает у обучаемых необходимую почву для быстрого и глубокого восприятия и анализа подобного сегмента и в других языках, вне зависимости от порядка их усвоения.

Проиллюстрируем сказанное следующим примером. Известно, что испанский и французский языки, относящиеся к романской группе, отличаются высокой степенью аналитизма. Однако реализация тенденции к аналитизму достигла разных этапов своего развития в каждом из указанных языков. На практике это выражается в том, что и на системном, и на структурном уровнях наблюдаются существенные расхождения, которые и позволяют говорить о двух разных языках. Как показывает преподавательский опыт, практическое соположение в учебных целях определенного языкового сегмента двух близкородственных языков позволяет не только показать набор конкретных языковых единиц, обслуживающих данный пласт, но и проследить закономерности в функционировании обоих языков. Так, уже на начальном этапе знакомства с указанными языками учебное сопоставление парадигм спряжения глаголов настоящего времени изъявительного в обоих языках позволяет продемонстрировать не только лексическое, но и функциональное сходство в данном сегменте: *je lis, tu lis, il lit, nous lisons, vous lisez, il lisent // (yo) leo, (tú) lees, (él) lee, (nosotros) leemos, (vosotros) leeis, (ellos) leen*. В то

же время, указание на морфологическую специфичность глагольных окончаний в испанском языке по сравнению с глагольными окончаниями во французском языке с большой степенью вероятности поможет студентам осознать такие понятия, как *синтетизм* и *анализм*. В зависимости от конкретной задачи урока, можно сделать акцент и на других структурных характеристиках, на любом из языковых уровней: от фонологического до синтаксического.

Уделяя внимание подобным разъяснениям, преподаватель дает студенту не только и не столько конкретный языковой материал в готовом виде, сколько формирует у обучаемого навык системного анализа, побуждая его к самостоятельному поиску ответов и к постановке новых вопросов. Таким образом, постепенно формируется навык «объемного» видения языковой системы, позволяющий рационально перерабатывать и компактно сохранять вновь поступающую информацию о новых языках. Высказанное предположение сделано на основе многолетних практических наблюдений за процессом формирования билингвизма в учебных условиях, но требует экспериментальной проверки.

Подчеркнем, что идеи контрастивного языкознания получают все большее практическое применение. Так, сопоставительное преподавание языков в последнее время успешно внедряется в ряде образовательных учреждений. Это и Пятигорский государственный лингвистический университет, и Удмуртский государственный университет, и Кемеровский государственный университет, в котором создана и активно используется в практике преподавания уникальная авторская методика одновременного преподавания трех романских языков: французского, испанского и итальянского [8]. Автор указанной методики, Хайдаров Я. Р., отмечает, что в ней, «помимо данных о каждом языке, внимание обращается и на их сходства и различия, а нередко концентрируется именно на них», в связи с чем происходит существенное возрастание объема информации, предназначенной для усвоения.

Исследования по психологии содержат указания на то, что одним из способов переноса больших объемов информации из кратковременной памяти в долговременную, и, как следствие, лучшего ее усвоения, является создание более ёмких единиц информации [1]. Обучение языку с использованием элементов практического соположения материала разных языков фактически является способом переформатирования и укрупнения информационных блоков. Достаточно подобрать принцип

группировки информации сообразно с конкретными задачами определенного этапа обучения, и её усвоение становится более результативным. Представляется, что в условиях, когда социально-информационное пространство, обладающее такими характеристиками как глобальность, высокая динамичность и многопоточность [6, с. 13] проявляет тенденцию к вторжению в личное коммуникативное поле человека, подвергая его перегрузке, умение находить рациональные приемы хранения и переработки информации приобретает особую ценность.

В заключение представляется уместным привести цитату одного из основоположников сравнительного языкознания Франца Боппа и адаптировать ее основную идею к современности. В своей «Сравнительной грамматике санскрита, зенда, армянского, греческого, латинского, литовского, старославянского, готского и немецкого» (цит. по [5, с. 33–39]) он пишет:

«Одно дело изучать язык и другое дело — обучать ему, т. е. описывать его организм и механизм. Изучающий может придерживаться тесных границ и не выходить за пределы изучаемого языка, а взгляд обучающего, напротив того, не должен быть ограничен одним или двумя языками одного семейства, он должен собрать вокруг себя представителей всего рода, с тем, чтобы внести жизнь, порядок и органическую связь в расстилающийся перед ним материал исследуемого языка».

Билингвизм сегодняшнего дня существенным образом отличается от билингвизма предыдущих периодов. Взращиваемый в условиях глобализации и имеющий преимущественно практическую направленность, он зачастую является источником проблематизации интеллектуальной жизнедеятельности субъектов, поскольку вызывает необходимость напряженно работать над повышением своих способностей, чтобы эффективно ориентироваться в усложняющемся информационном сообществе [6, с. 68]. Поэтому, по всей вероятности, выходить за пределы одного языка придется не только обучающему, но и ученику для того, чтобы усвоение новой информации вело не к засорению памяти, но к систематизации языковых знаний на качественно новом уровне.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вертакова Ю. В. Система переработки информации и ее связь с принятием решений [Электронный ресурс]. URL: <http://>

www.elitarium.ru/informacija_prinjatje_reshenij/ (Дата обращения 12.12.2016).

2. Гумбольдт фон В. О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития // В. фон Гумбольдт. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 37–297.

3. Жеребило Т. В. Структура языка [Электронный ресурс]. URL: http://lingvistics_dictionary.academic.ru (Дата обращения 10.12.2016).

4. Залевская А. А. Актуальные проблемы двуязычия: обзор // Вестник ТвГУ. Серия: Филология. 2008. № 13. С. 125–144.

5. Звегинцев В. А. // История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. Ч. 1–2. М., 1964. «Просвещение», 1964. Ч. 1. С. 33–39.

6. Ковалева Светлана Сергеевна. Билингвизм как социально-коммуникативный процесс: дис. ... канд. социол. наук: 22.00.04. Москва, 2006. 144 с.

7. Литвиненко Е. Ю. Современный билингвизм как доминанта мультикультуральной модели социализации: дис. ... докт. социол. наук. Ростов-на-Дону, 2000. 250 с.

8. Хайдаров Я. Р. Изучаем три языка одновременно. Начальный курс. Français. Italiano. Español: Учебное пособие / Я. Р. Хайдаров. М.: ФЛИНТА, Наука, 2016. 304 с.

Любимова Анастасия Васильевна,

студентка
Русской христианской гуманитарной академии

К ВОПРОСУ ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ПЕРЕВОДА РЕЧЕВЫХ ШТАМПОВ В ДЕЛОВОЙ КОММУНИКАЦИИ

В статье рассматриваются особенности официально-делового стиля, подчеркивается важность изучения особенностей перевода речевых штампов, как одной из характерных черт документального стиля, а также дается краткий обзор литературы по теме.

Ключевые слова: Функциональный стиль, официально-деловой стиль, деловая коммуникация, речевой штамп, перевод, трудности перевода.

Liubimova A. V.

ON THE SPECIFICS OF TRANSLATION OF CLICHÉS IN BUSINESS COMMUNICATION

The article considers characteristics of the formal style, stresses the importance of study of the specifics of translation of clichés, as one of the formal style characteristics, as well as reviews literature concerning the issue.

Keywords: Functional style, formal style, business communication, cliché, translation, translation problems.

Каждая сфера коммуникации характеризуется определенным стилем речи, присущем данной сфере. В современной научной литературе существует несколько определений понятия «стиль», из которых следует, что основными показателями стиля является системность употребления определенных языковых единиц, особое построение речи и функциональность по отношению к цели коммуникации [2, с. 73; 3, с. 342; 4, с. 375, 5, с. 25, 86]. На основании последнего показателя стили речи иногда называют функциональными стилями. С учетом цели высказывания и сферы коммуникации выделяют научный, публицистиче-

ский, официально-деловой (документальный), художественный (стиль художественной литературы), религиозный и разговорный функциональные стили [3, с. 447; 4, с. 369; 5, с. 123].

Основной целью деловой речи является определение условий, обеспечивающих нормальное сотрудничество двух или более сторон. Иными словами, цель деловой речи — достигнуть договоренности между заинтересованными сторонами. Такими сторонами могут быть различные компании, государства, государство и граждане и т.п. [3, с. 430–431]. Поставленная цель коммуникации определяет основные черты, характерные для официально-делового стиля. Так, М. Н. Кожина в «Стилистике русского языка» выделяет следующие особенности документального стиля: императивность функционирующих в нем языковых единиц, особый способ изложения, неличный характер речи, точность формулировок, в идеале, не допускающая двоякости толкования, и стандартизированность речи [5, с. 320–323]. Такие особенности проявляются в использовании строгой формы конкретных типов документов, определенных синтаксических конструкций, специальной терминологии, а также устойчивых формулировок, т. е. речевых штампов [5, с. 323–326]. Употребление речевых штампов в деловой речи настолько широко, что некоторые исследователи выделяют его как отдельную особенность документального стиля [3, с. 431; 4, с. 369].

Речевой штамп, по мнению Т. В. Жеребило, — «готовый образец, трафарет, которому слепо следуют». При этом и Т. В. Жеребило, и М. Н. Кожина отмечают, что из-за частого употребления штампы потеряли свою яркость. Безэмоциональность речевых штампов, в свою очередь, приводит к снижению выразительности речи [4, с. 461; 5, с. 321]. Однако, это вполне соответствует вышеуказанной цели делового общения. Активное использование речевых штампов в деловой коммуникации обусловлено тем, что это, во-первых, ускоряет процесс создания документа, а во-вторых, упрощает восприятие текста для тех, кто с этими штампами знаком, и исключает возможность двоякого толкования. Таким образом, стороны коммуникации быстрее и проще находят общий язык, что значительно экономит время, которое особенно дорого ценится именно в деловой сфере нашей жизни.

В международных отношениях взаимопонимание сторон осложнено тем, что они говорят и пишут на разных языках. В каждой стране утверждены свои требования к оформлению официальных документов и, разумеется, существуют свои речевые

штампы. Не зная особенности составления документов на родном и иностранном языках, можно, с высокой долей вероятности, допустить ошибку в переводе. Это в равной степени относится как к переводу иноязычных текстов на родной язык, так и наоборот. Знание переводчиком основных речевых штампов, используемых в текстах деловой тематики, и особенностей их перевода, не только поможет избежать грубых ошибок в понимании и интерпретации текста, но и значительно упростит его работу.

К середине двадцатого века перевод деловой документации стал выдвигаться на первый план [6, с. 18]. Неразрывно с этим неуклонно начали расти требования к качеству перевода, и все больше внимания стало уделяться теоретическим основам переводческой деятельности.

Вопросу перевода посвящено немало исследований. Однако, в большинстве своем, они охватывают теоретическую сторону вопроса, которая не всегда применима на практике. К тому же, в русскоязычных источниках теоретические аспекты перевода рассматриваются, в основном, на примере английских текстов, так как английский является важнейшим международным языком. Среди отечественных лингвистов можно выделить В. Н. Комиссарова, Я. И. Рецкера, А. Д. Швейцера, Л. С. Бархударова, посвятивших проблеме перевода ряд своих работ. В своих исследованиях они классифицируют трудности перевода согласно различным основаниям, однако не рассматривают дифференциацию по функциональным стилям и, соответственно, не выделяют трудности перевода, характерные для какого-то определенного стиля речи.

Большая часть литературы, касающейся финского языка, написана зарубежными авторами и не переведена на русский. Финские издательства выпускают пособия для иностранцев по переводу с финского языка, написанные на английском языке. Конечно, в таких пособиях рассматривается перевод с финского языка на английский. Например, совместный труд Аннели Лейко, Эндрю Честермена и Леены Силфверберг «Finnishfortranslators» (финский для переводчиков), в котором не только рассмотрены особенности перевода с финского языка, но и приведена памятка, содержащая, помимо прочего, распространенные финские сокращения с их переводом на английский язык. Отечественных исследований, связанных с финским языком, сравнительно немного. Одной из работ, посвященных данному

вопросу, является «Пособие по письменному переводу с финского языка» О. В. Андрушкевича, в котором он рассматривает общие аспекты и трудности перевода на русский язык финноязычных текстов, не уделяя отдельное внимание какому-либо из функциональных стилей.

Из вышесказанного следует, что углубленное изучение перевода с финского языка довольно затруднительно без знания английского на достаточном уровне. Поэтому в рамках нашего исследования мы рассмотрим не только русские и финские речевые штампы, но и английские.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андрушкевич О. В. Пособие по письменному переводу с финского языка. Ч. 1. Теоретический минимум переводчика / О. В. Андрушкевич. М.: Московский государственный лингвистический университет, 2003. 78 с.

2. Виноградов В. В. Итоги обсуждения вопросов стилистики / В. В. Виноградов // Вопросы языкознания / М.: Акад. наук СССР, 1955. № 1. С. 60–87.

3. Гальперин И. Р. Очерки по стилистике английского языка / И. Р. Гальперин. М.: Издательство литературы на иностранных языках, 1958 г. 462 с.

4. Жеребило Т. В. Словарь лингвистических терминов / Т. В. Жеребило. Изд. 5-е, испр. и доп. Назрань: ООО «Пилигрим», 2010. 486 с.

5. Кожина М. Н. Стилистика русского языка : учебник / М. Н. Кожина, Л. Р. Дускаева, В. А. Салимовский. 4-е изд., стереотип. М.: Флинта: Наука, 2008. 464 с.

6. Комиссаров В. Н. Теория перевода (лингвистические аспекты): Учеб. для ин-тов и фак. инос. яз. / В. Н. Комиссаров. М.: Высш. шк., 1990. 253 с.

7. Рецкер Я. И. Учебное пособие по переводу с английского языка на русский / Я. И. Рецкер. Вып. 1. М.: 1981. 84 с.

8. Lieko A., Chesterman A., Silfverberg L. Finnish for translators / A. Lieko, A. Chesterman, L. Silfverberg –Хельсинки: Oy Finn Lectoria Ab, 2007. 265 с.

Канунникова Владислава Игоревна,
студентка
Русской христианской гуманитарной академии;

Валович Александра Юрьевна,
студентка
Русской христианской гуманитарной академии

**СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ТАКОЕ ПОНЯТИЕ,
КАК «ШЕКСПИР ПАСТЕРНАКА»?
ПАСТЕРНАК, КАК ПЕРЕВОДЧИК ШЕКСПИРА**

Статья посвящен исследованию особенностей переводов Шекспира Б. Л. Пастернаком. Основная цель исследования — доказать литературную ценность и легитимность существования Пастернаковских переводов Шекспира на примере трагедии «Гамлет».

Ключевые слова: Пастернака, Шекспир, Гамлет, перевод.

**Kanunikova V.,
Valovich A.**

**PASTERNAK'S SHAKESPEARE: DOES HE EXIST? PASTERNAK
AS A TRANSLATOR OF SHAKESPEARE**

The article report deals with research of specific character of Pasternak's translation of Shakespeare's works. The main aim of the research is to prove literary value and a right of existence of Pasternak's translations on examples from "Hamlet".

Keywords: Pasternak, Shakespeare, hamlet, translation.

Борис Леонидович Пастернак (1890–1960) — русский писатель, поэт, переводчик; один из крупнейших поэтов XX века.

Последние двадцать лет жизни Пастернак посвятил именно переводам — в том числе Шекспира. Он начал переводить Шекспира во время войны. «Ромео и Джульетта», сонеты, «Гамлет» — всё это переводилось под звуки бомбежки и в промерзших эвакуационных избушках. Этот факт затем сыграл писателю плохую службу. После войны на одном из заседаний Союза писателей Фадеев сказал: «Переводы Шекспира — это важная куль-

турная работа, но уход в переводы от актуальной поэзии в дни войны — это есть определенная позиция».

Пастернак сделал огромный вклад в историю литературы переводя Шекспира. Не смотря на то, что в них немного сходства с оригиналом, они четко отражают основную мысль, которую хотел передать Шекспир. Тексты отражают позицию переводчика, мы видим именно того Шекспира, какого он хочет нам показать, каким Шекспиром восхищается. Это демонстративно подчеркнутое отношение переводчика к поэту придает переводам, особенно в некоторых местах, необычайную жизненность и яркость. Всего Пастернак перевел шесть трагедий и одну историческую хронику.

Пастернак не пересказывает Шекспира своими словами. Не создает он и некоего условно-романтического стиля, соответствующего распространенному представлению о «трагедиях Шекспира». Пастернак строит свой перевод и не на тексте подлинников. Он идет от созданных Шекспиром действующих лиц. Например, прежде чем переводить «Гамлета», Пастернак конкретно, ощутимо вообразил этих созданных Шекспиром людей, и в его переводе они живут, дышат, движутся перед нами.

Поэтому разумеется переводы пастернака и представляют собой такую ценность: Пастернак показал нам Шекспира с другой стороны, создав еще один вариант перевода нескольких текстов, любимого им Шекспира. Но надо отметить, что далеко не каждый переводчик станет рисковать как Пастернак, потому что несмотря на все видимые достоинства, Шекспир Пастернака принципиально беднее, чем его великий прототип. У других переводчиков он мог быть беднее потому, что им не хватает поэтического таланта, у Пастернака это обеднение — принципиальное.

В своем стремлении к разговорному стилю, к просторечию он сужает словарный диапазон Шекспира и сближает речевые характеристики его персонажей, что делает их менее уникальными, сглаживая контрасты шекспировского стиля. Также такие «креативные» переводы могут явиться проблемой для актеров: какая-то реплика, строка или целый образ могут просто отсутствовать в переводе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Пастернак Б. Л. Замечания к переводам из Шекспира // Шекспир, У. Гамлет; Король Лир; Отелло. М.: Искусство, 1992.

2. Ратгауз Г. О переводах Бориса Пастернака. [Электронный ресурс]. URL: <http://magazines.russ.ru:81/inostran/1996/12/radgauz.html>.

3. Толкачев С. П. Пастернак и Шекспир. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.world-shake.ru/ru/Encyclopaedia/3831.html>.

Фомина Мария Эциовна,

студентка

Русской христианской гуманитарной академии

К ВОПРОСУ ОБ АКТУАЛЬНОСТИ ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА ТЕКСТОВ СОВРЕМЕННЫХ СМИ НА ПРИМЕРЕ ФИНСКОЙ ПЕРИОДИКИ

В статье аргументируется актуальность и особенности перевода финских газетных текстов в современных условиях развития языка. В настоящий момент переводоведение представляет собой одно из динамично развивающихся направлений современной лингвистики. Адекватный перевод газетных текстов позволяет увидеть изменения в общественной жизни Финляндии и в финском языке в целом.

Ключевые слова: иностранный язык, переводоведение, финский язык, газетные материалы, заголовки.

Fomina M. E.

ON THE QUESTION OF THE RELEVANCE OF THE PROBLEM OF THE MODERN MEDIA TEXTS' TRANSLATION BASED ON FINNISH PERIODICALS

In the article is argued the relevance and specificities of the newspaper texts' translation in the modern conditions of language development. Nowadays the sphere of translation is one of the most dynamically developing areas of modern linguistics. An adequate translation allows to see the changes in the social life of Finland and in Finnish language in general.

Keywords: foreign language, translation, Finnish language, newspaper materials, headings.

В XXI веке можно проследить активное развитие международных отношений. Наше общество невозможно представить без средств массовой информации. Для современного читателя все более актуальной и интересной становится зарубежная периодика. Она оказывает огромное влияние на жизнь обще-

ства, на сознание людей, очень много зависит от оперативности и адекватности передачи информации. Вследствие этого, как никогда актуальной становится проблема перевода текстов СМИ, чрезвычайно важным является как можно точнее передать информацию.

История печати в Финляндии не имеет за собой глубоких корней. Развитие средств массовой информации в северных странах в послевоенный период было более медленным по сравнению с остальными европейскими странами [1, с. 1]. Однако, нельзя не отметить, что любовь финнов к чтению периодики формировалась на протяжении двухсот лет и на данном этапе потребность в чтении газет имеет устоявшийся характер. Исследованиями в данной области занимались Е. Л. Вартанова, в монографиях которой подробнейшим образом рассмотрены современное состояние и тенденции развития средств массовой информации Финляндии, широко анализируются принципы, формы и различия государственной политики стран Северной Европы в области СМИ, а также российские специалисты С. Г. Михайлов и М. М. Павликова. Данные исследователи уделяли большое внимание общим тенденциям развития финских средств массовой информации.

Процессы, происходящие в настоящее время в финском языке, довольно активны, прослеживается стремительное развитие и возникновение тех или иных явлений. Сюда входит и использование разнообразных стилистических приемов в языке СМИ. Данное явление нельзя назвать исключительно лингвистическим, оно разностороннее, включает в себя культурологические, социологические стороны, отражает процессы, которые происходят в обществе.

Язык периодики, вне сомнений, обладает определенной спецификой, которая отличает его от языка научной или художественной литературы. Это является результатом тщательного отбора языковых средств. Газетная лексика обладает рядом общих черт, претерпевающих изменения от эпохи к эпохе, и отдельными особенностями, присущим определённым газетным публикациям и жанрам.

Специальная теория перевода занимается изучением трех рядов факторов, которые учитываются при описании переводов этого типа. Принадлежность оригинала к особому функциональному стилю способна оказывать влияние на характер переводческого процесса и требовать от переводчика примене-

ния особенных методов и приемов. Ориентированность на подобный оригинал может обусловить стилистические характеристики текста перевода, а, вследствие этого, и необходимость выбора языковых средств, характеризующих схожий функциональный стиль уже в языке перевода. И, в конечном итоге, в результате взаимодействия этих двух факторов могут проявляться собственно переводческие особенности, которые связаны как с общими чертами и различиями в языковых признаках сходственных функциональных стилей в исходном языке и языке перевода, так и с особыми задачами и условиями переводческого процесса такого типа. Перевод — это не только взаимодействие языков, но и взаимодействие культур [5, с. 8].

Характерной чертой современного газетно- публицистического стиля можно назвать сочетание двух тенденций — стремление к экспрессивности и к стандарту. Экспрессивность выражена в склонности к образности и доступности формы выражения. Стремление к стандарту выражено в четкости и строгой информативности, являющимися характерными чертами официально-делового и научного стилей.

Для Финляндии характерны высокие тиражи газет, уровень свободы СМИ достаточно высок. У изданий налажен контакт с рекламодателем и аудиторией. Редакции усердно проводят политику «близости к читателю», круг читателей начинает формироваться со школьной скамьи. Газета является как средством получения информации, так и средством убеждения. Аудитория является весьма неоднородной и, как следствие, целью является привлечение, а затем и удержание количества читателей. Для практической работы переводчика наиболее существенными являются следующие характерные черты финской печати: особый характер газетных заголовков, лексические особенности газетно- информационных материалов, использование терминов, особый способ выделения абзацев.

Газета представляет собой особый прагматический вид текста. Из этого следует, что заголовок играет роль прагматического элемента газетной статьи. В силу того, что газетные заголовки обладают рядом специфических особенностей, их понимание и перевод в большинстве случаев представляет значительную трудность и требуют навыка. Заголовок — это название какого-нибудь произведения (литературного, музыкального) или отдела его частей [4, с. 186]. Заголовки обладают несколькими функциями: на первое место выходит привлечение внимания

читателя к публикуемому материалу. Второй функцией является изложение содержания статьи в краткой форме или выделение наиболее значимых фактов. В основе третьей особенности лежит внушение основной идеи публикуемого материала читателю. Всем газетным заголовкам присуща графически-выделительная функция, позволяющая отделить один текст от другого [2, с. 149].

Основной задачей каждого переводчика является достижение адекватности и эквивалентности в процессе перевода, а также создание текста на языке перевода, который в результате произвел бы такое же влияние на читателя, как и текст оригинала. Как вывод, необходимо учитывать особенности финноязычных заголовков, чтобы создать равносильный заголовок на языке перевода. Если языковед будет рассматривать перевод лишь с позиций переводчика, он рискует пройти мимо существенных черт этого явления, которые включают его в предмет языкознания, задача которого состоит в том, чтобы в наблюдаемых фактах речи обнаружить проявление системы языка [3, с. 27].

В большинстве случаев невозможен дословный перевод, для подбора оптимального эквивалента переводчик вдобавок к стандартным профессиональным качествам должен обладать отменным чувством языка, находчивостью, изобретательностью. Если в тексте перевода доминируют клишированные сочетания нейтрального характера, то похожие языковые средства используются и в переводе. При отсутствии «готовых» соответствий на языковом уровне, смысл передается иными средствами, не нарушая при этом стилистического, жанрового и коммуникативного характера текста. Говоря о реалиях (принятые обозначения исторических событий, политических организаций и т. д.), в большинстве случаев выбора эквивалентов нет как такового, либо он ограничен двумя или тремя альтернативами. При переводе цитат и аллюзий переводчик должен обладать фоновыми знаниями и эрудицией, иметь представление о той реальности, которой посвящен текст, выявлять связи текста с внетекстовыми явлениями, с реальной действительностью.

В заключении, хотелось бы отметить, что в век современных технологий, развития международных отношений, глобальных изменений во всех сферах общества, как никогда важным становится вопрос переводческой эквивалентности при переводах СМИ.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вартанова Е. Л. Северная модель в конце столетия. Печать, ТВ и радио стран Северной Европы между государственным и рыночным регулированием. М.: Изд-во МГУ, 1997. 184 с.
2. Гуревич С. М. Газета вчера, сегодня, завтра. М.: Аспект-Пресс, 2004. 288 с.
3. Комиссаров В. Н. Лингвистика перевода. М.: Международные отношения, 1980. 167 с.
4. Ожегов С. И., Валуева Н. В. Толковый словарь русского языка. М.: Мир и образование, 2015. 1376 с.
5. Швейцер А. Д. Теория перевода: статус, проблемы, аспекты. М.: Наука, 1988. 215 с.

Егорова Наталия Владимировна,

студентка

Русской христианской гуманитарной академии

egorova.nataliia@mail.ru

**ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СТИЛИСТИЧЕСКОГО
ВЫРАЖЕНИЯ КАТЕГОРИИ ЭМОТИВНОСТИ
В ФИНСКОМ ЯЗЫКЕ:
АКТУАЛЬНОСТЬ И ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ**

В статье рассматривается категория эмотивности в финском языке, стилистические средства её выразительности, их особенности и классификация, а также обосновывается актуальность исследования данной проблематики.

Ключевые слова: Иностранный язык, финский язык, лингвистика, эмотивность, эмоции.

Egorova N. V.

**TYPOLOGICAL ANALYSIS OF THE STYLISTIC MEANS OF
EXPRESSION OF EMOTIVITY IN FINNISH: RELEVANCE AND
THEORETICAL BASIS**

The article focuses on the category of emotivity in the Finnish language, its stylistic means of expression and their features and classification, and also provides the basis for the relevance of researching this issue.

Keywords: Foreign language, Finnish, linguistics, emotivity, emotions.

Эмоции, их выражение и интерпретация являются одним из важнейших принципов межчеловеческой коммуникации. Для успешного взаимодействия важно понимать намерения, чувства, желания людей. Любая коммуникация включает в себя вовлеченность в процесс и участие в нем, а значит, будет являться эмоциональной. Целью эмотивной функции языка является непосредственное отражение отношения говорящего к высказыванию. Эмотивная функция языковых единиц определяется

способностью говорящего осмыслить и словесно выразить эмоции. Системой своих средств язык выражает эмоциональность как факт психики, именно это свойство языка называется эмотивностью [3].

Следует различать такие термины как эмоциональность и экспрессивность: экспрессивность связана с выразительностью, образностью; в то время как эмоциональность — с эмоциональными моментами, увеличивающими воздействующую силу сказанного. Экспрессивные средства усиливают выразительность и изобразительность как при выражении эмоций, так и при выражении чувств и настроений. Эмоциональные средства языка всегда экспрессивны, но экспрессивные средства языка могут и не быть эмоциональными. Эмоциональность всегда оценочна. Например: «Где-то в подсознании звучал насмешливый голос и смех, и это был голос Паши, его слова: “такая тупая девушка сама не может ни с чем справиться. Такую дуру следует бить за ее запины, несуразность, дурной запах, она заслуживает, чтобы ее утопили в унитазе, так как безнадежно тупа и уродлива”». Героиню не считают за человека, жестоко наказывают за малейшую провинность и за сам факт её существования.

Актуальность изучения эмотивности связана с тем, что данный аспект лексического, морфологического и синтаксического уровней финского языка остается пока мало исследованным разделом финского языкознания, а среди исследований на русском языке так и вовсе практически не представленным.

Целью работы является типологизация средств выражения эмотивности по морфологическим, синтаксическим, лексическим и фонетическим признакам.

В финском языке термин «эмотив» имеет свой аналог — *tunnesana*, что связывает его с глаголом *tuntea* (чувствовать), который, по Л. Хакулинену, является исконно финским словом и широко используется уже в XVIII веке и восходит к финно-угорскому или уральскому периоду. Он пишет, что первоначальным значением *tuntea* было внешнее физическое ощущение («осознание, касание, ощупывание»), ощущение состояния организма («ощущение боли», «странное чувство на дне желудка»), ментальное чувство («эмоция», «настроение»). В глаголе также присутствует значение «узнавать», «отожествлять», «знакомый», «известный» [4, с. 63].

Согласно исследованию Сейи Туовила, важнейшими словами, выражающими эмоции, для финнов оказались: гнев, радость,

любовь, печаль, счастье, зависть, ревность, тревога, усталость, депрессия, тоска, восхищение, удовлетворенность, отвращение, волнение, разочарование, спокойствие, надежда. То есть эмоциями с самой высокой частотой использования в финском языке являются ненависть, радость, любовь и печаль. Эмоциональный спектр включает больше негативных эмоций (53%), чем позитивных (43%).

Однако лексика не является единственным способом выражения эмотивности в языке. По мнению ряда ученых, наиболее универсальным средством выражения эмоционального значения является интонация: «С помощью интонации любое высказывание может получить характер эмоционально-модального предложения со всеми интонационно передаваемыми значениями вопроса, восклицания, отказа, намека, недоумения, удивления, восхищения и т. д.» [2, с. 98]. При этом она не принадлежит к элементам системы языка, поэтому необходимо взаимодействие интонации с другими языковыми средствами, типа знаков препинания, эмоциональной лексики. Эмотивность в тексте может проявляться на следующих уровнях: стилистическом, графическом, фонетическом, морфологическом, лексическом.

Стилистические фигуры:

1) Риторический вопрос — является категоричным суждением в форме вопроса и не требует ответа.

2) Риторическое восклицание — фигура, в которой в форме восклицания содержится утверждение, усиливает выражение чувств. Отличается торжественностью и приподнятостью.

3) Риторическое обращение — стилистическая фигура, состоящая в подчеркнутом обращении к кому-нибудь или чему-нибудь. Основная функция — наименование адресата речи (в устной речи), являющиеся носителями экспрессивно-оценочных значений, часто метафоричны (в письменной речи).

4) Антитеза — построена на противопоставлении и усиливает впечатление от сказанного.

5) Синтаксический параллелизм — высказывания с однотипной структурой построения частей (части или структура предложения повторяются в следующем), используется для усиления эмоциональности, подчёркивает напряжённость героя.

6) Умолчание — намеренный обрыв высказывания, делает акцент на невысказанном и предполагает, что читатель сам догадается о том, что замалчивается.

7) Контрастное употребление местоимений используется для придания оттенка фамильярности (не вместо he). Эмотивную силу имеют указательные местоимения — также являются признаком фамильярности или указывают на гнев или радость.

8) Мейозис указывает на уничижительное значение, преуменьшение чего-либо.

9) Повтор — повторение какого-либо слова, члена предложения, целого предложения для привлечения к ним особого внимания.

10) Синтаксический параллелизм — тождественное или сходное построение смежных частей текста (рядом стоящих предложений, стихотворных строк), используется для создания единого образа.

11) Эллипсис — намеренный пропуск какого-либо члена или части предложения. Используется в разговорной речи для краткости, когда смысл и так понятен.

12) Инверсия — нарушение фиксированного порядка слов, логически выделяет наиболее значимую часть предложения, оно приобретает торжественность или, наоборот, несколько сниженную характеристику.

13) Оксюморон — соединение несовместимых, противоположных друг другу понятий, выражает противоречивость какого-либо явления.

Графические средства:

1) Знаки пунктуации.

— Точка. Разделение предложения на более короткие показывает взволнованность, экспрессивность, отсутствие точки — непрерывность мысли, оторванность от внешнего мира.

— Запятая нарушает последовательность повествования, подчеркивает усиление контрастности.

— Тире делает акцент на последующем элементе.

2) Типографические средства.

— Курсив делает акцент на предложении, указывает на особую значимость сказанного.

— Заглавные буквы не в начале предложения и не в качестве обозначения имен собственных служат для привлечения внимания.

Фонетические средства:

1) Аллитерация — повторение одинаковых согласных звуков.

2) Ассонанс — повторение одинаковых гласных звуков.

3) Ономатопея — звукоподражательная лексика, междометия.

Авторские средства, в зависимости от контекста усиливают выразительность, например, имитируют звучание музыкального инструмента, природного явления.

4) Опускания, редукция звуков, замена фонем. «Miks?» (Miksi?), «Kato» (Katso). Служат для подчёркивания разговорного стиля речи, неформальности обстановки.

Морфологические средства:

1) Уменьшительно-ласкательные суффиксы:

-nen. «Poikanen» (сыночек)

2) Усилительные частицы:

-han/hän. Можно перевести как «же» «Olihan se odotettavissakin» (ведь этого и ожидали)

-ka/kä. Придаёт фамильярный оттенок. «Mitenkä» (как же)

-ra/rä. «же» «Sinäpä sen sanoit» (ты же это сказал)

Лексические средства:

Являются основным способом выражения эмотивности, говорящий сознательно подбирает лексику для определённой ситуации. Отображает волнение и вызывают ответную эмоциональную реакцию.

1) Междометия представляют собой обобщенное отражение определенной эмоции, часто передают противоположные эмоции. Описывают эмоциональное состояние субъекта.

2) Лексика ограниченного употребления (диалектизмы, термины, профессионализмы, жаргонизмы, просторечные слова, вульгаризмы) используется для раскрытия образа персонажа, придания ему красочности и колорита. Показывает его социальный статус, географическое происхождение, принадлежность к группе людей, объединённых определёнными принципами.

Эмоционально окрашенная лексика в финском языке делится на 4 группы:

— Положительные и отрицательные эмоции (проявление удовольствия, возмущения)

— Ощущение физического состояния (голод, холод, боль, тошнота)

— «Инстинктивные чувства» (справедливость, ответственность, чувство долга, чувство национальной гордости, чувство, что всё делаешь правильно)

— Похожие на предыдущую группу «внутренние чувства, интуитивные» («У меня есть чувство, что он что-то скрывает»)

3) Лексические тропы:

— Метафора — скрытое сравнение, цель — приписать некие оценочные признаки.

— Метонимия — переносное употребление слова с целью создания образной речи.

— Ирония — используется в качестве насмешки, для сокрытия истинного значения.

— Эпитет — отображает важную для данного контекста черту в изображаемом явлении, служит для усиления выразительности.

— Сравнение — уподобление одного предмета или явления другому по какому-либо общему для них признаку. Цель — выявить в объекте сравнения новые, важные, преимущественные для субъекта высказывания свойства.

Среди русскоязычных исследователей финно-угорских языков и в частности категории эмотивности для последующего изучения следует выделить в первую очередь Д. В. Бубриха, среди финноязычных — работы Весы Йарва, Джонгду Кима.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М.: Русские словари, 1996. 416 с.

2. Сакиева Р. С. Эмоциональная разговорная речь. М.: Высшая школа, 1991. 192 с.

3. Шаховский В. И. Лингвистическая теория эмоций. М.: Гнозис, 2008. 416 с.

4. Шаховский В. И. Категоризация эмоций в лексико-семантической системе языка. М.: URSS, 2012. 208 с.

5. Seija Tuovila. Kun on tunteet. Oulu: University of Oulu, 2005. 171 с.

6. Хакулинен Л. Развитие и структура финского языка. М.: Издательство иностранной литературы, 1953. Ч. I. 309 с.

Амелина Елена Сергеевна,

студентка

Русской христианской гуманитарной академии

ЭНАНТИОСЕМИЯ В РУССКОМ И ФИНСКОМ ЯЗЫКАХ: ОСНОВНЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

В данной работе обзорно рассмотрены точки зрения некоторых учёных на предмет сущности и определения энантиосемии, представлены краткие теоретические сведения по этому явлению и определены основные направления дальнейшего теоретического исследования.

Ключевые слова: энантиосемия; энантиолексема; типы энантиосемии; энантионим.

Amelina E. S.

Enantiosemy in Russian and Finnish: basic theoretical positions

This article provides general information about such linguistic phenomena as enantiosemy, its definition, structure and place in linguistics, and contains different points of view on the subject.

Keywords: enantiosemy; enantio-lexeme; types of enantiosemy; auto-antonym; antagonym; Janus word; enantiodrome; self-antonym; antilogy; addad.

Энантиосемия представляет собой многогранное и неоднозначное явление. Исследователи не могут прийти к единому мнению касательно определения данного термина, относя его либо к полисемии, либо к омонимии, либо к антонимии, или же выделяя его в отдельное явление, которому присущи свойства трёх вышеобозначенных терминов. Поэтому это направление исследования является интересным для нас.

Целью нашей работы будет выявление общих для русского и финского языков закономерностей такого явления, как энантиосемия, обобщение их взаимосвязей и различий. Задачами данного исследования будут являться систематизация явления энантиосемии в финском языке, выявление типов энантиосемии

в финском языке и сравнение полученных данных с данными русского языка, а также анализ финноязычной научной литературы по данной теме.

Существуют различные мнения учёных о том, что такое энантиосемия. Ознакомившись с несколькими трудами по данной теме, можно заключить, что исследователи выделяют следующие основные типы энантиосемии [1, с. 11–15]:

1. лексическая энантиосемия, при которой одно слово выражает противоположные действия в отношении одного субъекта. Ср.: рубить (избу из сосняка) — рубить (сторожку на дрова);

2. грамматическая энантиосемия, подразделяющаяся на два подвида:

2.1. морфематическая, при которой противоположные значения возникают в результате влияния поляризованных глагольных префиксов. Ср.: вырубить (дом для новосёлов) и вырубить (всё для посадки);

2.2. синтаксическая, при которой противоположные значения возникают в результате влияния грамматических (синтаксических) факторов. Ср.: одолжить — «дать в долг» и «взять в долг»;

3. эмоционально-экспрессивная энантиосемия, возникающая на уровне речи в результате изменения эмоциональной оценки слова. Ср.: «Наконец, вас докричались». — «Докричались до хрипоты».

Некоторые исследователи различают только номинативную и эмоционально-оценочную энантиосемию) [7].

Однако, существуют разные мнения, к чему именно относить энантиосемию. Так, из десяти лингвистов, чьи труды были взяты нами для исследования, семь учёных придерживаются того мнения, что целесообразнее относить энантиосемию к виду полисемии (Воронина Д. С. [4, с. 36–37], Ганеев Б. Т. [5, с. 9], Гловинская М. Я. [2, с. 65], Дронова Л. П. [6, с. 102], Острикова Г. Н. [8, с. 91], Павловская Н. Ю. [9, с. 40], Пересыпкин А. П. [10, с. 162]), а другие три исследователя полагают, что это либо вид антонимии, либо вид омонимии, или же вовсе относят к отдельной категории лексической семантики (Бессонова Л. Е. [1, с. 40–41], Шанский Н. М. [3, с. 22], Литвинова Е. А. [7, с. 87] соответственно).

ЛИТЕРАТУРА

1. Бессонова Л. Е., Энантиосемия в языке и речи / Л. Е. Бессонова. Симферополь: АРИАЛ, 2015.

2. Гловинская М. Я., Галанова Е. И. и др. Современный русский язык: Активные процессы на рубеже XX–XXI веков / Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова РАН. М.: Языки славянских культур, 2008. 712 с.

3. Шанский Н. М., Лексика и фразеология современного русского языка: Пособие для студентов-заочников фак. рус. яз. и литературы пед. ин-тов / Гл. упр. высш. и сред. пед. учеб. заведений. М-ва просвещения РСФСР. Науч.-метод. кабинет по заоч. обучению учителей. Москва: Учпедгиз, 1957. 168 с.; 21 см. Библиогр. С. 166–167.

4. Воронина Д. С. Энантиосемия английских фразеологизмов библейского происхождения [Электронный ресурс]. URL: http://pglu.ru/upload/iblock/099/stranitsy-iz-ch.4_15-voronina.pdf. (Дата обращения: 12.12.2016)

5. Ганеев Б. Т. Первоначальная энантиосемия и диффузность в языке [Электронный ресурс]. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/pervonachalnaya-enantiosemya-i-diffuznost-v-yazyke>. (Дата обращения: 14.12.2016).

6. Дронова Л. П. Энантиосемия производных слав. *krějati [Электронный ресурс]. URL: http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/38358/1/et_2015_35.pdf. (Дата обращения: 12.12.2016).

7. Литвинова Е. А. Эмоционально-оценочная энантиосемия [Электронный ресурс]. URL: <http://gramota.net/materials/2/2012/2/28.html>. (Дата обращения: 08.12.2016).

8. Острикова Г. Н. Симметричная энантиосемия с комплементарной противоположностью значений (на примере немецкого глагола *überlesen*) [Электронный ресурс]. URL: <http://philol-journal.sfedu.ru/index.php/sfuphilol/article/view/222/208>. (Дата обращения: 14.12.2016).

9. Павловская Н. Ю. Текстовая энантиосемия [Электронный ресурс]. URL: http://elib.bsu.by/bitstream/123456789/109037/1/Павловская_Н._Ю._Текстовая_энантиосемия.pdf. (Дата обращения: 07.12.2016).

10. Пересыпкин А. П. Специфика механизма «глубинной семантики» при вторичной номинации [Электронный ресурс]. URL: http://dspace.bsu.edu.ru/bitstream/123456789/6739/1/Peresipkin_Spetsifika.pdf. (Дата обращения: 10.12.2016).

Буянова Ксения Андреевна,

студентка

Русской христианской гуманитарной академии

ФОНОЛОГИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ ДИАЛЕКТОВ ФИНСКОГО ЯЗЫКА

В статье предлагается ознакомиться с темой актуальности исследования финских диалектов, а также представляется краткий экскурс в теоретический аспект вопроса: рассматривается фонология, как наука в целом, ее методология и функции; фонологическая система конкретно финского языка; диалектология и системы финских диалектов.

Ключевые слова: Проблема идентичности, фонология, фонологические системы, фонологическая система финского языка, диалектология, диалекты финского языка, финский язык.

Buianova K. A.

PHONOLOGICAL SYSTEMS OF FINNISH DIALECTS

The article proposes to consult theme of the relevance of the research of phonological systems of Finnish dialects and provides a brief excursion into the theoretical aspect of the question: phonology is seen as a science; phonological methodology and functions; phonological system of Finnish language.

Keywords: The problem of identity, phonology, phonological systems, phonological system of exactly Finnish language, dialectology, dialects of finnish language, finnish language.

Согласно исследованиям SIL International, опубликованных в справочнике The Ethnologue, общее число говорящих на финском языке людей приближается к отметке 5,7 миллионов человек [9]. Непосредственно в Финляндии на финском говорит 88,7% населения [10]. Также финский является родным для этнических финнов, живущих в Швеции и Норвегии, финских диаспор в США, Эстонии и России (преимущественно в Ленинградской области и в Карелии). Однако сравнительное неболь-

шое количество носителей финского языка еще не говорит о его однородности. На ряду с такими классическими причинами возникновения диалектных различий, как поэтапное заселение территорий и ослабление связей между социальными группами, также немаловажное влияние на становление и развитие финского языка оказала нелегкая историческая судьба Финляндии. Говоря об актуальности данного исследования, стоит отметить, что в настоящей действительности финны все более предпочитают использовать *suomen yleiskieli*, т. е. финский стандартный, общий язык. Однако диалектные различия существуют и имеют наибольшее распространение в сельской местности. Также диалектные различия необходимы для удовлетворения потребности идентичности тех или иных языковых групп [1, с. 9]. В последнее время диалекты и, в некоторых источниках именуемый разновидностью социального диалекта, разговорный язык широко используются в финских СМИ. Возрастающая популярность такого явления так же обусловлена желанием подчеркнуть локальное своеобразие [12]. Активным изучением диалектов финского языка в настоящее время занимается «Центр национальных языков Финляндии» или «*Kotimaisten kielten keskus*», что в общепринятом сокращении именуется просто «*Kotus*».

Чтобы иметь полное представление о теме нашего исследования, ознакомимся с терминологией. Начнем с фонологии. Фонология — это раздел языкознания, изучающий структурные и функциональные закономерности звукового строя языка [2, с. 555]. Часто фонологию и фонетику путают, или считают одну частью другой. Однако многие исследователи разграничивают эти понятия. К примеру, Н. С. Трубецкой считает целесообразным иметь вместо одной науки о языке — две, и определяет фонологию как науку о звуках языка, а фонетику как учение о звуках речи. Также он отмечает, различие методологий этих наук: фонетика использует методы естественных наук, а фонология — лингвистических [6, с. 9]. Далее Трубецкой предлагает разделить фонологию на три части, в соответствии с признаками и функциями звука, а именно: вершинообразующую или кульмитативную, разграничительную или делимитативную, и смыслоразличительную или дистинктивную [6, с. 36]. Не будем пока что углубляться в детали, скажем лишь то, что в нашем исследовании мы имеем дело с наиболее значимой дистинктивной или смыслоразличительной функцией, основным понятием которой является фонологическая оппозиция, т. е. звуковое противополо-

ложение. Членами этих оппозиций являются фонологические единицы, в свою очередь состоящие из ряда фонем — кратчайших фонологических единиц. Л. В. Щерба дает такое определение фонемы: «кратчайшее общее фонетическое представление данного языка, способное ассоциироваться со смысловыми представлениями и дифференцировать слова» [8, с. 14]. Таким образом, путем противопоставления фонем, формируется фонологическая система того или иного языка.

Рассмотрим, наконец, как выражается фонологическая система финского языка. Она образуется 8 гласными и 13 согласными фонемами, что свидетельствует об относительно низком коэффициенте соотношении гласных и согласных [7, с. 14]. По наиболее новым статистическим данным, в финском языке на 100 гласных приходится 109 согласных [4, с. 91]. Для финского языка характерна оппозиция по степени длительности, соответственно выделяется 8 пар гласных фонем. Также количество гласных фонем значительно увеличивается за счет использования дифтонгов, которые разделяются на сужающиеся (такие как *-oi*) и расширяющиеся (такие как *-yö*). Как и в системе гласных, согласные имеют оппозиции по краткости/долготе. Особенности также являются: противопоставленность согласных по долготе, отсутствие оппозиций по твердости/мягкости и почти полное отсутствие — по глухости/звонкости (кроме *t/d*), своеобразно произносится *s*, акустически воспринимаемый как средний между русскими *с* и *ш*.

Словесное ударение — динамического типа с фиксированным главным ударением на первом слоге. Второстепенное ударение может падать на любой слог кроме последнего. Реализуется прогрессивная гармония гласных, которая по мнению некоторых исследователей восходит еще к финно-угорскому языку-основе [7, с. 16], основанная на определяющей роли вокализма корневого слога. Если он заднерядный (наличие гласных, *a, o, u*) или переднерядный (наличие гласных *ä, ö, y*), то соответственно и вокализм последующих слогов будет заднерядным или переднерядным. При этом переднерядные гласные *e, i* нейтральны; они могут выступать как в словах заднерядного, так и переднерядного вокализма.

Долготная оппозиция гласных и согласных имеет смысловоразличительное значение: *tuli* «огонь» — *tuuli* «ветер» — *tulli* «таможня», *kuika* «кто» — *kukka* «цветок» [4, с. 92]. И именно на это мы обратим основное внимание в нашей работе. Стремле-

ние к легкости произношения выражается в финском языке такими особенностями, как наличие крайне редких сочетаний согласных в начале и в конце слова, за исключением некоторых заимствований. Хакулинен также отмечает тенденцию финского языка избегать фонем требующих энергичной артикуляции [7, с. 19].

Далее, согласно основным методам фонологии, мы рассмотрим системы финских диалектов. Но первоначальным для нас является теоретический аспект, поэтому рассмотрим, что же такое диалектология и все вытекающие из нее понятия. Итак, «диалектология — раздел языкознания, изучающий местные, территориальные разновидности языка, диалекты» [2, с. 133]. Подразделяется на описательную, изучающую современные исследователю местные разновидности языка, и историческую, изучающую развитие диалектов в истории данного языка. В нашем исследовании мы собираемся заниматься именно описательной диалектологией. П. С. Кузнецов определяет диалектологию немного проще — наука о диалектах, наречиях или говорах какого-либо языка. Далее следует определить, что такое диалект, наречие, говор. Говор — минимальная, неделимая разновидность языка. Совокупность говоров, обладающих некоторыми общими признаками, принято называть наречьем. Мнения относительно термина «диалект» расходятся. Один из вариантов определения: совокупность говоров, но меньшее чем наречие [5, с. 3]. По другим источникам диалект — разновидность данного языка, употребляемая в качестве средства общения лицами, связанными тесной территориальной, социальной или профессиональной общностью. Различают территориальные и социальные диалекты [2, с. 132]. Для нашего исследования применима в основном территориальная разновидность диалектов. Территориальный диалект всегда — часть данного языка или одного из его диалектов. Поэтому диалект всегда противопоставлен другому диалекту или другим диалектам. Территориальные диалекты обладают разнообразными различиями, которые могут быть как небольшими, так что говорящие на разных диалектах данного языка понимают друг друга, так и весьма значительными: диалекты некоторых языков так сильно отличаются друг от друга, что общение между говорящими на разных диалектах затруднено или невозможно. Современные финские диалекты, как уже было сказано ранее, обязаны своим возникновением существованию языковых различий между отдельными праприбалтийско-фин-

скими племенами и языковому сменению, произошедшему при расселении племен на территории Финляндии. К характерным чертам финского языка относится значительная диалектная расчлененность [3, с. 123].

В настоящее время выделяют 7 диалектов, образующих два наречия — западное и восточное, такое деление довольно типично для диалектных систем разных языков. К западным диалектам относятся:

1. юго-западный (собственно финский, или суоми);
2. емьский (хяме);
3. переходный между ними южно-ботнический;
4. средне- и северо-ботнический;
5. северный.

Восточные диалекты:

6. савоский;
7. юго-восточный [3, с. 125].

— Юго-западная диалектная группа (*lounaismurteet*) простирается к западу и к востоку от г. Турку, а также на островах у юго-западного побережья страны, т. е. на территории *Varsinais-suomi*, некогда заселенной племенем суоми. Эти диалекты в значительной степени отличаются от остальных финских диалектов, во многих отношениях они напоминают эстонский язык.

— Диалектная группа хяме (*hämäläismurteet*) представляет собой промежуточный вариант между юго-западными и восточными диалектами. Территориально ограничена Уусимаа на Юге и Южной Похьянмаа на севере.

— Южно-ботнический диалект (*etelä-pohjanmaan*) довольно однороден по своему составу, имеет четкие границы, а также довольно близок к средне-ботническому диалекту.

— Средне- и северо-ботнические диалекты (*keski — ja pohjois-pohjanmaan murteet*) распространены по побережьям Ботнического залива от г. Коккола через Оулу и почти до г. Кеми. Чем ближе на север, тем более чувствуется влияние диалекта Саво.

— Верхне-ботнические диалекты (*peräpohjanmaanmurteet*) распространены на крайнем севере Финляндии, на территории Лапландии, а также в Северной Швеции и Северной Норвегии.

— Диалектная группа Саво (*savolaismurteet*) самая крупномасштабная на территории Финляндии, территориально занимающая почти весь восток Финляндии.

— Юго-восточная диалектная группа (kaakkoismurteet) распространена на небольшой территории Финляндии, и традиционно делится на финские юго-восточные языки и финско-ингерманландские диалекты, которые в свою очередь очень близки к карельскому языку [3, с. 125–126; 12].

Каждая из этих групп обладает своими характерными особенностями. Так как в данной статье мы ограничены по количеству знаков, представляется возможным рассмотреть лишь две основные группы наречий, наиболее ярко отличающиеся друг от друга, а именно западное и восточное. Их границы довольно размыты и не имеют четкого контура.

Традиционно диалекты финского языка различаются по ряду фонетических признаков. Одним из ярчайших примеров таких различий является звук *d*. В восточных диалектах он часто опускается. (например, *vedessä — veessä*). В западных вместо *d* произносится *g*или *l* (*vedessä — veessä*). Также в восточных диалектах довольно часто возникает замена долгих гласных на дифтонги (*maa — moa*). Для диалектов характерна как редукция дифтонгов на востоке (*koulu — koolu*), так и напротив их расширение на западе (*nuori — nuari*). Несвойственная диалектному языку аффриката *ts* (например, в слове *metsä*) в большинстве случаев в западных диалектах переходит в *t* или *tt*, в восточных — *m* или *mt*. С целью облегчения произношения несвойственных финскому сочетаний согласных в диалектных формах активно используется добавление дополнительного гласного звука (например, *jalka — jalaka*, *kylmä — kylmä/kylömä*). Для некоторых северных диалектов характерно использование дополнительного *h* (*saappaan — saaphaan*). Такие несвойственные сочетания гласных, как *ea* и *eä*, являются редкими практически для всех финских диалектов и часто заменяются. Например, на севере слово *korkea* скорее всего перейдет в *kokkia*, а ближе к территории диалекта хяме — в *korkee*. Во многих диалектах присутствует явление удваивания согласных. В западных диалектах удваиваются согласные *k*, *t*, *p* и *s*, а стоящие после них гласные сокращаются (*leipää — leipä*). В восточных диалектах может удваиваться любой согласный перед ударным слогом или после него, часто в сочетании с дополнительным звуком шва (*aikuinen — aekkuinen*, *kolmas — kolommas*). Для савоского и юго-восточного диалектов типично смягчение согласного, происходящее под воздействием *i* или *j* (*vasikka — vas'ka*, *paljas — pal'jas*) [11].

ЛИТЕРАТУРА

1. Алпатов В. М. Языковая политика в современном мире // Научный диалог, 2013. № 5(17). Филология. С. 8–10.
2. Большой Энциклопедический Словарь. Языкознание / Гл. ред. Ярцева. М., 1998.
3. Гусева О. В. Теоретический курс финского языка. Лексикология. М., 1992. 146 с.
4. Елисеев Ю. С. Финский язык // Языки мира. Уральские языки. М.: Наука, 1993. С. 91–92.
5. Кузнецов П. С. Русская диалектология. М., 1960. С. 3–7.
6. Трубецкой Н. С. Основы фонологии. М., 1950. С. 7–41.
7. Хакулинен Л. Развитие и структура финского языка. Фонетика и морфология М., 1953. Ч. I. С. 14–20.
8. Щерба Л. В. Русские гласные в качественном и количественном отношении. СПб., 1912. С. 14–19.
9. The Ethnologue [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ethnologue.com/language/fin> (дата обращения 10.12.2016).
10. Tilastokeskus [Электронный ресурс]. URL: <http://www.stat.fi/> (дата обращения 10.12.2016).
11. Lyytikäinen, Erkki & Rekunen, Jorma & Yli-Paavola, Jaakko (toim.). Suomen murrekirja. Helsinki: Gaudeamus, 2013. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ellibslibrary.com/fi/book/978952495299> (дата обращения 11.12.2016).
12. Savolainen, Erkki. Internetix. 1998 [Электронный ресурс]. URL: <http://sokl.uef.fi/aineistot/aidinkieli/murteet/> (дата обращения 10.12.2016).

Валович Александра Юрьевна,
студентка
Русской христианской гуманитарной академии

ТЕМА БРОДЯЖНИЧЕСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ ДЖЕКА КЕРОУАКА

Статья посвящена рассмотрению темы бродяжничества в произведениях битников на примере героев Дж. Керуака. В нём предпринята попытка доказать, что в творчестве битников поэтика важнее фабульного элемента, что обуславливает важность изучения использованных тропов как ключевого инструмента, которые использует Дж. Керуак в своих произведениях.

Ключевые слова: литература; битники; Джек Керуак; поэтика; бродяжничество.

Valovich A. Y.

THE THEME OF VAGRANCY IN WORKS OF JACK KEROUAC

The article report is devoted to the analysis of the theme of vagrancy in the Beat Generation literature on the example of Jack Kerouac's heroes. It attempts to prove that in Beat literature poetics is more significant element than fable and that determines the necessity of studying stylistic devices used by Kerouac.

Keywords: literature; the Beat; Jack Kerouac; poetics; vagrancy.

В первую очередь необходимо дать определение движению, породившему литературу, которая является темой исследования. Словарь Уэбстера определяет битников как неконформистское общественное движение пятидесятых-шестидесятых годов двадцатого века, поощряющее самовыражение через искусство [3]. Надо отметить, что данное определение не отличается полнотой, так как не сообщает нам о географических истоках битничества, а это является важным моментом в понимании их творчества, так как культурные традиции и общая ментальность населения могут разительно отличаться в разных штатах. Другой источник описывает его как

Американское общественное и литературное движение, зародившееся среди представителей богемы Лос-Анжелеса, Сан-Франциско и Нью-Йорка в пятидесятые годы двадцатого века [1]. Оба определения позволяют сформировать более точное понятие о битниках.

Популярность литературы о путешествиях, обуславливается тем фактом, что Америка всегда была землей путешественников и иммигрантов. Она всегда движется, развивается, пытаясь сблизить запад с востоком. Литература о путешествиях, в свою очередь тесно связана с философией бродяжничества, олицетворяет которую путешествующий на товарняках, независимый, расслабленный бродяга-американец, отрешенно наблюдающий за событиями мира из окна поезда.

В Американской литературе и музыке в изобилии представлены странствующие писатели и их герои: Джек Лондон, Уолт Уитмен, Дж. Стейнбек, Дж. Керуак, Боб Дилан, Брюс Спрингстин [5]. Именно им мы обязаны созданием массового культа странствий в поисках свободы, независимости и познания мира. И до, и после эпохи битников американское правительство выискивало и уничтожало всех первопроходцев и основателей бродяжничества как жизненной философии. Любое отклонение от стандартов жизни, одобренных правительством рассматривалось анти-американским и коммунистическим [5]. Но, несмотря на это, в разные исторические периоды можно увидеть выдающиеся примеры литературы посвященной теме бродяжничества. В шестидесятые годы двадцатого века это был Стейнбек, путешествующий по Америке в компании пуделя, и впоследствии написавший об этом книгу «Путешествие с Чарли в поисках Америки». В середине девятнадцатого века — Уолт Уитмен и его поэзия, в которой не мог, не отразится тот факт, что путешествуя по США, он пешком прошел через 17 штатов. В самом начале двадцатого века Джеком Лондоном был написан сборник рассказов «Дорога», повествующий о годах жизни писателя, когда он бродяжничал по Америке.

В книгах Дж. Керуака, как и в книгах его предшественников, пропагандируется свобода от ценностей «общества потребления», уважение свободы и самобытности каждого человека, критикуется правительство и взгляды большинства американцев, в особенности их бездуховность.

«На дороге» — во многом автобиографическая книга Керуака, рассказывающая приключенческую историю поздних сороковых о двух мужчинах, путешествующих от побережья к побережью «в погоне за кайфом», что обычно подразумевало джаз, марихуану и женщин. Книга написана энергичной, образной, широкоэкранный

прозой путевых очерков, в ней содержится множество джазовых описаний ночной жизни Америки. Автор использует прием потока сознания, с помощью которого и родилась его «поэзия в прозе». Идея, создать которую пришла к нему из джазовых импровизаций [4, р. 49]. Керуак написал, по меньшей мере, двадцать книг, но именно «На дороге» создала его образ, как писателя, в глазах его первых критиков и читателей [4, р. 56].

Перед своим первым путешествием на Запад Керуак считал, что был готов к тяготам бродячей жизни — доверить свою жизнь природе, пуститься в скитания в поисках себя, отказавшись от благ цивилизации и культуры потребления, как и предписывает восточная философия. Он намеревался стать бездомным, ездить в товарных поездах, ночевать на пляжах, ловить попутки. Его друг и один из главных героев «На дороге» — Дин Мориарти — для Керуака является образцовым «хобо», бродягой, как пишет в книге Керуак «Дин был идеальным попутчиком в дороге, ведь он даже рожден был на ней» (Дин родился в машине, во время одного из путешествий его родителей). Аферист, гедонист, постоянно путешествующий с восточного побережья на западное «just for shits and giggles» (чисто поржать, тупо приколоться) [5, р. 93].

«На дороге» описывает первый опыт бродяжничества Сала Парадайса (Керуака). Показательным моментом начала бродячей жизни Керуака является эпизод выбора маршрута, по которому отправится из Нью-Йорка в сторону западного побережья. Собираясь в дорогу, Сал представляет, как пересечет Америку по «одной красной линии» — трассе номер шесть, и это кажется ему очень символичным. Проехать от восточного побережья к западному по прямой, никуда не сворачивая. Однако добравшись до желаемой трассы, он оказался посреди «гнетущего безлюдья» под дождем, без единой возможности поймать попутную машину. Его захлестывает отчаяние и злость на себя, он вопрошает: «ну как я мог быть таким наивным дураком?». И именно в этом эпизоде, разрушаются его идеалистические представления о бродячей жизни. Эти события подводят его к первому выводу о том, что скрывает в себе философия бродяжничества. Сал понимает, что в поисках себя, поисках смысла жизни не существует прямых путей, и что ему придется смириться с отсутствием четкого плана, с готовностью повиноваться обстоятельствам, и «пробовать разные дороги и трассы» для достижения своей цели.

Литературный стиль Керуака, отнюдь не гомогенен: он изменяется вместе с пейзажами за окном проносящейся через американские штаты машины. Иногда он использует разговорный стиль, жи-

вой язык, изобилующий сленгом: «They danced down the streets like dingedodies, and I shambled after...» (Они приплясывали на улицах как заведённые, а я плёлся сзади...) И в этой же фразе есть пример излюбленного Керуаком литературного приема — анафоры. [4] «... the only people for me are the mad ones, the ones who are mad to live, mad to talk, mad to be saved» (мне нравятся одни безумцы, те, кто без ума от жизни, без ума от разговоров, без ума от желания быть спасённым) [7, p.113]. А иногда тон повествования приобретает авантюрно-романтический характер, например, когда автор пишет: «Somewhere along the line I knew thered be girls, visions, everything; somewhere along the line the pearl would be handed to me.» (Я знал, что где-то на этом пути будут девчонки, будут видения — все будет; где-то на этом пути жемчужина попадет мне в руки).

Через несколько абзацев повествование приобретает неожиданно сюрреалистический оттенок: «Проснулся я, когда солнце уже краснело,» — в оригинале текста, здесь используется глагол *redden* в форме настоящего длительного времени — *reddening*, имеющий дефиницию «to become red, to blush» [3], что придает повествованию динамичность, заставляет нас «видеть»,двигающиеся по закатному небу облака. «...и это было единственное отчетливое время в моей жизни — самое странное мгновение, когда я не знал, кто я: далеко от дома, загнанный и замученный путешествием,» в подлиннике Керуак неспроста использует глагол *haunt*, который стоит здесь в значении «to have a disquieting or harmful effect on» [3], так как далее, в этом же абзаце, он будет сравнивать себя с приведением, а одно из значений глагола *haunt* — «to visit or inhabit as a ghost». Таким образом, можно сделать предположение, что в данном абзаце наблюдается пример семантического повтора, основанного на схожести слов по значению.

«... в комнатке дешевой гостиницы, которую [я] никогда прежде не видел, свистит пар за окном, потрескивает старая гостиничная древесина, шаги наверху — такие печальные звуки» — здесь автор, описывая атмосферу гостиницы, намеренно вызывает чувство ностальгии по домашнему уюту, так как именно приступы ностальгии во время путешествия способствуют рассуждениям на философские темы. Об этом писал еще Хайдеггер, определяя ностальгию как фундаментальное настроение философствования. В этом эпизоде прослеживается четкая связь философии Мартина Хайдеггера с философией битников: по Хайдеггеру философия не набор знаний, а процесс мысли, и философствовать человек начинает, только находясь в специфическом состоянии, которое он и называет ностальги-

ей. Возможно, стремясь к бродячему образу жизни, целью битников было достижение состояния «постоянной ностальгии», в котором они бы смогли, наконец, познать истину, в поисках которой и разъезжали по стране.

«Я находился где-то на полпути через всю Америку, на пограничной линии, отделяющей Восток моей юности от Запада моего будущего, и, может быть, именно поэтому такое произошло вот здесь и вот сейчас — этот странный красный закат дня». В этом предложении тема бродяжничества проходит как описание личных переживаний героя. Сравнивая переход из своего прошлого в будущее с географической границей, он открыто намекает на Дорогу, возможно даже на железную дорогу, так как гостиница, в которой он остановился, находилась рядом с локомотивным депо. Если рассмотреть карту железнодорожных путей, проложенных в Америке на момент путешествия Керуака, — самое начало пятидесятых годов, то можно увидеть жирную линию, идущую от Чикаго к Новому Орлеану. Керуак находился в Де-Мойне, штат Айова, что примерно в пятистах километрах от Чикаго, т. е. железная дорога «отделяющая восток юности от запада будущего» находилась прямо у него за спиной.

У известного американского художника Эдварда Хоппера, с детства вдохновляющегося поездами, и не раз путешествовавший на них по Америке [8] есть картина под названием «Закат на железной дороге», нарисованная в 1929. На картине изображен закатный пейзаж на фоне пустой железной дороги и одинокой башни смотрителя. Картина пронизана мягким электрическим сиянием, с помощью которого Хопперу удалось показать сердце американского пейзажа, изображая тему путешествий в физическом пространстве [8]. То, что Керуак описал словами, можно увидеть и почувствовать на картине Хоппера, что демонстрирует не только общность идей, но и высокую поэтичность текста Керуака.

В других произведениях Керуака его стиль продолжает меняться по ходу повествования, претерпевая также изменения, вызванные «взрослением» писателя, но он остается верен приему потока сознания и своему правилу «первое слово — лучшее слово» [9, р. 41].

В «Бродягах Дхармы» представлен уже немного иной тип бродяги. Джеффи Райдер (прототипом которого послужил Гари Снайдер) — счастливый бродяга, постигающий буддистские истины, свободный от культуры потребления и необремененный собственностью. В этой книге он играет роль «Дина Мориарти» — вечного двигателя повествования. Он любит природу, совершает восхождения на горные вершины, пьет вино, медитирует. Название романа «Бро-

дяги Дхармы» предполагает тесную связь с восточной философией и, как следствие культурой американского бродяжничества. Дхарма — одно из важнейших понятий всей индийской мысли, однозначно неперебиваемое на европейские языки ввиду своей принципиальной многозначности, но в самом общем виде означающее «порядок», «парадигму», «норму» существования и развития как космоса, так и общества; регулятивный духовный, социальный и нравственный «закон» [6]. Таким образом, бродяга дхармы — это человек, странствующий в поисках высшего смысла, правды или дхармы, чтобы «попасть в рай» — обрести внутренний покой. «...бродяги Дхармы всего мира рыщут в диких лесах, чтобы услышать голос природы, ощутить звёздный экстаз, проникнуть в тайну происхождения». Керуак определенно видит духовную составляющую в жизни изгоев общества — бродяг. В книгах «Одиноким странник», «Биг Сур», «Ангелы Опустошения» тема бродяжничества продолжается. Биг Сур — малонаселенный и крайне живописный район побережья центральной Калифорнии, куда Керуак отправляется в надежде бросить пить и преодолеть депрессию. В книге «Биг Сур» рассказывается история Джека Дулуза — альтер-эго Керуака. В этой книге показан совсем другой тип бродяги: Дулуза тяготит его писательская слава, и он борется с прогрессирующим алкоголизмом. Изношенный дорогой, как пара старых ботинок, он ищет передышки — уединенного убежища, где бы он мог спокойно писать, и наконец, расслабится. В этом произведении мотив бродяжничества проходит не снаружи — вокруг героя, а внутри него. Он пытается бежать от своих проблем, решить их посредством уединения. В книге «Одиноким Странник» Керуак пишет:

«Никому не следует проживать жизнь, ни разу не испытав здорового, даже скучного уединения в глуши, когда обнаруживаешь, что зависишь исключительно от себя самого, а следовательно, познаешь собственную истинную и скрытую силу. — Научаешься, к примеру, есть, когда голоден, и спать, когда сонен» [10, с. 212]. Данная цитата, как нельзя лучше подходит для описания настроения Джека в «Биг Сур», а также ярко иллюстрирует суть философии бродяжничества у битников.

Изначальный замысел романа «На дороге» вращался не вокруг сюжета: Керуак хотел написать «На дороге» как роман-импровизацию, роман в джазовой форме, и называл он этот стиль *spontaneous bob prosody* (спонтанной просодией в стиле бибоп) [2, р. 28]. Замысел удался: сюжет «На дороге» состоит из разрозненных элементов, лишь формально объединённых фабулой, но по сути представляющих серию моментальных, непосредственных и часто сюрреалистических картин сознания рассказчика [1].

Именно фактом того, что «Дорога» — это роман-настроение, литературная импровизация, разворачивающаяся перед читателем тот самый дорожный рулон, о котором мечтал Керуак обуславливается и без того крайне значительная роль, использованных им тропов. Таким образом, в результате анализа отрывков нескольких романов можно отметить проследить, в чем заключается функциональная связь темы бродяжничества с образом главных героев. Основная функция тропов — раскрыть сущность темы бродяжничества, показав и подчеркнув ее важнейшую черту: постоянное стремление к духовному поиску места человека в мире, желание обрести счастье и смысл жизни путем отречения от, навязанных обществом норм и стереотипов. Керуак трактует бродяжничество, в религиозном смысле, как особый образ жизни, характерными чертами которого является отказ человеком от материального с целью обретения духовного. Именно на этом строится идея бродяжничества у битников: стремление к освобождению от оков общества потребления с помощью скитаний и соединения человека с природой.

ЛИТЕРАТУРА

1. English Oxford Living Dictionaries (EOLD) [Электронный ресурс]. URL: <https://en.oxforddictionaries.com>.
2. Leland, John. Why Kerouac Matters: The Lessons of On the Road (they're Not what You Think). New York: Viking, 2007.
3. Merriam-Webster Online Dictionary (MWOD) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.merriam-webster.com>
4. Theado, Matt. Understanding Jack Kerouac. Columbia: U of South Carolina, 2000.
5. Wills, David S. Beatdom Issue 1. Beatdom Books, 2007.
6. Новая философская энциклопедия / Под ред. В. С. Стёпина. В 4 т. М.: Мысль, 2001.
7. Kerouac, Jack. On the Road: the Original Scroll. New York: Viking, 2007.
8. Encyclopedia of Chicago, Chicago Historical Society, 2005. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.encyclopedia.chicagohistory.org/>.
9. Whitney Museum of American Art [Электронный ресурс]. URL: <http://collection.whitney.org/object/5874>.
10. Керуак Дж. Море — мой брат. Одинокий странник. СПб.: Азбука, 2015.

Васильев Михаил Федорович,

студент

Русской христианской гуманитарной академии

**ХРОНОТОП В ФЭНТЕЗИ: СУБЪЕКТИВНОСТЬ
ПРОСТРАНСТВА-ВРЕМЕНИ В РОМАНЕ Р. ЖЕЛЯЗНЫ
«СОЗДАНИЯ СВЕТА, СОЗДАНИЯ ТЬМЫ»**

Статья посвящён исследованию особенностей хронотопа в жанре фэнтези на материале романа Р. Желязны. Основная цель исследования — доказать, что в рамках произведения пространство и время теряют статус физических величин и становятся субъективной реальностью, зависимой от персонажей.

Ключевые слова: фэнтези; Р. Желязны; хронотоп; пространство; время; субъективная реальность.

Vasiliev M. F.

**CHRONOTOPE OF FANTASY: SUBJECTIVITY
OF SPACE-TIME IN “CREATURES OF LIGHT AND
DARKNESS” (THE NOVEL BY R. ZELAZNY)**

The article deals with research of fantasy genre chronotope's peculiarities represented in the novel by R. Zelazny. The main aim of this research is to prove that space and time lose the status of physical quantities and turn into subjective reality depending on characters within the novel.

Keywords: fantasy; R. Zelazny; chronotope; space; time; subjective reality.

На современном российском книжном рынке «фэнтези» является одним из господствующих направлений в художественной литературе и отличается постоянным спросом [6, 7]. В связи с этим исследования в этой области не теряют своей актуальности в литературоведении; по-прежнему существует множество спорных и нерешённых вопросов — например, неясно, следует ли рассматривать фэнтези как жанр или нет, не в последнюю очередь в виду отсутствия в настоящий момент единой типоло-

гии жанров [5, с. 228–239]. Фэнтези предоставляет литературоведам широкое поле для интерпретаций, а как следствие — и для исследований. Одной из фундаментальных характеристик, присущих данному направлению, является хронотоп, и именно его рассмотрению посвящена настоящая статья.

Хронотоп — один из важнейших компонентов любого художественного произведения. Этот термин означает совокупность времени и места действия, континуум пространственно-временных отношений, в рамках которых разворачиваются фабула и сюжет [1]. В этом ракурсе фэнтези представляет особенный интерес, поскольку базируется на хронотопе, который уместно назвать *синтетическим*, поскольку он сконструирован автором в соответствии со сверхзадачами текста и не может быть прямо соотнесён с конкретной эпохой или географической областью Земли. Существуют определённые исключения (такие поджанры или направления, как городское или историко-мифологическое фэнтези), однако и в этом случае пространство-время представляет собой синтетический конструкт, где взятая за основу модель реального мира подвергается глобальным или локальным изменениям в соответствии с замыслом автора.

Несмотря на указанную доминанту, хронотоп каждого произведения фэнтези в той или иной мере уникален. Даже сама категория синтетичности может проявляться в различной мере. Если говорить о примерах, в которых синтетичность проявляет себя особенно ярко и полно, то следует особо выделить творчество американского фантаста Роджера Желязны (Roger Joseph Zelazny, 1937–1995), где искусственный характер хронотопа обретает качественно новую степень. В ряде его произведений («Хроники Амбера», «Создания света, создания тьмы» и других) пространство и время носят характер продукта воображения не только по отношению к читателю, но и по отношению к персонажам самой книги, превращаясь, таким образом, в субъективную величину.

Особенно интересен и показателен в этом плане роман «Создания света, создания тьмы» («Creatures of Light and Darkness», 1969). Примечательно, что сам Желязны изначально рассматривал данный текст как упражнение в писательском мастерстве и не планировал его публиковать [8, с. 531–573]. Несмотря на малый объём, роман чрезвычайно богат в событийном, художественном и философском плане. В контексте настоящего исследования нас интересует его пространственно-временная

организация, деконструирующая классическую мифологическую модель космоса [2].

На первый взгляд место действие романа напоминает космологию египетских мифов. Произведение открывается сценой в Доме Мёртвых (The House of the Dead), которым правит бог смерти Анубис. Из его уст мы узнаём о Доме Жизни (The House of Life) под управлением другого египетского божества, Осириса. Согласно Анубису, два Дома формируют «единственно истинные полюса», ограничивающие так называемые Средние Миры Жизни (the Middle Worlds of Life) [3, с. 20–21; 9]. На первый взгляд, это типичная мифопоэтическая модель мироздания, где пространство, населённое смертными людьми, располагается между условными «адам» и «раем» [4, с. 385, 669–674]. Тем не менее, египетская мифология служит лишь отправной точкой для безудержного воображения автора, и вскоре иллюзия мифологического хронотопа рушится на глазах у читателя.

Желязны использует многообразные средства деконструкции пространственно-временной организации текста, однако мы остановимся лишь на тех из них, что иллюстрируют основной тезис настоящего исследования. Одним из ключевых элементов, нарушающих кажущиеся установленными правила игры, является Тот, или Принц-Который-был-Тысячей (Thoth, or the Prince Who Was A Thousand) — полулегендарная личность, бывший правитель Средних Миров и один из центральных персонажей романа. Уже на первых страницах [3, с. 38] произведения сообщается, что он обитает *за пределами* Средних Миров — тем самым мы получаем намёк на то, что хронотоп романа куда сложнее, чем кажется на первый взгляд. Позднее, когда на страницах произведения появляется сам Тот, мы узнаём о нём следующее:

«Принц-Который-был-Тысячей уникален. Он телепортатор, а телепортаторы встречаются на Средних Мирах еще реже, чем мастера темпоральной фуги. Возможно, он всего один такой. Он способен мгновенно перенести себя в любое место, какое только может отчётливо себе представить.

А у него очень пылкое воображение. Допустим, любое место, которое вы способны вообразить, существует где-то в бесконечности; если же и Принц может подумать о нем, то он в состоянии оказаться там. Некоторые теоретики утверждают, что его видение места и желание оказаться в нем на самом деле есть акт творения. Никто не знал об этом месте прежде, и если Принц может отыскать его, тогда, возможно, в действительности он сде-

дал так, что оно возникло. Впрочем, положите в основу бесконечность — остальное просто» [3, с. 82].

Таким образом, перемещение становится одновременно актом созидания, а пространство из физической категории преобразуется в функцию разума. Миры, посещаемые или создаваемые Принцем, могут находиться далеко за пределами изученной Вселенной и обладать самыми удивительными свойствами, подчас прямо нарушающими законы физики — ведь если Тот способен это представить, значит, он способен туда попасть. В числе локаций, посещённых или созданных Принцем-Который-был-Тысячей — «место, которое не мир, а просто место» (a place that is not a world, but simply a place). В описании его абсурдных свойств Желязны демонстрирует редкую изобретательность, в числе прочего употребляя оксюморон «бевременный промежуток времени» (timeless time) [3, с. 155–156; 9]. Это лишь один из примеров развенчания на страницах романа концепции времени, которое один раз прямо названо «иллюзией» (в переводе — «великой иллюзией», хотя в оригинале данный эпитет отсутствует) [3, с. 128; 9].

Время, по словам одного из персонажей, несущественно («Time matters little») [3, с. 39; 9], и главной иллюстрацией этого тезиса служит так называемая «темпоральная fuga» (temporal fugue) — умение «делать так, чтобы за мыслью следовало время, а не тело» (to make time follow the mind, not body) [3, с. 29; 9]. Мастера фуги крайне редки, но их способности также низводят время до статуса сугубо субъективной величины — они изменяют его скорость, способны двигаться по нему в обратном направлении, обращать его вспять и даже нарушать причинно-следственные связи.

Описание поединка мастеров фуги — один из самых красочных эпизодов произведения. Его отличает изменённая, альтернативная логика событий, плохо понятная тому, кто способен двигаться во времени лишь в одном направлении. «Всё это потому, что предусмотрительность во Времени необходима, чтобы обеспечить собственное существования в будущем. ...И осмотрительность в будущем, чтобы существовать в прошлом...» (All of these, because a foreguard in Time is necessary to preserve one's future existence... ...And a rearguard, one's back...) [3, с. 106; 9] В этом сражении изменения прошлого вызывают волны разрушительных искажений, пространство и время оказываются взаимосвязаны, и при этом оба — подчинены человеческому разуму. Хронотоп фэнтези, вымышленный по отношению к чи-

тателю, становится иллюзорной реальностью и по отношению к населяющим его персонажам, которые при должном обучении способны изменять его сообразно своей воле, подобно тому, как человек, понимая, что он спит, может до определённого предела диктовать свои условия сюжету сновидения.

Во многом и само произведение похоже на сон — хоровод ярких, эклектичных образов, подчас превращающихся в подлинную фантазмагорию (такова, например, битва Гора и Тота) [3, с. 167–171]. Возможно, неслучайно, что мотив сна является в романе обрамляющим элементом. Вторая и предпоследняя главы «Созданий света, созданий тьмы» описывают соответственно пробуждение и сон Исида (Isis), ещё одного переосмысленного персонажа египетской мифологии. В своём сне она заново переживает события книги, планируя при этом провести во сне век, чтобы потом посмотреть, как изменились за это время Средние Миры. Время в её сне сравнивается с колесницей, чей грохот — одна из форм тишины (*roar is a form of silence*) [3, с. 40–41, 217–218; 9].

Таким образом, Желязны выводит синтетичность хронотопа фэнтези на качественно новый уровень, приравнивая его к чистому конструкту сознания или подсознания, своего рода коллективной галлюцинации персонажей романа, которые могут направлять её по мере своих сил; а значительная недосказанность оставляет не меньший простор и для читателя, который вправе по-разному реконструировать спорные моменты, которые автор не счёл необходимым осветить подробнее. Тем самым хронотоп произведения уподобляется общему сновидению, которое формирует синергия трёх сторон — автора, персонажа и читателя.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. Формы времени и хронотопа в романе [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://smalt.karelia.ru/~filolog/lit/bahhron.pdf> (Дата обращения 29.11.2016).

2. Жаринов Е. Жанр «фэнтези» в современной англо-американской беллетристике [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://samopiska.ru/main_dsp.php?top_id=1153 (Дата обращения 27.11.2016).

3. Желязны Р. Создания Света, Создания Тьмы. М.: Центрполиграф, 2003.

4. Королёв К. Энциклопедия сверхъестественных существ. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2006.

5. Кукулин И. От Сваровского к Жуковскому и обратно: О том, как метод исследования конструирует литературный канон // «Новое литературное обозрение», 2008. № 89.

6. Новикова Т. Читай, Россия! [Электронный ресурс] Режим доступа: http://vokrugknig.blogspot.ru/2015/06/blog-post_12.html?m=0 (Дата обращения 11.12.2016).

7. Результаты опроса: Что хотят читать дети? [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://don-beaver.livejournal.com/760.html> (Дата обращения 11.12.2016).

8. Kovacs C. "...And Call Me Roger": The Literary Life of Roger Zelazny, Part 2 // The Collected Stories of Roger Zelazny, Volume 2: Power & Light, NESFA Press, 2009.

9. Zelazny R. Creatures of Light and Darkness [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://readli.net/creatures-of-light-and-darkness/> (Дата обращения 10.12.2016).

Лукосяк Анастасия Дмитриевна,
студентка
Русской христианской гуманитарной академии,
lukosuak-a@mail.ru

ПОДХОДЫ К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПОНЯТИЯ «КОНЦЕПТ» В СОВРЕМЕННОЙ ЛИНГВИСТИКЕ

В статье рассматривается вопрос о понятии «концепт» в современной лингвистике.

Ключевые слова: концепт, лингвистика, лингвокультурология.

Lukasiak A. D.

APPROACHES TO THE INTERPRETATION OF THE CONCEPT OF «CONCEPT» IN MODERN LINGUISTICS

The article discusses the concept of «concept» in modern linguistics.

Keywords: concept, linguistic, cultural linguistics.

Межкультурные исследования в настоящее время признаны особенно актуальными, поскольку они способствуют изучению особенностей этнической ментальности других народов, их особой картины мира. Концептуальная картина мира представляет собой отражение совокупности знаний человека и этноса о мире, это система взглядов и убеждений, которая определяет отношение человека и этноса к действительности.

Впервые термин «концепт» был введен в XII веке Пьером Абеляром, по мнению которого произносимое название не включается по своей сути в обозначенную им вещь — люди накладывают наименования на вещи, но само наложение им дает Бог. «Концепт» у ученого означает «смысл» [2, с. 12].

Сейчас термин «концепт» активно используют такие гуманитарные науки, как культурология, литературоведение, философия и психология. В области лингвистики изучением концепта начали плотно заниматься в XX веке. В рамках лингвокульту-

рологии он необходим для исследования этнической языковой картины мира, как аналог плана содержания.

В современной лингвистике существуют три основных подхода к пониманию концептосферы: культурологический, когнитивный, лингвистический, которые достаточно четко систематизировала и описала Юлтимирова С. А. в своей работе «Различные подходы к трактовке термина «концепт»» [17].

Представителем первого подхода является Ю. С. Степанов, который большее внимание уделяет культурологическому аспекту, когда вся культура понимается как совокупность концептов и отношений между ними. По мнению Ю. С. Степанова концепт — это основная ячейка культуры в ментальном мире человека [5, с. 40].

Приверженцы второго подхода (Н. Д. Арутюнова и ее школа, Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев) привлекают для понимания концепта в когнитивную лингвистику семантику языкового знака, и это представляется единственным средством формирования содержания концепта [1, с. 45]. Сторонники когнитивного подхода относят концепт к явлениям ментального характера, определяя его как глобальную мыслительную единицу.

Развитием третьего подхода занимались Д. С. Лихачев, С. А. Аскольдов, Е. С. Кубрякова, В. И. Карасик и др., полагая, что концепт является результатом столкновения значения слова с личным и народным опытом человека, т. е. концепт является посредником между словами и действительностью [7, с. 24]. В целом, представители данного направления понимают концепт как весь потенциал значения слова вместе с его коннотативным элементом.

Для данного исследования нами был выбран лингвистический подход к пониманию концепта, а также обозначено рабочее понятие: «концепт» — это продукт коллективного мышления, многомерное смысловое образование, способствующее обобщению познанной информации об окружающей действительности, имеющий понятийную, ценностную и образную стороны и выражающийся совокупностью средств языковых и неязыковых, которые отражают и уточняют его содержание [3, с. 107–112].

Особый интерес представляет манифестация концептов в паремиях, как единицах, имеющих широкое распространение в этническом сознании носителей языка, и функционирующих в языке достаточно длительное время. Настоящее исследование

сосредоточено на средствах репрезентации в паремиях концепта «труд».

Данный концепт в последнее время рассматривался в целом ряде научных исследований на материале самых распространенных европейских языков и языков, распространенных в Российской Федерации. Данные по финскому языку, в частности в сопоставлении с другими языками в новейших диссертационных исследованиях не представлены, что обуславливает новизну нашей работы.

Изучив данные словарей синонимов и толковых словарей русского [6; 10; 11], английского [9; 14] и финского [13] языков, мы отобрали «труд» как самое емкое и наиболее нейтральное понятие для нашего исследования; в финском языке его аналогом будет «työ», а в английском — «work».

В качестве репрезента концепта «труд» в рассматриваемых языках были выбраны паремии, т.к. они отражают богатый исторический опыт народа, его представления, связанные с трудовой деятельностью, бытом и культурой. Термин «паремия» был взят нами, как наиболее общий по сравнению с «пословицей» и «поговоркой».

К паремиям мы относим краткие, ритмически организованные изречения назидательного характера, имеющие форму законченного предложения и фиксирующие в словесной форме многовековой культурно-исторический опыт народа. Паремиям (поговоркам) присущи такие признаки, как образность, устойчивость, синтаксическая самостоятельность, вневременность [15, с. 66].

Следующим шагом в нашем исследовании будет отбор материала — пословиц и поговорок, реализующих выбранный нами концепт в русской, финской и английской лингвокультурах, чтобы в дальнейшем понаблюдать сходства и различия выражения концепта «труд» в вышеперечисленных культурах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М.: 1999. 896 с.
2. Воробьев В. В. Лингвокультурология (теория и методы) [текст]: монография / В. В. Воробьев. М.: Изд-во РУДН, 1997. 331 с.
3. Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. М.: Гнозис, 2004. С. 107–112. 390 с.

4. Кубрякова Е. С. Язык и знания. М.: 2001. 560 с.
5. Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры: 2-е изд-е испр.и доп. / Ю. С. Степанов. М.: Академический проект, 2001. 824 с.
6. Александрова З. Е. Словарь синонимов русского языка: Практический справочник: Ок. 11 000 синоним. Рядов. 7-е изд., стер. М.: Рус. яз., 1993. 495 с.
7. Девлин Д. Словарь синонимов и антонимов английского языка. М.: ЗАО Центрполиграф, 2005. 559 с.
8. Крысин Л. П. Толковый словарь иноязычных слов. М.: Рус. яз., 1998. 848 с.
9. Литвинов П. П. Англо-Русский синонимический словарь М.: ВАКО, 2005. 288 с.
10. Словарь синонимов русского языка / Сост. А. Ю. Мудрова. М.: Центрполиграф, 2009. С. 5. 507 с.
11. Словарь синонимов русского языка / Авт. сост. Ситникова М. А. Ростов н/Д: «Феникс», 2004. 352 с.
12. Языкознание: Большой энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. М.: Большая российская энциклопедия, 1998. 389 с.
13. Nurmi T. Suuri suomen kielen sanakirja/ painos: 3. Jyväskylä: Gummerus, 2004. 1343 s.
14. Oxford Learner's Thesaurus a dictionary of synonyms /Chief Editor D. Lea. Oxford university press, 2009. 1008 p.
15. Кацюба Л. Б. Определение паремии (лингвистический аспект дефиниций) / Фразеология. Т. 10. № 1. 2013. С. 65–67. [Электронный ресурс]. URL:<http://cyberleninka.ru/article/n/opredelenie-pareмии-lingvisticheskiy-aspekt-definitcii>.
16. Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. Спб.-М.: Тип. Товарищество М. О. Вольф, 1903–1909. [Электронный ресурс]. URL:www.runivers.ru/lib/book9793/.
17. Юлтимирова С. А. Различные подходы к трактовке термина «концепт» [Электронный ресурс] /С. А. Юлтимирова// <http://www.rusnauka.com>.
18. Nykysuomen sanakirja/ paatoim. Matti Sadeniemi, Porvoo-Helsinki: WSOY, 1951–1961. 4592 s. [Электронный ресурс]. URL:http://www.kotus.fi/sanakirjat/kielitoimiston_sanakirja/mika_on_kielitoimiston_sanakirja/kielitoimiston_sanakirjan_taustaa/nykysuomen_sanakirja.

Щеглова Дарья Андреевна,

студентка

Русской христианской гуманитарной академии

**К ВОПРОСУ ОБ АКТУАЛЬНОСТИ
СОПОСТАВИТЕЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ
ПУНКТУАЦИОННЫХ СРЕДСТВ
В ФИНСКОМ И РУССКОМ ЯЗЫКАХ**

В статье обосновывается актуальность исследования, посвященного изучению систем пунктуации в русском и финском языках. В дальнейшем конечным результатом исследования будет закрытие пробелов в теоретических знаниях по этой теме.

Ключевые слова: Иностранный язык, финский язык, языкознание, пунктуация, знаки препинания.

Shcheglova D. A.

**ON THE QUESTION OF THE RELEVANCE OF COMPARATIVE
RESEARCH OF PUNCTUATION FUNDS IN THE FINNISH
AND RUSSIAN LANGUAGES**

The article represents the relevance and some of the theoretical aspects of the research devoted to the study of punctuation systems in Russian and Finnish. In the future, the final result of the research will close the gaps in the theoretical knowledge on the subject.

Keywords: Foreign language, Finnish, linguistics, punctuation, punctuation marks.

Современная русская пунктуация, как определенный исторический этап в ее становлении, представляет собой функциональную систему, с одной стороны, достаточно устойчивую и стабильную, и, с другой стороны, систему гибкую, способную адекватно отражать «движение мысли» и стилистические нюансы. Система пунктуации является одной из важнейших систем языка. Несмотря на то, что вопросами пунктуации занимается ряд серьезных учёных, таких как Д. Э. Розенталь, Н. С. Валгина, природа и функции

этого раздела грамматики недостаточно изучены как в плане общего языкознания, так и с точки зрения отдельных языков. С данным утверждением трудно не согласиться применительно как к русской, так и к финской пунктуации. Следовательно, актуальность темы нашего исследования, то есть теоретического сравнительного обзора русской и финской систем пунктуации, обусловлена так же необходимостью обладания исчерпывающей информацией и представлением данных для рассмотрения роли пунктуации применительно к финскому языку, так как среди исследовательских работ на русском данная тема является малоизученной. Результаты данного исследования можно будет использовать практически в дальнейшем при обучении финскому языку, что особенно актуально в связи с популярностью данного языка в Северо-Западном федеральном округе России.

Целью нашего исследования является выявление особенностей, различий в пунктуационных системах русского и финского языков. Для достижения данной цели был определен терминологический аппарат исследования на материале имеющихся источников информации о пунктуационных системах русского и финского языков. Остановимся на этом подробнее.

Следует рассмотреть значение самого термина пунктуация. Пунктуация (от лат. *punctum* — точка) — собрание правил постановки знаков препинания. Расстановка знаков препинания в тексте, одно из составных умений техники письма [1, с. 238]. Но этот термин двузначен, он означает также и сами знаки препинания, используемые в письменной речи для указания на её расчленение, их систему. С ним также неразрывно связаны такие понятия, как логическое ударение, интонации, правила употребления и расстановки знаков препинания.

Действующая система знаков препинания сложилась к XVIII веку и впервые была достаточно полно описана в «Российской грамматике» М. В. Ломоносова, который и положил начало научной разработке русской пунктуации [1, с. 239]. Он называл знаки препинания строчными знаками [5, с. 51]. Заметное влияние труда Ломоносова было оказано на деятельность русских языковедов: Я. К. Грота («Русское правописание») и А. Б. Шапиро («Основы русской пунктуации»). После реформы правописания 1956 г. появляется ряд справочников. Позже описания пунктуации русского языка

появились в «Справочнике по пунктуации» Д. Э. Розенталя (1984), в работе Н. С. Валгиной «Русская пунктуация: принципы и назначение» (1979).

Существующие практические пособия по пунктуации имеют в основном справочный характер: они регламентируют употребление знаков препинания в различных синтаксических конструкциях. Обычно пособия опираются на работу с изолированным предложением, что, безусловно, необходимо и важно на первой ступени изучения пунктуации. Настоящее же осмысление роли пунктуации начинается при работе над связным текстом. Лишь в таком случае постигаются смысловые связи и акценты текста, повлиявшие на выбор конкретного знака [3, с. 6].

В русской пунктуации употребляется десять знаков: точка, точка с запятой, двоеточие, тире, вопросительный знак, восклицательный знак, многоточие, скобки, кавычки. Функцию знака препинания выполняет также абзац (написание с новой строки). Различаются знаки отделяющие (точка, вопросительный знак, восклицательный знак, запятая, точка с запятой, двоеточие, тире, многоточие) и знаки выделяющие (две запятые, два тире, скобки, кавычки) [3, с. 49].

Пунктуация в русском языке строится в значительной степени на синтаксической основе, что видно по формулировке большинства пунктуационных правил. Но, тем не менее, причину выбора знаков препинания чаще обуславливает смысловая сторона речи, а не копирование структуры предложения. Следовательно, в истории русской пунктуации, по вопросу об её основах и назначении, выделились три направления: логическое, синтаксическое и интонационное.

Теоретиком логического, или смыслового направления был Ф. И. Буслаев, который писал, что «для большей ясности и определительности в изложении мыслей на письме принято отделять слова и целые предложения знаками препинания (т. е. знаками остановки)» [2, с. 88]. Из этого утверждения были выведены следующие функции знаков препинания: знаки препинания способствуют ясности в изложении мыслей, отделяя предложения и их части друг от друга, и выражают ощущение лица говорящего и его отношение к слушающему. Из более современных авторов А. Б. Шапиро находит, что «основная роль пунктуации — обозначение тех смысловых отношений и оттенков, которые, будучи важны для понима-

ния письменного текста, не могут быть выражены лексическими и синтаксическими средствами» [7, с. 86].

Синтаксическое направление в теории русской пунктуации, распространенное в практике преподавания, опирается на то, что знаки препинания должны делать синтаксический строй речи наглядным, выделяя отдельные предложения и их части. Я. К. Грот писал, что знаки препинания дают информацию о «большей или меньшей связи между предложениями, а отчасти и между членами предложений» [4, с. 101].

Л. В. Щерба, как представитель интонационного направления, даёт следующее определение пунктуации: «правила употребления дополнительных письменных знаков (знаков препинания), служащих для обозначения ритмики и мелодики фразы, иначе фразовой интонации» [8, с. 241].

Несмотря на значительное расхождение взглядов ученых-представителей разных направлений, общим у них отмечается признание коммуникативной функции пунктуации, являющейся важным средством оформления письменной речи; знаки препинания указывают на смысловое членение речи [6, с. 429]. Указывая на членение речи, знаки препинания вместе с тем служат для выявления различных смысловых оттенков, присущих отдельным частям текста.

Касательно пунктуации в финском языке можно сказать, что в её основе лежит в значительной степени синтаксическое направление [9, с. 160]. Также финскими исследователями выделяется и связь употребления знаков препинания с ритмом и интонацией [10, с. 52] — интонационное направление. Относительно логического направления на данный момент мы находимся в поиске информации. Но также, как и в русском языке, главной и общей функцией пунктуации считается коммуникативная функция.

Следующим этапом работы будет являться подбор материалов, на основании которых будут проиллюстрированы пунктуационные средства выбранных языков и последующее практическое исследование по выявлению специфики систем пунктуации в двух языках, их принципов и главных черт. Данное исследование будет сосредоточено на изучении знаков препинания, используемых внутри предложения, таких как: запятая, тире, двоеточие и точка с запятой. Так как они используются широко и представляют наибольший интерес к изучению из-за более сложных зачастую правил употребления. По

результатам готового исследования будет выведена таблица соответствий правил использования знаков пунктуации в русском и финском языках.

ЛИТЕРАТУРА

1. Азимов Э. Г., Щукин А. Н. Новый словарь методических терминов и понятий (теория и практика обучения языкам). М.: Издательство ИКАР, 2009. С. 238–239. 448 с.
2. Буслаев Ф. И. Историческая грамматика русского языка: Синтаксис. Изд. 7-е. М.: КомКнига, 2006. С. 88. 344 с.
3. Валгина Н. С. Актуальные проблемы современной русской пунктуации. М.: Высшая школа, 2004. С. 6–49. 259 с.
4. Грот Я. К. Русское правописание: Руководство, составленное по поручению второго отдела Императорской Академии наук акад. Я. Г. Гротом. СПб.: при Императорской Академии наук, 1885. С. 101. 144 с.
5. Ломоносов М. В. Российская грамматика Михаила Ломоносова. СПб.: при Императорской Академии наук, 1755. С. 51. 213 с.
6. Розенталь Д. Э., Голуб И. Б., Теленкова М. А. Современный русский язык. Изд. 13-е. М.: Айрис-пресс, 2014. С. 429. 448 с.
7. Шапиро А. Б. Современный русский язык. Пунктуация. М.: Просвещение, 1966. С. 86. 296 с.
8. Щерба Л. В. Языковая система и речевая деятельность. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 241. 432 с.
9. Leino P. Suomen kielioppi. Helsingissa: Otava, 1989. P. 160. 215 p.
10. Mattila P., Mäenpää A-L., Ruoppila V. Sananiekka. Kielen ja työlin opas. 4 painos. Helsinki: Yhteiskirjapaino, 1966. P. 52. 172 p.

ТЕОРИЯ И МЕТОДИКА ОБРАЗОВАНИЯ И ВОСПИТАНИЯ

Белкина Наталия Вениаминовна,

кандидат педагогических наук,
руководитель ОЭР ГБОУ СОШ №84,
bel_nat@mail.ru

ПРОПЕДЕВТИЧЕСКИЙ КУРС СТРАНОВЕДЕНИЯ КАК МОТИВАЦИЯ К ИЗУЧЕНИЮ ВТОРОГО ИНОСТРАННОГО ЯЗЫКА В СРЕДНЕЙ ШКОЛЕ

В статье предлагается включение специального, интерактивного подготовительного курса по страноведению для начальной школы с целью пробуждения интереса к изучению второго иностранного языка в средней школе. Основной идеей подобного курса является использование игровых и соревновательных элементов на уроке, активное использование инновационных педагогических технологий и ИКТ, а также введение лексического материала через страноведческие знания.

Ключевые слова: Начальная школа, иностранный язык, страноведение, финский язык, пропедевтический курс, учебная мотивация, педагогические технологии, игровые технологии.

Belkina N. V.

PROPAEDEUTIC COURSE OF REGIONAL GEOGRAPHY AS MOTIVATION TO LEARN A SECOND FOREIGN LANGUAGE IN SECONDARY SCHOOLS

The article proposes the inclusion of a special, interactive propaedeutic cross-cultural course for elementary schools for the purpose of of awakening interest in learning a second foreign language in high school. The main idea of this course is to use the game and competitive elements in the lesson, the active use of innovative educational technologies and computer , as well as the introduction of lexical material through cross-cultural knowledge.

Keywords: Elementary school, foreign language, cross-cultural, Finnish, propaedeutic course, learning motivation, educational technology, gaming technology.

Одной из центральных проблем современной школы является падение интереса к учебе. Особенно это проявляется в средней школе, когда учащиеся переходят из детского в подростковый возраст и претерпевают в связи с этим физические и психические изменения. Поэтому учителю на уроке необходимо развивать и поддерживать мотивацию детей к учебной деятельности. Под этим термином мы, вслед за Бондаренко М. А., Щербаковой П. Б. [2, с. 132], понимаем направленную деятельность педагога, побуждающую получать новые знания учащихся. Чтобы сформировать мотивацию учитель должен создать такие условия на уроке и во внеучебной деятельности, при которых «появляются различные внутренние побуждения ученика к обучению» [2, с. 133].

Проблема мотивации к учебной деятельности затрагивает все школьные предметы, но при изучении второго иностранного языка она особенно важна. В первую очередь из-за сложности самого предмета, требующего много времени сил и упорства, зачастую отсутствия знаний о актуальности изучаемого иностранного языка, связи его с будущей профессией, влияния на современный мир. Ребенку сложно погрузиться в атмосферу изучаемого языка, так как культура, обычаи, традиции и менталитет страны изучаемого языка ему совсем не известны [2, с. 133].

Мотивацию учебной деятельности и пути её повышения исследовали: Г. И. Щукин, В. Г. Асеев, В. С. Ильин, Ю. К. Бабанский, А. Н. Леонтьев, С. Л. Рубинштейн, В. Ф. Паламарчук, Н. Ф. Талызина, В. С. Мерлин, Л. И. Божович, П. М. Якобсон, Н. В. Кузьмина, В. В. Давыдов, А. К. Маркова и др. В своих трудах учёные обращают своё внимание на структуру мотивации учебной деятельности, а также её роль в учебном процессе.

Так В. П. Фурманова и А. Н. Шамов [8, с.178] выделяют внешнюю и внутреннюю мотивацию. Внешняя мотивация включает, например, социальную мотивацию и мотивацию перспективного развития личности. Внутренняя мотивация связана с мотивацией учебной деятельности, например ученику нравится отгадывать значение новых слов, выводить грамматические правила на основе наблюдения за грамматическим материалом в текстах, ощущать успех в обучении и в общении на изучаемом языкеполучать от носителя языка лингвострановедческую информацию и другое.

Современная педагогическая наука предлагает различные способы формирования учебной мотивации, в частности:

1. Создание надлежащей атмосферы оформлением кабинета иностранного языка, который уже с порога погружает ученика в языковую среду;

2. Применение особой техники общения учителя с детьми на уроке, когда учитель является неким «связующим звеном между учеником и жителями страны изучаемого языка» [2, с. 133];

3. Применение инновационных технологий (мультимедиа, ИКТ и др.) на уроке, разнообразие форм подачи материала;

4. Включение игровых элементов в план урока иностранного языка [7, с. 164];

5. Творческое взаимодействие учителя и ученика [6, с. 239];

6. Использование соревновательного метода на уроках [3, с. 13];

7. Личностно-ориентированный подход к обучению, активные формы обучения и нетрадиционные формы уроков [4, с.113];

8. Страноведческий аспект обучения. Например использование познавательных сведений по истории, литературе страны, её нравам, традициях, бытовых особенностях [1, с. 133].

Таким образом «процесс обучения должен строиться как удовлетворение познавательных, игровых, личностных потребностей и возможностей ребенка; ведущими принципами методики обучения иноязычному общению являются овладение иностранным языком через общение, сознательности обучения, новизны, индивидуализации и интегративности» [5, с. 32].

Л. В. Тарасова [7, с. 67] выделяет социально-психологические характеристики различных форм учебного взаимодействия с целью более эффективного обучения межкультурному иноязычному общению, а именно фронтальная форма, интегрированная фронтальная форма (малые группы — 2–3 человека), фронтальная работа с большой группой учащихся (проектная группа).

Исходя из вышеперечисленных способов формирования учебной мотивации, принципов методики обучения иноязычному общению и рекомендуемых форм учебного взаимодействия, в гимназии 227 Фрунзенского района был разработан авторский пропедевтический курс обучения второму иностранному (финскому) языку для 3–4 классов, основной целью которого стало формирование мотивации к дальнейшему изучению финско-

го языка и выбора его, как второго иностранного в 5-м классе. Курс рассчитан на 34 урока, по 1 уроку в неделю в рамках внеурочной деятельности. Каждый из уроков построен с использованием интерактивных технологий, ИКТ, мультимедиа и основан на страноведческом материале. Лингвистический материал подается в контексте страноведения и включает не более 100 единиц за весь курс. Основной идеей курса стало использование соревновательных и игровых элементов на уроке и последовательным повторением материала из урока в урок по принципу «снежного кома». Так одна и та же презентация используется на нескольких уроках, начиная от первичного предъявления нового страноведческого материала и заканчивая «суперигрой на выживание», когда от учащихся требуется быстрый и точный ответ на ранее знакомый вопрос.

При проведении викторин и конкурсов используется работа в группах, парах. Большой успех имеет прием «голосования за предполагаемый ответ». Например, вопрос викторины звучит так: Как вы считаете, Муми-тролли живут в а) Рованиеми, б) Турку, в) Наантали. Давайте проголосуем!

При апробации курса в школе 84 Петроградского района, уроки были дополнены как страноведческим, так и лексическим/грамматическим материалом, так как курс апробировался уже на учащихся 5-го класса тоже в рамках внеурочной деятельности, но по 2 урока в неделю, то есть объемом 68 часов. И для них вышеупомянутый вопрос о мумми-троллях уже предъявлялся так: Muumit живут в а) Rovaniemi б) Turku в) Naantali, а на этапе суперигры он уже звучал так: Muumit asuvat а) Rovaniemellä, б) Turussa, с) Naantalissa. Таким образом, тренировались как страноведческий материал, так и навыки чтения по фински и грамматические явления — местные падежи и спряжение глаголов. Для закрепления материала кроме «суперигры» используются кроссворды, видеоподборки, песни, элементы театральной педагогики. Каждый урок превращается в маленький праздник, посвященный Финляндии, что очень нравится детям. Результатом апробации курса в гимназии 227 стал почти единогласный выбор класса в пользу финского языка, как второго иностранного, несмотря на предлагаемые более «традиционные» языки, такие как немецкий или французский. Немаловажным является также то, что детям удалось привить интерес к Финляндии, ее языку и культуре, что, безусловно, поможет в дальнейшем изучении непростого финского языка.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абильдинова Ж. Б. Нормы и методы использования страноведческого материала на уроках английского языка // Социально-экономические и технические системы: исследование, проектирование, оптимизация. 2015. Т. 1. № 4 (67). С. 133–140.
2. Бондаренко М. А., Щербакова П. Б. Способы мотивации школьников в возрасте 10–12 лет на уроках иностранного языка // Проблемы романо-германской филологии, педагогики и методики преподавания иностранных языков. 2014. № 10. С. 131–136.
3. Иванова Н. А. Использование различных видов деятельности на дополнительных занятиях по иностранному языку в начальной школе // Педагогическая лаборатория. 2014. № 4(8). С. 13–16.
4. Молодых-Нагаева Е. Г. Стратегии обучения иностранному языку // Общество: социология, психология, педагогика. 2016. № 5. С. 113–115.
5. Поддубская О. Н. Особенности организации образовательного процесса по иностранному языку на начальном этапе обучения // Педагогическая лаборатория. 2014. № 4(8). С. 32–35.
6. Селиверстова А. Е. Мотивация как основа успешного овладения иностранным языком в школе // Современные проблемы науки и образования. 2013. № 2. С. 239.
7. Тарасова Л. В. Характеристика основных организационных форм учебного взаимодействия в процессе обучения иностранному языку в начальных классах школ // Вестник ТГПУ. 2013. № 6 (134). С. 64–68.
8. Фурманова В. П., Шамов А. Н. Мотивация школьников к изучению иностранных языков в условиях современной образовательной среды // Вестник Нижегородского Государственного Лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова. 2012. № 18. С. 177–188.

Торопова Наталья Николаевна,

учитель биологии

ГБОУ СОШ №84,

Санкт-Петербург

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ТЕХНОЛОГИИ ПРОБЛЕМНО-ДИАЛОГИЧЕСКОГО ОБУЧЕНИЯ НА УРОКАХ БИОЛОГИИ В УСЛОВИЯХ ФГОС

С введением ФГОС появились новые требования к организации работы учителя и учеников на уроке. Проблемно-диалогическое обучение обеспечивает творческое усвоение знаний учениками, посредством специально организованного учителем диалога. При этом каждый ученик становится активным участником учебного процесса.

Статья знакомит с основами этой педагогической технологии и с ее использованием на уроках биологии в средней общеобразовательной школе. Также уделяется внимание ведению самого диалога.

Ключевые слова: средняя школа, старшая школа, биология, педагогические технологии, методы обучения, проблемно-диалогическое обучение.

Toropova N. N.

USE OF TECHNOLOGY OF THE PROBLEM-DIALOGUE EDUCATING ON THE LESSONS OF BIOLOGY IN THE CONDITIONS OF FEDERAL STATE STANDARD

With the introduction of the Federal State Standard there were new requirements for the organization of work of teachers and students on the lessons. Problem-dialogical learning provides students a creative assimilation of knowledge by means of specially organized teacher dialogue. In addition, each student becomes an active participant in the learning process.

The article introduces the basics of problem-dialogue educational technology and its use in biology lessons at secondary school. Also attention is paid to keeping the dialogue itself.

Keywords: Secondary school, biology, pedagogical technologies, methods of educating, problem-dialogue educating.

С введением ФГОС поменялись приоритеты образования. Новые требования появились и к уроку. Теперь ученик должен уметь организовывать собственную учебную деятельность, иметь готовность и способность учиться. Для этого необходимо использовать новую организацию совместной деятельности на уроке.

Изучение нового материала должно быть интересным, захватывающим для учеников. Каждый ребенок должен стать активным участником учебного процесса. При этом необходимо развить способности каждого ученика и добиваться максимального усвоения знаний на уроке.

Ведущая педагогическая идея: создание на уроке таких условий, при которых учащиеся захотят самостоятельно приобретать знания, активизировать познавательную деятельность каждого ребенка.

Это становится возможным, если процесс обучения строить на принципах развивающего обучения. На уроках биологии в школе № 84 Петроградского района Санкт-Петербурга часто используется технология проблемно — диалогического обучения, которая помогает учащимся самостоятельно приобретать знания. В этом случае, классическое объяснение учителем нового материала сменяется поиском нужной информации самим учеником, решением возникших проблем, выходом из затруднительных ситуаций. Наибольший вклад в развитие научного направления «проблемного обучения» в нашей стране внесли ученые И. Я. Лернер, М. И. Махмутов, М. Н. Скаткин, при котором обучение рассматривается, как постоянное решение проблем [1, с. 13].

Проблемно-диалогическая технология универсальна, т. е. реализуется на любом предметном содержании и любой образовательной ступени. В то же время она имеет определенную предметную и возрастную специфику. При использовании этой технологии на уроках биологии во всех классах средней и старшей школы было замечено, что чем старше ученики, тем более полезными и интересными становятся такие уроки. Ученики легче обобщают полученный учебный материал и с удовольствием выполняют задания, когда необходимо ранее полученные знания (из предыдущих классов) применить в новой учебной ситуации.

Например, знания о клетке, полученные 5 и 6 классах, используются для изучения жизнедеятельности бактерий и вирусов в 8 и 9 классах. При применении этой педагогической технологии обучения в 5 и 6 классах приходится опираться на знания, полученные из курса «Окружающий мир».

Проблемно-диалогическое обучение — тип обучения, обеспечивающий творческое усвоение знаний учениками. [5, с. 147]. В слове «проблемно-диалогическое» первая часть означает, что на уроке изучения нового материала должны быть два этапа: постановка учебной проблемы и поиск решения. Постановка учебной проблемы — это формулирование темы урока или вопроса для исследования. Поиск решения — это этап формулирования нового знания. Слово «диалогическое» означает, что постановку учебной проблемы и поиск ее решения осуществляют ученики в ходе специально организованного учителем диалога.

Различают два вида диалога: побуждающий и подводящий.

Побуждающий диалог состоит из отдельных стимулирующих реплик, которые помогают ученику работать по-настоящему творчески, и поэтому развивает творческие способности учащихся [2, с. 30]. На этапе постановки проблемы этот метод выглядит следующим образом. Сначала учителем создается проблемная ситуация, а затем произносятся специальные реплики для осознания противоречия и формулирования проблемы учениками. На этапе поиска решения учитель побуждает учеников выдвинуть и проверить гипотезы, т. е. обеспечивает «открытие» знаний путем проб и ошибок.

Пример побуждающего диалога, на уроке биологии в 7 классе по теме: «Роль бактерий в природе и в жизни человека».

Создание проблемной ситуации:

— Ребята, а какую роль играют бактерии в жизни человека? Что вы можете сказать по этому поводу? (учитель)

— бактерии вредные, от них можно заболеть, мама всегда заставляет меня мыть руки после улицы, чтобы они не попали в организм. (ученик 1)

— бактерии полезные, они есть в кисломолочных продуктах, сам читал на упаковке и слышал рекламу. (ученик 2)

Разные мнения вызывают реакцию удивления (возникает проблемная ситуация)

Какую же роль бактерии выполняют в природе и в жизни человека?

Подводящий диалог представляет собой систему посильных ученикам вопросов и заданий, которые активно задействуют и соответственно развивают логическое мышление учеников [6, с. 81]. На этапе постановки проблемы учитель пошагово подводит учеников к формулированию темы. На этапе поиска решения он выстраивает логическую цепочку к новому знанию. Пример подводящего диалога на уроке биологии в 9 классе по теме: «Наследственность живых организмов».

Пример вопросов учителя:

— Ребята, как вы думаете, можно ли с помощью изменения образа жизни, рациона питания, занятий спортом изменить внешность человека, его привычки, потребности в пище и во сне?

— Как вы думаете, будут ли дети человека, изменившего внешность, иметь эти признаки?

— Будут ли потомки совсем не похожи на родителей?

— Как мы называем эти признаки и как они передаются от родителей к детям?

— Так о чем будем говорить сегодня на уроке?

— Какова тема сегодняшнего урока?

Таким образом, на проблемно-диалогических уроках учитель сначала посредством диалога (иногда побуждающего, иногда подводящего) помогает ученикам поставить учебную проблему, т. е. сформулировать тему урока или вопрос для исследования. Тем самым у школьников вызывается интерес к новому материалу. Затем учитель посредством побуждающего или подводящего диалога организует поиск решения, т. е. «открытие» знания школьниками. При этом достигается глубокое понимание материала учениками.

При подготовке конкретного урока необходимо учитывать следующее. Во-первых, для выдвижения и проверки гипотез школьникам, как правило, необходим определенный материал. Во-вторых, количество гипотез может варьироваться: либо одна, либо несколько. В-третьих, порядок выдвижения гипотез может быть либо последовательным, либо одновременным.

Создать проблемную ситуацию на уроке можно разными способами.

— Предъявлением классу противоречивых фактов, теорий, мнений.

— Столкновением мнений учеников класса.

— Противоречием между житейскими представлениями учеников и научным фактом.

— Практическим заданием, не сходным с предыдущим [3, с. 42].

Форма обучения представляет собой порядок организации учебной деятельности. В педагогике принято различать фронтальную, групповую, парную и индивидуальную формы работы. Проблемно-диалогические методы дают широкие возможности использования всех этих форм.

Подводящий к теме диалог чаще всего организуется фронтально. Однако здесь возможно чередование форм работы, при котором одни практические задания выполняются фронтально, а другие по группам или парам.

Средства обучения — это вспомогательные инструменты деятельности учителя и ученика. Они бывают идеальными и материальными [5, с. 148].

В соответствии с принципом наглядности обучение должно опираться не только на мышление и речь, но и на процесс восприятия. Наглядные и технические средства обучения предназначены для предъявления ученикам материала для зрительного, слухового или комбинированного восприятия. Наглядные средства обучения многообразны. Плоскостные пособия (фотографии, карты, плакаты, чертежи) задействуют зрительный анализатор. Объемные пособия (муляжи, макеты, модели, слепки, глобусы) и натуральные объекты (коллекции минералов, препараты растений и животных) могут восприниматься еще и осязанием.

К техническим средствам обучения традиционно относят разнообразные проигрыватели, магнитофоны, проекторы. Также могут использоваться компьютерные мультимедиа технологии. Одни устройства предназначены только для прослушивания аудиоматериала. Например, звуков живой и неживой природы. Другие демонстрируют визуальный материал: слайды с текстами (цитатами), произведениями искусства, изображениями живой и неживой природы. Третьи устройства воспроизводят разного рода фильмы (учебные, художественные, мультипликационные), т. е. ориентированы на аудиовизуальное восприятие.

На уроках биологии в школе № 84 Петроградского района Санкт-Петербурга применяют идеальными средства: слово учителя, опорные сигналы, такие как символы, схемы, таблицы. Очень разнообразны материальные средства обучения учебники и учебные пособия, наглядные средства, технические сред-

ства, лабораторное оборудование и мультимедиа. При проблемно-диалогическом обучении в наибольшей степени изменяется роль таких средств обучения как опорные сигналы, учебники, наглядные и технические средства.

Существует несколько критериев, позволяющих оценить работу учащихся на таком уроке [4, с. 132]:

- Самостоятельный перенос ранее усвоенных знаний и умений в новую ситуацию.

- Видение новой функции знакомого объекта или явления.

- Способность выделять в объекте, процессе, явлении его структурные и функциональные компоненты.

- Самостоятельное предложение альтернатив, вариантов решения проблемы, разных способов поиска ответа.

- Успешное комбинирование ранее известных способов решения проблемы для выработки нового, до сих пор не применявшегося.

Преимущества этого метода [7, с. 280]:

- Умение самостоятельно получать знания;

- Делает работу на уроках интересной для учеников и учителя;

- Высокая мотивация способствует формированию интереса к учебе;

- Носит здоровьесберегающий характер.

- Обеспечивают на уроках подлинно творческую деятельность, как учащихся, так и учителя.

При проведении уроков с использованием технологии проблемно-диалогического обучения было замечено, что не все ученики умеют правильно вести диалог с учителем и друг с другом. Учитель также должен быть готов к такой форме урока. При построении диалогического урока надо учитывать, что диалог — это форма общения. Диалоговый урок не получится, если присутствуют факторы, тормозящие диалог:

- Категоричность учителя, нетерпимость к другому мнению, к ошибке. Навязывание своего мнения, обилие дисциплинарных замечаний, авторитаризм.

- Отсутствие внимания учителя к ребёнку (улыбка, обращение по имени, физический и зрительный контакт.)

- Закрытые вопросы, которые предполагают односложные ответы или вопросы, на которые вообще отвечать не нужно.

- Неумение учителя и учеников быть хорошими слушателями.

Говоря об учебном диалоге, следует учитывать ряд организационных моментов:

- Ни одна из реплик не должна остаться без ответа;
- Учебный диалог ограничен во времени;
- Если ученик не активен, он испытывает недостаток знаний;
- Учебный диалог требует полных ответов;
- Учебный диалог требует предварительной подготовки.

Основные ошибки у учеников были следующие: неумение подать мысль, выдержать паузу, задать вопрос, ответить на вопрос, расставить акценты. На уроках необходимо обращать внимание на такие моменты, объяснять почему, например, не получается правильно задать вопрос, исправлять ошибки. Для получения необходимых знаний по этой теме, очень может быть полезен учебник К. С. Станиславского «Актерский тренинг», раздел «Голос и речь» [8, с. 73–168]. Получатся, что ведение диалога — это умение, которым должен обладать учитель и которому необходимо обучить учеников. Только тогда приходится говорить о высокой результативности уроков.

Таким образом, использование педагогической технологии проблемно-диалогического обучения помогает повысить эффективность урока, за счет активизации познавательной деятельности учеников, а также обучает искусству ведения диалога.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бабичева Т. А. Проблемное обучение в процессе активизации познавательной деятельности студентов // Вестник Ставропольского государственного университета. 2009. № 6. С. 12–17.
2. Идиатулин В. С. Принцип проблемности в обучении // Школьные технологии. 2010. N 4. С. 29–42.
3. Мальханова И. А. «Секреты общения» Учебное пособие. М.: Академический Проект: Трикта, 2005. 224 с.
4. Мельникова Е. Л. Проблемный урок, или Как открывать знания с учениками: Пособие для учителя. М.: АПК и ПРО, 2002, 2006. 168 с.
5. Мельникова Е. Л. Проблемно-диалогическое обучение: понятие, технология, предметная специфика // Образовательная система «Школа 2100» — качественное образование для всех. Сб. материалов. М.: Баласс, 2006. С. 144–180.

6. Мельникова Е. Л. Технология проблемно-диалогического обучения // Образовательная система «Школа 2100». Сб. программ. М.: Баласс, 2008. С. 75–90.

7. Мельникова Е. Л. Проблемно-диалогическое обучение: понятие, технология, предметная специфика // Образовательная система «Школа 2100». Сб. программ. Основная школа. Старшая школа. М.: Баласс, 2008. С. 272–286.

8. Станиславский К. С. «Актерский тренинг. Учебник актерского мастерства. Работа над собой в творческом процессе воплощения». М.: АСТ, 2010. 448 с.

Торосьян Нелли Эдуардовна,

учитель физической культуры,
ГБОУ СОШ № 84 Петроградского района,
Санкт-Петербург,
nelli_torosyan_91@mail.ru

К ВОПРОСУ О ПОДВИЖНЫХ ИГРАХ КАК СРЕДСТВА РАЗВИТИЯ ДВИГАТЕЛЬНЫХ КАЧЕСТВ

В статье рассматривается вопрос использования на уроках физкультуры подвижных игр, проведения нестандартных уроков, в частности урока-сказки в начальной школе. Утверждается о полезности и эффективности таких уроков, дается пример упражнений из урока-сказки для начальной школы «Колобок», проведенного в форме подвижных игр.

Ключевые слова: физическое воспитание, подвижная игра, урок-сказка, начальная школа, нестандартные формы уроков.

Torosyan N. E.

THE QUESTION ABOUT MOBILE GAMES AS A MEANS OF DEVELOPMENT OF MOTOR QUALITIES

The article discusses the use in physical education classes, active games, conducting non-standard lessons, in particular lesson-tales in elementary school. States the usefulness and effectiveness of these lessons, is an example of the exercises of lesson for primary school “the Gingerbread man”, conducted in the form of active games.

Keywords: physical education, active games, lesson-tales, primary school, non-standard forms of lessons.

Игра — одна из важных сфер жизнедеятельности ребёнка. Ведь игру не зря называют королевой детства. Только в игре дети бывают счастливы, изобретательны, неутомимы.

Фрейд писал: «Самая любимая и всепоглощающая деятельность ребенка — это игра. Возможно, мы можем сказать, что в игре каждый ребенок подобен писателю: он создает свой собственный мир так, как ему больше нравится. Было бы неверно сказать, что он не принимает свой мир всерьез, напротив, он

относится к игре очень серьезно и щедро вкладывает в нее свои эмоции» [1, с. 103].

Известно, что игра для детей — это способ научиться тому, чему их никто не может научить, способ ориентации в реальном мире, пространстве и времени, способ исследования предметов и людей. Включаясь в процесс игры, дети учатся жить в современном мире. Игра помогает ребенку раскрепостить свое воображение, овладеть ценностями культуры и выработать определенные навыки [4, с. 15].

Специалисты отмечают, что основные особенности подвижных игр школьников — их соревновательный, творческий, коллективных характер. В них проявляется умение действовать за команду в непрерывно меняющихся условиях. Велико значение подвижных игр в нравственном воспитании. Они развивают чувство товарищеской солидарности, взаимопомощи, ответственности за действия друг друга.

Прогрессивные русские ученые — педагоги, гигиенисты (П. Ф. Лесгафт, А. П. Усова и многие другие) раскрыли роль игры как деятельности, способствующей качественным изменениям в физическом и психическом развитии, оказывающей разностороннее влияние на формирование его личности. [5, с. 43]. Подчеркивается, что игра, в отличие от строго регламентированных движений (например, гимнастики), всегда связана с инициативными моментами решения физических задач. Игра является потребностью для восстановления как физических, так и духовных сил.

Подвижные игры помогают не только в решении ряда специальных задач, но и (имея в виду природу игровой деятельности) всегда встречает хороший приём у занимающихся, новый интерес к тренировочным занятиям. Игра является толчком к спорту. Провести игру или эстафету, т. е. включить «эмоциональный» рычаг у занимающихся продолжать тренировку с желанием и интересом. В спорте широко используются игры, основным содержанием которых является содействие развитию силы, быстроты, ловкости и др. качеств.

Игра — исторически сложившееся общественное явление, самостоятельный вид деятельности, свойственный человеку. Своим становлением в современном мире человек в огромной мере обязан игре. Под игрой принято понимать сознательную деятельность, направленную на достижение поставленной условной цели [3, с. 11].

Свойственная подвижным играм многообразная двигательная деятельность, несущая в себе зародыши спортивного состязания, оказывается чрезвычайно полезной и даже необходимой для правильного развития моторно-психологической сферы и воспитания личностных качеств. Поэтому игры — это не только средство полноценного развития организма, но и широко раскрытые ворота в мир физической культуры и спорта [7, с. 6].

Игра по праву занимает одно из центральных мест в сфере физического воспитания. Только игра является одновременно и средством, и методом физического воспитания. Игровая деятельность характеризуется рядом принципиальных особенностей, отличающих ее от других видов деятельности человека, носит активный, творческий характер, вызывающий целостную реакцию организма. Она проходит с участием всех функциональных систем организма при ведущей роли психических процессов и деятельности мозга. Игровая деятельность протекает в рамках определенных целевых установок, достижение которых служит побуждающим мотивом действий играющих [7, с. 32].

Важнейшая особенность подвижных игр состоит в том, что они представляют универсальный вид физических упражнений. Занятия играми оказывают влияние одновременно на двигательную и психическую сферу занимающихся. Выбор поведения в постоянно меняющихся условиях игры предопределяет широкое включение механизмов сознания в процессы контроля и регуляции. В результате увеличивается сила и подвижность нервных процессов, совершенствуются функции регуляции деятельности всех систем организма корой головного мозга и центральной нервной системой.

Через подвижные игры на уроках физической культуры мы решаем задачи развития физического воспитания, т. к. это необходимо детям в их жизни. Участвуя в играх, дети усваивают правильные понятия о предметах и явлениях природы, практически закрепляют некоторые знания, получаемые на уроках по познанию мира, математике, чтению. Это, в свою очередь, способствует воспитанию у детей стремления к здоровому образу жизни, а также воспитанию чувства коллективизма, товарищества, взаимовыручки. Мы знаем, что дети взрослеют не только в процессе учебы, но и в процессе игры они познают жизнь.

Одной из форм игровых, нестандартных уроков является урок-сказка. Являясь отличной базой для развития фантазии

и воображения, вызывая живой интерес у ребенка, урок — сказка нацелен на то, чтобы в игровой форме донести до ученика необходимые знания. На таком уроке учитель может говорить с ребенком на простом, понятном ему языке о сложных вещах, что, несомненно, придает уроку характер непринужденности. Урок — сказка помогает преодолеть скованность, раскрепощает ученика, способствует быстрой адаптации ребенка. Следует учитывать, что урок — сказка не должен превращаться в развлечение, лишенное педагогической цели, поэтому педагог должен ответственно подходить к содержанию самой сказки и её объемам.

Конечно, нестандартные занятия требуют от учителя заинтересованности своим предметом, любви к ученикам, богатого воображения, отнимают много сил и времени, но, вместе с тем, являясь стимулом для творческого поиска и реализации потенциала педагога [2, с.124].

Таким образом, урок-сказочная игра:

- ¾ помогает детям закреплять свои знания и представления о предметах и явлениях окружающего мира,

- ¾ является одним из важнейших средств формирования личности,

- ¾ воспитывает, побуждает к активной деятельности,

- ¾ раскрепощает ученика, помогает быстрее и легче добиться поставленных педагогических целей

- ¾ повышает мотивацию к обучению.

Опираясь на вышеназванные выводы и теоретические положения, в школе 84 Петроградского района был разработан сценарий и проведен нестандартный игровой урок физкультуры в форме урока-сказки по сказке «Колобок». Целью урока стало развитие двигательных качеств учащихся посредством подвижных игр. Игровая форма и нестандартность урока позволили заинтересовать детей и без проблем решить все педагогические задачи. Каждое упражнение урока было связано со сказкой, например, вначале дети разминались и «испекли Колобок», последовательно выполняя упражнения — имитацию пахоты, сева, роста ростков, уборки урожая, молотбы, замеса теста и выпечки. В основной части урока вместе с Колобком дети совершили путешествие по сказочному лесу. Здесь учащимся была предложена подвижная игра «Тропинка, озеро, капкан», цель которой развитие внимания, скорость реакции.

Класс делится на 3 команды, начинается бег по спортивному залу и по команде «тропинка» дети в своих командах собираются

в колонну, по команде «озеро» — в круг, по команде «капкан» — в круг на корточках, побеждает команда, которая быстрее всех выполняла задания. Далее имитировались приключения колобка: подвижная игра «Бездомный заяц», «Волк и овцы», «У медведя во бору». В конце урока была игра на внимание, потому что лиса очень хитрое и внимательное животное. Весь урок дети проявляли интерес к предстоящему виду деятельности, прослеживался большой эмоциональный подъем. На протяжении всего урока дети были активны, организованы; прекрасно слышали учителя и выполняли задания.

В результате проведенного урока можно прийти к выводу о том, что подобные уроки очень нравятся детям, благодаря чему обладают большей эффективностью по сравнению с обычными занятиями, поэтому необходимо, чтобы подобные уроки были в арсенале каждого учителя физкультуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Костина Л. М. Игровая терапия с тревожными детьми. СПб, 2003. 160 с.
2. Кудрявцева Л. Ю. Урок-сказка как форма педагогического воздействия // Педагогическое мастерство и педагогические технологии. № 3 (9). 2016. С. 124–126.
3. Курамшин Ю. Ф. Теория и методика физической культуры. Учебник. М., «Советский спорт», 2007. 320 с.
4. Матвеев Л. П. и Новиков А. Д. Теория и методика физического воспитания. Учебник для институтов физкультуры. М., «Физкультура и спорт», 1976. 190 с.
5. Портных Ю. И. Спортивные и подвижные игры. Учебник для средних специальных учебных заведений физической культуры. М., «Физкультура и спорт», 1984. 220 с.
6. Шевченко А. А., Перевощиков Ю. А. Основы физического воспитания. Киев, Издательство объединения «Вища школы», 1984. 280 с.
7. Жуков М. Н. Подвижные игры. Учебник 2-е изд-е. М.: Издательский центр «Академия», 2004. 160 с.

Лывина Надежда Сергеевна,
учитель начальных классов,
ГБОУ СОШ №84
Санкт-Петербург,
the_last_woman@mail.ru

УЧЕБНОЕ СОТРУДНИЧЕСТВО НА УРОКАХ В ПЕРВОМ КЛАССЕ КАК УСЛОВИЕ АДАПТАЦИИ К ШКОЛЬНОМУ ОБУЧЕНИЮ

Статья рассматривает вопрос учебного сотрудничества на начальном этапе обучения, методику адаптации ребенка к школе, проблемы готовности детей к школьному обучению. Выявлено три уровня адаптации детей к школе. Показана взаимосвязь приёмов учебного сотрудничества и результат адаптации младших школьников. Сотрудничество обеспечивает «субъект — субъектные» отношения, в сфере которых происходит формирование субъектности ученика. Приводятся наиболее эффективные с точки зрения автора педагогические приемы, такие как групповая работа, игровые технологии, одновременное взаимодействие.

Ключевые слова: начальная школа, адаптация к школе, учебное сотрудничество, работа в малых группах, игровые технологии в обучении.

Lyvina N. S.

EDUCATIONAL COOPERATION ON THE LESSONS IN THE FIRST GRADE AS A CONDITION OF ADAPTATION TO SCHOOL

The article tells of educational cooperation in the primary school, the child's adaptation to school, the problem of readiness of children to school. It revealed three levels of adaptation of children to school. The interrelation of methods of educational cooperation and adaptation result in a primary school. Collaboration provides "subject — subject" relations, in which there is the formation of subjectivity pupil. It gives the most effective from the point of view of the author's teach-

ing methods such as group work, game technology, simultaneous interaction.

Keywords: Elementary school, adaptation to school, educational cooperation, work in small groups, gaming technology in education.

Поступление в школу — переломный момент в жизни ребенка. Меняется сфера приложения психической активности — игру сменяет учение. С первого дня в школе к ученику предъявляют новые требования, соответствующие учебной деятельности. Жизнь ученика подчинена системе одинаковых для всех школьников правил, основным из которых становится приобретение знаний. Безболезненное прохождение ребенком этого этапа свидетельствует о хорошей готовности к школьным занятиям.

Проблемы готовности детей к школьному обучению, прежде всего, рассматриваются в исследовании Г. М. Чуткиной [6, с. 123]. Выявлено три уровня адаптации детей к школе. Высокий уровень адаптации — ученик положительно относится к школе, предъявляемые требования воспринимает адекватно, учебный материал усваивает легко, прилежен. Средней уровень адаптации — ученик положительно относится к школе, понимает учебный материал, дружит со многими одноклассниками. Низкий уровень адаптации — ученик отрицательно относится к школе, нередко жалобы на здоровье, доминирует подавленное настроение, наблюдаются нарушения дисциплины, объясняемый учителем материал усваивается фрагментарно, пассивен, близких друзей не имеет.

Адаптация ребенка к школе довольно длительный процесс, который, включает в себя три этапа: ориентировочный, этап неустойчивого приспособления, период относительно устойчивого приспособления. Так же происходит адаптация организма к школьной среде, к новым социальным отношениям и связям, к новым условиям познавательной деятельности. В соответствии с этим нужно строить весь педагогический процесс так, чтобы не наносить ущерба здоровью каждого ребёнка. Вид педагогического взаимодействия, при котором учитель организует учебный процесс называется учебное сотрудничество. Учебное сотрудничество сложный многоуровневый процесс, в котором сотрудничество учитель — ученик является важным.

И. А. Зимняя [2, с. 219] выделила следующие характеристики учебного сотрудничества: активность, системность, осознанность и целеположенность. Таким образом, сотрудничество

обеспечивает «субъект — субъектные» отношения, в сфере которых только и может происходить формирование субъектности ученика. В силу особенностей возраста становление таких отношений доступно младшим школьникам, прежде всего, во взаимодействии друг с другом.

Учебное сотрудничество базируется на трех принципах: одновременное взаимодействие, позитивная взаимозависимость, личная ответственность. Поступление в школу ведет не только к формированию потребности в познании и признании, но и к развитию чувства личности. Усвоение норм поведения, выработанных обществом, позволяет ребенку постепенно превратить их в свои собственные, внутренние, требования к самому себе, поэтому эффективность адаптация младших школьников зависит от уровня психологической подготовки ребёнка к школе и от приёмов учебного сотрудничества, которые влияют на успешность в учебной деятельности первоклассника.

На основе обобщения теоретических источников можно показать взаимосвязь приёмов учебного сотрудничества и результат адаптации младших школьников.

Благоприятный психологический климат — условие положительного отношения к школе ученика. Хорошие взаимоотношения в классе, групповая работа — условие для понимания учебного материала и объединения коллектива [5, с. 36].

Исходя из собственного опыта преподавания в начальной школе, можно утверждать, что основным приёмом учебного сотрудничества является групповая работа. Благоприятный психологический климат способствует лучшему усвоению учебного материала младшим школьником и полноценному развитию его личности. Взаимно дополняя друг друга, личная ответственность и командный дух, являются ключевыми моментами учебного сотрудничества. Ребенок начинает занимать новое место внутри коллективных отношений: он — ученик, он — ответственный человек, с ним советуются и считаются.

Хотелось бы более подробно остановиться на технологии подготовки и проведения урока в сотрудничестве на основе малых групп.

Технологические особенности совместной деятельности между учителем и учащимися на уроке заключаются [1]:

— в совместной деятельности ученика с учителем и другими учениками;

— в деятельности, которая направлена не только на усвоение знаний, но и на построение системы отношений, форм учебного сотрудничества и общения;

— в качестве межличностных отношений в системе «учитель-ученик» и «ученик-ученик».

В. Я. Ляудис [4, с. 128] рассматривал обучение на основе учебного сотрудничества как совокупность трех основных аспектов и выделяет на основе этого следующие принципы:

— одновременное взаимодействие — чем больше школьники говорят друг с другом, тем больше они вовлечены в учебный процесс и лучше учатся;

— позитивная взаимозависимость: успех каждой команды и каждого члена команды не возможен без успеха и участия каждого;

— личная ответственность: принимая на себя ответственность за конкретную часть проекта — и получая за нее оценку — учащийся становится ответственным.

Для организации групповой работы я как раз и опираюсь на эти три принципа учебного сотрудничества.

Рассмотрим, как реализуются принципы учебного сотрудничества на конкретных приёмах деятельности учителя. Приведем ниже несколько наиболее эффективных с нашей точки зрения приемов.

Для создания командного духа применяется игра с использованием карточек «Бинго» или опросного листа-интервью с пропущенными ответами. Ее желательно проводить в начале учебного года, когда учащиеся нового класса еще не знают друг друга. Учитель может сказать: «Есть вещи, которые вы не знаете о своем соседе», после чего дети задают друг другу вопросы: «Твое любимое блюдо?» или «Твоя любимая передача?». В процессе знакомства дети узнают новые и интересные факты друг о друге, определяют схожие интересы и, на основе этого, формируют мини-группы, то есть создаются условия, когда для достижения результата необходима слаженная работа.

Заметим, что большинстве случаев во время урока 80% времени говорит учитель [4]. Для того чтобы избежать этого, осуществляется прием одновременного взаимодействия, который дает возможность говорить всем, значительно увеличивая продуктивность учебного времени для учащихся. Так, работая в малой группе (четыре человека), учащиеся решают предложен-

ную учителем проблему. После того, как проблема решена, каждый из четырех переходит в другую, новую группу, где только он один из них будет знать ответ, который и сообщает новой группе. В результате все учащиеся получают информацию о способах проблемы во всех группах.

Работа в группе, но по очереди, формирует личную ответственность, когда каждый несет ответственность за результат группы. Это происходит, например, когда решая задачу, ученики выполняют действия по очереди на большом листе бумаги маркерами. Группа наблюдает за действиями одnogруппников и если что-то идет не так, ученики вынуждены реагировать, предлагая свой вариант решения или исправляя ошибку. Психологически исправить свои ошибки в малой группе легче, чем перед всем классом. Учитель контролирует и при необходимости корректирует процесс, переходя от группы к группе [3, с. 54].

Поочередная работа в группе или в паре, обмен ролями «исполнитель»-«контролер» является особенно эффективной для слабых учеников, такие ученики в этом случае полностью вовлечены в учебный процесс, они учатся слушать, что говорят другие. При этом они чувствуют себя в более успешными и защищенными психологически [4]. Из основных моментов учебного сотрудничества хотелось бы выделить личную ответственность, сплоченность команды, взаимовыручку. Чтобы были видны результаты от подобного сотрудничества, необходимо проводить такую работу регулярно, минимум раз в неделю, на различных уроках.

Исходя из нашего опыта работы в начальной школе, можно утверждать, что вышеизложенные теоретические положения полностью подтверждаются на практике.

В процессе использования учебного сотрудничества на уроках [5, с. 22]:

- меняется в лучшую сторону психологический климат в классе;
- лучше и быстрее осваивается учебный материал;
- развивается творчество, инициатива и активность учащихся;
- дети, примеряя на себя различные роли в группе, начинают лучше понимать и слышать друг друга и учителя;
- повышается навык оценивания и самооценивания: дети более точно оценивают свои возможности и возможности других, лучше себя контролируют.

После применения указанных выше приемов учебного сотрудничества по результатам диагностического тестирования в сравнении с началом учебного года, и в процессе проводимых уроков выяснилось, что все ученики на начальном этапе адаптировались в школьной среде, они положительно относятся к обучению, понимают учебный материал, успешно справляются с условиями поставленных задач.

На настоящем этапе сотрудничество младших школьников в учебной деятельности повышает учебную мотивацию учащихся, способствует развитию «субъект — субъектных» отношений между участниками этой деятельности, при умелом руководстве учителя.

ЛИТЕРАТУРА

1. Веселова Н. Н. Учебное сотрудничество как способ формирования основ учебной деятельности младших школьников в начальных классах (на уроках технологии)[Электронный ресурс]. URL: [http://www.http://nsportal.ru/nachalnaya-shkola/raznoe/2014/01/08/uchebnoe-sotrudnichestvo-kak-sposob-formirovaniya-osnov-uchebnoy](http://www.nsportal.ru/nachalnaya-shkola/raznoe/2014/01/08/uchebnoe-sotrudnichestvo-kak-sposob-formirovaniya-osnov-uchebnoy) (Дата доступа 12.12.2016).

2. Зимняя И. А. Педагогическая психология. Учебник для вузов. 2-е изд-е, доп., испр. и перераб. М.: издательская корпорация «Логос», 1999. 123 с.

3. Ляудис В. Я. Методика преподавания психологии: Учебное пособие. 3-е изд-е, испр. и доп. М.: Изд-во УРАО, 2000. 128 с.

4. Старовойтова И. Ю. Учебное сотрудничество. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.http://club-edu.tambov.ru/vjpusk/vjp131/rabot/35/cooperative_learning.html](http://www.club-edu.tambov.ru/vjpusk/vjp131/rabot/35/cooperative_learning.html) (Дата доступа 13.12.2016).

5. Хохлов С. И. Психология активного взаимодействия педагога и учащегося. М.: Аркти, 2008. 54 с.

6. Чуткина Г. М. Адаптация первоклассников к педагогическому процессу школы. М.: Академия, 1987. 219 с.

Ефимова Елена Германовна,
учитель начальных классов,
ГБОУ СОШ №84,
Санкт-Петербург,
elenagermanovna30@mail.ru

РАЗВИТИЕ ТЕХНИКИ ЧТЕНИЯ У МЛАДШИХ ШКОЛЬНИКОВ

В статье рассматриваются вопросы обучения технике чтения в начальной школе. Приведены примеры эффективных методов обучения, сравниваются различные методические приемы, доказывається, что игра, как методический прием в начальной школе наиболее оптимален для развития навыка беглого чтения. Это различные необычные веселые упражнения со словами и текстами, выполнение которых в непринужденной обстановке, создающей положительный эмоциональный фон, способствует повышению мотивации к чтению. При использовании различных упражнений и предлагаемых к ним видов работ процесс совершенствования техники чтения идет легче и быстрее, совершенствуется устойчивость внимания, оперативная память. Разнообразие приёмов, упражнений, игровые моменты, систематичность в работе помогают ученикам развивать речь, правильное звукопроизношение, осознанность, скорость и выразительность чтения.

Ключевые слова: обучение чтению, начальная школа, методический прием, техника чтения, скорость чтения, игровое обучение.

Efimova E. G.

THE DEVELOPMENT OF THE READING PRIMARY SCHOOL

This article discusses the technique of teaching reading in primary school. It describes examples of effective teaching methods, comparing different methodological procedures, it is proved that the game as a methodological procedure in primary schools is optimal

for the development of a cursory reading skills. This unusual variety of fun exercises to words and texts, the implementation of which in a relaxed atmosphere, which creates a positive emotional background, improves motivation for reading. By using a variety of exercises and suggested to them types of work process of improving reading technique is easier and faster, improved attention span, memory. A variety of techniques, exercises, games, systematic work to help pupils develop the language, phonetics, awareness, speed and expressiveness of reading.

Keywords: Learning to read, elementary school, methodical reception, reading speed, in-gamelearning, reading technology.

Все, кто работает с младшими школьниками, знают, как нелегко обучить детей технике чтения, еще труднее воспитать увлеченного читателя. Нужно организовать процесс так, чтобы чтение способствовало развитию личности, а развивающаяся личность испытывала потребность в чтении как в источнике дальнейшего развития [1, с. 63].

Полноценный навык чтения — это база для дальнейшего обучения всем другим школьным предметам, основной источник получения информации и даже способ общения. Главной задачей обучения чтению является выработка у детей таких навыков как правильность чтения, беглость, осознанность, выразительность [2; с. 12–19]. И эта задача чрезвычайно актуальна, так как чтение играет огромную роль в образовании, воспитании и развитии человека. Чтение — это окошко, через которое дети видят и познают мир и самого себя. Чтение — это и то, чему обучают младших школьников, посредством чего их воспитывают и развивают. [7, с. 3–7].

К сожалению, современные дети познают мир через телевидение, компьютерные игры, гаджеты, которые далеко не способствуют мотивации чтения художественной литературы. Поэтому, для меня, как для учителя, встает главная и первоначальная задача — научить ребенка читать, и не просто читать, а попытаться привить ему интерес к чтению, интерес к литературе. Не владея техникой чтения, ребенок утрачивает интерес к книге, плохо понимает и усваивает содержание прочитанного, быстро утомляется [11, с. 137–140].

Существуют разные точки зрения на необходимую скорость чтения в конце начального обучения. В программе начальных классов она составляет 90–100 слов в минуту. Некоторые

авторы считают, что к концу обучения в начальной школе желательно, чтобы ученики читали 120 слов в минуту [3, с. 24–26]. В. А. Сухомлинский в своей книге «Разговор с молодым директором школы» писал, что беглое, нормальное чтение — это чтение в темпе 150–300 слов в минуту. В. Н. Зайцев, занимающийся проблемой техники чтения, сопоставил успеваемость учащихся 6–8 классов (отличников, хорошистов, троечников) со скоростью чтения этих же учащихся в третьем классе. Что же выяснилось? Те, кто стал отличником, читали к концу третьего класса в среднем 150 слов в минуту, хорошисты — 120 слов в минуту, троечники — 80–90 слов в минуту. Следовательно, если мы хотим, чтобы наши дети занимались преимущественно на отлично, мы должны выполнять рекомендации В. А. Сухомлинского. Как показывает опыт, большинству учеников вполне доступна скорость чтения 120 слов в минуту [7, с. 3–7].

С чего же начать работу по отработке навыка чтения? Для начала необходимо выяснить уровень подготовки детей при поступлении в школу. Так, например, в прошлом учебном году у своих первоклассников я выявила следующие показатели.

Из 24 учащихся:

- 14 человек умели читать (в основном по слогам);
- 4 человека могли читать открытые слоги;
- 6 человек — не читали совсем, 3 из них не знали букв.

При этом группе детей (10 человек) срочно требовалась работа с логопедом.

В процессе чтения особую роль играют глаза и кора головного мозга. Зрительное восприятие текста и его переосмысление, техника чтения и понимание — это неразрывные стороны читательской деятельности. На скорость чтения влияет много факторов: угол зрения, развитие артикуляционного аппарата, постановка дыхания, умение предвидеть следующую букву, слог, слово [8, с. 43–46].

К тому же первоклассники — народ очень подвижный. Они не могут вы сидеть и 5 минут. У них повышенная утомляемость, поэтому требуется смена видов деятельности, разнообразие заданий. Ребятам необходимо увлечь, заинтересовать учебным материалом. И тут на помощь приходит игра. Опыт показал, что необходимо найти оптимальные приемы работы по выработке навыка беглого чтения. Это различные необычные веселые упражнения со словами и текстами, выполнение которых в непринужденной обстановке, создающей положительный эмоцио-

нальный фон, способствует повышению мотивации к чтению [8, с. 43–46].

Взяв за основу «Занимательное азбукведение» В. В. Волиной я отобрала приемы работы, по этому вопросу, которые наиболее интересны детям и дают неплохие результаты.

1) «Звуковые» игры.

«Кто внимательный?» — на выделение и определение звука.

«Кто больше?» — на составление слов с изученным звуком.

Эти упражнения развивают фонематический слух ребенка, формируют умение сознательно выполнять звуковой анализ слов, активизирует внимание, наблюдательность.

Чтобы дети лучше запомнили букву, предлагаются задания по конструированию букв из нити, счетных палочек, бумаги. Полезно дать каждому ребенку карточку с наклеенной буквой, вырезанной из наждачной бумаги. Дети водят по ней пальчиком в направлении письма. Этот метод, предложенный М. Монтессори, применялся уже много десятков лет тому назад. Перед работой в прописи, разобрав все элементы изучаемой буквы, дети пишут ее в «полный рост» на листе бумаги, потом складывают лист пополам, пишут на половине, затем на четверти листа и так далее, пока размер ее не приблизится к требуемому. Это дает возможность учителю увидеть все недочеты и ошибки в написании букв. Занимательный материал включает в себя ребусы, шарады, кроссворды.

Особенно детям нравятся загадки. При изучении звука, учитель загадывает загадку, а затем, получив ответ, спрашивает, с какого звука начинается отгадка. Загадка активизирует мышление и речь ребенка, тренируют внимание и память, развивают любознательность. Скороговорки помогают детям развить фонематический слух и понять, как важно правильно произносить каждый звук в слове. Используя скороговорки, чистоговорки, считалки, веселые стихи, учитель закрепляет правильное произношение детьми звуков, отрабатывает дикцию, способствует и развитию голосового аппарата, темпа речи [5, с. 3–7].

Одним из самых успешных приемов по отработке беглого чтения, стал прием чтения слогов по таблицам В. Н. Зайцева. При изучении каждой новой буквы появлялась новая таблица слогов. Очень важно уделять ей внимание на каждом уроке. Дети читают слоги по порядку, вразброс, задом наперед и т. д., «пропевают» слоги, используя какой-нибудь мотив детской песенки. К концу изучения алфавита появляется

одна большая целостная таблица букв и слогов, с помощью которой можно составлять слова, предложения и которая наглядно покажет детям, какой важный путь они прошли. Ежедневно занимаясь с использованием данных упражнений, к середине учебного года, мои первоклассники достигли отличных результатов.

Научив детей читать (хотя бы по слогам) я начала применять и другие приемы.

2) Активное или «жужжащее» чтение.

На каждом уроке отводится 5 минут для «активного» чтения, разработанного еще В. А. Сухомлинским в Павлышской средней школе. Дети произвольно выбирают любую художественную книгу по своему желанию и читают ее в полголоса.

3) Упражнение «Буксир»

Учитель громко читает текст, варьируя темп чтения в пределах скорости учеников. Дети читают про себя, стараясь успевать за учителем. Проверка внимания и соблюдения режима скорости чтения детьми осуществляется путем внезапной остановки учителя на каком-нибудь слове, или учитель специально заменяет какое-либо слово синонимом. Дети должны обнаружить замену.

4) Многократное чтение

Школьнику предлагается начать чтение и продолжать его в течение одной минуты. После этого ученик отмечает, до какого места он дочитал. Затем следует повторное чтение этого же отрывка текста. После этого ученик снова замечает, до какого слова он дочитал, и сравнивает с результатами первого прочтения. Естественно, что во второй раз он прочитал на несколько слов больше, кто-то на 2 слова, кто-то на 5, а кто-то на 15. Увеличение темпа чтения вызывает положительные эмоции у ребенка, ему хочется читать еще раз.

5) Чтение в темпе скороговорки

Дети отрабатывают четкое и правильное, а главное — быстрое чтение текста. Окончания слов не должны «проглатываться» ребенком, а должны четко проговариваться. Упражнение длится не более 30 секунд.

К концу учебного года мы подошли с такими результатами.

При норме чтения от 25 до 45 слов в минуту, из 24 человек:

— 3 человека — читали более 100 слов в минуту (текст для 1-ого класса);

— 10 человек — более 45 слов;

— 4 человека — более 25 слов;

— 3 человека — чуть ниже нормы (от 19 до 24 слов в минуту)

В начале нового учебного года (2 класс) я поставила перед детьми задачу, научиться не только читать еще быстрее, но и научиться читать самостоятельно. Дети завели читательские дневники, в которых они ежедневно записывают прочитанные книжки, рисуют понравившихся героев, записывают интересные слова и мысли. Во внеурочное время мы с ребятами посещаем клуб «Лукоморье», где участвуем в литературных конкурсах и праздниках. В конце четверти подводятся итоги: «Лучший читатель», «Самый быстрый», в классе ведется соревнование «Кто больше читает, тот выше взлетает».

На уроках мы стали использовать новые упражнения.

1) Выразительное чтение с переходом на незнакомую часть текста

Школьник читает отрывок текста, затем ребенку объясняем так: “Теперь, снова читай текст, но чуть-чуть медленнее, зато красиво, выразительно”. Ваш ученик прочитывает отрывок до конца, но взрослый не останавливает его. Ребенок переходит на незнакомую часть текста. И вот здесь происходит маленькое чудо. Оно состоит в том, что ребенок, несколько раз прочитавший один и тот же отрывок текста выработавший уже здесь повышенный темп чтения, при переходе на незнакомую часть текста продолжает читать ее в том же повышенном темпе. Его возможностей надолго не хватает, но если ежедневно проводить такие упражнения длительность чтения в повышенном темпе будет увеличиваться [8; с. 43–46].

2) Чтение с «решеткой»

Решетка из бумаги накладывается на читаемую часть страницы. При наложении решетки на текст перепонки перекрывают некоторые участки текста. Вначале используется решетка № 1, которая закрывает 1–2 буквы и имеет большую ширину окошек. Затем решетка № 2, которая закрывает буквосочетания и имеет меньшую ширину окошек. Тренировка чтения с решеткой чередуется с чтением без решетки.

За годы обучения в начальной школе учащиеся осваивают чтение в двух формах: чтение вслух и чтение про себя (глазами). Две эти формы взаимно дополняют и обогащают друг друга. Считается, что совершенствование техники чтения про себя — лучший фундамент совершенствования техники чтения вслух. Поэтому чтению про себя тоже необходимо уделять достаточно внимания.

1) Чтение «Спринт»

Участвует группа детей с одинаковой беглостью чтения. По команде учителя дети начинают одновременно читать только глазами. После прочтения они отвечают на вопросы учителя по содержанию текста.

2) Чтение «Разведка»

Дети быстро просматривают текст глазами и находят в нем, например, знакомые словарные слова, или слова с определенной орфограммой. Затем текст читают вслух и ведется работа над выразительностью.

3) Прием поиска заданных слов.

Задаются 1–3 слова, которые ребенок должен как можно быстрее найти в тексте. Вначале эти слова предъявляются зрительно, в дальнейшем на слух. Желательно, чтобы эти слова встречались несколько раз. Отыскав слова, ребенок может обвести их кружком, или подчеркнуть. Это упражнение формирует способность схватывать целостные образы слов, развивает словесную память.

4) Чтение перевернутого текста:

Страница обычного текста переворачивается вверх ногами, т. е. на 180 градусов. Задача ребенка, двигая глазами, справа налево, прочитать текст. Говорится, что ребенок совершает путешествие по перевернутому миру и ему крайне необходимо быстро научиться в нем читать.

Это упражнение способствует:

— формированию в памяти ребенка целостных эталонов букв;

— развитию умения сочетать побуквенный анализ со смысловым прогнозированием окончания слов;

Если это упражнение изменять таким образом, что поворачивать текст на 90 или 270 градусов, то это упражнение окажется полезным для совершенствования координации движения глаз и точности переработки воспринимаемой информации в затылочном отделе коры мозга.

5) Корректировка деформированных предложений

Ребенок очень любит загадочные писания, заколдованные предложения. Пусть он освоит тайны магии и снимет чары.

Набор деформированных предложений:

1) стоящего мимо осторожно автомобиля проходи;

2) дали каши Маше манной нашей;

3) летом одним и зимой цветом;

- 4) рыбу на ловят рыбаки рыбалке;
- 5) ко мне друзья пришли мои на праздник;
- 6) Чтение текста с прикрытой верхней частью строчки:

В этом упражнении есть секрет — упражнение с хитринкой. Дело в том, что любой сколько-нибудь смысловый ребенок заметит, что когда читается верхняя строчка по половинкам букв, в это время нижняя полностью открыта, и сообразит, что гораздо выгоднее успеть быстро прочесть ее, пока она открыта, чтобы потом, когда ее закроют быстро выдать готовый результат. Многие дети быстро переходят на эту стратегию, а это именно то, что нужно для увеличения скорости чтения!

Это упражнение формируют сразу несколько значимых учебных качеств:

- чтение про себя (т.к. это надо скрыть);
- словесно-логическую память (т.к. необходимо удержать в памяти сразу несколько слов и сохранять их несколько секунд);
- распределение внимания и умение выполнять одновременно как минимум 2 задачи (чтение заданной строчки вслух и чтение нижележащей строчки про себя).

Большую часть времени школьник должен читать «про себя», молча. Это и понятно. Вслух читать трудно, усталость приходит раньше. [9, с. 15–18].

Успех развития читательского интереса у детей зависит и от участия в решении этой задачи родителей. Детям требуется «читающая» среда, книжное окружение. Только на этой основе возникает желание читать, перерастающее в глубокую духовную потребность [12, с. 114].

Именно в семье происходит первое знакомство ребенка с книгой. Семья помогает освоить ребенку родной язык с малых лет. Если с раннего возраста читать ребенку вслух, он начинает приобретать навык самостоятельного чтения. Слушая родителей, ребенок интуитивно начинает понимать смысловые оттенки слов, начинает вникать в эмоциональное состояние персонажей художественного произведения [6; с. 12–18].

Родители, формируя культуру чтения, не должны забывать о том, что они показывают ему пример. Поэтому семейное чтение должно быть систематическим и регулярным.

Вот некоторые советы для родителей по развитию читательского интереса:

- старайтесь пробудить интерес ребенка к чтению с раннего возраста;

— приобретайте для детей интересные, содержательные и красочные книги;

— чтобы формировать навык скорочтения у ребенка, читайте сами для него;

— уделяйте время для самостоятельного чтения ребенка;

— обсуждайте прочитанную книгу в кругу семьи;

— останавливайте чтение на интересных эпизодах;

— организуйте личную библиотеку ребенка;

— учите бережному отношению к книге;

— дарите книги и не забывайте писать пожелания в них.

Через определенное время ребенок с чувством гордости будет вспоминать эту традицию вашей семьи [10, с. 26–29].

За текущий учебный год результаты детей стали еще более заметными.

При норме от 40–50 слов до 65 слов в минуту (на конец учебного года) из 26 человек:

— 3 человека читают более 100 слов в минуту (текст для второго класса);

— 9 человек более 50 слов;

— 11 человек больше 40 слов;

— 3 человека читают ниже нормы (от 27 до 40 слов в минуту)

Разнообразие приёмов, упражнений, игровые моменты, систематичность в работе помогают ученикам развивать речь, правильное звукопроизношение, осознанность, скорость и выразительность чтения. При использовании различных упражнений и предлагаемых к ним видов работ процесс совершенствования техники чтения идет легче и быстрее, совершенствуется устойчивость внимания, оперативная память. Упражнения по развитию техники чтения необходимы всем учащимся: одним эти упражнения помогают исправлять недостатки, другим — не терять приобретенные ранее навыки [4, с. 86–89].

Надеюсь, что систематическая работа в классе и дома, увлекательные занятия во внеурочное время, помогут учащимся и дальше совершенствовать навыки чтения, научат понимать и любить книги.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асмолов А. Г., Бурменская Г. В., Володарская И. А. Изд-е 3. От действия к мысли. М.: Просвещение, 2011. С. 151.

2. Борисенко Н. В. Методические уроки К. Д. Ушинского // Начальная школа, 1994. № 3. С. 12–19.
3. Бугрименко Е. А., Цукерман Г. А. Чтение без принуждения. М.: Творческая педагогика, 1993. С. 96.
4. Будникова И. Н., Цивенко Н. Б. Развитие навыка грамотного чтения у школьников [Текст] // Актуальные задачи педагогики: материалы III междунар. науч. конф. (г. Чита, февраль 2013 г.). Чита: Издательство Молодой ученый, 2013. С. 86–89.
5. Волина В. В. Занимательное азбуковедение: Книга для родителей, учителей и милых детей. 2-е изд., испр. М.: Просвещение, 1994. 400 с.
6. Жукова Г. В. Родительское собрание по детскому чтению. М.: Русская школьная библиотечная ассоциация, 2007. 115 с.
7. Зайцев В. Н. Резервы обучения чтению. М.: «Просвещение», 2002.
8. Ивасык Н. Н. Система упражнений по выработке сознательного беглого чтения у младших школьников // Образование в современной школе. М.: Издательство: Развитие образования, 2010. № 2. С. 43–46.
9. Лищенко В. Т. Методические приемы формирования читательских навыков и повышения мотивации к чтению у младших школьников // Региональное образование XXI века: проблемы и перспективы. Издательство: Тюменский областной государственный институт развития регионального образования, 2014 г. № 2. С. 15–18.
10. Нежданова Л. Н., Киченко Е. А. Работа с семьей и продвижение семейного чтения. М.: Просвещение, 1996.
11. Сейтяхьева Т. М. Совершенствование навыка чтения младших школьников // Проблемы и перспективы современной науки. Издательство: центр научного знания «Логос», 2015. № 8. С. 137–140.
12. Соловейчик С. Л. Педагогика для всех. Издательство: Детская литература, 2013. С. 225.

**АКТУАЛЬНЫЕ
ВОПРОСЫ ПСИХОЛОГИИ:
ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА**

Бардиер Галина Леонидовна,
доктор психологических наук,
профессор кафедры психологии
Русской христианской гуманитарной академии,
galinabardier@yandex.ru

ТИПОВЫЕ ЖИЗНЕННЫЕ СТРАТЕГИИ РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ НАЧИНАЮЩИХ АДДИКТОВ

В статье анализируются типовые установки, свойства личности и опыт экзистенциального переживания (преодоления) трудностей начинающих аддиктов. По сочетанию анализируемых компонентов выстраиваются типовые стратегии развития человека как личности.

Ключевые слова: аддикция, жизненные стратегии, развитие личности.

Bardier G. L.

THE TYPICAL LIFE STRATEGY OF PERSONAL DEVELOPMENT BEGINNERS ADDICTS

The article analyzes a typical attitudes, personality traits and existence treatment experience of beginners addicts. By combining the analyzed components are arranged on the typical strategic development of personality.

Keywords: addiction, life strategies, personal development.

Задачи оказания квалифицированной, адекватной и конструктивной психологической помощи людям, страдающим разными видами зависимости, не теряют своей актуальности уже на протяжении многих лет. Особую остроту в последние годы в связи с этим приобретает проблема профилактики зависимости, в частности, психологическая работа с начинающими аддиктами в подростковой среде.

Приступая к формированию столь востребованной практикой операциональной концепции типовых жизненных стратегий начинающих аддиктов, мы опираемся на следующие исходные положения:

1. Аддикция рассматривается как значимое жизненное событие, способное как изменить жизненный путь человека в целом, так и сформировать у него типовые специфические жизненные стратегии, ориентированные на его причастность к феномену зависимости.

2. Феномен зависимости рассматривается в парадигме не дихотомического (есть — нет), а количественно-качественного полиструктурного развития, лишь вектор которого можно рассматривать дихотомически (погружается — сопротивляется).

3. В качестве главных компонентов развития, образующих базовое «гнездо» (треугольник) типовых стратегий начинающих аддиктов мы рассматриваем:

— установки и ценностные ориентации, направляющие вектор развития в сторону погружения (У-) или сопротивления (У+);

— свойства личности, которые можно рассматривать как потенциально способствующие (Л-) или препятствующие (Л+) формированию и усилению зависимости;

— опыт человека как субъекта, способного (О+) или не способного (О-) справиться с жизненными трудностями.

По сочетанию направленностей векторов развития перечисленных компонентов можно на концептуальном уровне предположить возможность существования восьми типовых стратегий:

1. Тотальное погружение — на уровне установки зависимость оправдывается, личностные свойства не способствуют ее преодолению и опыта преодоления жизненных трудностей практически нет.

2. Двойная мораль в сочетании с безответственным экспериментированием — зависимость осуждается, но только на словах; ни личностных свойств, способствующих ее преодолению, ни опыта жизни с трудностями у человека нет.

3. Следование за авторитетом — у человека достаточно богатый личностный потенциал, но установка на оправдание зависимости и отсутствие опыта столкновения с жизненны-

ми трудностями не позволяют ему успешно преодолевать свой порок.

4. Ситуационное погружение — у человека есть опыт преодоления трудностей, но в данной ситуации этот опыт он не использует, поскольку на уровне установки зависимость оправдывает и личностный потенциал его эффективно преодолеть зависимость пока не позволяет.

5. Потенциальная зависимость — это стратегия человека, которого можно отнести к группе риска, поскольку он зависим пока только на словах, а именно, он на уровне установки (и ценностей) оправдывает зависимость. Но его личностный потенциал и жизненный опыт пока удерживают его.

6. Преодоление — у человека и установки, и опыт позитивны, ему недостает личностных возможностей (которые, кстати, можно эффективно развивать).

7. Деструктивное сопротивление (неопытность, стратегия спонтанных проб и ошибок) — у такой личности есть и потенциал, и позитивные установки, а вот опыта преодоления трудностей недостаточно.

8. Конструктивное сопротивление (преодоление) — все три анализируемых компонента способствуют преодолению зависимости, в итоге зависимости и преодолевается.

Важно отметить, что стратегия №8 менее всего нуждается в психологической поддержке, а стратегия № 1 — более всего, причем, помощь в этом случае требуется срочная, мощная, тотальная.

Стратегии № 5, 6 и 7 имеют положительный вектор развития, поэтому психологическая помощь обладателям этих стратегий нужна преимущественно поддерживающая и акцентированная на «сильные» вершины треугольника (их две).

Стратегии № 2, 3 и 4 менее благоприятны, вектор их развития ориентирован на погружение. Поэтому, сталкиваясь с обладателями этих стратегий, психолог должен обращать максимальное внимание на «слабые» вершины треугольника (их в данном случае тоже две), стараясь хоть одну из них перевести в статус «сильной». Если это психологу удастся, то он фактически меняет направленность всей стратегии в целом.

Надо консультирующему психологу также иметь в виду, что вероятность и степень проявления перечисленных стра-

тегий в реальной жизни не должна быть одинаковой. Дать практическое обоснование и интерпретацию каждой из перечисленных стратегий, а также выявить частотность их проявления — это задача ближайших эмпирических исследований.

Крылова Любовь Викторовна,

аспирантка

Русской христианской гуманитарной академии,

lyubov.krylova@mail.ru

ЖИЗНЕННАЯ СИТУАЦИЯ В СИСТЕМЕ КОМПОНЕНТОВ ЖИЗНЕННОГО ПУТИ ЛИЧНОСТИ

Данная статья посвящена изучению понятия жизненного пути личности и его компонентов, таких как: жизнедеятельность, жизненные ориентации, жизненные сценарии, жизненные стратегии, жизненный стиль, жизненный кризис, время жизни, смысл жизни, жизненные ситуации. В качестве системообразующего компонента рассматривается жизненная ситуация.

Ключевые слова: жизненный путь, жизнедеятельность, жизненные ориентации, жизненные сценарии, жизненные стратегии, жизненный стиль, жизненный кризис, время жизни, смысл жизни, жизненная ситуация.

Krylova L. V.

LIFE SITUATION IN THE SYSTEM OF COMPONENTS OF LIFE PATH

This article is devoted to studying of a concept of life path and its components, such as: activity, life orientations, life scripts, life strategies, life style, life crisis, life-time, meaning of life, life situations.

As a backbone component is considered life situation.

Keywords: life path, activity, life orientations, life scripts, life strategies, life style, life crisis, life-time, meaning of life, life situation.

Жизненный путь личности является предметом изучения широкого комплекса наук — философии, социологии, психологии, истории, этнографии, демографии, антропологии и других дисциплин.

Если мы обратимся к этимологии слова «путь», то оно с др.-инд. *pánthās* означает «тропа, дорога, путь», с лат. *pontis* «мост, тропинка», с греч. *πάτος* «путь по морю», с арм. *hup* «брод». Сюда

же относят с гот.fīnþan «находить, узнавать» и с др.-нем. fandōn «качать, испытывать» [34].

Если рассмотреть семантические свойства этого слова, то «путь» в своем значении используется как полоса земли (дорога), линия в пространстве (водные пути), колея (железнодорожный путь), анатомический канал (дыхательные пути), расстояние (физическая величина), указатель траектории движения и направления (наш путь лежал с запада на восток), а также пользы, прока (пути в нем не было, непутевый человек).

Эти значения отражают различные грани жизненного пути: его земную природу, конечность и ограниченность, связь с пространством и движением, а также направлением и смыслом.

В связи с этим могут показаться интересными исследования специфики образов языкового сознания слова «путь/дорога», выполненные в 2009 году Пыстиной О. В. [27], в результате которых были обнаружены не только семантические зоны, характеризующиеся реакциями на слово «путь/дорога», но и проведен сравнительный анализ этих зон.

Оказалось, что на первом месте находится зона «Делать» (21,1%), которая представляется глагольной лексикой и характеризуется движением в пространстве. На второй позиции (19,6%) находится зона «Куда», связанная с направлением движения, третье место (19,1%) занимает зона «Какой», обозначающая характеристику пути, далее следует (15,6%) зона «Что», которая раскрывает слово-стимул через его отношение к предметам, а также зоны «Как» (10%), «Это» (6,7%), «Где» (4,3%), «Каков» (2,8%), «Кто» (0,7%), «Когда» (0,1%).

Жизненный путь личности — это вся жизнь человека от рождения до смерти. Всеобъемлющий характер этого понятия предполагает наличие в его структуре множества компонентов. Все они используются в сочетании с признаком «жизненный».

Жизнедеятельность — описывает самую значимую семантическую зону «Делать» и является способом существования человека. Жизнедеятельность протекает в постоянном контакте со средой обитания и проявляется на разных уровнях человеческого бытия (биологическом, психологическом, социальном, духовном). Но именно то, как человек взаимодействует с этой средой, и представляет научный интерес для многих исследователей. В связи с этим различают:

Ситуативный подход, характеризующийся тем, что вариативность поведения обусловлена ситуацией [16];

Кросситуативный (Трансситуативный подход) настаивает на том, что поведение человека носит постоянный характер и не подвержено влиянию ситуации [29];

Совмещающий подход объединяет ситуативные и трансситуативные направления [28];

Инситуативный подход объясняет поведение, имеющее место в данной конкретной ситуации, и не распространяется за ее пределы [16].

Жизненные ориентации — еще один термин, также связанный с жизнью человека. Он активно используется А. А. Грачевым в своих работах [12], который определяет жизненные ориентации как общие детерминанты жизнедеятельности в направленности поведения. Он сводит все жизненные ориентации к трем основным группам: дефицитарные, ориентированные на удовольствие, ориентации, направленные на самореализацию и духовные, устремляющие человека к поиску смысла жизни. В связи с чем обнаруживает связи первой группы с представлениями З. Фрейда, ко второй группе автор относит Э. Фромма, Э. Маслоу, К. Рогджерса, третью группу в определении жизненных ориентаций в его понимании представляет В. Франкл, который противопоставляет свою позицию стремлению к удовольствию, а также считает вторичным стремление к самореализации перед стремлением человека к смыслу.

Основываясь на понятии человека как субъекта жизнедеятельности согласно теориям Б. Г. Ананьева, а позднее С. Л. Рубинштейна, Е. Ю. Коржова для определения жизненных ориентаций вводит понятие субъект-объектных ориентаций, которые определяют степень зависимости внутреннего мира человека от внешнего, т. е. его включенность в жизненную ситуацию [18]. Можно сказать, что это трансситуативный подход, так как субъект-объектные ориентации являются базовыми.

Что касается субъект-объектных характеристик, то субъективную сторону характеризует такое понятие как «внутренняя картина жизнедеятельности» [3]. Б. Г. Ананьев использовал понятие «субъективной картины жизненного пути» [8], Е. И. Головаха и А. А. Кроник А. А. «картина жизни» [11]. В любом случае это то, как человек смотрит на свою жизнь изнутри. Это своеобразный «внутренний срез». Объектную же сторону ориентаций связывают с направленностью человека «вовне», его способностью осваивать жизненные ситуации [3].

Автор эмпирически выделила базовые компоненты субъект-объектных ориентаций: жизненное творчество и жизненный локус контроля. Жизненное творчество включает в себя изменчивость, подвижность, направленность на освоение мира. Жизненный локус контроля характеризуется ответственностью личности, склонностью ее к интерпретации значимых событий как результата внешних сил, либо своей собственной активности. В пространстве между этими осями расположились четыре основных типа субъект-объектных ориентаций: преобразователь, гармонизатор, пользователь, потребитель жизненных ситуаций [18].

Жизненные сценарии — этот термин впервые ввел Э. Берн. Он определил сценарий как «бессознательный жизненный план» [6]. Такая точка зрения характерна для представителей зарубежной школы. Отечественные психологи не считают, что процесс построения жизни ограничивается влиянием бессознательного. Так, Н. В. Гришина определяет жизненные сценарии как набор, совокупность выбранных и включенных в свою жизнь жизненных ситуаций или «осуществление «жизнетворчества» как преобразования структуры бытия в мир конкретного субъекта» [14].

Вопрос сознательного или бессознательного формирования и реализации личностью своего жизненного сценария остается дискуссионным на сегодняшний день. Отдельные аспекты и факторы формирования жизненных сценариев изучаются в различных исследованиях [25].

Жизненные стратегии — термин «стратегия» первоначально использовался только в военной сфере и включал в себя вопросы теории и практики подготовки вооруженных сил к войне и ее ведению. Сейчас мы можем сказать, что любая стратегия, независимо от области применения, кроме цели имеет еще и план действий, т. е. пути и средства, с помощью которых предполагается достижение намеченных целей, а это не что иное, как оценка своих ресурсов и потенциала.

В отечественной науке наиболее признанным является определение понятия жизненных стратегий, данное А. Абульхановой-Славской. Жизненная стратегия (стратегия жизни) — «принципиальная, реализуемая в различных жизненных условиях и обстоятельствах способность человека к соединению своей индивидуальности с условиями жизни, к ее воспроизводству и развитию» [1, с. 245]. Таким образом, стратегия жизни характе-

ризуется выбором цели и способом жизни, а также творчеством в созидании ценностей своей жизни и создании условий для реализации служения этим ценностям.

Близкое по смыслу к жизненной стратегии, но в большей степени обусловленное индивидуально-личностными и поведенческими особенностями, понятие *жизненного стиля*. Его ввел в психологию А. Адлер как уникального, устойчивого способа действия человека. Адлер считал, что этот стиль состоит из множества мотивов, черт, интересов и ценностей человека и проявляется во всем поведении и определяется проблемой (дефектом, изъяном), в результате которого возникает цель, позволяющая ему освободиться от чувства неполноценности [2].

Жизненный кризис — это понятие можно было бы отнести к частному случаю критической ситуации, однако в определении Н. С. Хрустальной кризис представляется как «особое, тяжелое, достаточно длительное критическое состояние человека, вызванное переживанием противоречия у него в данное время недостаточными возможностями и непреклонными требованиями внешних и внутренних обстоятельств жизнедеятельности, которое он не в состоянии быстро каким-то образом преодолеть» [31, с. 12]. Как уже говорилось ранее, с одной стороны, человек может влиять на обстоятельства своей жизни, с другой — внешние события влияют на него. Требования и возможности, как разнонаправленные силы, могут сталкиваться и приводить к нарушениям внутреннего баланса жизни человека, вплоть до угрозы его целостности (на всех уровнях), или как понимал это Э. Эриксон — потери идентичности [33].

Само понятие кризис в переводе с китайского означает «полный опасности шанс». В данном значении ясно видна двойная роль кризиса — с одной стороны, это трудный мучительный процесс, с другой — «шанс» — момент для изменения, обновления.

Эти изменения могут носить позитивный характер — может быть найден новый способ адаптации, и негативный характер — переход к варианту адаптивности через регресс. Позитивный вариант преодоления жизненного кризиса состоит в том, чтобы использовать потенциал кризиса — в возможности развития.

Время жизни — время в своем психологическом аспекте изучается с различных точек зрения. Т. Д. Василенко [9], основываясь на тезисе о единстве субъективного и объективного в психи-

ческом отражении, выделяет следующие аспекты переживания времени:

субъективное переживание объектного времени (физическое);

субъективное переживание субъектного времени (биологическое [физиологическое] и психологическое).

Нас в контексте изучаемой темы интересует больше второй аспект, однако вопрос о переживании психологического времени требуют дополнительного внимания и глубокого изучения.

Переживание времени включает в себя три его вектора: прошлое, настоящее и будущее. В литературе не обнаруживается единого подхода к переживанию времени. Например, К. Денби считает, что у человека вообще нет другого времени кроме настоящего, хотя он может и не осознавать его в процессе осуществления своей деятельности, а А. Бергсон, что прошлое, настоящее и будущее неразделимы и проистекают из одного в другое, при этом настоящее время определяется переходом из одного качества в другое, т. е. наблюдается некоторый качественный скачок, который разделяет жизнь на этапы [5].

В связи с этим используется понятие «временной ориентации», согласно которой считается, что часть людей ориентируется на прошлое, часть — на будущее, а кто-то на настоящее. Временная ориентация не является постоянной, она может меняться в зависимости от роста и развития (считается, что дети ориентированы на будущее, а старики — на прошлое), а также это зависит от индивидуально-личностных особенностей [35].

Смысл жизни — философская и духовная проблема, имеющая отношение к определению конечной цели существования и предназначения человека. Вопросами смысла занимались Е. И. Трубецкой, А. И. Введенский, С. Л. Франкл, Э. Фромм и др., которые определяли смысл как высшую ценность в иерархии целей системы ориентации человека, которая требует решения экзистенциальных проблем. Способ их решения зависит от мировоззренческой системы человека.

Но смысл жизни это не только стремление к чему-то, но и переживание. А. Абульханова-Славская пишет о том, что смысл жизни — это «ценность и одновременное переживание этой ценности человеком в процессе ее выработки, присвоения или осуществления» [1, с. 72], т. е. «смысл жизни — это психологическое средство переживания жизни в процессе ее осуществления» [1, с. 73].

Жизненная ситуация — это понятие редко используется в «чистом виде», обычно в сочетании с такими прилагательными как «конфликтная» [13, с. 55], «критическая» [10, с. 31–49], «кризисная» [17, с. 17], «трудная» [4] и т. д.

Жизненная ситуация может пониматься как фрагмент среды, совокупность внешних объективных обстоятельств, с которыми человек имеет непосредственный контакт. Такая позиция характерна для зарубежных исследователей [24; 32].

Отечественные подходы в определении и изучении ситуации сочетает в себе элементы как внешнего, так и внутреннего мира. Понятие личностного смысла, введенное А. Н. Леонтьевым, характеризуется субъективной оценкой объективных обстоятельств и его действий в них [19; 20; 21], что обусловлено «влиянием прошлого опыта, актуальных мотивов, потребностей и установок субъекта» [22, с. 19]. В этом направлении также работали Д. А. Узнадзе [30], В. Н. Мясищев [26] и другие.

Именно жизненная ситуация выступает в роли «проявителя» внутренних детерминант человеческого поведения [7]. И очевидно, что таких ситуаций может быть великое множество: социокультурные, производственные, конфликтные, фрустрационные, организационные, ситуации принятия решения и т. д., и изучение этих ситуаций находит отражение в различных психологических исследованиях (Н. А. Логинова [23], Н. В. Гришина, В. Е. Погребницкая, Д. М. Абдульманова, Д. М. Аллахвердов [15] и др.).

В основе многочисленных классификаций жизненных ситуаций лежат различные критерии, и одним из наиболее важных критериев является их жизненная значимость.

Жизненно-значимые ситуации наделяются со стороны человека особым смыслом и содержанием, и являются способными изменять направление и характер жизненного пути.

Подводя итог нашему исследованию, и рассмотрев различные компоненты описания и изучения жизненного пути личности, можно сделать вывод о том, что жизненная ситуация является смыслообразующим компонентом понятия жизненного пути личности, который может быть рассмотрен как результат субъект-объектного взаимодействия человека с жизненными ситуациями.

Взаимодействие осуществляется в пространстве его жизнедеятельности использованием как бессознательно, так и сознательно выбранных жизненных сценариев. Направление этого

взаимодействия обуславливается жизненными ориентациями, а цели и способы их достижения — жизненными стратегиями. Характер взаимодействия задается жизненным стилем, а изменение этого характера — переживанием кризисов. Динамическая характеристика взаимодействия определяется временем, а заданность и содержание — значимостью и смыслом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абульханова-Славская К. А. Стратегия жизни. М.: Мысль, 1991.
2. Адлер А. Очерки по индивидуальной психологии. М.: Когито-Центр, 2002.
3. Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания. Л.: ЛГУ, 1968.
4. Анцыферова Л. И. Личность в трудных жизненных условиях: переосмысливание, преобразование ситуаций и психологическая защита // Психологический журнал. 1994. Т. 15. № 1.
5. Бергсон А. Восприятие изменчивости. Вторая лекция // Собрание сочинений. Петроград, 1915. Т. 4.
6. Берн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. Минск: Современный литератор, 2004.
7. Бордовская Н. В., Григорьева Л. А. Ситуации как объект науки и практики // Вестник СЗО РАО. Вып. 3. СПб., 1998. С. 47–55.
8. Бурлачук Л. Ф., Коржова Е. Ю. Психология жизненных ситуаций: Учебное пособие. М.: Российское педагогическое агентство, 1998.
9. Василенко Т. Д. Время человеческого бытия и психологические особенности его переживания: диссертация ... кандидата психологических наук: 19.00.04; [Место защиты: Ин-т психологии им. Д. Н. Узнадзе Акад.Наук]. Тбилиси, 1994.
10. Василюк Ф. Е. Психология переживания. М.: МГУ, 1984.
11. Головаха Е. И., Кроник А. А. Психологическое время личности. Киев: Наукова думка, 1984.
12. Грачев А. А. Жизненные ориентации как детерминанты жизнедеятельности // Психологические проблемы самореализа-

ции личности. Вып. 3. / Под ред. Л. А. Головей, Л. А. Коростылевой. СПб., 1999.

13. Гришина Н. В. Психология конфликта: хрестоматия / Гришина Н. В. 2-е изд. СПб.: Питер, 2008.

14. Гришина Н. В. Жизненные сценарии: нормативность и индивидуализация [Электронный ресурс] // Психологические исследования: электрон. науч. журн. 2011. № 3(17). URL: <http://psystudy.ru> (дата обращения: 15.12.2016).

15. Гришина Н. В., Погребницкая В. Е., Абдульманова Д. М., Аллаhverдов М. В. Психология ситуаций: теория и исследования. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2011.

16. Емельянов Ю. Н. Активные методы социально-психологической подготовки руководителей и специалистов: учебное пособие. Л.: ИПКСР, 1984.

17. Загайнов Р. Кризисные ситуации в спорте и психология их преодоления. М.: Советский спорт, 2010.

18. Коржова Е. Ю. Психология жизненных ориентаций человека. СПб.: Изд-во РХГА, 2006.

19. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. 2-е изд. М.: Политиздат, 1977.

20. Леонтьев А. Н. Некоторые психологические вопросы воздействия на личность // Проблемы научного коммунизма. Вып. 2. М., 1968. С. 30–42.

21. Леонтьев А. Н. Понятие отражения и его значение для психологии // Вопр. филос. 1966. № 12. С. 48–56.

22. Леонтьев Д. А. Личность: человек в мире и мир в человеке // Вопросы психологии. 1989. № 3.

23. Логинова Н. А. Психобиографический метод исследования и коррекции личности: Учебное пособие. Алматы: Казак университеті, 2001.

24. Магнуссон Д. Ситуационный анализ: Эмпирические исследования соотношений выходов из ситуаций // Психологический журнал. 1983. № 2. С. 29–54.

25. Мизинова И. А. Жизненный сценарий личности: основные подходы к рассмотрению // Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2013. №4-1. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/zhiznennyy-stsenariy-lichnosti-osnovnyepodhody-k-rassmotreniyu> (дата обращения: 15.12.2016).

26. Мясищев В. Н. Психология отношений: избранные психологические труды / В. Н. Мясищев. М.: Институт практической психологии; Воронеж: НПО МОДЭК, 1998.

27. Пыстина О. В. Семантическое поле «путь/дорога» в картине мира носителя языка: на материале автобиографического дискурса: диссертация ... кандидата филологических наук: 10.02.19; [Место защиты: Моск. гос. лингвист. ун-т]. — М., 2009.
28. Реан А. А., Коломинский Я. Л. Социальная педагогическая психология. СПб.: Питер ком, 1999.
29. Росс Л., Нисбетт Р. Человек и ситуация. М.: Аспект Пресс, 1999.
30. Узнадзе Д. Н. Психология установки. СПб.: Питер, 2001.
31. Хрусталева Н. С. Виды кризисов и психологическая помощь в кризисных ситуациях: метод. пособие. СПб.: СПбГУ, 2010.
32. Шибутани Т. Социальная психология: Пер. с англ. М.: Прогресс, 1969.
33. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Пер. с англ., общ. ред. и предисл. Толстых А. В. М.: Издательская группа «Прогресс», 1996.
34. ЭСФ — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. М. Фасмер. Изд. 4-е, стереот. М.: Астрель — АСТ, 2003.
35. Rabin A.J. Future Time Perspective and Ego Strength, The Study of Time III // Proceedings of the Third Conference of the international Society for the Study of Time. Alpbach-Austria. - New-York: Springer — Verlag., 1978.

**АКАДЕМИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ
ЭЗОТЕРИЗМА
И МИСТИЦИЗМА:
ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

Кулаков Игорь Федорович,

магистрант
Русской христианской гуманитарной академии,
ig.kulakow@list.ru

ВЛИЯНИЕ ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНИЗМА НА СОВРЕМЕННЫЙ ЭЗОТЕРИЗМ*

В статье рассматривается влияние философии постмодерна на развитие современных эзотерических движений. Подчеркивается неоднородная и изменчивая природа эзотеризма. Анализируется содержание некоторых эзотерических концепций («Хакеры Сновидений», «Трансерфинг реальности» и т. д.). Констатируются коммерциализация и секулярная природа современного эзотеризма.

Ключевые слова: эзотеризм, эзотерика, постмодернизм, постмодерн, дискурс, секуляризация, «духовный рынок», коммерциализация, информационное общество.

Kulakov I. F.

INFLUENCE OF THE POSTMODERN PHILOSOPHY ON THE MODERN ESOTERICISM

The article deals with influence of the postmodern philosophy for the development of the modern esotericism movements. Highlighted changeable and complex nature of the esotericism. Make an analysis the content of some esoteric concepts («DreamHackers», «Reality Transurfing»). Approved by commercialization and the secular nature of modern esotericism.

Keywords: esotericism, esoteric, postmodernism, postmodern, discourse, secularization, «spiritual marketplace», commercialization, information society.

Западный эзотеризм, рассматриваемый в качестве неотъемлемой части европейской культуры, находится в сложных симбиотических отношениях со всеми значимыми сферами че-

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-03-00522.

ловческой мысли и деятельности. В. Ханegraф отметил, что «представление о том, что магические, эзотерические или оккультные концепции по сути своей статичны и «сопротивляются переменам» — всего лишь позитивистское клише, несостоятельность которого подтверждается раз за разом» [14, с. 15]. Противопоставляя себя доминирующим мировоззренческим парадигмам, комплекс эзотерических идей, вместе с тем, постоянно трансформируется под их влиянием.

Например, в эпоху Возрождения, на волне интереса к античной культуре, «костяк» западного эзотеризма формируют философские концепции неоплатоников, материалистов (учение о «Первоэлементах») и переведенные Марсилио Фичино (1433–1499) тексты «Герметического корпуса» [9]. В эпоху Просвещения, время безграничной веры в торжество гуманизма и рационализма, эзотеризм находит выражение в форме рационализированных масонских клубов, адаптируясь, таким образом, к «духу времени». В XIX — начале XX веков происходит еще одна трансформация эзотеризма, попытавшегося взять на вооружение научную методологию и позитивистское мировосприятие. Влияние позитивизма на эзотеризм можно проследить в месмеризме, теософском учении Е. П. Блаватской, ритуальной магии А. Кроули. Как пишет в этой связи В. М. Розин,

«не секрет, что в настоящее время идеологи ряда практик, которые раньше не относили к науке, — таких, например, как эзотерика, уфология, так называемые “народные науки”, “оккультные науки” (алхимия, астрология, хиромантия, физиогномика и т. д.) — претендуют на научный статус» [11].

Легкость, с которой эзотерические идеи мимикрируют под потребности своей целевой аудитории, отличает их от более «костных» религиозных и научных концепций.

В контексте вышеуказанных аспектов, определенный интерес представляет взаимодействие эзотеризма с возникшим во второй половине XX века течением философии постмодерна. Н. И. Губанов описывает роль постмодернизма в европейской культуре следующим образом: «Такие классические понятия, как объективность, реальность, истина, красота, разум, общество, прогресс, противоречие, развитие и другие, объявляются постмодернистами фикциями» [4, с. 54]. Некоторые исследователи отмечают, что, при ослаблении позиций традиционной религиозности и научных структур, положение выполняющего

сходные функции эзотеризма усиливается [2, с. 197]. В связи с подобной оценкой видится возможным позитивное влияние постмодернизма на западный эзотеризм.

При этом, сам термин «постмодерн», буквально означающий «после современности», является дискуссионным, так как не несет в себе объясняющего элемента. Английский социолог З. Бауман предлагает заменить его словосочетанием «текущая современность», где свойство текучести (по аналогии с жидкими и газообразными веществами) является основной характеристикой эпохи, наступившей «после модерна» [1, с. 8–11]. Характерными чертами эпохи постмодернизма, как отмечает Жан-Франсуа Лиотар, становятся крах метанарративов, превращение самодостаточного «знания» (знание как цель) в коммерциализированную «информацию» (знание как продукт), возрастающая актуальность выработки разных способов коммуникации (по Лиотару — «языковые игры») и формирование сетевого общества [10]. Кроме того, важными компонентами постмодернистского мировосприятия является игровое отношение к действительности, конформизм и эклектизм.

Таким образом, в постмодернизме постулируется обесценивание традиционной системы ценностей, несостоятельность социальных институтов, отсутствие истин, которые заменяются дискурсом. Понятия «добра» и «зла» замещаются критериями полезности.

Далее следует рассмотреть, как установки постмодернизма эксплицируются в поле современного эзотеризма. Чтобы упростить решение данной задачи, эзотерические концепции, оказавшиеся под влиянием философии постмодерна, будут условно разделены на две категории: «психологическую» и «магическую». Психологические концепции сосредоточены преимущественно на процессе мышления, в то время как магические на ритуальной практике. Вместе с тем, нужно отметить, что такая практика в современных «магических» движениях бывает сильно упрощена. В частности, П. Данн при описании Ритуала Пентаграммы дает такую рекомендацию:

«Помните: мой пример имеет глубокий смысл только для меня, а ваш подход может быть абсолютно иным, поскольку он соответствует только вашей интуиции и вашему личному опыту. Придерживаться индивидуальных предпочтений — это самое главное: только вы, маг, должны определять путь, который приведет вас к изменению вашей реальности и достижению ваших магических целей» [5, с. 192].

К «психологической» категории можно отнести учения, совмещающие в себе элементы экспериментальной психологии и эзотерики. Это «Секрет» Ронды Берн, школа волшебников «Симорон», «Трансерфинг реальности» В. Зеланда, «Турбо-Суслик» В. Леушкина. Как правило, в рамках данных школ пропагандируется установка на позитивное мышление, которому приписываются различные сверхъестественные функции. В самопрезентации школы «Симорон» сказано:

«От вас не требуется напрягать мозги, создавая правильные мыслеформы. Наоборот, в Симороне просто необходимо ослабить мозги, войти в состояние некоей лени и творить по своему хотению, по своему велению обязательно привлекая в помощники чувство юмора. Отношение к жизни с улыбкой позволит вам жить припеваючи, почти как герои, любимых с детства, сказок, а возможно и лучше» [16].

В «Трансерфинге реальности» с позитивным мышлением связана концепция пространства вариантов. Суть концепции в том, что любой человек, используя правильные мысли, может сознательно перемещаться по параллельным мирам [7, с. 194–199]. Для этой категории эзотерических учений характерны радикальное упрощение собственно «эзотерического» элемента (отсутствие инициаций и необходимости вступать в организацию, доступность материалов), клиповость, коммерциализация, распространение через платные тренинги и книги, нацеленность на решение личных проблем.

К категории «магических» учений можно отнести движение «Хакеров Сновидений», магию Хаоса, каббалистические организации М. Лайтмана и Ф. Берга. Движение «Хакеры Сновидений», зародившееся в интернет-пространстве, совершило попытку разработать практические методы для эзотерической философии Карлоса Кастанеды. Главным из таких методов является картографирование сновидений. В рамках учения «Хакеров» предполагается объективная реальность сна, возможность проникать через сон в параллельные миры и в сознание других людей. Влияние постмодернизма здесь заметно в клиповой форме форумной переписки, с помощью которой Хакеры Сновидений систематизировали и распространяли свои наработки. Кроме того, разум и тело человека приобретают в рамках сновидческих практик и сталкинга (определенной манеры поведения, призванной разрушить устоявшиеся распорядки) механистические черты. А составление карты сновидений уподобляется компьютерной игре [12]. В статье К. Зори «Хаос-магия: адаптация

магии к эпохе постмодерна» приведен подробный обзор содержания магии Хаоса и влияния, которое оказал на нее постмодернизм [8]. Отметим только, что для этого движения характерны эклектизм, отказ от претензий на обладание каким-либо сакральным знанием, игровое отношение к ритуальным практикам, ориентация на достижение материальной успешности. Центральная практика магии Хаоса — создание сигил — графических символов, исполняющих желания владельца, еще раз подчеркивает важность «игр языка» в контексте постмодернистской духовности. Современная каббала, пытаясь завоевать место на «духовном рынке», также подверглась определенной «экзотеризации». Как отмечает Боаз Хус, «легкость, с которой современная каббала и движения Нью Эйдж представляют свои учения, связана с такой характеристикой культуры постмодерна, как отсутствие глубины» [15, с. 136].

Таким образом, для современных эзотерических концепций, испытавших влияние постмодернизма, характерны эклектизм, установка на индивидуализм, частичный экзотеризм, вызванный секуляризацией, смещение акцента с поиска мистического опыта на достижение конкретных результатов и полусерьезное отношение к эзотерическим практикам. Однако данные тенденции свидетельствуют не столько о вырождении комплекса эзотерических идей, сколько об успешной адаптации современного западного эзотеризма к запросам общества потребления.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бауман З. Текучая современность / Пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова. СПб.: Питер. 2008. 240 с.
2. Бекарюков М. В. Социокультурные предпосылки усиления интереса к эзотерическим учениям // Известия АлГУ. № 2–2. 2011. С. 197–199.
3. Борисова Ю. В. Эзотерика как социокультурный феномен // Известия ВолгГТУ. № 16. 2013. С. 37–40.
4. Губанов Н. И. Ницета философии постмодернизма // Философия и общество. № 1. 2007. С. 54–69.
5. Данн П. Магия эпохи постмодерна. Искусство магии в информационном пространстве современной эпохи. СПб.: ИГ «Весь». 2008. 224 с.
6. Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху // [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://royallib.com/read/devis_erik/tehnognozis_mif_magiya_i_

mistitsizm_v_informatsionnuyu_epohu.html#0 (дата обращения: 12.12.2016).

7. Зеланд В. Трансерфинг реальности. Ступень I: Пространство вариантов. СПб.: ИГ «Весь». 2013. 224 с.

8. Зоря К. В. Хаос-магия: адаптация магии к эпохе постмодернизма // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. «Тайное и явное»: многообразие репрезентаций эзотеризма и мистицизма. Сб. материалов Четвертой международной научной конференции. 2011. С. 105–116

9. Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция // [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://psylib.ukrweb.net/books/yates03/index.htm> (дата обращения 04.12.2016).

10. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна // [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://royallib.com/read/liotar_ganfransua/sostoyanie_postmoderna.html#0 (дата обращения: 03.12.2016).

11. Розин В. М. Как святого отличить от душевнобольного? Поиски демаркации между наукой и ненаукой заводят в семантический тупик // [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://www.ng.ru/science/2003-12-10/14_different.html (дата обращения 02.12.2016).

12. Форчун М. Первые врата. Исследование сновиденной реальности шаг за шагом. СПб.: ИГ «Весь». 2006. Ч. 2. 256 с.

13. Фуко М. Дискурси истина // [Электронный ресурс] / Режим доступа: https://docviewer.yandex.ru/?url=http%3A%2F%2Fwww.intelros.ru%2Fpdf%2Flogos_02_2008%2F07.pdf&name=07.pdf&lang=ru&c=5850a1d8ef94&page=1 (дата обращения: 06.12.2016).

14. Ханegraaf В. Я. Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся / Пер. Е. Зори. Ред. и посл. А. Л. Рычкова. М.: Центр книги Рудомино. 2016. 256 с.

15. Хус Б. Новая эра каббалы. Современная каббала, Нью Эйдж и духовность в эпоху постмодерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 4. 2013. С. 113–143. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.samopoznanie.ru/schools/simoron/> (дата обращения: 11.12.2016).

ВОПРОСЫ ФИЛОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

Богданова Ольга Владимировна,
доктор филологических наук, профессор,
Санкт-Петербургский государственный университет,
olgabogdanova03@mail.ru

ФИЛОСОФИЯ СНА В РАССКАЗЕ В. ПЕЛЕВИНА «СПИ»

На материале рассказа современного прозаика В. Пелевина в статье рассматривается семантика и символика концепта-мотива «сон». Автор статьи намечает интертекстуальную связь с романом И. А. Гончарова «Обломов» и выявляет своеобразие образа и характера «современного Обломова». В тексте статьи показано, что в рассказе Пелевина сон составляет главную синонимичную пару жизни, порождая образ-символ «жизнь-сон», формируемый советским коллективно-коммунальным бессознательным.

Ключевые слова: современная русская литература, проза Виктора Пелевина, рассказ «СПИ», символика и семантика мотива сна.

Bogdanova O. V.

THE PHILOSOPHY OF DREAM IN THE STORY BY V. PELEVIN «SLEEP»

The article discusses the semantics and symbolism of the motif of «dream» on the base of the story of the modern Russian writer V. Pelevin. The author of article outlines the intertextual link with the Goncharov's novel «Oblomov» and reveals the uniqueness of the character of «contemporary Oblomov». It is shown in the text of article that in Pelevin's story «a dream» is synonymous with «a life», that life is a dream. Pelevin believes that collective dream generated by the Soviet ideology.

Keywords: modern Russian literature, the prose, Victor Pelevin, story «Sleep», the symbolism and the philosophy of the dream.

Рассказ Виктора Пелевина «СПИ» (sic: таково графические оформление названия рассказа при журнальной публикации)

появился в 1991 году [4]. Главный герой рассказа — Никита Сонечкин, в начале повествования студент 2 курса некоего института. Появляющийся в рассказе «на одной из лекций по эм-эл философии» [3, с. 507], герой и окружающие его обстоятельства с первых строк наррации подаются в ироническом ключе: название курса (марксистско-ленинской философии) снижено и весело обозначается как «эм-эл», а начальные буквы имени и фамилии героя вызывают аллюзийную связь с инициалами Н. С. Хрущева. Последняя ассоциация не обязательна в рассказе, но она подсказывает «родословную» героя, становится указанием на его возможный возраст. Основной же хронотоп текста эксплицирован другим именем — лидера и героя 1991 года Б. Н. Ельцина [3, с. 525], государственного деятеля времен политического и экономического кризиса.

Уже в начале рассказа нарратор сообщает, что с главным героем «творилось непонятное»: «стоило маленькому ушастому доценту, похожему на одолеваемого кощунственными мыслями попики, войти в аудиторию, как Никиту начинало смертельно клонить в сон», а «когда доцент принимался говорить и показывать пальцем в люстру, Никита уже ничего не мог с собой поделать — он засыпал» [3, с. 507]. Герой оправдывает фамилию «Сон-ечкин», но автор подчеркивает, что «сон» героя не природен и одолевает его только «с некоторых пор» [3, с. 507].

Прежде вне пределов «ночи», «кровати» и «одеяла» Никита бодрствовал, потому герой «сначала <...> очень расстраивался из-за своей неспособности *нормально* высидеть лекцию» по «эм-эл философии» [3, с. 508, выд. мною. — О. Б.]. Однако понятие «нормы» в рассказе Пелевина трансформировано: если «до некоторых пор» для Никиты «нормальным» было слушание и записывание лекции, то для других иначе: «раньше все считали Никиту психом, или, во всяком случае, человеком со странностями», теперь же, когда и он стал погружаться в сон на лекциях, «наконец выяснилось, что он вполне свой» [3, с. 511]. Пребывание в состоянии сна в рассказе Пелевина оказывается более естественным и *нормальным* состоянием, чем бодрствование.

В критике неоднократно намечались интертекстуальные связи современной постмодернистской прозы с романом И. Гончарова «Обломов» [1]. В данном случае цитирования заслуживают следующие строки из классического романа: «Лежание у Ильи Ильича не было необходимостью, как у больного или как у человека, который хочет спать, ни случайностью, как у того,

кто устал, ни наслаждением, как у лентяя: это было его НОРМАЛЬНЫМ состоянием <...>» [2, с. 11; выд. автором. — О. Б.]. Таким же «нормальным состоянием» постепенно становится сон (или, как звучит в рассказе, «состояние сна») и для героя Пелевина: Никита Сонечкин предстает «нестрогим» вариантом современного Обломова, однако природа сна героев оказывается различной.

Уже в начале повествования слово «бодрствование» у Пелевина сопровождается эпитетом «перепуганное» [3, с. 508], и простым объяснением испуга может быть страх перед лектором. Вскоре рядом с существительным «пробуждение» (по смыслу родственным «бодрствованию») оказывается наречие «опасно»: «Больше всего Никиту удивляла та глубина и вязкость, которые при разговоре во сне приобретал его голос. Но обращать на это слишком большое внимание было опасно — начиналось пробуждение» [3, с. 509]. При описании семинарского занятия нарратор сообщает, что, «когда <Сонечкина> вызывали, он сперва просыпался, *пугался* и начинал блуждать в словах и понятиях <...>» [3, с. 510, выд. мною. — О. Б.]. И далее (при попытке героя задуматься над вопросом «почему мы все спим») «он *пугался*, понимая, насколько эта тема невозможна для обсуждения» [3, с. 515, выд. мною. — О. Б.]. Т.е., если сон Обломова у Гончарова был отражением гармонии, счастья и покоя, царивших в патриархальной дореформенной России, то сон героя Пелевина есть, с одной стороны, защитная реакция организма при виде опасности, с другой — «усыпление» бодрствующих и мыслящих «товарищей» [3, с. 518] базовыми понятиями политфилософии.

Упоминание основного идеологического курса советского периода — марксистско-ленинской философии, сравнение «ушастого» доцента с «попиком», отсылка к «основным понятиям» и «конспектам первоисточников» [3, с. 510], обращение к именам Дзержинского [3, с. 509, 522] и Луначарского [3, с. 510], уже названных Ельцина и «аллюзийного» Хрущева задают не только временные константы повествования, но и социально-политическую систему координат («идеологическую программу» [3, с. 510]), обрисовывают каркас тех идеологов, с которыми работает Пелевин. Учение Маркса-Энгельса-Ленина репрезентируется в этой системе как мощное снотворное средство, которое ввергает народонаселение страны в состояние сна: «Оказалось, что спят вокруг почти все...» [3, с. 508], «<...> они спали все время» [3, с. 512].

Сон в рассказе Пелевина опосредован градацией, определенными ступенями и степенями: «ночной» и «дневной» [3, с. 514], «смертельный» и «чудный» [3, с. 507], до «полной отключенности» и «не окончательно» [3, с. 508], «временное небытие» и «неорганическое оцепенение» [3, с. 511]. «Ночной» сон («под одеялом на кровати» [3, с. 514]) удостоивается в рассказе только упоминания. Сон, когда герой «проваливался в черноту» [3, с. 507], «полностью отъединяя себя от всего вокруг» [3, с. 511], отодвигается на background повествования. Основным же объектом исследования становится «новое состояние» [3, с. 508] героя: «Если раньше он рывками перемещался от полной отключенности до перепуганного бодрствования» (две крайне полярные точки. — О. Б.), то теперь эти два полюса соединились — герой засыпал не окончательно, «не до черноты», и то, что с ним происходило, «напоминало утреннюю дрему, когда любая мысль без труда превращается в движущуюся цветную картинку, следя за которой можно одновременно дожидаться звонка переведенного на час вперед будильника» [3, с. 508]. В «новом» состоянии герою было «даже удобнее записывать лекции — надо было просто позволить руке двигаться самой, добившись, чтобы бормотание лектора скатывалось от уха прямо к пальцам, ни в коем случае *не попадая в мозг*, — в противном случае Никита или просыпался» [3, с. 508; выд. мною. — О. Б.]. Т.е. сон героя Пелевина не столько физиологический, сколько погружение в «коллективное бессознательное».

Освоение приемов «коллективного бессознательного» происходит, по Пелевину, постепенно и поэтапно. Процесс индивидуален и может начаться в разное время и при различных обстоятельствах: в семье, в детском саду, в школе (как это случилось с однокурсником Никиты «комсоргом Сережей Фирсовым» [3, с. 511]) или запоздало, в вузе, как это происходит с главным героем. Только к третьему семестру Никита Сонечкин осваивает некоторые умения коллективно-бессознательного существования: «может <...> слушать и писать во сне» [3, с. 509]. Затем он «попробовал рассказать анекдот» [3, с. 509], позднее научился «спать не только на лекциях, но и на семинарах», и постепенно «у него стали выходить <...> несложные действия — так, он мог, не просыпаясь, встать, приветствуя преподавателя, мог выйти к доске и стереть написанное или даже поискать в соседних аудиториях мел», у него получилось «ответить во сне» и «с тех пор даже конспекты первоисточников <он> вел не просыпаясь» [3,

с. 510]. «Мало-помалу его мастерство росло, и к концу второго курса он уже засыпал, входя утром в метро, а просыпался, выходя с той же станции вечером» [3, с. 510], и «так освоился во сне, что научился уделять одновременно нескольким предметам внимание той *крохотной части своего сознания*, которая отвечала за связи с внешним миром» [3, с. 508. выд. мною. — О. Б.].

Пребывание в состоянии сна облегчает контакты героя не только во «внешнем мире», но избавляет его от ссор в семье. Герой констатирует, что «начался новый этап <...> отношений с родителями»: «Оказалось, что все скандалы и непонимания ничего не стоит предотвратить, если засыпать в самом начале беседы» [3, с. 512]. Всплесков эмоций и психологических стрессов можно избежать, если во время погрузиться в сон: однажды «мать уронила себе на ногу утюг, сильно ушиблась и обожглась и так жалобно всхлипывала <...> до приезда бригады “Скорой помощи”, что Никита, не в силах вынести этого, заснул <...>» [3, с. 512].

Подобным образом в рассказе Пелевина спасаются от жизни и ее горечи не только главный герой, но и его друзья [3, с. 511], преподаватели [3, с. 509–510], родители. Никите довелось увидеть отца проснувшимся «один только раз»: отец, «сидя в кресле, откинул голову и увидел кошмар: завопил, замахал руками, вскочил и проснулся — это Никита понял по выражению лица, — но тут же выругался» и «заснул опять» [3, с. 512]. Что касается матери, то о «защитной функции» ее сна говорится еще более определенно: в один из вечеров мать «мирно клевала носом над “Одним днем Ивана Денисовича”» — иронический парадокс выбора произведения очевиден: рассказ А. Солженицына «излишне» остр, социален и проблематичен, так что единственный способ для героини не потревожить (защитить) себя — это вздремнуть над его страницами.

Если рычагом воздействия на личность во «внешнем мире», в социуме, по Пелевину, служит «эм-эл философия» и принципы коммунистического (коммунально-бессознательного) сосуществования, то средством воздействия на сознание человека в пределах дома и семьи становится, по Пелевину, телевизор, метонимическое в отношении к социосфере «синее окно во вселенную» [3, с. 513]. Уже приводилась цитата о единственном «пробуждении» отца и о его испуге [3, с. 512]. Седативно-успокаивающее действие на него оказывает ТВ: отец «сел ближе к телевизору, где как раз синим цветом мерцало какое-то историческое

совместное засыпание» (фонетическая игра: засыпание // заседание) и «заснул опять» [3, с. 512]. Потому «у <...> родителей была любимая семейная передача: "Камера смотрит в мир"» [3, с. 513]. Впоследствии нарратор подытожит: «<...> содержание сновидения (фактически жизни. — О. Б.) задавалось экраном» [3, с. 514], а позже, в романе «Generation 'П'», усилит: «В наше время люди узнают о том, что они думают, по телевизору» [3, с. 219].

Телевидение позволяет растушевать некую черту между сном и явью, некую границу между сном-жизнью и сном-смертью. Так с экрана ТВ звучат слова архимандрита Юлиана, «непременного участника любого уважающего себя "круглого стола"»: «До встречи в эфире!», где словоформа «эфир» эксплицирует семантическое значение «эфир телевидения» и «эфир — воздух, космос, небо, инобытие» [3, с. 514].

Даже «невинная» телепередача «Наш сад» становится в тексте Пелевина опорной точкой в «стирании границ и засыпании рвов» (Л. Фидлер) между виртуальным образом и реальным явлением: «<...> во время программы "Наш сад" Никите несколько раз привиделся основатель популярного полового извращения; на французской маркизе был клюквенный стрелецкий кафтан с золотыми галунами, и он звал с собой в какое-то женское общежитие» [3, с. 514; упоминание «маркизы» и вольная фонетическая ассоциация «наш сад // д'Сад» вводит в контекст рассказа знаковый и маркирующий время и нравы образ маркиза де Сада].

Между тем в рассказе Пелевина гипнотическое действие м-л философии и ТВ не абсолютно: герой не утрачивает способности контролировать себя (рассказывая во сне анекдот, он понимает, что «в самом конце <...> сбился и заговорил о мазуте Днепропетровска вместо маузера Дзержинского» [3, с. 509]), выводит себя из состояния сна (укол булавкой), анализировать себя («Правда, появился новый страх, что ему может сниться, будто он колет себя булавкой, но эту мысль Никита отогнал как невыносимую» [3, с. 511]) и др. Сознание главного героя «до некоторых пор» не атрофировано безвозвратно: он задается вопросом о «главной недомолвке существования» — «почему мы все спим» [3, с. 515], хотя и пугается, «понимая, насколько эта тема невозможна для обсуждения» [3, с. 515].

Как вариант «недомолвки существования» (извечной русской устремленности к познанию тайны бытия) в сознании героя Пелевина звучит более конкретный вопрос: «Как же

все-таки одинок человек <...>» [3, с. 514], являя собой аллюзию лермонтовских мотивов одиночества и «холодного сна могилы». Отсюда «особый сон на эту тему» у Никиты будет формироваться еще одним лермонтовским образом — «думой»: «тенью одной какой-то невыразимой думы на лицах» участников сна [3, с. 515].

С самого начала повествования очевидно, что оно организовано контрастом, крайними и противоположно заряженными полюсами, создающими электрическое (знаково-символическое) поле, внутри которого пребывают герои. Уровень и значимость поляризующих точек различны, они не устойчивы и не константны, но могут изменить свою суть и полярность. При этом они отчетливо маркированы автором: «тогда и теперь», «нормально и аномально», «свой — чужой», «сон — явь», «смерть — жизнь», «Бог [3, с. 523] и черт [3, с. 520]», «ищущие правду и спокойно спящие», «отцы и дети», «разумные и сумасшедшие», и проявленные даже в антитезе «икра — морская капуста». Особое место среди них занимает пара «партработники и служители культа». Лозунг отделения церкви от государства прочитывается в этом контрапункте иронико-комически, но именно он формирует те философско-идеологические векторы, в направлении которых движется главный герой в поисках «всей правды» [3, с. 515].

Один полюс на этом пути формирует «особый сон», навеянный желанием постичь тайны сокровенного и разворачивающийся в узнаваемых дворцово-партийных интерьерах («сводчатый коридор», потолок с «лепными виноградными кистями и курносые женскими профилями», «красная ковровая дорожка»; маркированный знак в этом ряду — «коридорный тупик», заканчивающийся «закрашенным окном» [3, с. 515]). Участники «особого сна» — герои, «довольно похожие друг на друга», «лысоватые» и «пожилые» [3, с. 515], выделившие из своих членов «комиссию <...> в составе трех человек» [3, с. 516]. Sic: семантика «тройки уполномоченных» подкрепляется и деталью их внешнего вида — мужчины «в синих *тройках*» [3, с. 516]. Однако «особая тройка» «уходит от ответа» на Никитин вопрос «почему мы все спим»: идеологи эм-эл философии *не допускают* познать «шарнир, на котором поворачивалась жизнь людей» [3, с. 517] и угрожающе предупреждают об опасностях на этом пути.

Другой полюс в попытке Никиты развеять «тень сомнения» [3, с. 515] и разгадать «недомолвку» бытия осуществляет им в беседе с Гаврилой и Михаилом, двумя дружинниками «с повязками на рукавах, в одинаковых белых куртках, делавших

их похожими на ангелов» [3, с. 522]. «Церковный чин» героев и степень их ангельского достоинства усиленно акцентируются: они поименованы так же, как архангелы Гавриил и Михаил, «дружинники» войска Христова; татуировка на кисти руки Михаила «тщательно» воспроизводит эпизод из книги пророка Даниила (Дан 10:13, 21; 12:1) о низвержении сатаны с неба и торжества Михаила («всадник, вонзающий копьё во что-то под ногами коня» [3, с. 524]); в качестве орудия для открывания бутылки Михаил использует «брелок в виде маленького меча» [3, с. 523] — оружие «князя ангелов» Михаила. Гаврила и Михаил действительно, как небесная дружина, сопровождают Никиту в его ночной прогулке («Михаил и Гаврила шли по бокам, с пьяной строгостью оглядывая улицу» [3, с. 525]). Впрямую не заданный Никитин вопрос («А может, их спросить? — подумал Никита <...> Хотя страшно. Все-таки двое...» [3, с. 523]) в данном случае удостоивается ответа: «СПИ», — читает герой на этикетке «Особой московской», предложенной дружинниками. Выпить и забыться — «ничего другого людям пока не светит» [3, с. 524], уточняет вестник Господний. Философская раздумчивость и печальное глубокомыслие заключительной реплики Михаила контрастно оттеняет резко-угрожающую интонацию последней сентенции партаппаратчиков, хотя по сути мало что добавляет к Никитиному познанию тайны сонного бытия. Состояние опьянения, так же как и состояние сна, становится средством защиты, средством самосохранения, единственным способом «нормального» существования современного человека. Обреченность и неизбежность, может быть, даже объективностьприятия мира и существования в таком качестве («осознанная необходимость», становящаяся «свободой») подчеркивается нарратором незаметным и неакцентированным в сюжете старением героя: к финалу рассказа он женат, у него «усталое морщинистое лицо», «лысина» [3, с. 526] и дочь Аннушка.

Драматизм (или трагизм) коллективно-сонного существования обозначен автором в сцене «исчезновения» лица героя (точнее отражения лица героя в окне поезда метро): «вдруг лицо исчезло, и на его месте появилась черная пустота <...>» [3, с. 526]. Реалистическая мотивация «исчезновения» лица в том, что «туннель кончился, и поезд взлетел на мост над замерзшей рекой» и «стала видна слава советскому человеку на крыше высокого дома» [3, с. 526]. «Мистической» же мотивацией признается опустошение человека, исчезновение его «я», полная и окончатель-

ная победа сна, когда и «булавка с зеленой горошиной на конце» оказывается за ненадобностью выкинутой.

Бодрая жизнь лета сменяется сонной зимой [3, с. 526], «слава советскому человеку» не вычленяется в качестве лозунга или плаката, но ассимилирует в едином словесном контексте, Вифлиемская звезда мутирует в «звезду светофора» [3, с. 521], звездный ковш Большой медведицы обретает осовремененное название — «совок» [3, с. 526]. С введением последнего понятия время и герой в тексте Пелевина получают свое единственно верное и точное обозначение, которое не программирует наличия субъектности, личностного сознания, бодрствования, но знаменует собой «состояние сна» «без всякого участия» [3, с. 513] со стороны индивида. Опясывающий повествование образ Дзержинского [3, с. 509, 522] становится гарантом «насильственного осчастливливания» человека государством, а слова Михаила «ничего другого <...> пока не светит» оказывается экспликацией беспомощности и обреченности Божественного вмешательства. Аббревиатура-наказ «СПИ» с «похожей на глаз («всевидающее око». — О. Б.) эмблемы «СоюзПлодИмпорта» в конечном счете, по Пелевину, воспринимается и директивой Партии, и одновременно спасительным заветом Всевышнего.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богданова О. Постмодернизм в контексте современной русской литературы (60–90-е года XX века — начало XXI века). СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2004. 716 с.
2. Гончаров И. А. Обломов // Гончаров И. А. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. СПб.: Наука, 2000. Т. 4. 496 с.
3. Пелевин В. Generation «П». Рассказы. М.: Вагриус, 1999. 608 с.
4. Пелевин В. СПИ // НФ: Сб. научной фантастики. Вып. 35. М.: Знание, 1991. С. 189–204.

Захарьина Нина Борисовна,
доктор искусствоведения, главный научный сотрудник
Санкт-Петербургского государственного музея
театрального и музыкального искусства,
zakharina@rambler.ru

АЛЛЕГОРИИ МУЗЫКИ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ: ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ

Аллегория — иносказание, она передает скрытое содержание при помощи символических фигур. Со времен Крещения Руси они формируют язык русской культуры. Источниками их изучения являются миниатюры певческих книг, книги эмблем, декор музыкальных инструментов. Церковное пение персонифицировано образами небесных покровителей: Иоанна Дамаскина, Романа Сладкопевца, царя Давида. Другие виды музыки зашифрованы в эмблематических композициях.

Ключевые слова: Символ, аллегория, музыка, музыкальные инструменты, певческие книги.

Zakharina N. B.

ALLEGORIES OF MUSIC IN RUSSIAN CULTURE: REVIEW OF SOURCES

Allegory conveys hidden meaning through symbolic figures. In Russia allegories existed from the Baptism and run through Russian history, forming the language of culture. Miniatures in liturgical chant books, special books of emblems printed in XVIII c., décor of musical instruments can be used as sources of the investigation. Church singing was personified in figures of divine patrons: Romanos the Melodist, John Damascene, King David. Various kinds of music were symbolized with emblematic compositions.

Keywords: Symbol, allegory, music, musical instruments, chant books.

Аллегорическое изображение музыки является одним из способов рефлексии на музыкальное искусство. Аллегория есть

предметное воплощение символа (разница аллегории и символа заключается в безграничности идеи в символе). Рядом с аллегорией стоят такие понятия, как эмблема, пиктограмма. В рамках настоящего сообщения я не провожу резкого различия между указанными понятиями, поскольку все их объединяет идея индизина: они визуальна до человека идею музыки. В то же время каждый термин имеет свой, не пересекающийся с другими, смысл.

Феномен аллегории музыки хорошо известен и описан. Аллегорический смысл многих изображений, особенно голландского натюрморта с использованием музыкальных инструментов, составляет предмет искусствоведческих изысканий. Искусствоведам хорошо известен аллегорический смысл многих изображений; среди них есть и те, что отсылают нас к музыке. Толкования этих аллегорий разбросаны по искусствоведческим работам, посвященным конкретным художникам и школам; особенно насыщен аллегориями голландский натюрморт [9].

Роль аллегории в становлении музыкально-эстетических взглядов раскрыта в музыковедении. Музыкальная эстетика позднего эллинизма (неоплатонизм, неопифагорейство) и раннего христианства широко обращалась к аллегорическим истолкованиям музыки и особенно к числовой символике [21]. С XVI в. в живописи постоянно присутствует образ св. Цецилии — небесной покровительницы церковной музыки. Эпоха барокко принесла с собой собственно музыкальные аллегории, т. е. зашифровку иного смысла при помощи музыкальных звуков (см. классическую работу Альберта Швейцера [20]).

Источники по изучению аллегорий восходят первым векам нашей эры. Сочинение, предположительно автором которого является некий Гореполлон, посвящено толкованию древнеегипетских иероглифов. Оно дошло до нас в греческом переводе Филиппа под названием «Иероглифика», перевод датируется IV в. Несмотря на то, что в труде истолковываются древнеегипетские иероглифы, некоторые толкования относятся к греческим реалиям. Так, в толковании «Желая показать человека, сплывающего и объединяющего, рисуют лиру, ибо она сохраняет стройное единство своей мелодии» [14] явно имеется ввиду древнегреческий музыкальный инструмент.

К источникам по аллегорическим толкованиям надо отнести также сочинения, главной задачей которых было вписать явления окружающей действительности в христианскую картину

ну мира. Центральным сочинением такого рода надо признать Физиолог, который представляет собой описание некоторых животных, камней и деревьев, реальных и фантастических — весьма далекое от природы, но полное метафорического смысла. «Система христианских ценностей преподносится в псевдозоологическом оформлении» [22. с. 164]. Вопрос об источниках Физиолога окончательно не решен, автор неизвестен. Считается, что он был создан в Александрии Египетской от II до IV века. Среди описанных там существ есть, например, сирена: «мелодичными голосами они услаждают слушающих, так что обращают их в сон вплоть до смерти ... А сирены вышли из ребра Муз и как бы двойственны: лица и руки человеческие, а остальное тело — гусиное» [19. с. 134].

С XVI в. огромную популярность приобрели сборники эмблем, первым и самым распространенным из них была книга Джованни Андреа Альчато (лат. *Andreas Alciatus*) «*Emblemata*», вышедшая в 1531 г. в Аугсбурге. Аллегорические гравюры сопровождалась краткой надписью и более пространными стихами, раскрывающими мораль сюжета. Книга была первоначально издана на латыни, а затем переведена на несколько европейских языков. В разных странах создавались книги по образцу сочинения Альчато. Все сказанное относится к аллегориям музыки в западноевропейской культуре.

Что касается русской культуры, то здесь исследование аллегорий музыки в русской культуре фактически не начато. Можно назвать статью Н. С. Серегиной о символике музыкальных инструментов, раскрывающую смежную тему [18]. Между тем русская культура не менее активно пользовалась аллегорическим высказыванием, чем западноевропейская, и исследователь найдет здесь богатое поле для размышлений. Настоящее сообщение ставит целью обзор источников по данной теме. Сознвая, что их круг необозримо широк — аллегорические высказывания встречаются в гимнографии и поэзии, в иконописи и декоративно-прикладном искусстве, — остановимся на тех, которые дают ключ к пониманию этих аллегорий.

Древняя Русь развивалась в русле европейской культуры. Сохранились древнерусские списки тех сочинений, которые питали круг аллегорических образов. Физиолог переводился и с греческого и с латыни; Физиолог александрийской редакции известен только в русских списках, ранние датируются XV в., поздние—XVII. Что касается «Иероглифики», то ее влияние на

русскую культуры было косвенным; сведения о наличии этого сочинения в библиотеке С. Медведева относятся только к концу XVII в. [12. с. 15].

Главным источником должны стать древнерусские певческие рукописи. В их состав входят не только песнопения, необходимые в литургической практике, но и музыкально-теоретические, труды, выдержки из летописей, постановлений соборов и т. д. Особый интерес в свете рассматриваемой проблемы представляют элементы книжного декора: заголовки, миниатюры и полевые украшения. Музыкальная драматургия древнерусского богослужебного чинопоследования складывалась из взаимодействия трех родов пения, каждый из которых запечатлен в лице особого святого.

Роман Сладкопевец, служивший дьяконом церкви во Влахернах, по преданию, получил дар прекрасного пения от Богоматери: «в одну из ночей ему в сонном видении явилась Пресвятая Богородица и подала хартию, и сказала «Возьми хартию сию и съешь ее»» (цит. по: [1. с. 109]). Проснувшись, святой запел кондак — «Дева днесь», первый из сотен песнопений созданного им жанра. На фронтсписе одного из древнерусских Кондакарей — Троицкого, — помещена миниатюра, представляющая собой сцену явления Богородицы св. Роману.

В кондакарном пении приоритетна мелодия, текст лишь приспособляется к ней путем растягивания слогов. Очевидно, в древнерусском чинопоследовании кондак представлял эмоциональную кульминацию службы. В конце XIII в. кондакарное пение исчезло из письменных памятников, а через два столетия, в конце XV в., его место заняло демественное пение, возникшее на русской почве и не имеющее византийского прототипа. Однако св. Роман Сладкопевец олицетворяет и демественное пение тоже. Его имя появляется в заглавии одного из древнерусских Демественников, хранящемся в РГАДА (ф. 283 № 15, л. 1): «Книга глаголемая демественник творение преподобнаго отца нашего Романа певца Кондакареви». В одноименной старообрядческой книге в качестве предисловия помещается «Сказания о демественном пении» из жития св. Романа Сладкопевца (ГИМ Син. певч. № 27), а также миниатюры со сценами его жития (ГПНТБ СО РАН, Q.III.13).

Если Роман Сладкопевец служил олицетворением и символом мелодического, мелизматически украшенного пения, то у псалмодии был особый покровитель — царь Давид — библей-

ский пророк, оставивший о себе память как создатель псалмов, певец («Сладкий певец Израилев» 2 Цар. 23:1), искусный исполнитель на кинноре и руководитель и организатор музыкальной части ритуала. В древнерусских книгах бытует западноевропейский канон изображения царя Давида. Ярчайший пример показан Н. Н. Розовым [16]: в древнерусской Псалтири XIII в. царь Давид изображен в окружении целого ансамбля музыкантов, играющих на инструментах явно западноевропейского типа.

Наконец, образ преподобного Иоанна Дамаскина вбирает в себя все роды пения, кроме псалмов и кондаков. Это наиболее распространенный древнерусские музыкальные стили: знаменный и путный роспевы, которые возникли на основе повествовательной интонации, восходящей к литургическому речитативу. Имя Иоанна Дамаскина традиционно вводится в заглавия певческих книг Октоих и Ирмологий, а в поздний период миниатюры с его изображением предваряют эти книги (например, Ирмосы рубежа XIX–XX вв. из библиотеки Алтайской православной миссии, г. Бийск).

Изображениями небесных покровителей декор певческих рукописей не ограничивается. В нескольких рукописях конца XVI — начала XVII в. обнаружено «древо жизни», выполненное в так называемом старопечатном стиле. Этот элемент книжного декора в нескольких вариантах представлен «книгописном подлиннике» начала XVII в. — сборнике образцов заставок, инициалов и книжных заголовков (архив Санкт-Петербургского Института истории РАН ф. 115, № 160). Подобное древо встретилось трижды в певческих кодексах: в комплекте из двух книг (БАН Струг. 44, ГРМ Др. гр.19) и в одном роскошном энциклопедическом кодексе (РНБ Кир.-Бел. 586/843). В первой из названных рукописей древо предстает примерно таким, как рекомендовал «Подлинник», в его кроне просматриваются широко распластанные листья, шишки и цветки. Во второй рукописи оно дополнено изображениями 3-х птиц и льва. В третьем кодексе древу сопутствует целый бестиарий, включающий множество птиц, льва, единорога и змей. Н. В. Рамазанова [15] проанализировала эти изображения, используя толкования Физиолога и других древнерусских естественнонаучных трудов, а также справочник О. В. Беловой «Славянский бестиарий» [3]. Свод представленных здесь образов гораздо шире, чем область церковного пения. Пожалуй, лишь соловей напрямую относится к пению. Приведу толкование одного из вариантов Физиолога — книги Дамаски-

на Студита «Собрание от древних философов о неких собствах естества животных»: «Глаголют же яко славий, егда иматъ малые птенцы, учит я пети, яко же добрый певец ученика своя» (РНБ Соф. 1428, л. 366. Цит. по [15. С. 247]). В Минее служебной 1096 г. византийский гимнограф Феофан именуется «соловий добре-песный» Сравнение голоса соловья с человеческим голосом находим в житии Варлаама и Иоасафа: «въдан бысть славиевы гласъ челоувчъскъ» [2. С. 33]. Наконец, автор «Слова о полку Игореве» характеризует Бояна как соловья и песнотворца старого времени: «скача, славую, по мыслену древу» [7. С. 258].

Н. В. Рамазанова полагает, что это изображение появилось в певческой рукописи благодаря ошибке: имя Дамаскина Студита, автора одного из вариантов Физиолога, смешалось с именем св. Иоанна Дамаскина. Думается, конечный вывод должен быть иным. Персонажи, окружающее древо, являются символическими фигурами, но не стоит расшифровывать их по отдельности. Это нарисованный аллегорическими образами тварный мир, в котором происходит непрестанная молитва, в русском христианстве синонимичная пению. Выражение «церкви без пения стоят» означает, что они разорены и богослужение не проводится. Говоря словами И. А. Гарднера, пение «есть одна из форм самого богослужения» [5. Т. 1. С. 61]. Рукопись была предназначена для исправления пения, была призвана служить образцом — и потому ее составитель подчеркивал всеобъемлющее предназначение церковного пения.

В XVII в. вместе с новым гармоническим (или так называемым партесным) стилем возникает и новая теория музыки и новая музыкальная эстетика. Самым популярным трудом русского музыкального Барокко, распространявшемся в рукописных копиях, была «Идея грамматики мусикийской» композитора и теоретика музыки Николая Дилецкого [6]. Ее автор утверждал, что музыка едина — и церковная, и светская, и вокальная, и инструментальная, «всячески основание свое иматъ на тех же писменах» [6. с. 152]. Одновременно на Русь проникает западноевропейская традиция аллегорических изображений и толкований. В миниатюре из рукописи второй половины XVII в., опубликованной В. В. Протопоповым [6 безошибочно узнается св. Цецилия — она играет на лютне, окруженная музыкальными инструментами и нотами. Отмечу, что православная Церковь чтит св. Цецилию как мученицу, безотносительно к церковному пению. Однако в светской русской культуре образ св. Цецилии связан

с музыкой. Так, в фойе Большого зала Московской консерватории им. П. И. Чайковского есть витраж по картине Н. Пуссена «Святая Цецилия» (1628). Витраж был выполнен в петербургской мастерской Северного стекльно-промышленного общества (братьев Франк) в 1901, утрачен в 1941, а недавно воссоздан в петербургской мастерской Вадима Лебедева [4].

В начале XVIII в. Петр I издал книгу аллегорий по образцу книги Альчато [24] (ее непосредственным прототипом послужила книга эмблем Даниила де Фей), а в 1788 г. ее на русском языке с дополнениями переиздал Н. М. Максимович-Амбодик [11]. В книге миниатюрные изображения — эмблемы — сопровождаются краткими комментариями двоякого рода: описанием изображения и разъяснениями их смысла. Описание соловья отсылает нас к древнерусским текстам: Соловей со своими птенцами. Лучшая есть родительская наука. Отцы суть лучшие детям учителя [11. № 302]. В книгу введена и аллегория музыки, явно напоминающая св. Цецилию: «Музыка изображается в виде жены с лирою в руках, и другими Мусикийскими орудиями и нотами, у ее ног лежащими» [11. С. XXIV].

Еще один источник по изучению аллегорий музыки — это музыкальные инструменты, а точнее, их декор. Музыкальные инструменты украшались в соответствии со стилем эпохи, так же, как, например, предметы мебели; однако принадлежность их к миру музыки позволяет чаще увидеть в их декоре мюзетты — эмблематические композиции, составленные из музыкальных инструментов. Мюзетта является разновидностью трофея, иное название — музыкальный трофей. Возникнув в XVIII столетии, мюзетты стали особенно популярными в первой половине XIX в. Очень выразителен клавесин из фондов СПбГМТиМИ, переделанный в молоточковое фортепиано (ГИК 16516/1427). Инструмент описан в статьях В. В. Кошелева [10] и О. Е. Желтиковой [8] в сборнике «Музыка кунсткамеры». Уже после выхода сборника в свет была проведена реставрация инструмента, и хранитель коллекции В. В. Кошелев на основании его конструктивных особенностей решил, что инструмент был сделан в Санкт-Петербурге в XVIII столетии. Декор клавесина показывает происхождение мюзетты от трофея. На крышке и обечайке можно видеть трофеи, трофеи с музыкальными инструментами, мюзетты.

В XIX столетии претерпевает метаморфозу лира, из символа поэтического творчества она становится символом музыки. «Портрет» Бояна в книге «Пантеон российских авторов» вбирает в себя

все значения: «Мы не знаем, когда жил Боян, и что было содержанием его сладких гимнов; но желание сохранить имя и память древнейшего русского поэта заставило нас изобразить его в начале сего издания. Он слушает поющего соловья, и старается подражать ему на лире» [13]. Текст, написанный Н. М. Карамзиным, сопровождает гравюра на меди Н. И. Соколова по рисунку Ф. Кинеля; Боян изображен в виде юноши, играющего на лире.

Итак, совокупность источников: певческие книги, сборники аллегорий и эмблем, музыкальные инструменты, показывают, что аллегории музыки в русской культуре имеют длительную историю, а их значения совпадают с теми, что были приняты во всей Европе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004.
2. Адрианова-Перетц В. П. Фразеология и лексика «Слова о полку Игореве» // Слово о полку Игореве и памятники Куликовского цикла: К вопросу о времени написания «Слова». М.; Л., 1966. С. 13–126.
3. Белова О. В. Славянский бестиарий: Словарь названий и символов. М., 2000.
4. Володина А. В., Княжицкая Т. В. Возвращение «Святой Цецилии» // Московский журнал № 2 (254) февраль 2012.
5. Гарднер И. А. Богослужбное пение русской православной церкви: Сущность. Система. История. Сергиев Посад, 1998. Т. 1.
6. Дилецкий Н. Идея грамматики мусикийской / Публ., пер., исслед. и коммент. Вл. Протопопова. М., 1979. (Памятники русского музыкального искусства; Вып. 7).
7. Дмитриев Л. А. История первого издания «Слова о полку Игореве». Материалы и исследования. М.; Л., 1960.
8. Желтикова О. Е. О специфике декоративного оформления «клавесина-рояля» из коллекции музыкальных инструментов Музея музыки в Шереметевском дворце (к вопросу об атрибуции) // Музыка кунсткамеры. С. 123–129.
9. Звездина Ю. Н. Эмблематика в мире старинного натюрморта: К проблеме прочтения символа. М., 1997.
10. Кошелев В. В. К истории бытования и атрибуции «клавесина-рояля» из коллекции музыкальных инструментов Му-

зея музыки в Шереметевском дворце // Музыка кунсткамеры: К 100-летию Санкт-Петербургского музея музыкальных инструментов: Материалы Первой инструментоведческой научно-практической конференции (Санкт-Петербург, 2002 г.). СПб., 2002. С. 119–122.

11. Максимович-Амбодик Н. М. Емвлемы и символы... СПб., 1788.

12. Морозов А. А., Софронова Л. А. Эмблематика и её место в искусстве барокко // Славянское барокко: Историко-культурные проблемы эпохи. М., 1979. С. 13–38.

13. Пантеон российских авторов. М., 1801. Ч. 1.

14. Послание Нострадамуса; Истолкование иероглифов Горapolloна. М., 2004.

15. Рамазанова Н. В. Московское царство в церковно-певческом искусстве XVI–XVII веков. СПб., 2004.

16. Розов Н. Н. Музыкальные инструменты и ансамбли Хлудовской (русской) псалтири // Древнерусское искусство: Проблемы и атрибуции. М., 1977. С. 91–105.

17. Розов Н. Н. Об особенностях художественного оформления литургических и певческих рукописных книг // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1985. Т. 38. Взаимодействие древнерусской литературы и изобразительного искусства. С. 424–433.

18. Серегина Н. С. Инструментальная символика в древнерусских песнопениях: (На материале русской редакции певческой книги «Стихирарь минейный») // Из истории инструментальной музыкальной культуры. Л., 1988. С. 43–57.

19. Физиолог / Изд. подгот. Е. И. Ванеева. СПб., 1996.

20. Швейцер А. Иоганн Себастьян Бах. М., 2002.

21. Шестаков В. П. История музыкальной эстетики от Античности до XVIII века. М., 2010.

22. Юрченко А. Г. Александрийский Физиолог: Зоол. мистери. СПб., 2001.

23. Alciati A. Andreas Alciatus. [index emblematicus. [Repr.]. Toronto etc., 1988.

24. Symbola et emblemata... czaris et Magni Ducem Petri Alexeides... Amsterdami, 1705

Ильичев Алексей Викторович,

доктор филологических наук,
Всероссийский музей А. С. Пушкина,
Ilichev1309@yandex.ru

«ПРОРОК» А. С. ПУШКИНА — ПУТЬ БОГОПОЗНАНИЯ

Статья посвящена исследованию семантики стихотворения А. С. Пушкина «Пророк» в связи с анализом его источников.

Ключевые слова: А. С. Пушкин, стихотворение «Пророк», источники текста, семантика текста.

Ilyichev A. V.

“THE PROPHET” BY ALEXANDER PUSHKIN — THE WAY OF KNOWLEDGE OF GOD

The article is devoted to the study of the semantics of Pushkin's poem “The Prophet” in connection with the analysis of his sources.

Keywords: A. S. Pushkin, poem “Prophet”, text sources, text semantics

Со стихотворением А. С. Пушкина «Пророк» связано несколько принципиально важных проблем: 1) творческая история стихотворения; 2) его толкование; 3) место «Пророка» в творческой и духовной эволюции Пушкина. Не пытаясь осветить все эти проблемы с одинаковой степенью полноты, мы остановимся на самой существенной и важной — проблеме его толкования.

В. Г. Белинский в известном цикле статей о Пушкине отметил «Пророка» в качестве образца пушкинского «протеизма», его способности воспроизводить образы других культур. Перечисляя пушкинские стихотворения «В крови горит огонь желанья», «Ветроград моей сестры», «Пророк», он замечает, что они «представляют красоты восточной поэзии [...] и высшего рода и принадлежат к величайшим произведениям пушкинского гения-протее» [2, с. 294]. Публикуя стихотворение в «Полной русской хрестоматии», А. Д. Галахов дал ему заглавие «Исайя, гл. 6» [4, с. 211]. Оба эти обстоятельства привели к тому, что «Про-

рок» стал восприниматься прежде всего как изображение библейского пророка.

К концу XIX века в работах Н. И. Черняева возникла мысль о том, что в «Пророке» изображен не ветхозаветный персонаж, а мусульманский пророк Магомет,

«...ибо в пушкинском „Пророке“ мы встречаем целый ряд таких эпизодов, на которые в Библии нет ни малейших намеков. Так, например, это можно сказать о кровавых сценах рассечения груди мечом и вырывания языка. Ни один из библейских пророков, к тому же, не получал от Бога того высшего познания тайн земли и неба, которое получил пушкинский, ни один из библейских пророков, наконец, не был посылаем на всемирную проповедь...» [16, с. 490–491].

Его гипотеза была признана неубедительной, но возникшая полемика привела к появлению статьи Вл. Соловьева «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина» (1899), глубокого знатока как Священного писания, так и Корана. Сопоставив образ пророка в пушкинском стихотворении с образами ветхозаветных пророков и Магомета, Соловьев пришел к выводу, что пушкинское стихотворение не может служить прямым изображением какого-либо конкретного пророка:

«Если бы в этом стихотворении имелось в виду дать образ пророка в собственном смысле, то оно страдало бы сплошь крайней неясностью, противохудожественною неопределенностью, а отчасти и несообразностью. Между тем оно бесспорно прекрасно от начала до конца. Значит, его смысл — другой» [4, с. 246].

Следовательно, пушкинский «Пророк» носит условный характер, который Соловьев интерпретировал как «идеальный образ истинного поэта в его сущности и высшем призвании» [4, с. 247]. Пожалуй, начиная с этой работы основное внимание исследователей было сосредоточено на том, как истолковать символический подтекст стихотворения.

Вернемся к источникам пушкинского стихотворения. Прежде всего, это шестая глава книги пророка Исаяи. Вот этот фрагмент:

«5. И сказал я: горе мне! Погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами,— и глаза мои видели царя, Господа Саваофа.

6. Тогда прилетел ко мне один из серафимов и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника.

7. И коснулся уст моих и сказал: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен» (Исайя, 6:5–7).

Легко заметить, что этот фрагмент имеет отношение только к образу шестикрылого серафима (кстати сказать, единственному во всей Библии) и горящего угля, очищающего уста. В пушкинском стихотворении горящий уголь «вдвигается» вместо трепетного сердца. Кроме того, метаморфоза, касающаяся ушей и зениц, не находит параллели указанному фрагменту.

В. П. Старк, исследуя взаимодействие притчи Христа о сеятеле и развитие темы поэта-пророка в лирике Пушкина, указал на то, что создавая в 1823 году стихотворение «Свободы сеятель пустынный», Пушкин впервые в своем творчестве обратился к этой притче. «Главнейший, ведущий мотив притчи о сеятеле,— пишет В. П. Старк,— мотив „слушающих и неслышающих“» [13, с. 55]. Именно поэтому Христос, поясняя ученикам новый способ проповедования (притчи), ссылается на то пророческое служение, которое должен был исполнить Исайя: «Потому говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат, и не разумеют. И сбывается над ними пророчество Исайи, которое говорит: „слухом услышите, и не уразумеете; и глазами смотреть будете, и не увидите. Ибо огрубело сердце людей сих и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы я исцелил их“» (Матф., 13:13–15. Ср.: Исайя 6:9–10). «Таким образом,— пишет В. П. Старк,— в притче о сеятеле находится источник ведущей в дальнейшем темы лирики Пушкина — темы поэта-пророка» [13, с. 57].

В 1826 году, работая над «Пророком», Пушкин прямо возвращается к книге Исайи, очевидно, переработав не только фрагмент с углем и устами, но и фрагмент самого пророчества (Исайя 6:9–10). В тексте Исайи углем очищаются нечестивые уста; образами же невидящих глаз, неслышающих ушей и огрубелого сердца подчеркивается отступничество народа от Бога. Используя и перерабатывая фрагменты книги Исайи, Пушкин акцентирует внимание на мотиве очищения пророка от человеческих грехов и беззаконий.

Традиции Ветхого Завета дают себя знать еще в нескольких отношениях.

Для пророка важно то сверхзнание, которое открывает ему Бог. Вл. Соловьев указывает на два пункта, абсолютно не совпа-

дающие с ветхозаветной библейской традицией. Это: «1) открывающееся „пророку“ новое проникновение в тайны всемирной жизни и 2) отвлеченный универсализм его пророческого призвания» [12, с. 57].

Как подчеркнул В. П. Старк, «власть, которой одарен пушкинский пророк,— власть постижения всей глубины мироздания» [13, с. 60]. В стихотворении Пушкина — это третья строфа:

И внял я неба содроганье;
И горный ангелов полет;
И гад морских подводный ход;
И дольней лозы прозябанье [11, с. 340].

Перед нами, по верной характеристике В. С. Непомнящего, «вертикальная картина мироздания, но не физическая — от верха до низа, а метафизическая — от „горнего“ до „дольного“; от сверхприродных существ, ангелов, до бессловесной природы, лозы» [6, с. 209].

Увидеть весь мир сразу обычному человеческому зрению не дано. Но пушкинскому пророку не только дана вся картина мира, но и нечто, лежащее за пределами видимого: не только небо, но полет ангелов; не только море, но и его лоно.

В библейской концепции мироздание — результат творящей воли Бога, в котором воплотилась Премудрость Божия. Однако постичь этот замысел обычному человеку не дано. Наиболее полно идея библейского космоса воплощена в 103 псалме, в образах которого поэтически воссоздается картина «мира от небесного огня до малых зверей и птиц» [1, с. 288]. В нем мы встретим образы небес и ангелов; моря и морских гадов; травы (лоза) и т. д. Высшая целесообразность мироустройства — от мала до велика — есть дело Господа: «Все сделал ты премудро; земля полна произведений Твоих» (Пс. 103:24). Более того, в этом псалме упоминается и о том, что только присутствие Господа наполняет его творение смыслом: «Скроешь лице Твое — мнутятся; отнимешь дух их — умирают [...]. Пошлешь дух Твой — созидаются, и Ты обновляешь лице земли» (стих 29–30), напоминая о духовной жажде и посланном ее утолить серафиме в пушкинском стихотворении. Эта высшая целесообразность явлена, однако, только пророку. Для того, чтобы обрести эту высшую мудрость, человеку, по существу, приходится убить в себе человека. Итак, духовная жажда героя стихотворения утолена — ему открылась высшая целесообразность мира, невидимая обычным зрением.

Композиционно пушкинское стихотворение выстраивается по схеме: духовная жажда — смерть [8, с. 638] — чудо воскрешения — обретение, которое целиком повторяет основные мотивы любого ритуального посвящения, но отсутствует в Ветхом Завете.

Между тем, еще Н. Ф. Сумцов отметил связь между «Пророком» и IX подражанием Корану, где присутствует «тема возрождения через смерть, тема утоления жажды, тема перехода от малодушия к полноте жизненных сил и „святых восторгов“» [14, с. 31]. Действительно, в IX подражании обнаруживается близкая последовательность: ропот — сон, подобный смерти — чудо возрождения — обретение. Б. В. Томашевский указал на тот фрагмент в Коране, который лег в основу пушкинского подражания:

«Размысли о деянии вышедшего из селения опустошенного и разоренного, вещающего к себе: како может дати жизнь бог умерщвленным здесь и восстановить селение по-прежнему? Бог умертвил самого его, по прошествии ста лет воскресив, сказал ему: давно ли ты на месте сем? отвечал: единый день с половиною.

Напротив, ты был здесь сто лет, виждь мяса и питье, на пищу для чрева твоего приуготовленную, уцелели от всякого повреждение чрез столь долгое время, воззри на твоего осла, уже токмо одни кости его белеются, послужити примером для всего мира, ныне и вовеки: виждь кости осла твоего, соберу их, облеку плотию. Неверный, ураженный чудом таковым, возопил: признаюся, что бог всемогущ» (ч. 1, с. 33–34) [15, с. 283].

Кроме этого, укажем еще на одно обстоятельство, связывающее пушкинское стихотворение с мусульманской традицией. Коран в принципе отвергает чудо как способ подтверждения истинности пророческой миссии. Однако намеки на чудесные события в жизни Магомета присутствуют в коранических текстах. Как отмечает М. Б. Пиотровский: «Фраза Корана: „Разве мы не раскрыли тебе твою грудь“ (94:1) — позднее трактовалась мусульманскими комментаторами как указание на то, что однажды ангелы по приказанию Аллаха вынули из груди Мухаммада сердце и очистили его» [9, с. 189].

В пушкинском «Пророке», таким образом, осуществляется синтез традиций двух священных книг — Библии и Корана.

Чем, однако, можно объяснить прочувствованное Пушкиным изнутри их родство? Одна из причин — историческая, коренящаяся в единстве обеих семитских традиций, из которых более древняя — ветхозаветная — к тому же еще и прямо вли-

яла на ей родственную, но позднейшую — мусульманскую. Но есть и другая сторона, по отношению к призванию Мухаммада давно раскрытая: это призвание напоминает посвящение шамана [7, с. 199] во всех тех обществах, где «на первый план выдвигались личности, которые по своему психофизиологическому устройству могли слышать в себе самих голос Бога, их призывающий» [5, с. 434]. Объединение Пушкиным двух близких, но исторически разошедшихся духовных традиций, позволило обнаружить их родство, восходящее к универсальным духовным ценностям человечества.

Что же скрепляет пушкинский текст в поэтическое единство?

Обратим внимание на то, как разворачивается в стихотворении тема огня. Она начинается образом шестикрылого серафима. Серафим (Seraph) по-древнееврейски — жгущий. Его основная функция — выжигание грехов. Это — очищающий огонь:

«...слово Seraphim встречается единственный раз в Библии (только в книге пророка Исаии — А. И.) ...Серафим — носитель божественного огня любви, опаляющего всякую нечистоту и очищающую людей... В особенности усердно они заботятся об очищении грехов человечества силою пламенеющей божественной любви, но отличие их от прочих ангелов состоит в том, что они не посылаются на землю, подобно прочим ангелам, а являются принадлежащими исключительно непосредственной сфере Божественной» [10, с. 274–275].

Именно поэтому на его долю выпадает очищение жертвенным углем и в Библии, и в пушкинском стихотворении. Опаленный огнем серафима, с пылающим углем в груди, пророк, после чуда воскрешения, призван Богом «глаголом жець сердца людей» [11, с. 341], т. е. осуществлять то же очищение, которое было совершено серафимом над ним. А это значит — заставить людей по-другому слышать, видеть, жить... С этим, пожалуй, сопоставим фрагмент из книги Иеримии: «Я сделаю слова Мои в устах твоих огнем, а этот народ — дровами, и этот огонь пожрет их» (Иеремия, 5:14).

Наш анализ показал, что пушкинский «Пророк» создается как образами Библии, так и Корана. И тот, и другой источники подвергались значительной переделке, но придали тексту ореол сверхобычной эмоциональности. Пушкину удалось создать оригинальную, замкнутую внутри себя художественную структуру такой степени поэтико-символической насыщенности, которая

оказалась способной подвергать себя какой угодно конкретизации, при этом оставаясь неисчерпаемой.

Пушкин создает своего пророка так, чтобы читатель не мог идентифицировать его ни с каким из известных ему образов пророков. Как отметила С. В. Березкина,

«при создании первой редакции Пушкин был вдохновлен идеей социально-исторического служения библейского пророка, которую развил в не дошедших до нас стихотворениях цикла в виде обличения современной ему неправды и жестокости. При работе над второй редакцией... произведение утратило свое злободневное звучание, что придало ему философско-эстетическую глубину» [3, с. 39].

История текста «Пророка» дает возможность понять тот выбор пути, отличный от декабристского, который осуществил Пушкин. Это был путь творчества, имеющего не только гражданское, но и общечеловеческое значение. В «Пророке» исчезли конкретно-исторические детали — местом действия оказалась вся Вселенная. И образ поэзии, и образ поэта впервые в творчестве Пушкина уравнился с высшей духовно-нравственной ценностью, нашедшей свое наиболее полное смысловое воплощение в символах, созданных религиозными традициями и приведенными Пушкиным к новому органическому синтезу.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: В 9 т. Т. 1. М.: Наука, 1983.
2. Белинский В. Г. Собр. соч.: В 9 т. Т. 6. М., 1981.
3. Березкина С. В. «Пророк» Пушкина: современные проблемы изучения // Русская литература. 1999. № 2.
4. Галахов А. Д. Полная русская хрестоматия / Изд. 2-ое. М., 1845.
5. Иванов Вяч. Вс. Темы и стили Востока в поэзии Запада // Восточные мотивы: Стихотворения и поэмы. М., 1985.
6. Непомнящий В. С. Пророк // Пушкинист. Вып. 1. М., 1989.
7. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984.
8. Новик Е. С. Шаманская мифология // Мифы народов мира. Т. 2.

9. Пиотровский М. Б. Мухаммад // Мифы народов мира. Т. 2.
10. Покровский А. Комментарий к Книге пророка Исайи // Толковая Библия: В 11 т. Т. 5. СПб., 1908. (репринт 1987 г.).
11. Пушкин А. С. Полн. собр. соч. В 10 т. М.-Л., 1949–1951. Т. 2.
12. Соловьев Вл. Литературная критика. М., 1990.
13. Старк В. П. Притча о сеятеле и тема поэта-пророка в лирике Пушкина // Пушкин. Исследования и материалы. Л., 1991. Т. XIV.
14. Сумцов Н. Ф. Исследования о поэзии А. С. Пушкина // Харьковский университетский сборник в память А. С. Пушкина (1799–1899). Харьков, 1900.
15. Цит. по Томашевский Б. В. Пушкин: В 2-х т. М., 1990. Т. 2.
16. Черняев Н. И. «Пророк» Пушкина в связи с его же подражаниями Корану // Русское обозрение. М., 1897. Т. XLIII. № 3.

Сахарова Оксана Викторовна,

кандидат филологических наук,

г. Елец,

hristianka07032014@gmail.com

**МИСТИКО-МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ
М. Ю. ЛЕРМОНТОВА К СЛОВУ В СТИХОТВОРЕНИИ
«ЕСТЬ РЕЧИ ЗНАЧЕНИЕ...» (1839)**

В статье анализируется мистико-метафизическое отношение к Слову М. Ю. Лермонтова на примере стихотворения «Есть речи значенье...» (1839), в котором автор в молитвенном состоянии души стремился воплотить мир божественной красоты слова и горение духа любовью к Творцу.

Ключевые слова: Православие, слово, образ, любовь, молитва, Бог.

Sakharov O. V.

**MYSTICAL-METAPHYSICAL ATTITUDE OF MIKHAIL
LERMONTOV TO THE WORD IN THE POEM
“THERE IS A SPEECH OF SIGNIFICANCE...” (1839)**

The article analyzes the mystical-metaphysical attitude to the Word of M. Y. Lermontov on the example of the poem “There is no question the value...” (1839), in which the author in a prayerful state of mind sought to embody the world of the divine beauty of the word and the spirit burning with love for the Creator.

Keywords: Orthodoxy, word, image, love, prayer, God.

Поэтическая традиция закрепила за художником слова особую мессианскую парадигму. Русские поэты воспринимали художественное творчество как служение религиозное, открывающее поэту его истинный смысл, заключающийся в словесном воспроизведении явлений горнего мира и таинственном воплощении звуков вечной жизни. В русском поэтическом сознании традиционно выделяют несколько концептуальных моделей поэтического творчества: 1) артоцентрическая (общение поэта

с Музой, гением, Аполлоном); 2) линвоцентрическая (поэт, взаимодействуя со словом (языковая рефлексия), выступает пассивным участником Божественного диалога); 3) социоцентрическая или мартирологическая (жертвенные конфликтные отношения поэта и толпы); 4) теоцентрическая (наиболее продуктивная: поэт-транслятор и провозвестник небесной воли, творческая рефлексия поэта-пророка, его божественная отмеченность, реализующая идею христианского служения и концепцию поэта-медиатора, находящегося в ситуации преображения мира поэтическим словом). [9]. Согласно выводам А. М. Димитренко, «сформированное на протяжении веков представление о сценарии поэтической деятельности упрощенно выглядит так: Бог (демиург) → поэт → слово (язык/речь) → искусство → общество (читатель)» [9, с.30]. Креативный дар с древних времен в искусстве воспринимался как дар теоцентрический: «Поэт знает всю вселенную в пространстве и во времени, умеет все называть своим словом ... создает мир в его поэтическом, текстовом воплощении, параллельный вне-текстовому миру, созданному демиургом» [39, с. 327]. Размышляя о молитвенных истоках русской поэзии писатель А. Н. Стрижев отмечал: «Сгусток поэзии — молитва. Распевы молитв улаживают душу, и весь как-то поднимается, растешь под их кликами. Тиховойный шелест листвы, ликование внешней природы, зной и томление праха, умиротворение плоти — все состояния природы и человека открываются в храме... Всё познали наши литераторы, не сподобились только насытиться духовной трапезой, напиться самым сокровенным словом — Предвечной поэзией». [36, с. 133].

Для Лермонтова творчество есть обретение религиозного опыта, в котором осуществляется слияние Бога и мира, претворение в бытие: «Религиозная эпоха творчества есть третья откровение, откровение антропологическое, следующее за откровением Ветхого и Нового Завета» [6, с. 116]. Талант художника слова — это бесценный дар Божий, который благодатен для поэта: «все откровения он как бы получает сверху, с небес, поэтому творчество поэта направлено к небесам как ответ на дар слова» [41, с. 59]. Русский поэт во все века видел себя одновременно тайнозрителем двух миров: горного и дольного, Божьим избранником, который призван возвещать волю Творца людям [11]. Творчество воспринимается поэтом как религиозное служение: поэт-творец в своем поэтико-метафизическом порыве уподобляется Богу-Творцу [30]. Взгляд на природу творчества амбивалентен: с од-

ной стороны, согласно христианским представлениям, человек, получив от Создателя способность творить, является соработником Бога в духовном единении синергии (1 Кор., 3:9), а с другой — наделен свободой воли, которую он может направить на благие дела или на греховное служение собственным страстям. Согласно святоотеческому учению творческое единение человека-творца с Творцом небесным — это определенное духовное соработничество человека и Бога. В Православии евангельское учение о жизни понимается как «служение человека Богу и другому человеку в Правде Божией» [2, с. 97]. Справедливо мнение исследователя о том, что «и творческое вдохновение, и божественная благодать — те энергии, которые могут быть восприняты и художником, и подвижником. Источник у них один, и цель одна — преображение» [27, с. 206], обожение души. Святитель Николай Сербский (Велимирович) пишет о схождение благодати на человека: «Из Деяний Апостольских и житий святых мы знаем, что бывает с человеком, на которого снизошел Бог. Путиами его управляет Бог; слова, которые произносит, говорит не он, но Бог; дела, которые творит, делает не он, но Бог. Случилось по слову Божию: «Не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас» (Мф., 10:20) ...» [32, с. 25–26].

Будучи гениальным преемником Пушкина, М. Ю. Лермонтов понимал творчество не столько как «самовыражение», сколько личностное духовно-мирское служение Богу и людям [25]. Поэт, принимая из рук Создателя творческий дар слова и молитвы, становится зримым проводником божественного Глагола, что находит зримое выражение в его поэтических творениях. С наибольшей полнотой поэт реализует свое мистико-метафизическое отношение к Слову в стихотворении «Есть речи значенье...» (1839). В нем, актуализируя христианские мотивы, он с гениальной загадочностью касается темы невыразимого человеческого языком духовного элемента. По мнению исследователя, это произведение можно отнести к «молитвенному» творчеству поэта из-за жанрово-поэтической близости к «литературным молитвам» [16, с. 123]. Лермонтовед С. В. Ломинадзе номинирует произведение как «одно из самых загадочных созданий Лермонтова, магнетически притягивающее к себе» [22, с. 77]. Божественный Глагол и мир человеческих страстей — вот та антитеза, на которой построено стихотворение. В. А. Котельников отмечает, что слово «выступает проводником в теокосмическую сферу у Лермонтова (с гениальной загадочностью сказал он о том в сти-

хотворении «Есть речи значенье...»)» [17; 18; 19, с. 90]. Поэтическая метафора «из Пламя и Света рожденное Слово» — прямая апелляция к Божественному Глаголу, Слову Божию: «Разжжено Слово Твое зело, и раб Твой возлюбил его». (Пс. 118:140). Такое понимание Слова как Логоса реализовано поэтом в стихотворении достаточно явно и «восходит к ветхозаветной и евангельской символике, которая сближала Логос с огнем и светом» [16, с. 123]. Бог-Слово есть всеобъемлющее мирознание и всеведение. Человек, ограниченный физическим измерением, не способен до конца познать Бога. Поэтический образ Божественного Логоса, явленного в своей предельной невыразимости и светочности, в произведении соотносится с русской поэтической традицией метафизики слова, истоком которого принято считать творчество Г. Р. Державина, который в оде «Бог», развивает религиозно-поэтический мотив «озарения слова Божественным светом» [1, с. 146] и говорит о Боге-Творце как о вселенском Логосе: «Создавший всё единым Словом» [10, с. 39]. М. Ю. Лермонтов, как и Г. Р. Державин, в сознательном глубокомыслии и полноте метафизической связи личности с мирозданием и ее Творцом постигает благодатную и просветляющую силу Слова. Лермонтовед С. В. Ломинадзе утверждает, что в этом стихотворении таинственным образом, «непостижимо соединились земное и запредельное, космическое и сокровенно-личное» [22, с. 82]. Грамматическая «неточность» (во втором стихе «пламя» вместо «пламени») в стихотворении «Есть речи значенье...» (1839), отмеченная ещё редактором-издателем журнала «Отечественные записки» А. А. Краевским, который одним из первых познакомился с лермонтовским произведением, долгое время была предметом бурных дискуссий, но, думается, эта «оплошность» вполне оправдана. Поэт не допускает в данном случае никакой языковой «вольности», поскольку следует традиции словоупотребления, узаконенной в поэтическом языке 18 века: словоформу «пламя» приводит В. И. Даль в «Толковом словаре живого великорусского языка» [8, с. 121]. По мысли С. И. Кормилова, в произведении затронута тема «невыразимого», оно «о приобщении к тайнам бытия» [15, с. 64–65]. Слово-Божественный Логос как начало всего сущего, в религиозной философии понимается еще и как божественная сила творчества. Священник П. А. Флоренский, подчеркивая тонкую организованность и интенсивность звуковой энергии слова, на примере лермонтовского шедевра, говорит о «могущественной действенности» не смысла, но домини-

нанте тонко выражаемой звуковой оболочки слова, аналогичной действенности гармоничной музыки [42, с. 234]. Л. А. Ходанен, выделяя в творчестве классика мифологему молитвенного слова, выражаемого посредством обращений к сакральным субъектам: «это и обращение к божеству, Богоматери, ангелу, и слово самого божества, обращенное к душе человека», утверждает, что «пламенное» Слово небес «герои слышат в наиболее напряженные или печальные моменты жизни» [44, с. 148]. В статье Л. Г. Фризмана «Стихотворение М. Ю. Лермонтова “Есть речи — значенье...”» отмечается, что в центре поэтического восприятия лермонтовского стихотворения находятся звуки, волнующие душу человека. Исследователь определяет ценностную значимость звуковых образов в поэтическом мире Лермонтова и говорит о внутренних связях звукового восприятия с увлечением поэта музыкой и определяет их обусловленность поэтикой романтизма [12], в которой музыка имела основополагающее значение и непосредственно связывалась с поэтическим вдохновением и творчеством. Анализируя стихотворение, Л. Г. Фризман почувствовал у поэта «сильно развитое акустическое восприятие действительности» [43, с. 28]. Исследователь утверждал, что М. Ю. Лермонтов оставил нам «стихотворение-тайну»: «Прикоснемся к ней и отойдем, обогащенные этим прикосновением» [43, с. 36]. По мнению Э. Э. Найдича, «центральная поэтическая формула и последующие строки раздвинули рамки интимной лирики, создали совершенно другой масштаб стихотворения <...> Секрет лермонтовского стихотворения в том, что оно как бы произвольно отвергает различные представления о слове, свойственные романтизму, проникает в изначальную полноту и действенность слова» [26, с. 159]. Поэтически преображенное слово обладает повышенной суггестивной силой. «Есть речи — значенье...» можно соотнести со словами Н. В. Гоголя о поэтическом языке А. С. Пушкина: «слов немного, но они так точны, что обозначают всё. В каждом слове бездна пространства; каждое слово необъятно, как поэт». [7, с. 55]. В православной патристике именуется человек существом *словесным*. Святые Отцы утверждают, что у каждого есть внутренний логос внутренний язык, который не выражается словом. Это язык непосредственного общения с небесными сферами, который сохранили святые Ангелы, он остался у людей как отголосок данного Богом райского совершенства, Таким образом, внешний, словесно выраженный язык, — это своеобразное материальное воплощение и интер-

претация внутреннего Логоса. С. В. Ломинадзе верно отметил, что в основе стихотворения лежит «антиномия, рассекающая «речь» на «звук» и «значение». Она же, как будто «рассекает» произведение на два полюса: «полнота мысли на одном полюсе, и чистый звук как предел, к которому тянется мысль, — на другом». [22, с.78]. Исследующая лермонтовские звукообразы А. В. Мансурова отмечает, что «обладающий духовным слухом и взором лирический герой Лермонтова тонко улавливает, говоря словами Пушкина, и «горний ангелов полет», и «дольней лозы прозябанье», т. е. «звуки» и высших сфер бытия, и «бытия земного звуки». Помимо этого лирическое «я» нередко испытывает «наитие» демонской или божественной творческой силы, являющейся именно в «звуках», различных по своей природе. Так, в поэзии Лермонтова именно через призму лирического «я» воссоздаются все звучания мироздания. Это средоточие в микрокосме всех звуков макрокосма воплощает открытие философией романтизма бесконечности человеческого «я» » [23, с.180]. Демонское и ангельское наитие становится созвучно духовным алканиям поэта: как звуки ангельской песни («Ангел») сохраняются на ментальном уровне «душой молодой», которая, подобно Богоматери, хранит в сердце своем все божественные глаголы (Лк. 2:19) и слышит на духовном уровне звуки демонических внушений, которые в вербализованном виде становятся «ничтожными хладными толками» светского общества [20, с. 221], глубоко отвергаемыми лирическим героем.

В черновой редакции стихотворения «Есть речи — значение...», опубликованном в 1846 году под заглавием «Волшебные звуки» [21] в литературном сборнике «Вчера и сегодня», духовные устремления поэта, вербализованные в религиозном контексте, соотносятся со встречами души человека с небесным посланником, Ангелом, который становится не только духовным свидетелем земной молитвы, но и её неизменным спутником, Ангелом молитвы, выступающий источником молитвенного вдохновения и «целебного звука волшебного слова»:

Есть речи — значение
Порою ничтожно! —
Но им без волненья
Внимать невозможно.
Как полны их звуки
Тоскою желанья!
В них слезы разлуки,

В них трепет свиданья...
Надежды в них дышат.
И жизнь в них играет
Их многие слышат,
Один понимает.
Лишь сердца родного
Коснутся в день муки
Волшебного слова
Целебные звуки:
Душа их с молением
Как ангела встретит,
И долгим биеньем
Им сердце ответит [21, с. 521].

В христианстве Ангелом молитвы называется Архангел Селафиил (Салафиил), непрестанно молящийся Богу о человеческом роде и побуждающий людей молиться Богу. Здесь на прямую небесные звуки соотносятся с молитвой, ответом на которую будет «радость сердца» (Плач. 5:15): «Радость человеку в ответе уст его» (Притч. 15:23). По справедливому утверждению святителя Луки (Войно-Ясенецкого), человеческая «способность слова в значительной мере уподобляет нас Самому Богу. Бог словом сотворил весь мир, слово Божие имеет огромную, могущественную силу» [31, с. 303]. Спасительные слова, слова утешения и молитвы «в день муки», в минуты, когда «душа мрачна» («Еврейская мелодия», 1836) [I, с. 262] становятся уходом от иссушающего душу уныния, навеваемого демоном («Мой демон» 1830–31), залогом установления мира душевного, ведь они «дышат надеждой» и упованием. С. Н. Андреевский был прав, когда написал следующее: «никто так прямо не говорит с небесным сводом, как Лермонтов, никто с таким величием не созерцал эту голубую бездну» [3, 11–12] Поэт утверждает, что Слова Господа, Который есть «Путь, истина и Жизнь» (Ин. 14:6), «многие слышат», но только «один понимает», принимает в сердце. Понимает тот, кто готов увидеть как «жизнь в них играет», увидеть в них истину, понять которую возможно не умом, а сердцем, услышав призыв от Господа: «Даждь Ми, сыне, твое сердце» (Прит. 23:26; Откр. 3:20). Показательно, что в беловом автографе поэт сокращает третью строфу, сворачивая ее в краткую и емкую метафору, восходящую к библейской топике: «Из Пламя и Света рожденное Слово», (думается, что именно такое написание более приемлемо, исходя из библейского контекста стихотворения). Бог-Слово воплощается в стихотворении как Триипостасная Троица и зримым символом Его присутствия является Ангел молитвы. Кро-

ме Апокалипсиса, эта строка апеллирует, пот нашему мнению, к тайне христианской Троицы. Искони в русском христианском сознании аналогиями к пониманию тайны Троицы служили свет и огонь: «один свет, а все трое — огонь» [28, с. 13].

«Молитвы пречистое слово» (А. А. Ахматова, «В каждом древе распятый Господь», 1946), исторгнутое из глубин сердца, позволяет герою вспомнить о существовании иного мира, «мира упования» и надежды, который населяют Бог, Его Пречистая Мать и светлые сущности высшего порядка, ангелы: показательно, что именно самого лучшего ангела осенить святым крылом на пороге смерти просит лирический герой у Богоматери («Я, Мать Божия, ныне с молитвою...», 1837). М. Ю. Лермонтов признает «духовное бытие — как жизнь с Богом и в Боге» [5, с. 104]. Акцентуация мотива молитвенного предстояния как служения Богу, подобного ангельскому, во многих стихотворениях поэта позволяет говорить о духовной глубине сопричастности классика миру светлых духов, более сокрытым, чем явном «молитвенном соприсутствии ангелов» [29, с.41] в его поэтических молитвословиях. Если Богоподобная иерархия Ангелов, пребывая в союзе святой любви, предстоит Богу, поклоняется и прославляет Его особым своим языком (Ис. 6:1–3; 1 Кор. 13:1) и в горении своей любви к Творцу образует особую Небесную Церковь, то и человек, по учению Святых Отцов, когда благодарит и славословит Господа, говорит «ангельским языком», а когда ропщет, уподобляется злым демонам, извергающим хулу, говорит «демонским языком». В поэтическом мире классика есть указания на язык высших сил как на язык ангельский и на язык низших сил как на язык демонский. Классик употребляет дуальное выражение отрицания «ни ангельский, ни демонский язык», когда хочет сказать о невыразимости своего внутреннего состояния, акцентировав внимание на своем рефлексиирующем сознании, не способном оценивать и воспринимать свой мир на основе только житейского опыта, но идущего по пути возрастания в сознании онтологического начала. («1831 июня 11 дня», поэма «Джюлио») [I, с. 145], [II, с. 66]. Молитва для поэта была той духовной пищей [34], тем «ангельским хлебом» (Пс. 77:25), даруемым Господом как Источником всякой жизни. Как Ангельская церковь «удостоена тесного общения с Богом и содействия Богу» [33, с. 30], подобного нравственного союза требовательно желала душа поэта, верившего, что Ангелы сходят на землю, чтобы вознести к Престолу Святой Троицы молитвы верующих.

Следуя святоотеческой традиции [4], М. Ю. Лермонтов осознавал, что: «молитва... роднит его с Ангелами, если она совершается в мире и любви. Имея ум, подобный Ангельскому уму, человек должен проходить служение в искании совершенства в молитве и Богохвалении. И на этот путь наставляют сынов человеческих Ангелы» [35, с.28].

Молитвы М. Ю. Лермонтова исполнены «теплого религиозного чувства» [47, с.153], а самый «молитвенный жар» лирики поэта становится «выражением чистейшего религиозного порыва» [48, с. 65] души, стремящейся «сподобиться теснейшей жизни с Богом» [24, с. 215] В духе христианской религиозности, осознавая нравственную красоту молитвенного состояния, «поэт умел молиться кротко и смиренно и знал радость чистых религиозных настроений» [47, с. 153]. В поэтических молитвословиях православного художника слова мы обнаруживаем живое постижение духовных истин Православия, стремление духовными очами познать Бога в опыте живой «теплой» веры: в лирике Лермонтова молитвенное слово — это благодатное слово, просветляющее Божественным Светом душу лирического героя, который «освобождается от власти разума и ощущает религиозную связь с Богом» [16, с. 123]. Поэт в своем метафизическом отношении к Слову ощущал тесную взаимосвязь мира невидимого с видимым: в молитвенном устремлении души, вербализированном в разных формах жанрового синтеза литературной молитвы с индивидуально выраженной молитвой поэта, автор стремился воплотить мир божественной красоты и горения духа любовью к Богу. И. П. Золотусский, справедливо замечает, что во всех «Молитвах» поэта «нет ни одного слова, все сказанного» [13, с. 285]. Рассмотренное лермонтовское стихотворение о молитвенном слове имеет тесную связь с жанровыми признаками православной канонической молитвы [14]: диалогичность изложения, наличие лирического субъекта, от имени которого следует молитвенное прошение, обращение к трансцендентному адресату, к которому оно направлено, вербально-духовная интенция: лирический герой пребывает в молитвенно-апостольской преданности Богу (1 Тим. 2:1–3), сообщающей его рефлектирующему сознанию нравственный вектор горних устремлений. В воспоминаниях Александры Осиповны Смирновой-Россет можно найти биографическое подтверждение того, что М. Ю. Лермонтов, умел благоговейно и трепетно молиться Богу: после прочтения поэту молитвы Иоанна Златоуста, как утверждает

А. И. Смирнова, М. Ю. Лермонтов «обернулся... лицо его обливалось слезами...» [37, с. 314]. Оптинский старец, преподобный Варсонофий говорил, что Божественная благодать посещала поэта и выражалась в его способности молитвенно воспринимать благодатные звуки иного мира, порождающей дивные «настоящие» стихотворные молитвы, как «Молитва» (1839), созданная под воздействием Иисусовой молитвы [40], [46].

Мистико-метафизическое отношение к слову у М. Ю. Лермонтова было во многом молитвенным, наполненным глубоко мистичным и сокровенным духовным содержанием. Поэт путем молитвенного восхождения по ступеням веры стремился к воссоединению с Богом, Владыкой и Творцом Вселенной, к лучезарному сознательному созерцанию Святого Духа. В лермонтовских произведениях находит свое выражение не только трепетное молитвенное предстояние пред Богом, но и особая молитвенная сосредоточенность духовных интенций, связанная с внутренней устремленностью к познанию Бога сердечными очами. В этом логосном возношении поэта к Богу ему как явно, так и незримо помогают и сопровождают его молитву Ангелы света (2 Кор.1:14), исполняющие волю Мироправителя и устремляющие взор поэта к горнему Иерусалиму.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алпатова Т. А. «Есть речи — значенье...» (1840) // М. Ю. Лермонтов. Энциклопедический словарь. М.: Индрик, 2014. С. 146.
2. Архиеп. Иоанн Сан-Францисский (Шаховской). Беседы с русским народом // Архиеп. Иоанн Сан-Францисский (Шаховской). М.: Лодья, 1998. С. 97.
3. Андреевский С. Н. Лермонтов. Характеристика // Торжественный венок. М. Лермонтов. Слово о Поэте. 1837–1999. М.: Прогресс, 1999.
4. Афанасьева Э. М. «Молитва» в русской лирике XIX века. Логика жанровой эволюции. Дис. ... на соиск. уч. степени канд. филол. наук. Томск, 2000.
5. Бердяев Н. А. Личность и общинность (коммюнитарность) в русском сознании. СПб., 1996. С. 104–114.
6. Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. М.: Искусство ИЧП «Лига», 1994. Т. 1. С. 116.
7. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. Л.: Издательство АН СССР, 1952. Т. 8.

8. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 2. СПб.–М., 1882. Т. 3. С. 121.

9. Димитренко М. В. Мифологема «Поэт» и ее концептуальные модели в русском поэтическом дискурсе XIX–XX вв. // Вестник Челябинского гос. ун-та. Сер. «Филология. Искусствоведение». 2009. Вып. 34. № 27 (165). С. 29–33.

10. Державин Г. Р. «Бог» // Державин Г. Р. Стихотворения. М.: Советский писатель, 1947. С. 39.

11. Дякина А. А. Христианские мотивы в лирике М. Ю. Лермонтова //Собор. (Альманах по религиоведению). Вып. 2. Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2000. С.167–176.

12. Жирмунский В. М. Религиозное отречение в истории романтизма. М., 1918.

13. Золотусский И. П. «Люблю отчизну я...» //Огонек. № 42. 1984 (13 октября). Цит. по: Герштейн Э. Г. Судьба Лермонтова. М.: Художественная литература, 1986.

14. Иванюк Б. П. Лирика (Словарь терминов). Елец: ЕГУ им. И. А. Бунина, 2006.

15. Кормилов С. И. Поэзия М. Ю. Лермонтова. 3-е изд. М.: МГУ, 2004.

16. Косяков Г. В. Художественная метафизика Логоса в лирике М. Ю. Лермонтова // Омский научный вестник. 2014. № 1. С. 120–124.

17. Котельников В. А. О христианских мотивах у русских поэтов. Статья вторая // Литература в школе. 1994. № 3. С. 3–10.

18. Котельников В. А. Язык Церкви и Язык литературы // Русская литература. 1995. № 1. С. 23.

19. Котельников В. А. «Что есть Истина?» Литературные версии критического идеализма. СПб., 2010.

20. Лермонтов М. Ю. Собр. соч.: В 4 т. М.: Правда, 1969. С. 221. Далее в тексте указывается номер тома и страница: [I, с.145].

21. Лермонтов М. Ю. «Есть речи — значенье» Другие редакции и варианты // Лермонтов М. Ю. Полное собрание стихотворений: В 2 т. Л.: Сов. писатель. Ленингр. отд-ние, 1989. Т. 2. Стихотворения и поэмы. 1989. С. 519–596. Впервые опубликовано под заголовком «Волшебные звуки» //«Вчера и сегодня». Литературный сборник, сост. гр. В. А. Соллогубом, изд. А. Смирдиным. Кн. 2. СПб., 1846. С. 168.

22. Ломинадзе С. В. Поэтический мир Лермонтова. М.: Современник, 1985.

23. Мансурова А. В. Поэтика звукообразов в лирике М. Ю. Лермонтова. Дисс...канд. филол. наук. Томск, 2004. 195 с.

24. Медушевский В. В. Головокружительная история светской культуры // Слово современнику. Сб. ст. Минск: Из-во православного Братства во имя архистратига Михаила. 2002. С. 215.

25. Михаил Юрьевич Лермонтов. Его жизнь и сочинения. Сб. историко-литературных ст. М., 1916.

26. Найдич Э. Э. «Есть речи — значение...» // Найдич Э. Ж. Этюды о Лермонтове. СПб.: Художественная литература, 1994. С. 162–163.

27. Николаева О. Поэзия как энергия // Знамя. 2001. № 2. С. 206.

28. Памятники литературы Древней Руси. XII (вып. 3). М.: Худож. литература, 1978.

29. Прот. Сергей Булгаков. Лествица Иаковля. Об Ангелах. Париж, 1929. 229 с.

30. Савченко В. К. Михаил Юрьевич Лермонтов // Литература: учебник для студентов средних проф. учеб. заведений / Под ред. Г. А. Обернихиной. М.: Академия, 2006.

31. Свт. Лука (Войно-Ясенецкий). Евангельское золото. Беседы на Евангелие. М., 2007. С.303. 336 с.

32. Свт. Николай Сербский (Велимирович). Сто слов о вере. М., 2002. С. 25–26.

33. Св. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. М., 1898. С. 30.

34. Святые Отцы о Боге и Вере. М.: Воскресная школа, 1991.

35. Сергиев Н. Ангельская Церковь. Свято-Троицкий Ново-Голутвин жен. монастырь, 1991. 36 с.

36. Стрижев А. Н. Хроника одной души. Из малых лет. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 133.

37. Смирнова-Россет А. О. Дневник. Воспоминания. М.: Наука, 1989.

38. Схииг. Савва. Плоды истинного покаяния. М.: Лествица, 1999.

39. Топоров В. Н. Поэт // Мифы народов мира: энцикл. М., 1980. Т. 2. С. 327.

40. «Умел только любить и делать добро». Преподобный Варсонофий Оптинский // Воскресная школа. Приложение к газете «Первое сентября». 2002. № 13 (апрель). С. 5.

41. Фатеева Н. А. Автокоммуникация как способ развертывания лирич. текста // Филол. науки. 1995. С. 59.

42. Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма (Философия народов) // Флоренский П. А. Сочинения: В 4 т. М., 2000. Т. 3 (2). У водоразделов мысли. С. 234.
43. Фризман Л. Г. Стихотворение М. Ю. Лермонтова «Есть речи значение...» // Филол. науки. 1971. № 1. С. 27–37.
44. Ходанен Л. А. Миф в творчестве русских романтиков. Томск, 2000. С. 148.
45. Христианство. Энцикл. словарь. Т. 1 (А–К). М.: Большая Российская Энцикл., 1993. С. 47.
46. Штильман. С. «Созвучье слов живых...». О стихотворении М. Ю. Лермонтова 1839 года «Молитва» // Литература. Прил. к газете «Первое сентября». № 42. 2001. С. 14–15.
47. Шувалов С. В. Религия Лермонтова // Венок М. Ю. Лермонтову: Юбилейный сборник. М.; Пг.: Изд. т-ва «В. В. Думнов, наследники бр. Салаевых», 1914. С. 135–164.
48. Эйгес И. О Лермонтове (К метафизике сновидения) // Аполлон. 1914. № 10. С. 51–68.

Ткаченко Виолетта Сергеевна,

аспирант кафедры гуманитарных и философских наук
Санкт-Петербургского государственного академического института
живописи, скульптуры и архитектуры
имени И. Е. Репина при Российской академии художеств,
mirtnora@inbox.ru

ХРИСТИАНСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ: ОБРАТНАЯ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ

В статье рассматривается специфика эстетического отношения реципиента к объекту восприятия в рамках христианской традиции, предполагающей в качестве условия эстетического опыта обратную интенциональность реципиента. Обратная интенциональность, как будет показано, связывается с понятиями «пассивного», претерпевающего отношения к объекту и является условием восприятия того, что выходит за пределы феноменального, тем самым включая эстетику в дело христианского «спасения».

Ключевые слова: обратная интенциональность, эстетика, икона, феноменология, обратная перспектива.

Tkachenko V. S.

THE AESTHETIC EXPERIENCE OF CHRISTIAN TRADITION: THE REVERSE INTENTIONALITY

The article considers the peculiarity of the recipient's aesthetic relation to its object in the field of Christianity which requires the action of the reverse intentionality as a condition for aesthetic experience. The reverse intentionality corresponds with the notion of "passive", reactive position to the object and it is the condition for perception of non-phenomenal area whereby the aesthetics serves the Christian salvation.

Keywords: reverse intentionality, aesthetics, icon, phenomenology, reverse perspective.

Эстетическое действие предполагает наличие соответствующего интенционального объекта, поскольку

«предмет эстетического чувствования не идентичен никакому реальному предмету, и лишь некоторые, особым образом сформированные реальные предметы служат в качестве исходного пункта и в качестве основы построения определенных эстетических предметов при соответствующей направленности воспринимающего субъекта» [6, с. 122].

Иначе говоря, «прекрасное» не найдется в чем-то внешнем, каким бы общепризнанным шедевром это внешнее не являлось, поскольку оно не тождественно «реальному предмету», но творится в душе (уме, сознании) воспринимающего. Христианская традиция предлагает свой специфический эстетический опыт, в основании которого заложен принцип действия обратной интенциональности. Что это, где и каким образом данный принцип себя обнаруживает и главное, чему он служит, — те аспекты, о которых будет вестись речь в данном докладе.

Феноменолог двадцатого столетия М. Дюфрен, говоря о существе эстетического объекта, замечает, что для подлинного эстетического переживания требуется «послушное сознание зрителя» [4, с. 166]. Каким образом в эстетическом событии существуют интенциональность (нечто активное, если можно даже сказать — экспансионистское) и послушание? Исследование истории понятия «интенциональность» показало, что в схоластике интенциональность связывалась с понятием «страстного», а буквально — «пассивного», поскольку работая с античным наследием, в частности с Аристотелем,

«...аль-Фараби в Комментариях к «De interpretatione» употребил для обозначения претерпеваний в душе арабское выражение «ta'qul», переданное в латинском переводе как «intentio». На основании этой рецепции в XIII–XIV вв. было обычным делом употреблять термины *passio animae* и *intention* как синонимы» [10, с. 32].

Но источник того смыслового ядра, которое имеется у термина «интенциональнсть», как полагает ряд исследователей, можно найти в тексте Аристотеля: «Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому, как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота. <...> Подобным образом и ощущение, доставляемое каждым органом чувства, испытывает что-то от предмета, имеющего цвет, или ощущаемого на вкус, или производящего звук, но не поскольку под каждым таким предметом подразумевается от-

дельный предмет, а поскольку он имеет определенное качество, т. е. воспринимается как форма (logos)» [1, с. 421]. Иначе говоря, чувство (как и ум, о чем Аристотель также сообщает), получает возможность нечто воспринять («быть сознанием о чем-либо») благодаря тому, что оно, не будучи чем-то определенным, способно само принимать форму воспринимаемого. Выходит, что упомянутая экспансивная активность сознания/чувства (излюбленное слово феноменологов — «схватить») вырастает из совершенно противоположного свойства: чувство претерпевает, «послушно» принимает форму, сообразно воспринимаемому. В контексте христианской духовной практики данный мотив — послушное принятие формы — улавливается в учении Оригена «об обожении как «воображении» Христа в сердце верующего» [3, с. 93].

Сама возможность эстетического отношения — которое не может быть понято вне контекста спасения — в христианстве проблематична, что связано с антиномической сущностью образа Христа, «который явился на земле и [в то же время] не оставил недр отчих; явился и не явился» [3, с. 122]. Как возможен опыт чувственного восприятия того, что сверхчувственно? С позиции человека пост-новоевропейского миропонимания этот вопрос будет звучать так: как возможно выйти за ограничения, наложенные законами мира представления, гласящими, что все, что ни есть, суть мое представление? Приняв это положение, мы принимаем и то, что ноуменальное не может стать содержанием моего опыта, поскольку став таковым, оно автоматически попадет в регистр феноменального, то есть станет лишь моим представлением, иначе говоря, идолом [9]. Эта проблема может быть решена благодаря тому, что современный православный богослов, философ, феноменолог Джон Мануссакис, называет *обратной интенциональностью*, которая представляет собой такое отношение, когда я сам становлюсь феноменом для Другого, и именно таким образом Другой входит в мой опыт, не становясь феноменом моего сознания [8]. В эстетической сфере это явным образом воплощается в иконописных изображениях:

«С художественной точки зрения, как мы отметили, икона уникальным образом воплощает этот поворот от позиции видящего к позиции видимого. Этот поворот четко выражается в особенностях перспективы, техническое название которой, *umgekehrte Perspektive*, указывает именно на это: обратная или обращенная перспектива. Обращению классической феномено-

логической модели (интенциональность) соответствует обращение классической перспективы репрезентации» [8, с. 56].

Таким образом, обратная перспектива иконы обусловлена необходимостью установления эстетического отношения по принципу обратной интенциональности, цель которого — уберечь от восприятия идолов, то есть только лишь моих представлений, моих феноменов.

Обратная перспектива иконы, служащая визуальным воплощением существа обратной интенциональности, связана с ключевыми аспектами христианской духовной традиции. Цепочка, состоящая из «обратных» звеньев, может быть дополнена понятием обратного времени, то есть эсхатологического времени, идущего не к Царству Божию, а из него. Особенность восприятия времени и, как следствие, активная роль памяти (в литургии вспоминается, как прошлое, так и будущее; «уже Григорий Великий говорил, что живопись подобно «Писанию» ведет нас к воспоминаниям» [2, с.23]; за счет памяти каноническое искусство информативно, поскольку информация заложена не в объекте восприятия, но в самом воспринимающем, для которого эстетический объект есть то, что побуждает обратиться к самому себе [7]), — суть моменты, которые создают специфику христианской эстетики.

Обратная интенциональность делает возможным восприятие того, что человеку в «нормальном состоянии» — когда осознается только то, что подчиняется законам прямой интенциональности — не дано. То есть, это способ встать, посредством эстетического опыта, на позицию Бога. Сознание человека устроено так, что позволяет воспринимать аспекты сущего лишь посредством смены планов (ракурсов), поскольку вещь в каждый момент является только с определенной стороны. Тогда как христианская эстетика (икона или литургия в целом — тому подтверждение) настроена на то, чтобы воспринимающий мог удерживать разом множественные планы. Л. Ф. Жегин, подробно разбирая типы искажений в архаичных изображениях — в особенности в иконах, но также и в древних изображениях восточных народов — отмечает следующие характеристики: 1) древний художник должен был в одном изображаемом объекте представить его различные стороны, которые могут быть восприняты только с различных позиций, что обусловило как неизбежность деформаций, так и строго выверенный, а не хаотичный, их характер, который продиктован различными аспектами (значи-

мостью изображаемых объектов, передним/задним планом, движением объектов и т. д); 2) зритель обязан динамически воспринимать изображение, то есть суммировать зрительное впечатление (либо огибать взглядом, либо собирать отдельные фрагменты); 3) в древних изображениях нет пространства, но есть отдельные вещи, что обуславливает ограниченность того, что может быть изображено; по мере внедрения пространства в изображения (импрессионизм довел до предела эту тенденцию, заложенную в Ренессансе, когда вещи — определенность их форм — полностью были вытеснены пространством), динамика зрительной позиции уменьшается [5].

Икона выражает не наш феноменальный способ отношения к миру, но божественный, для которого нет деления времени на прошлое, настоящее и будущее. Как пишет Антонова в своей работе «Space, time, and presence in the icon», визуально это сосуществование различного, несовместимого представлено в иконе с помощью одновременности планов, которые человеческим взглядом могут восприниматься лишь последовательно. Ученый интерпретирует [13] «Троицу» Рублева, показывая, что спор о том, какой из ангелов на иконе, какому Лицу Троицы соответствует, не имеет оснований, поскольку на иконе изображен один ангел, но показанный в круговой перспективе с трех сторон. Тем самым, это и есть эстетическое воспроизведение христианской онтологии: един, но в трех лицах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. О душе. // Аристотель Соч. в 4-х т. М., 1976. Т. 1.
2. Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002.
3. Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М., 1981.
4. Дюфрен М. Феноменология эстетического опыта (Введение. Эстетический опыт и эстетический объект) // Horizon. Феноменологические исследования. Т. 3. № 2 (2014). С. 161–176.
5. Жегин Л. Ф. Язык живописного произведения. М., 1970.
6. Ингарден Р. Исследования по эстетике, М., 1962.
7. Лотман Ю. М. Об искусстве. СПб., 1998.
8. Манусакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. К., 2014.
9. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. № 56. 2009.

10. Перлер Д. Теории интенциональности в Средние века. М., 2016.
11. Успенский Б. А. Семиотика искусства. М., 2005.
12. Флоренский П. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993.
13. Antonova C. Space, time, and presence in the icon. Seeing the world with the Eyes of God. Ashgate. 2010.

Чернышенко Дарья Юрьевна,
аспирант Русской христианской гуманитарной академии,
ведущий библиотекарь БАН,
gaal.freude@gmail.com

**КНИЖНЫЕ СОБРАНИЯ СЛАВИСТОВ
В СЛАВЯНСКОЙ ФОНДЕ
БИБЛИОТЕКИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

Славянский фонд Библиотеки Российской Академии наук является одним из наиболее крупных собраний изданий, опубликованных на славянских языках. Сформированный в конце XIX в. он содержит в себе большое количество различных коллекций ученых-славистов. Одним из ценнейших собраний является часть библиотеки П. А. Сырку, переданная для хранения в Славянский фонд в начале XX в. В настоящий момент сотрудниками фонда ведется реконструкция той части этого собрания, которая поступила в 1906–1907 гг.

Ключевые слова: Сырку П. А.; частные коллекции славистов; Славянский фонд БАН; славяноведение.

Chernyshenko D. Y.

**COLLECTION OF BOOKS ON THE SLAVIC STUDIES
IN THE SLAVIC FUND OF THE RUSSIAN
ACADEMY OF SCIENCES LIBRARY**

Slavic Fund of the Russian Academy of Sciences Library is one of the largest collections of books published in Slavic languages. It was formed in the late XIX century and it contains a large number of different collections of scientific Slavists. One of the most valuable collections is part of the library, P.A. Syrku, which was transferred for storage in Slavic Fund at the beginning of the twentieth century. Today, members of the Slavic Fund makes reconstruction of this collection, which arrived in 1906–1907 years.

Keywords: Syrku P.A.; private collections of scientists; the fund industries Slavic literature; Slavic studies.

Библиотека Российской академии наук — хранилище богатейшего исторического наследия. Организованная в начале XVIII века, как первая в России публичная библиотека, она предоставляет доступ к изданиям широкой научной направленности. «Первоначальный фонд» формировался из книг Аптекарского приказа, готторпской библиотеки герцога Голштинского и собрания царской семьи. Затем в него вошли книги, принадлежавшие Петру I, его сыну царевичу Алексею и приближенным императора. В конце XVIII века книжные фонды библиотеки были разделены на русскоязычную и иноязычную части. В 20-е гг. XIX в. библиотека состояла из двух отделений: первого Русского и второго Иностранного, каждое из которых имело своего директора, штат и финансирование. Источниками комплектования библиотечных фондов в этот период были: обязательный экземпляр «всех произведений печати, которые поступали в него на основании ст. 72 Устава о цензуре и печати» [4, с. 4]; обмен с другими академическими учреждениями; пожертвования и дары. По инициативе руководителя I Отделения библиотеки А. А. Куника в 1883 году был организован Славянский отдел. Его фонды формировались из книг по истории, культуре, языку, этнографии и культуре славянских народов, выходивших на славянских языках. В организации Славянского отделения существенную роль сыграли О. О. Гонсиоровский, П. А. Сырку и Э. А. Вольтер.

«Во второй половине XIX века I Отделение усиленно комплектовалось литературой на славянских языках. Издания украинские, белорусские и польские поступали в порядке обязательно-го экземпляра. Книги, выходившие в южнославянских странах, или покупались, или приобретались путем обмена, или поступали в качестве дара» [1, с. 237].

«Равным образом, Академическая библиотека в обмен на издания Академии наук, получала издания всех русских университетов, других учебных заведений и ученых учреждений, всех славянских академий, а также большей части русских и инославянских ученых обществ. Пожертвования со стороны частных лиц притекали в библиотеку непрерывно. В числе жертвователей были члены Академии, другие ученые, литераторы, публицисты, а также книгоиздатели...» [4, с. 5].

В разное время книжный фонд Славянского отделения пополнялся за счет издания из частных собраний таких

ученых как: И. И. Срезневский, основатель Петербургской школы славистики; В. С. Караджич, реформатор сербского литературного языка; П. А. Сырку, исследователь болгарского языка и культуры; А. Л. Петров, исследователь Угорской Руси; П. А. Кулаковский, исследователь сербского языка и культуры; А. Мука, серболужицкий гуманист, просветитель; М. П. и Н. М. Петровские, казанские славяноведы и др. В связи с изменением структуры библиотеки в 1930 году Славянский отдел был закрыт, доступ к книгам был ограничен. Возобновление работы Славянского фонда, как структурной единицы в составе Отдела фондов и обслуживания библиотеки РАН произошло в 1994 году. В настоящее время одним из приоритетных направлений работы сектора является выявление и реконструкция частных собраний ученых-славистов и библиофилов, хранящихся в Славянском фонде БАН, описание их в электронном каталоге библиотеки и создание печатных каталогов этих собраний.

Примером такой коллекции, вошедшей в состав Славянского фонда БАН, является часть собрания П. А. Сырку. Как уже было сказано выше, П. А. Сырку являлся сотрудником библиотеки, посвятил работе в ней 10 лет с 1883 по 1893 гг. Участвовал в составлении рукописных перечней славянских книг, хранящихся в новообразованном подразделении библиотеки. Эти материалы легли в основу опубликованных в 1904 и 1914 гг. каталогов сербской и болгарской книг Славянского отделения БАН [2, 3]. В это же время он преподавал в Петербургском университете на историко-филологическом факультете.

Библиотека П. А. Сырку формировалась постепенно и отвечала, в первую очередь, нуждам преподавательской деятельности. Её качественному формированию способствовали командировки в славянские земли, организованные университетом, и научные контакты, формировавшиеся в результате этих поездок. После смерти исследователя её хранителями стали два учреждения: Петербургский университет и библиотека Академии наук. Часть личной библиотеки П. А. Сырку, поступившая в БАН, в настоящее время не хранится единым собранием. Бумажные и пергаменные рукописи поступили в Рукописное отделение, книги на славянских языках — в Славянское отделение, издания на неславянских языках (напр. на румынском) — во II Иностранное отделение.

В настоящее время в Славянском фонде БАН выявлено более 400 изданий, принадлежавших библиотеке П. А. Сырку. Это книги, брошюры, газеты на: болгарском, сербском, чешском, польском и других языках. Ведется работа по их дальнейшему выявлению, описанию и каталогизации в электронном виде. Основными трудностями, подстерегающими исследователя личных собраний в фондах библиотек на наш взгляд, являются: в первую очередь, основной из принципов комплектования библиотек, который не позволяет хранить коллекции в качестве отдельно стоящих собраний. Второй проблемой является отсутствие единой техники исполнения переплетов: в данном случае часть изданий имеют оригинальные обложки, другая часть имеет академические переплеты, и третья часть была переплетена в стандартные переплеты, характерные для середины-второй половины XX века. Это затрудняет выявление изданий *de visu*. Третья проблема носит скорее технический характер: это состояние учетной документации о поступлении собрания в библиотеку. Наличие подобных документов является настоящим сокровищем для исследователя. Но при работе с ним возникают трудности на стадии определения автора и заглавия, поскольку подобные архивные документы чаще всего являются рукописными.

Книги из личного собрания П. А. Сырку, хранящиеся в Славянском фонде БАН, характеризуют широту научных интересов исследователя. Приобретение части книг, принадлежавших П. А. Сырку пополнило фонды библиотеки редкими и ценными изданиями. Благодаря этому и многим другим приобретениям (дарам и пожертвованиям) от частных лиц в Славянском отделении БАН, к началу XX века «была сосредоточены литература на всех славянских языках, кроме великорусского, а также исследования о славянских народах в прошлом и настоящем» [1, с. 227].

ЛИТЕРАТУРА

1. История библиотеки Академии наук СССР 1714–1964. М.–Л., 1964. 599 с.
2. Кataloги: I: Списки болгарских периодических изданий, книг и брошюр / Славянский Отдел I Отделения Библиотеки Императорской Академии наук. СПб., 1904. 167, [2] с.

3. Каталоги: II: Списки сербских периодических изданий, книг и брошюр / Славянский Отдел I Отделения Библиотеки Императорской Академии наук. СПб., 1913. 191 с.

4. Материалы для истории академических учреждений за 1889–1914 гг. Петроград. 1917. Т. 2. Ч. 1. 631 с.

Семенова Дарья Игоревна,

студентка

Русской христианской гуманитарной академии,

franklin95g@gmail.com

ФЕНОМЕН ФОТОГРАФИИ В КУЛЬТУРЕ ЯПОНИИ

В статье рассматривается проблема зарождения и развития фотографии в Японии, становление японской фотографической традиции, её особенности и уникальность, а также проблема японской фотографии в мировой культуре.

Ключевые слова: фотография, Япония, японская фотографическая традиция, культура.

Semenova D. I.

THE PHENOMENON OF PHOTOGRAPHY IN CULTURE OF JAPAN

This article is about the source and development of photography in Japan, the formation of Japanese photographic tradition, it's originality and uniqueness, and also a question about it's place in World's culture.

Keywords: photography, Japan, Japanese photographic tradition, culture.

Проблема места фотографии в современном мире актуальна для культурологического исследования тем, что это новое явление практически приобрело статус произведения искусства. Фотография вызывает интерес и у многих современных художников, и философов, потому что даёт возможность по-другому, по-новому относиться к реальности, а также является причиной для споров по поводу своего места в культуре и искусстве, тем самым привлекая внимание исследователей в области культурологи, антропологии, искусствоведения и так далее, и так далее. Она даёт возможность документировать реальность, даёт представление о мире, о прошлом.

Япония исключением не является. Здесь вопрос о месте фотографии в культуре вызывает не меньше споров, нежели в Западном мире. Более того, тот факт, что в стране Восходящего солнца фотография приобрела такую популярность, свидетельствует об особенном отношении японского народа к этому новому веянию в области искусства.

Для того, чтобы разобраться в этом вопросе, стоит обратиться к истории. Если говорить о появлении в Японии такого феномена, как фотография, то, своё начало он берёт из Европы. В 1839–1840-х гг. голландские путешественники впервые познакомили японцев с фотокарточками, а позже, в 1848 г., в записях одного торговца из Нагасаки, по имени Уэно Тошионодзэ, встречается первое упоминание о непосредственно фотоаппарате. В то время Нагасаки был единственным городом, в порт которого могли заходить голландские и китайские корабли, поэтому, не удивительно, что именно в Нагасаки встречается первое упоминание о фотографии, да и развитие японского фотографического дела, в целом, тоже произрастает оттуда.

В то время в Японии возник военный конфликт, и знакомство с фотографией временно приостановилось, но уже в 1858 г. во время второй экспедиции адмирала Перри в Японию, фотограф Элифалет Браун сделал первый в истории Японии дагерротип [1]. Задачей Брауна было предоставить американскому правительству приложение к отчёту об экспедиции в виде фотографий. К сожалению, двумя годами позже все фотографии сгорели.

В 1868 г. в Японии произошла знаменитая реставрация Мэйдзи. Столица была перенесена в Токио (Эдо), и впервые за долгое время страна восходящего Солнца стала открытой для Европейских государств. Таким образом, в этот период прославленными фотографами Японии были именно европейцы. Феличе Беато, который был первым европейцем-фотографом, работавшим в Японии, воспользовался возросшим интересом к японскому искусству на Западе и создал работы в разных стилях, опубликованных в двух альбомах: «Виды Японии с историческими и описательными заметками» и «Национальный тип». Известно, что он прибыл в Японию, в Йокогама в 1863 г. и присоединился к европейским торговцам, художникам, и фотографам, которые остались в Японии работать. В этот период многие японцы обращались к европейцам с целью научиться искусству фотографии. Таким образом, Нагасаки и Йокогама стали важными центрами

фотографического дела. В 1860-х годах здесь же появилась и первая японская реклама.

Вскоре после своего приезда в Японию Феличе Беато объединился со своим другом Виргманом. Это был успех. Виргман писал в своих записях 1863 г.: «Моряки и солдаты приходили посмотреть мои скетчи и фотографии моего компаньона — сеньора Беато» [2, с. 303].

В то же время появляются и первые фотографы-японцы. «Отцом» японской фотографии по праву считается Симоока Рэндзё из Йокогама, человек, создавший первую японскую фотостудию. Помимо Симоока Рэндзё, «первопроходцами» также считаются такие японские фотографы, как Уэно Хикома из Нагасаки, Кусакабэ Кимбэй и другие. Студии японских фотографов стали популярными, в первую очередь, среди иностранных туристов, а также их появление однозначно способствовало распространению фотографии в японском обществе.

Уже в то время японская традиция в области фотографии начала развиваться по своему собственному пути. Японские фотографы принимали западную традицию и добавляли свои инновации. Так, например, ручная колоризация монохромных фотографий [3] была придумана швейцарским художником Иоганном Баптистом Исенрингом, но широкое распространение эта техника приобрела именно в Японии. Вероятнее всего, фотограф Чарльз Паркер был первым европейцем, познакомившим Японию с этим продуктом. Ну а первыми, кто сделал это явление в японской фотографической традиции общественным, стали выше упомянутые фотограф Ф. Беато и его товарищ художник-колорист Ч. Виргман. В их студии японскими ксилографистами [4] была успешно применена эта новая техника. Явление стало массовым и пользовалось спросом. Первым фотографом — японцем, применяющим данную технику колоризации, был Ёкояма Мацусабуро — фотограф, художник, литографист [5]. Он изобрёл свою собственную технику, называющуюся «Масляная живопись на фотографии», которая заключалась в том, что удалялась основа фотографии и вместо неё наносилась на бумагу масляная краска.

Японские фотохудожники, раскрашивая фотокарточки вручную, много внимания уделяли цветовому решению. Это явление типично для японцев, так как цвет играет важную роль в их сознании. Подобные новшества привлекли внимание европейцев, и постепенно японская фотография начала выходить

за пределы страны. Это явление позволило европейцам увидеть Японию с другой стороны. Стереотипы по поводу людей, ведущих примитивный образ жизни, развеялись, и появилось новое представление о Японии, как об удивительно живописной стране, жители которой являются примером элегантности и экзотической красоты. Самыми популярными японскими фотографиями были изображения бесконечных верениц горных хребтов, изящных гейш и бесстрашных самураев.

В течение XIX в. в Японии открылось около 100 фотостудий, которые успешно процветали. Единственным фактором, доставляющим неудобства японским фотографам, было то, что фототехнику можно было достать только на Западе, т.к. в стране не было своего производства. Фотографам приходилось покупать импортное оборудование, а это удовольствие не из дешёвых. Данное обстоятельство послужило толчком к созданию первой японской камеры — «Cherry portable» в 1903 г. Эта камера является предшественником Коники и началом целой индустрии по производству фотооборудования, которое вскоре станет доминирующим на рынке фотоаппаратуры.

В дальнейшем японская фотографическая традиция активно развивалась, не стояла на месте. Вскоре фотография начала выходить за пределы фотостудий. С появлением компактных фотоаппаратов фотография стала доступным массовым явлением, и у художников появилось ещё больше возможностей для творчества. Это интересное явление, так как обычно массовая культура убивает художественное начало того или иного вида искусства. Пожалуй, в этом преимущество фотоискусства. Оно не является элитарным и доступно любому желающему, и массовость здесь скорее привносит новое дыхание в развитие фотографической традиции, нежели наоборот.

Постепенно фотография начала принимать статус произведения искусства, раскрываясь и показывая безграничные возможности воображения японских фотохудожников в различных жанрах, таких как: реализм, пикториализм, сюрреализм, авангард, экспериментальная фотография и так далее. Начали появляться новые имена, которые оказали огромное влияние на формирование особенной японской фотографической традиции.

Освоив фотографию, приняв её в свою культуру, японцы с первых кадров начали делать снимки, разительно отличающиеся от фотокарточек европейских фотографов. Первые японские

фотографии были, скорее, похожи на гравюру укиё-э [6], нежели на фотоизображение. Более того, сюжеты, которые выбирали японцы для своих фотографий, также значительно разнились с сюжетами европейских фотографий. Это не удивительно, ведь японская культура кардинальным образом отличалась, да и по сей день отличается от европейской. Но если в начале разница была лишь в том, что на photographиях японских фотохудожников можно было увидеть самураев или, скажем, вид на главную достопримечательность страны- гору Фудзи, то позднее, после того, как японские фотографы открыли для себя новые возможности и новые жанры, в их работах всё чаще можно было увидеть и особенности менталитета.

Зачастую, слушая мнение простых обывателей о японской современной фотографической традиции, нередко можно столкнуться с негативными высказываниями в её адрес, с полным непониманием задумки художника. Этому есть объяснение.

Японская культура- это культура диалога. Воистину верное утверждение, но не стоит забывать о том, что невозможно обрести понимание её в полной мере, если не говорить на одном с ней языке. В этом проявляется её особенность и неповторимость. Дело в том, что для японца в структуре композиции, будь то живописные картины, будь то гравюры или, как в нашем случае, фотографии, нет лишних элементов. Каждый объект в кадре важен и несёт свою смысловую нагрузку. Довольно часто фотографы прибегают к использованию чёрно-белого эффекта, так как даже лишние цвета в кадре могут помешать общей гармонии композиции. Сами сюжеты фотографий так же отличаются от пассажей, привычных европейскому глазу. Это, опять же, в силу разницы менталитета, климатических условий, физиологии и так далее. Будь то фотографии в стиле «ню», обычные портреты или репортажная съёмка, всегда чувствуется безграничная свобода воображения японских фотографов.

Если сравнивать эти две школы, то можно увидеть в Западной фотографии самолюбование художника. С этим явлением мы часто сталкиваемся и то и дело слышим высказывания о том, что фотография- это отражение души фотографа. Конечно, в японской фотографии это тоже присутствует, ведь человек не может не оставить о себе след в своём творении, так как этот процесс крайне субъективный, но, тем не менее, всё же фотографы японцы всегда оставляют некую недосказанность. Это присуще японской культуре. Всегда оставляется место для созерца-

ющего, чтобы у него была возможность помыслить, принять, так сказать, участие в творческом процессе и довершить образ до его логической полноты.

Таким образом, мы видим, что фотография, как и многое другое в истории японской культуры, пришла в Японию и успешно ассимилировала, превратившись в неотъемлемую часть современного искусства. В Стране Восходящего Солнца выработалась такая фотографическая традиция, которая уже, в свою очередь, оказывала и продолжает оказывать то или иное влияние на западный мир. Необычное японское видение, несомненно, очаровывает. Современная японская фотографическая традиция по-прежнему является самобытной и непохожей на другие. Смелость, экстравагантность, эпатаж фотохудожников страны Восходящего солнца поражает и открывает новые горизонты, заставляя увидеть нас НЕЧТО особенное в чём-то совершенно неожиданном и, казалось бы, диком, но именно это позволяет нам приобщиться к чему-то большему, чем обыденность, окружающая нас каждый день.

ЛИТЕРАТУРА

1. Колосов П. В. Японская фотография на рубеже веков / Колосов П. В. // Азия и Африка сегодня. 2011. № 2. С. 58–60.

2. Популярная художественная энциклопедия / Под ред. Полевого В. М. М.: Издательство Советская энциклопедия, 1986.: [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://publ.lib.ru/ARCHIVES/S/Sovetskaya_Enciklopediya/_Sovetskaya_Enciklopediya.html, свободный. (Дата обращения 11.10. 2016.).

3. Савчук В. В. Философия фотографии. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. 256 с.

4. Японская фотография эпохи Мэйдзи / [авт. текстов: П. Хорошилов, В. Друзь, Н. Горленко; ред. Н. Семенова, Е. Гершкович]. Ч. 1. Студия. 2011. 295 с.

5. Japanese Contemporary Photography: Re-discovering Female Identity / Menegazzo, Rossella // Women's Studies. 2014. Vol. 43. Issue 8. P. 1022–1038.

6. Felice Beato: A Photographer on the Eastern Road Anne Lacoste with an essay by Fred Ritchin. 2010. 212 p.

7. Contemporary Japanese photography / Sandra Buckley // Encyclopedia of contemporary Japanese culture. 2002. P. 387–389.

8. The history of Japanese photography / Lynne Warren // Encyclopedia of Twentieth-Century Photography. 2006. Vol. I, II, III. P. 824–831.

**РЕЛИГИЯ:
ИСТОРИЧЕСКИЕ
И АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ**

Тарасов Владимир Евгеньевич,
иерей,
магистр богословия,
Белгородская православная духовная семинария
(с миссионерской направленностью),
проректор по воспитательной работе,
преподаватель кафедры библеистики и богословия,
prorektorbpds@yandex.ru

АНТИРЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ПРОПАГАНДА В ГОДЫ ПРАВЛЕНИЯ Н. С. ХРУЩЕВА (ПО МАТЕРИАЛАМ БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ)

Статья ставит своей целью исследовать особенности антирелигиозного образования и пропаганды в Белгородской области при Н. С. Хрущеве. Использование архивного материала и периодики тех лет позволяет раскрыть основные направления научно-атеистического воспитания населения региона, рассмотреть отражение общесоюзных процессов на ситуации в данной сфере в Белгородской области, оценить результаты антицерковной деятельности властей.

Ключевые слова: Русская православная церковь, Курско-Белгородская епархия, научно-атеистическая пропаганда, антирелигиозная политика, церковно-государственные отношения.

Tarasov V. E.

ANTI-RELIGIOUS EDUCATION AND PROPAGANDA LAND DURING OF N.S. KHRUSHCHOV (ON THE MATERIALS OF BELGOROD REGION)

The article has the goal to investigate peculiarities of the anti-religious propaganda in the Belgorod land during N. S. Khrushchev was the general secretary of the Soviet Union. The use of archives' information and periodicals allows discovering main directions of scientific-atheistic education of local population, considering reflection of the whole-union processes on the situation in the Belgorod region, estimating results of anti-church soviet power's activity.

Keywords: Russian Orthodox Church, Kursk-Belgorod Diocese, scientific-atheist propaganda, anti-religious policy, church-state relations.

Начиная с первых лет существования советской власти, главным и определяющим принципом отношений государства к религиозным организациям стал атеистический характер господствующей коммунистической идеологии. Религиозное сознание народа подлежало полному уничтожению, и места для религии в СССР уже не было.

Необходимо отметить, что основополагающим законом страны — Конституцией СССР, принятой в 1936 году VIII Всесоюзным чрезвычайным съездом советов 5 декабря 1936 г. и действовавшей до 1977 года в статье 124 провозглашались следующие положения, регулировавшие на тот момент отношения между институтом государства и Церковью: «В целях обеспечения за гражданами свободы совести церковь в СССР отделена от государства и школа от церкви. Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами» [9]. Таким образом, свобода отправления религиозных культов признавалась за всеми гражданами страны, но в тоже время провозглашалась и свобода антирелигиозной пропаганды.

Отношение главы советского правительства и Коммунистической партии, И. В. Сталина, к атеистической идеологии ясно выражено в его беседе с первой американской рабочей делегацией: «Партия не может быть нейтральна в отношении религии, и она ведёт антирелигиозную пропаганду против всех и всяких религиозных предрассудков, потому что она стоит за науку, а религиозные предрассудки идут против науки, ибо всякая религия есть нечто противоположное науке» [13].

В 1930-е годы главной антирелигиозной организацией в стране оставался «Союз воинствующих безбожников» во главе с Емельяном Ярославским (Губельманом М. И.). Основными направлениями этой структуры были антирелигиозная агитация и пропаганда, а также научно-материалистическое просвещение. С началом Великой Отечественной войны деятельность «Союза» была свернута, а официально прекращена в 1947 году.

Политика государства по отношению к религии начала постепенно меняться на рубеже 30–40-х годов XX столетия. После нападения Германии на СССР процесс этих перемен резко

ускорился. Уже в первый этап войны произошел окончательный отказ руководства советского государства от планов дальнейшего наступления на церковь, практически прекратились аресты священнослужителей, была приостановлена антирелигиозная работа.

В период с 1943 по 1948 годы в отношениях между государством и Церковью наблюдались процессы видимого «благоволения». Церковь в глазах действовавшей советской власти представлялась политическим орудием страны на международной арене. Так как до 1948 года Советский Союз не располагал ядерным оружием, то сталинское руководство для реализации своих амбициозных внешнеполитических планов вынуждено было использовать иные средства, в том числе и международные каналы. После 1948 года, с началом ядерного противостояния в «холодной войне», Церкви отводилась более скромная роль в движении борьбы за мир на международной политической арене, которая в последующие годы стала определяющей по отношению к Русской Православной Церкви. Острая заинтересованность в международных связях церковного управления пропала, и вектор сугубо прагматического принципа сотрудничества Церкви и советского правительства существенно изменился.

С 1948 г. и до смерти И. В. Сталина вновь увеличилось количество арестов священнослужителей, не было открыто ни одного храма, ужесточился контроль со стороны Уполномоченного по делам Русской Православной Церкви.

С приходом к власти Хрущева ситуация для Церкви изменилась еще в более худшую сторону. Религия представлялась чуждым социализму элементом, которому нет места в советском обществе. Политика «воинствующего» атеизма сменилась на более мягкую, но при этом не менявшую своей сути, риторику т.н. «научного» атеизма. В Постановлении ЦК КПСС

«О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах и ее улучшения» от 7 июля 1954 г. отмечен факт неудовлетворительной идеологической работы среди населения, в результате чего «церковь и различные религиозные секты значительно оживили свою деятельность» [8, с. 428]

и было принято «покончить с запущенностью антирелигиозной работы, развернуть научно-атеистическую пропаганду» [8, с. 430].

Это постановление ЦК вызвало широкий резонанс в среде как общесоюзных, так и региональных печатных изданий. Антирелигиозная пропаганда на страницах газет Белгородской области стала применяться на протяжении почти всего времени хрущевской «оттепели». В областной газете «Белгородская правда» также отражена реакция местных властей на принятый документ. К примеру, на собрании партийного актива Новооскольского района замечено, что «запущенность массово-политической работы способствует активизации деятельности раскольников и сектантов, усилению пьянства» [7]. Позже, в ходе работы III пленума Белгородского обкома КПСС, секретарь обкома Крахамалев подверг критике райисполком партии за недостаточное распространение «политических, естественно-научных знаний, атеистической пропаганды» [11].

Стоит отметить и тот факт, что статьи научно-атеистического характера в «Белгородской правде» периодически выходили еще задолго до 7 июля 1954 г. Так, под заголовком «Ватикан — гнездо мракобесия», вышла статья некоего Юрия Грищенко, в которой отмечалось, что «многие учебные заведения Ватикана являются школами по подготовке шпионов и диверсантов... для засылки в СССР и страны народной демократии» [5]. Известны также статьи т.н. сотрудника института философии АН СССР Коломицкого П., об отношении марксистско-ленинской идеологии к религии и о сути религии, в частности.

В августе 1953 в газете «Молодая гвардия» опубликовано письмо группы комсомольцев с. Бессоновка Микояновского района Курской области, в котором они ходатайствуют перед редакцией в содействии закрытию местной церкви и передаче здания под нужды сельского клуба, руководствуясь тем, что до войны в нем располагался именно клуб [3]. Инициативу молодежи поддержал Облисполком и выступил с указанным предложением перед Советом по делам Русской Православной Церкви. Однако в свою очередь «Совет это ходатайство отменил, признав изъятие указанного здания несвоевременным» [3].

Наступление на религию было приостановлено уже 10 ноября 1954 г. постановлением ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения». Авторы постановления ссылались на имевшиеся случаи оскорбления религиозных чувств верующих, а также на административное вмешательство в деятельность Церкви, что несовместимо «с линией партии и государства в проведении научно-атеисти-

ческой пропаганды» [8, с. 447]. Обращено внимание и на то, что эти действия противоречат Конституции СССР, гарантирующей всем гражданам свободу вероисповедания. Курский историк Д. Ю. Макарова [10, с. 34], объясняет данные действия руководства партии, желанием Н. С. Хрущева, заинтересованного в смягчении очередного витка «холодной войны», отвлечь пристальное внимание западных стран к религиозной политике СССР.

В исследуемый период в Белгороде действовало Общество по распространению политических и научных знаний. Суть деятельности Общества состояла в комплектовании школ научного атеизма, в проведении тематических вечеров, в подготовке и рецензировании атеистических лекций и докладов. Множество научно-атеистических статей и антирелигиозных фельетонов сатирического наполнения печаталось на страницах упоминаемой нами «Белгородской правды». В газете существовала рубрика «Уголок атеиста», в которой публиковались статьи и заметки атеистического характера.

Отличительной чертой хрущевской антирелигиозной кампании стало привлечение ренегатов, священников, оставивших священный сан. Ярким примером тому является публичное отречение от Церкви в декабре 1959 года бывшего инспектора Ленинградской Духовной Академии, протоиерея Александра Осипова, в дальнейшем старшего сотрудника Музея истории религии и атеизма в Ленинграде.

В Белгородской области случаи отречения от Церкви также имели место быть. Так, в газете «Белгородская правда» от 6 октября 1961 года опубликована статья бывшего настоятеля Успенской церкви с. Волоконовка Н. Русанова под названием «Рвите пути церковные», в которой бывший священнослужитель «окончательно и бесповоротно» обрывает какие бы то ни было связи с Церковью. Он восхваляет научно-технический прогресс в советском государстве, отмечая, что «подлинная правда — в искусственных спутниках и космических кораблях, в творческой созидательной деятельности рабочих и крестьян». В своей статье Н. Русанов обращается к правящему архиерею Курско-Белгородской епархии, епископу Леониду с призыванием «последовать примеру А. А. Осипова — порвать с религией <...> Я твердо убежден» — пишет он, «что епископ Леонид, врач и инженер химик, мог бы принести немалую подлинную, а не мнимую пользу своему народу» [12].

Усилению атеистической пропаганде в Белгородской области также способствовало создание т.н. «групп содействия». Эти группы представляли собой объединения граждан, в основном членов КПСС и ВЛКСМ, реже беспартийных, в среднем по 7 человек на район, в исключительных случаях до 56 человек [2]. Группы были созданы в каждом районе области. Основной целью их создания была разъяснительная работа среди верующих. В инструктивном докладе Уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Белгородской области А. Сорочкина для групп содействия изложены основные директивы и принципы, которыми должны руководствоваться члены группы. Приведем некоторые примеры из этих инструкций:

«Надо вести индивидуальную работу с теми людьми, которые придерживаются религиозных взглядов и в первую очередь среди женщин, так как они то главным образом и являются постоянными посетителями церковных служб и исполнителями всевозможных религиозных обрядов...

Следует работать систематически, настойчиво, умело используя в наших интересах всякие ограничения в деятельности духовенства, установленные нашими законами и самой церковью.

<...>

Вся наша работа должна содействовать снижению влияния церкви, снижению материальной поддержки церкви со стороны верующего населения. И, в конце концов должно привести к отходу населения от церкви, к сокращению их числа» [1].

К лету 1962 года по Церкви был нанесен сильный удар установлением жесткого контроля над совершением треб: крещений, венчаний отпеваний. «06.06.1962 появились два постановления ЦК КПСС, вводившие жесткие меры для пресечения распространения религиозных идей среди детей и молодежи. Было выдвинуто предложение лишать родительских прав тех, кто воспитывал детей в религиозном духе. Родителей стали вызывать в школу и в милицию, требуя от них, чтобы они не водили детей в храм, в противном случае угрожая принудительно поместить детей в интернаты» [6]. Так, исполняя данные постановления, на заседании церковного совета Кафедрального им. Иоасафа Белгородского собора от 1 января 1963 года было принято следующее решение:

«...Идя на встречу многочисленным просьбам школы и детских организаций, рекомендовать священнослужителям собора

Иоасафа Белгородского воздерживаться от причащения детей школьного возраста, пришедших без родителей и самостоятельным. Детей же, которые пришли с родителями и желающих причаститься, просьбу таких необходимо удовлетворять.

2. Крещение детей в храме производить только по воскресным дням с 8 часов утра до 1 часу дня, с предъявлением необходимых документов, удостоверяющих личность ребенка и родителей. Исключение для крещения в любое время составляют больные дети. Крещение производить только с согласия обоих родителей» [2].

Апогеем антирелигиозной кампании в Белгороде стало закрытие Преображенского кафедрального собора. Немаловажную роль в этом событии сыграли комсомольцы. В тексте решения исполкома Белгородского городского Совета трудящихся депутатов №17 от 11 января 1962 года [4] говорится о том, что общее собрание педагогического института (находящегося напротив здания храма) также просит горисполком о закрытии собора и передаче здания под Краеведческий музей. В жалобе верующих на имя Святейшего Патриарха упоминается факт сбора подписей у населения студентами пединститута в поддержку закрытия Преображенского собора. «Коллективы 43-х организаций города поддержали инициативу и оформлены подписи за закрытие церкви. Всего подписалось 10031 чел.» [4].

Закрытие Преображенского собора по своему размаху стало беспрецедентным событием для новейшей истории из жизни города Белгорода. Из доклада Уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Белгородской области А. Сорочкина в центральный аппарат Совета, в Москву, можно почерпнуть информацию, проливающую свет на участников событий, волей или неволей участвовавших в кампании по закрытию храма:

«По линии духовенства вокруг собора проведены следующие мероприятия:

С епископом Леонидом имеется договоренность, что как только будет вынесено решение о переводе собора в Кладбищенскую церковь, он после ее ремонта, сразу же переведет свою кафедру туда.

Обещал также содействовать переводу собора в беседах с верующими. Им же по нашей просьбе два из 4-х священников, самых активных, не совсем лояльно относящихся к проведению этих мероприятий, уже переведены в другие церкви с тем расчетом, чтобы исключить их контакт с верующими.

Работа вокруг закрытия собора не прекращается и по сей день в соответствии плана разработанного совместно с партийными и советскими органами.

Считаю, что при хорошо проведенной агитационной работе среди верующих и главным образом актива изъятие помещения произойдет без осложнений.

Больше того закрытие Белгородского собора будет служить хорошим примером в антирелигиозной работе тем..., где еще имеется излишество в религиозном обслуживании» [4].

14 октября 1964 г. на Пленуме ЦК КПСС Н. С. Хрущев был снят со всех своих постов, миллионы верующих вздохнули с облегчением и надеждой на смягчение курса[14]. Однако, чаяния мирян и духовенства оправдались лишь частично, каток атеистической пропаганды сбавил обороты, но антирелигиозная идеология коммунистической партии сохранилась, изменились лишь методы и накал борьбы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Государственный архив Белгородской области (ГАБО), Р-1179. Оп. 3. Ед. хр. 12.
2. Государственный архив Белгородской области (ГАБО), Р-1179. Оп. 3. Ед. хр. 14.
3. Государственный архив Белгородской области (ГАБО), Ф. р.-140. Оп. 1. Ед. хр. 1.
4. Государственный архив Белгородской области (ГАБО), Ф.р.-1179. Оп. 1. Ед. хр. 16.
5. Грищенко Ю. Ватикан — гнездо мракобесия // Белгородская Правда. Белгород, 1953. № 144. С. 3.
6. Дамаскин (Орловский), игум. Гонения на Русскую Православную Церковь в советский период [электронный ресурс]// Золотое время. URL: http://www.goldentime.ru/nbk_22.htm. (дата обращения 11.12.2016).
7. Искоренить недостатки в идеологической работе // Белгородская Правда. Белгород, 1954. № 162. С. 1.
8. Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и Пленумов ЦК (1898–1988) / КПСС; Ин-т Марксизма-Ленинизма при ЦК КПСС / Под общ. ред. А. Г. Егорова, К. М. Боголюбова. 9-е изд., доп и испр. М., 1983–1990. Т. 8. 542 с.
9. Конституция (основной закон) Союза советских социалистических республик [электронный ресурс] // Историче-

ский факультет Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. URL: <http://hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1936.htm#10> (дата обращения 11.12.2016).

10. Макарова Д. Ю. Атеистическая пропаганда в СССР в 1954–1964 годах (на материалах Курской области) // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия История. Международные отношения. Саратов: Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н. Г. Чернышевского, 2013. Т. 3. С. 33–39.

11. О состоянии и мерах улучшения массово политической работы в обществе // Белгородская Правда. Белгород, 1954. № 178. С. 1.

12. Русанов Н. Рвите пути церковные // Белгородская Правда. Белгород, 1961. № 241. С. 4.

13. Сталин И. В. Беседа с первой американской рабочей делегацией [электронный ресурс] // Петролекс. URL: <http://petroleks.ru/stalin/10-2.php> (дата обращения 11.12.2016).

14. Шкаровский М. В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве: Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах / Шкаровский М. В.; М.: Крутиц. Патриаршее Подворье, 1999. 400 с.

Щепинина Полина Николаевна,

аспирантка

Института Восточных Рукописей РАН,

polina_af@hotmail.com

**РАСПРОСТРАНЕНИЕ ТЕКСТОВ ПЕРВОГО ПЕРЕВОДА
НОВОГО ЗАВЕТА НА КОРЕЙСКИЙ ЯЗЫК В КОНТЕКСТЕ
ФОРМИРОВАНИЯ ПРОТЕСТАНТСКОЙ ОБЩИНЫ
В КОРЕЕ КОНЦА XIX В.**

В статье рассматривается история появления христианского учения на территории Кореи, проблемы перевода текста Нового Завета на корейский язык в конце XIX века.

Ключевые слова: Корея, Новый Завет, протестантизм.

Shchepinina P. N.

**DISTRIBUTION OF TEXTS OF THE FIRST TRANSLATION
OF THE NEW TESTAMENT IN THE KOREAN LANGUAGE IN
THE CONTEXT OF THE FORMATION OF THE PROTESTANT
COMMUNITY IN KOREA OF THE LATE NINETEENTH
CENTURY**

The article discusses the history of the emergence of Christianity in the territory of Korea, the problem of translation of the text of the New Testament into the Korean language in the late nineteenth century.

Keywords: Korea, the New Testament, Protestantism.

Рассматривая широкий круг вопросов, связанных с проблемами модернизации и традиционного корейского общества и поисками новых идентичностей в открывшемся для Кореи мире после выхода страны из самоизоляции, невозможно обойти стороной историю распространения христианства на Корейском полуострове. Она имеет исключительно важное значение для изучения того, как накануне драматических событий, ознаменовавших уход старой Кореи с исторической сцены, в местном обществе воспринимались идеи, пришедшие из совершенного

иногo культурного ареала, а также того, как происходило наложение элементов заимствованного христианского вероучения на местные религиозные представления, традиции и обычаи.

Основополагающую роль в данном процессе сыграло появление библейского текста на родном для населения Кореи языке, посредством которого христианские идеи получили возможность быть донесенными до самых далеких уголков страны, остававшейся закрытой для Запада с середины 60-х гг. XIX в. вплоть до 1882 года. Следует отметить, что побудительным мотивом для создания первого перевода текста Нового Завета на корейский язык явилось стремление самих корейцев найти альтернативу сформировавшемуся к концу XIX в. глубокому национальному кризису. Последний, как известно, затрагивал не только политическую и экономическую, но и духовную сферу.

Инициатором первого перевода текста Нового Завета на корейский язык выступил миссионер Объединенной пресвитерианской церкви Шотландии (United Presbyterian Church of Scotland) по имени Джон Росс (John Ross), который прибыл в Китай в 1872 г. Вскоре после начала своей деятельности среди местного китайского населения, Д. Росс пришел к выводу, что на тот момент неосвоенная миссионерами территория Манчжурии (северо-восточная часть современного Китая) является наиболее перспективной с точки зрения прозелитизма и потенциальной численности новообращенных верующих. Исходя из этого, он переезжает в Манчжурию, и в качестве центра для миссионерской деятельности выбирает город Шэньян. С данного момента Корея начинает представлять для него особый интерес. Тем самым, с самых первых лет своего пребывания на Дальнем Востоке, он загорается идеей «дать свет душам, живущим во тьме» — так, образно выражаясь, он сам впоследствии охарактеризовал свою работу в Корее [3, р. 63–73].

Подход Д. Росса к организации корейской миссии был весьма основательным. Начав с тщательного изучения книг по истории, культуре, местным традициям и обычаям корейцев, он дважды (в 1874 г. и 1876 г.) побывал на нейтральной пограничной территории между Китаем и Кореей, где в конце XIX в. находилось корейское поселение. В ходе второй поездки Россу удалось заручиться помощью одного из корейцев, который согласился стать для него учителем корейского языка и работать в качестве переводчика Нового Завета на корейский язык. Необходимо отметить, что в то время любое взаимодействие с иностранцами

было чревато для корейцев тяжелыми последствиями: в случае обнаружения факта сотрудничества с представителями других государств, его ожидала смертная казнь [1, р. 206–209].

В целях безопасности корейских переводчиков, ни Д. Росс, ни его коллега, Д. МакИнтайр, не указывали имен тех, кто принимал участие в переводе Нового Завета на корейский язык, в распространении текстов, а также в проповедовании христианского учения среди корейского населения. Дошедший до нас поименный список исчисляется менее чем одним десятком, тогда как в действительности в переводе участвовало более ста человек. Однако практически все из известных на настоящее время переводчиков оставили заметный след не только в самой работе над переводом, но и в истории распространения текстов первого перевода Нового Завета на корейский язык среди местного населения Корейского полуострова.

Полный текст Нового Завета, вышедший в типографическом издании под названием «Есу Сёнгё Сёнсё» («Священное писание святого учения Иисусова», кор. 예수성경성서) был опубликован в 1887 г., однако отдельные его части выходили еще в начале 1882 г., как только была основана типография и налажен процесс печати. Так, в марте 1882 г. в свет вышло «Евангелие от Луки» тиражом 3 000 экземпляров, вслед за ним в мае того же года было выпущено издание «Евангелия от Иоанна», также в количестве 3 000 книг [10, с. 66–68]. По окончании печати «Евангелия от Луки», кореец, которого Д. Росс нанял в качестве наборщика, настолько проникся новым учением, что проявил желание стать христианином, и, пройдя достаточно строгий процесс испытания твердости своего намерения, был крещен. Согласно дошедшим до нас материалам, его звали Ким Чхонсон (кор. 김청송) [4, с. 106]. В истории протестантской церкви в Корее он оставил след как первый распространитель текстов Нового Завета на корейском языке.

В качестве основного места для ведения миссионерской деятельности Ким Чхонсон выбрал родные места — район города Цзиань (кит. 輯安), находившегося на территории вышеупомянутой нейтральной территории между Китаем и Кореей, так называемой «Корейской деревни». По истечении шести месяцев работы в Цзиане он вернулся в Шэньян и сообщил Россу о том, все книги были проданы, и часть людей из «Корейской деревни», проникшихся его проповедями, хотят получить крещение [9, с. 81–2]. По причине большой загруженности, Д. Росс не имел

возможности самолично посетить «Корейскую деревню» даже на краткое время. Вместо этого, он дал Ким Чхонсону еще некоторое количество книг, которые тот также успешно распространил среди местного корейского населения на нейтральной территории.

Между тем, просьбы о крещении со стороны корейцев становились все настойчивее. Летом 1883 г. и в начале 1884 г. Д. Росса посещали группы корейцев из приграничных территорий с просьбой отправиться с ними и дать крещение нуждающимся [5, с. 24]. В декабре 1884 г. Д. Росс вместе с миссионером Д. Вебстером (J. Webster) отправился в «Корейскую деревню», где крестил сразу же 75 человек. Так была заложена основа для формирования будущей протестантской общины в Корее. Во время второй поездки в эти места Д. Росс обнаружил, что местное население подверглось гонениям со стороны китайцев, заподозривших их в сотрудничестве с иностранцами. Тем не менее, Д. Росс крестил еще 25 человек, увеличив численность протестантской общины в «Корейской деревне» до 100 верующих. В своих письмах Д. Росс указывает, что в тех местах он обнаружил более тысячи человек, которые ежедневно совершали христианские молитвенные обряды и в целом вели образ жизни верующих [3, р. 151]. В итоге, формирование протестантского сообщества в «Корейской деревне» стало первым крупным успешным результатом работы над переводом Нового Завета на корейский язык с последующим распространением изданных Евангелий.

Вслед за Ким Чхонсоном Д. Росс назначил продавцом книг одного из переводчиков, корейца по имени Со Саннюн (кор. 서상륜). Последний получил аккредитацию Британского и зарубежного библейского общества (British and Foreign Bible Society, BFBS), по причине чего в истории корейской церкви считается первым корейцем, имевшим должность официального распространителя книг [8, с. 10].

6 октября 1882 г. Со Саннюн покинул Шэньян, направившись в столицу Кореи Сеул, однако по пути ему пришлось столкнуться с немалыми трудностями. На границе с Кореей один из чиновников конфисковал все книги, посчитав их «несущими незаконное учение», а самого Со Саннюна заключил в тюрьму, откуда ему благодаря счастливому стечению обстоятельств удалось бежать. Когда он прибыл в г. Ёйчжу, к нему неожиданным образом постучался в дверь тот самый чиновник, с которым ему пришлось столкнуться на границе. Извинившись за инцидент,

человек вынул несколько десятков книг со словами, выражающими восхищение учением, изложенным в книгах, и передал их Со Саннюну с тем, чтобы тот распространил их среди народа [9, с. 84–85].

Уцелевшие издания были проданы до конца 1882 г., и когда Со Саннюн добрался до Сеула, он написал письмо в Шэньян с объяснением обстоятельств и просьбой прислать новые книги. Реакция Д. Росса была незамедлительной. Весной 1883 г. он передал 300 экземпляров «Евангелия от Иоанна» и 100 экземпляров «Евангелия от Луки» через бывшего наборщика Ю Чхунчхона (кор. 류춘천), направлявшегося в Пхеньян [3, с. 153]. Затем, в 1884 г., Д. Росс отправляет с миссионером П. Мёллендорфом (P.G. von Möllendorf) и его супругой 6 000 книг, которые Со Саннюну удастся получить от них в находящемся недалеко от корейской столицы портовом городе Инчхоне [6, с. 52]. Что касается самого Со Саннюна, то он читает проповеди и распространяет литературу среди торговцев, а также среднего и высшего сословия корейского общества, таким образом, закладывая основу для протестантской церкви в Сеуле. Официально она была создана лишь в 1887 г., однако в действительности появилась еще с начала миссионерской деятельности Со Саннюна.

В 1886 г. в Сеуле проходит церемония первого на территории Кореи протестантского крещения, которым руководил Г. Андервуд (Horace Underwood). 9 сентября 1887 г. Андервуд провозгласил основание протестантской церкви, на то время состоявшей из 14 человек, большая часть из которых приняла крещение также под влиянием изучения текстов первого перевода Нового Завета [5, с. 28–30]. Таким образом, уже к 1887 г. в Сеуле сформировалось протестантская община, в дальнейшем завоевавшая широкую популярность среди населения столицы, особенно ее образованной части.

Тем временем, осенью 1883 г. из печати выходят исправленное объединенное издание «Евангелия от Луки и Деяний святых апостолов» тиражом 3 000 экземпляров, а также исправленное «Евангелие от Иоанна» тиражом 5 000 экземпляров. После тщательной выверки перевода Д. Росс передает в печать «Евангелие от Матфея» и «Евангелия от Марка», вышедшие весной 1884 г. в объеме по 5 000 книг. Перед изданием окончательного полного перевода Нового Завета в 1885 г. было выпущено объединенное издание «Евангелия от Иоанна и Послания к Ефессянам», а на следующий год — исправленное «Евангелие от Матфея». Заверша-

ющим этапом длившегося более 10 лет процесса перевода стала публикация полного текста Нового Завета на корейском языке под названием «Есу Сёнгё Сёнсё» («Священное писание святого учения Иисусова», 예수성경성서) в количестве 5 000 экземпляров [10, с. 72–74].

Наряду с формированием протестантских общин в «Корейской деревне» и Сеуле, по всей Корее происходит распространение первых текстов Нового Завета на родном языке. Так, одним из центров активной религиозной деятельности стал г. Ёйчжу (кор. 의주) в северо-западной части полуострова. Будучи расположенным в непосредственной близости от корейско-китайской границы, этот город фигурировал не только в качестве обязательного транзитного пункта на пути следования ежегодных корейских посольств в Китай, но и местного центра сосредоточения зарождающейся новой прослойки торговцев. Более того, немалая часть переводчиков Д. Росса были выходцами именно из этого города, чем, к слову сказать, и было опосредовано абсолютное преобладание в текстах перевода диалектных языковых особенностей северо-западной части Кореи.

Первым проповедником и распространителем книг стал один из ранних переводчиков по имени Пэк Хончжун (кор. 백홍준), который начал участвовать в переводе еще в 1879 г., однако после нескольких месяцев работы вернулся в родной г. Ёйчжу, взяв с собой христианскую литературу [9, с. 83]. Благодаря активной миссионерской деятельности Пэк Хончжуна, в г. Ёйчжу и его окрестностях постепенно начинает формироваться сообщество, впоследствии ставшее основой для образования крупной протестантской общины. К 1930 году она насчитывала более 1 500 человек [5, с. 18]. Учитывая то обстоятельство, что формирование церкви в этом приграничном городе происходило без участия иностранных миссионеров, и опиралось исключительно только на собственные силы корейских христиан, данный результат следует расценивать как весьма показательный с точки зрения проявления корейцами собственной инициативы в поисках новых морально-этических и духовных ценностей.

Последним крупным центром формирования протестантской общины стала южная часть Корейского полуострова, а именно та территория, где находится г. Пусан (кор. 부산). Одним из условий публикаций в 1882 г. двух первых Евангелий («Евангелие от Луки», «Евангелие от Иоанна») со стороны финансирующего в то время Объединенного библейско-

го общества Шотландии (National Bible Society of Scotland, NBSS) была передача ему части текстов [4, с. 115–116]. В связи с этим летом 1882 г. Д. Росс отправил председателю NBSS в Японии миссионеру Р. Томасу (R. J. Thomas) по 1 000 экземпляров «Евангелия от Луки» и «Евангелия от Иоанна». Все тексты были переправлены через официально назначенного NBSS распространителя книг японского христианина Нагасака (яп. 長坂), который прибыл на корейскую землю в июне 1883 г. на военном судне, шедшем из Симоносеки в Пусан — один из трех открытых для японцев портов Кореи согласно договору между Японией и Кореей 1874 г. [3, с. 148]. В течение последующих двух месяцев он занимался организацией хранилища для евангельских текстов. После успешных переговоров в августе 1883 г. Нагасака вернулся в Японию. В следующем году в Пусан прибывает Томас с супругой (вскоре они возвратились в Японию), а также вновь назначенные распространители литературы японцы — Сугано (яп. 菅野) и его супруга Миура (яп. 三浦) [9, с. 88–9].

В период с 1884 г. по 1886 г. основным центром миссионерской деятельности на юге Кореи был г. Пусан и его окрестности. Как правило, Сугано использовал для этого так называемые «базарные дни», когда в городе собиралось множество людей. В такие моменты он знакомил их с христианской литературой, произносил проповеди и распространял книги. Необходимо отметить, что ему удалось добиться неплохих результатов. В 1885 г. Сугано продал 1155 изданий Евангелий, а в 1886–1250 [4, с. 116–7]. К сожалению, работа оказалась прервана в связи с его кончиной в начале 1887 г., однако заложенные им основы стали базой для дальнейшего распространения христианства на южной части Корейского полуострова.

Деятельность Д. Росса, связанная с переводом Нового Завета на корейский язык, сыграла решающую роль в распространении христианства на Корейском полуострове и формировании первых протестантских общин среди корейцев. Д. Росс далековидно сделал акцент на распространении христианского вероучения не только через устное слово или имевшуюся переводную литературу на классическом китайском языке, но и с опорой на библейские тексты, переведенные на родной для местного населения язык. Благодаря такому подходу и активной деятельности как самого Д. Росса, так и корейцев, взявших на себя труд по распространению книг и ведению проповеди, надежная основа для дальнейшего распространения протестантизма среди местного

населения была заложена еще до прибытия первых иностранных миссионеров в 1884–1885 гг. и начала полноценной миссионерской деятельности на Корейском полуострове.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ross John. The Corean version of the New Testament: how I came to make it. Part II // United Presbyterian Magazine. May 1883. P. 206–209.

2. Kim Andrew E. A history of Christianity in Korea: from is troubled beginning to its contemporary success // Korea Journal. 1995. Vol. 35. No. 2. P. 34–53.

3. Sung II Choi. John Ross (1842-1915) and the Korean Protestant church: the first Korean Bible and its relation to the Protestant origins in Korea. Edingurgh.: University of Edingurgh, 1992. P. 44–49.

4. Ким Чонхён. Хангуг-е чхот сонгёса (Первый миссионер Кореи). Сеул: Издательство университета Кемён, 1960.

5. Ким Чэчжун. 1877–1887 нён саи-ый хангыльсонгён-ый понёк (Перевод Библии на корейский язык в 1877–1887 гг.): магистерская диссертация. Сеул: Издательство теологического университета Чанно, 1999.

6. Ким Янсон. Хангук кидоккёса ёнгу (Исследование по истории корейского христианства). Сеул: Издательство христианской литературы, 1970.

7. Ли Манёль. 1880 нёндэ согандо ханинчхон кидоккё кондончхе ёнгу (Исследование христианской общины в Корейской деревне в Согандо 1880-х гг) // Хангук кидоккё-ва минчжок ыйсик (Христианство в Корее и национальное сознание). Сеул: Чисик санопа, 1991. С. 35–59.

8. Ли Манёль. Кидоккё суён-е хёнтхэ-ва чонтхонсахве-вае кальтын (Конфликт между формой распространения христианства и традиционного общества) // Доклады 4-й Корейско-японской совместной конференции «Столкновение западных идей и традиции в 19 веке». Сеул: Фонд культурного обмена Кореи и Японии, 1990.

9. Ли Манёль. Хангук кидоккё суёнса ёнгу (Исследование распространения христианств в Корее). Сеул: эпоха Туре, 1998.

10. Тэхан сонсо конхвеса I. Чочжик•сончжан-гва сунан 대한 성서공회사 I. 조직•성장과 수난 (История библейского общества Кореи I. организация, рост и испытания). ред. Ким Хоён — Сеул: Библейское общество Кореи, 1993. С. 34–35.

Васильева Дарья Владиславовна,
магистрант
Омского государственного университета
им. Ф. М. Достоевского,
vasilevad@omsu.ru

ЧЕРНАЯ МАДОННА, ПОЛЬША

В статье Черная Мадонна рассматривалась как национально-культурный образ Польши, который участвует в процессе формирования идентичности религиозных женщин.

Ключевые слова: Национально-культурный образ, Польская Черная Мадонна, идентичность, женская религиозность.

Vasilyeva D. V.

BLACK MADONNA, POLAND

In the article, the Black Madonna is studied as Polish ethnocultural image involved in the process of religious women identity formation.

Keywords: Ethnocultural image, the Black Madonna of Poland, identity, feminine devoutness.

«Описать национальное — это выявить уникальное» [2, с. 8]. Современная картина мира показывает нам, что многие нации занимаются «самоопределением». Этому процессу может поспособствовать язык, вера, национальные образы и герои. В данной статье мы хотели бы рассмотреть образ Черной Мадонны, который вытекает из религиозного пространства и участвует в процессе формирования идентичности религиозных женщин. Это пространство выступает как форма коллективного или индивидуального самосознания, в которой формируются представления о себе и о мире, посредством принадлежности к определенной религии [2, с. 223, 273–274]. Каждому из народа приписуи свои особые черты и феномены.

Черная Мадонна — это феномен существующий в различных странах. Путь Ее происхождения и формирование почи-

тания проследить практически невозможно. Сохранившиеся источники датируются только XIII веком. Поэтому существует огромное количество гипотез и мнений. Вдобавок, существует мнение Церкви, пытающейся принизить значение черного цвета Мадонны, объясняя всё это тем, что за определенный отрезок времени статуи и иконы подвергались естественному потемнению. Церковь всячески пыталась стереть из памяти народа этот феномен, истребляя реликвии, сжигая на кострах статуи и подделывая рукописи, где описывался сам цвет Мадонны.

Мы изучали местные почитания Ченстоховской иконы Божией Матери, Мадонны Канделария и Монсерратской Мадонны и выявили, что даже в условиях современности, несмотря на попытки принизить феномен «смуглянки», они популярны и славятся чудесами, тем самым привлекая все больше верующих. Многочисленные паломники и туристы простаивают километровые очереди, только для того, чтобы прикоснуться к Ней.

Многие исследования в области сравнительного религиоведения, посвященные возникновению культа Черной Мадонны, чаще всего сходятся на мнении, что Мадонна берет свое начало еще с дохристианской религиозной традиции. Используя метод сравнения, ряд ученых установили связь между Черной Мадонной и Великой Матерью. В своих ранних работах мы пытались определить несколько точек конвергенции связи между Мадонной и Великой Матерью, ссылаясь на работу Терри Вирт, доктора филологических и исторических наук, «Черные Девы. Символы и реальность». Сейчас нам бы хотелось отстраниться от этого видения и обратиться к Мадонне, как христианскому образу Божьей Матери — Ченстоховская чудотворная икона Божьей Матери.

В религиозном пространстве Польши с этим образом будет работать немного проще, потому что именно на нем завязывается и концентрируется восприятие священного в этой стране. Богородица имеет огромное влияние на чувства религиозных женщин. Их чувство сакрального и опыт мировосприятия участвует в процессе формирования женского самоощущения, тем самым выстраивая различные модели поведения.

В данной статье мы не поднимаем вопрос о специфике женской религиозности, для того чтобы не уходить в проблемы «новой» теологии феминного толка и гендерных исследований. Под этим углом женскую религиозность рассмотрели А. В. Рязанова и А. В. Михалева в монографии «Феномен Женской религиозности в постсоветском обществе». Мы хотим рассмотреть Черную

Мадонну как национально-культурный образ страны. Ее почитают верующие из разных стран, про нее говорят и пишут. Чем же она привлекательна и почему является национальным образом?

При формировании национального образа в культурной и религиозной жизни поляков важную роль сыграло паломническое движение. «Католики культивируют эту форму религиозной практики, со времен Средневековья отправляясь к мощам святых и местам поклонения, а также центрам паломничества, связанным с культом Девы Марии» [7, с 34]. По популярности, несмотря даже на различный религиозный состав населения, на первом месте национальных святынь находится Ченстоховская икона Божией Матери в Ясногурском монастыре. У этой иконы из года в год многие совершают паломничество, для того чтобы поклониться ей и попросить об избавлении от несчастья, об исцелении. Заметим, что эта икона почитается равно православными и католиками. Ссылаясь на такой источник как предание, мы узнаем, что написал ее евангелист Лука из доски от стола, где собиралось Святое Семейство. Среди ученых существует множество мнений о ее происхождении, возрасте, сохранности. Некоторые специалисты уверяют, что оригинального слоя вовсе не сохранилось, потому что никто не отрицает обновления иконы в средние века. В монастыре паулинов сохранилось описание реставрационного процесса. Эти данные вводят многих в сомнения. Во время процесса реставрации темперная краска не ложилась на оригинальный слой. И пришлось снимать первый слой. Но череда чудес, исходящих от иконы никогда не прерывалась. Таким образом, мнение о том, что существует только копия, не может быть опровергнуто [1]. По преданию эту икону в дар получила Святая Елена, которая обрела Крест Христов спустя более двух веков. Икону установили в часовне царского дворца в Константинополе. Более пяти веков она простояла именно там. Из материалов рукописи «*Translatiotabulae*» католического монастыря Святого Павла, с которыми работали Я. Пах, В. Робак и Е. Томзиньски можно познакомиться с версией обретения иконы. «В 1382 году при неизвестных нам обстоятельствах икону нашли в городе Белзе, а затем привезли на попечение монахам паулинам» [5, с. 10–11]. На монастырь совершались частые нападения со стороны татар и гуситов. И святыня уже тогда славилась великими чудесами, связанными с защитой. Говоря о чудесах, нельзя не упомянуть о постоянном потоке верующих людей,

которые ищут чуда у Ченстоховской Божьей Матери. В течение шести веков, явления чудес фиксируют в специальную книгу. И там уже более тысяч свидетельств. Запись в ней производится под крестным целованием и является свидетельством перед Богом и людьми [9].

«Богородица — это идеальная мать, даже следовало бы сказать — идеальная польская мать», прекрасная жена, пани, женщина [5, с. 97]. Именно в этом и прослеживается национальная специфика религиозной культуры Польши. Национальные особенности Поляков отражают их исторический опыт: отсутствие государственного абсолютизма в Содружестве, слабость буржуазии, потеря государственности. Все это побуждало поляков молиться в надежде получить защиту от Богородицы. В современной Польше мы можем наблюдать, что христианство все также имеет огромное консервативное влияние на различные сферы жизни. Папа Римский Бенедикт XVI назвал Польшу «экспортера духовенства» и «остров» католицизма в море секуляризма [4]. На одном из электронных ресурсов предоставлены данные социологического опроса, проводимых Центром исследования общественного мнения (Centrum Badania Opinii Społecznej): Является ли Польша страной религиозных людей? «Верующими называют себя 95% опрошенных, а католиками — 96%., 63% заявляют, что следуют учению Церкви в повседневной жизни» [4]. Поэтому

«...когда речь идет о материнстве в контексте религии в Польше, как правило, имеют в виду символику, связанную с Девой Марией. Богоматерь преподносится как образец женщины-матери; именно она задает жизненный горизонт многим религиозным женщинам» [5, с. 97].

К Ней не иссякает поток верующих. Поляки видят в Ней защитницу и покровительницу. Богородица остается наиболее близкой к человечеству. В тропаре ее называют «Непобедимая победа» [8]. Обратите внимание на обращение к Богородице в католической традиции:

«Matko Boska Częstochowska, Zwycięska Królowo Polski! Stajemy przed Tobą Matko nasza, która patrzysz od sześciu wieków z Cudownego Obrazu na Jasnej Górze w głębię serc i dusz naszych. Ty z miłością pochylasz się nad polską ziemią. Jesteś dla Narodu naszego niepojętym Znakiem łaski Boga... (пер.: Ченстоховская Матерь Божия, Победоносная Королева Польши! К Тебе прибегаем, Матерь наша, на нас шесть веков с Чудесного Образа на Ясной Гуже,

взирающая в глубь сердец и душ наших. Ты с любовью склоняешься над землею польской. Для народа нашего Ты — непостижимый Знак Божьей милости...» [8].

Обращаясь к Богородице, находят самые нежные и трогательные слова. На иконе Она предстает перед нами не молодой Девой, но уже Матерью, Королевой. Тихая, кроткая и печальная.

Богородичная символика является важным элементом основной модели формирования идентичности доступной польским женщинам. Одним из самых ярких чувств является материнство, поэтому многие женщины выбирают именно эту модель — польская мать. Но религиозное сознание женщины, встречаясь со «священным» пытается находить творческий подход в поисках самоидентичности, формах поведения и смыслах. Интерпретация образа несет в себе динамичный характер в Польше. Под влиянием христианства этот национальный образ Богородицы раскрывается в разных гранях, и создаются различные модели поведения. Об этом очень хорошо пишет Агнешка Косцянска в статье «Образ польской матери и Богородица: новое использование символики материнства». Она говорит о том, что полячки раскрывают многозначность Черной Мадонны. Ведь Богородица не всегда пассивная исполнительница воли Бога: «это также женщина ответственная, сильная и самостоятельная. Польки по-разному обращаются к ее образу и творчески перерабатывают те смыслы, которые несет в себе материнско-богородичная символика...» [5, с. 96].

Можем ли мы, ориентируясь на подход польских женщин, переработать смыслы, которые могут нести в себе типы икон Богородицы в православной традиции? Ведь ориентируясь на все многообразие типов икон Богородицы уже можно разделить на несколько моделей поведения, которые раскрывают образ Божьей Матери. Это Знамение, Одигитрия и Елеуса. Иконы Богородицы Умиления (Елеуса) мы можем истолковать как материнство — взаимоотношение матери и ребенка. Иконы же Путеводительницы (Одигитрия), как наставляющую мать. А Молящаяся (Знамение), как призывающую к Богу. В православной культуре аналогом может служить Казанская икона Божьей Матери. Но является ли Богородица нашим национально-культурным образом страны? Сможем ли мы говорить о том, что русские религиозные женщины в процессе формирования идентичности используют именно образ Богородицы?

ЛИТЕРАТУРА

1. Влассенко П, иерей, Сизова В. Ченстоховская икона Божией. [Электронный ресурс]:URL: <http://www.zaistinu.ru/old/library/molitva/chenst.shtml>. (Дата обращения 28.10.16).
2. Гачев Г. Д. Образы Божества в культуре: Национальные варианты. М.: Академический проект; Культура, 2016. 891 с.
3. Крылов А. Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. 3-е изд, доп. и перераб. М.: Издательство ИКАР, 2014. 356 с.
4. Минин С. Кто защищает «бастион католицизма». [Электронный ресурс] Журнал Palandinfo.ru. URL: <http://www.polandinfo.ru/Container/Details/981> (Дата обращения 01.12.2016).
5. Агнешка Косцянска Образ польской матери и Богородица: новое использование символики материнства. Редакция журнала «Государство, Религия, Церковь России и за рубежом». № 3(34)2016. С. 97.
6. Пах Я., Робак В., Томзиньски Е. Ясна-Гура: святая обитель Божией Матери. Путеводитель. Ясна-Гура-Ченстохова: Изд-во монашеского ордена святого Павла, 2004. 58 с.
7. Рышард Грыз. Римско-католическая церковь в Польской Народной Республике (1944/45–1989): формы сосуществования с режимом и роль идейной оппозиции. Редакция журнала «Государство, Религия, Церковь России и за рубежом». № 3(34)2016. С. 34.
8. Королева Польши: Ченстоховская икона Божьей матери. [Электронный ресурс] электронный журнал: Польша сегодня — URL:<http://polomedia.ru/news/tradicii/chenstohovskaya-ikona-bozhey-materi>. (Дата обращения 01.09.2016).
9. Явление чёрной Мадонны. [Электронный ресурс]:URL: <http://www.avantyra.com/tayna-chernoy-madonny-76>. (Дата обращения 05.04.2015).

Горячев Михаил Михайлович,

магистрант
НИУ Высшей школы экономики (г. Москва),
mikhmgor@gmail.com

КОНЦЕПТ «ПОЛИТИЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ»: ИСТОКИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В XX веке возникло несколько тоталитарных идеологий. Несмотря на ужас того мировоззрения, которое они несли, у этих течений нашлось огромное количество последователей, которые поддержали их приход к власти. Многие исследователи сразу же отметили схожесть, между традиционными формами религии и тем, что было названо «политическими религиями». В данной статье предпринимается попытка систематизации различных исследовательских подходов к данной проблематике.

Ключевые слова: политическая религия, квазирелигия, гражданская религия, культ личности.

Goriachev M. M.

THE CONCEPT «POLITICAL RELIGION»: ORIGIN AND MODERN

In the XX century, there were several totalitarian ideologies. Despite the horror of the worldview, which they carried these tendencies found a huge number of followers, who supported their rise to power. Many researchers immediately noted the similarity between the traditional forms of religion, and what has been called the “political religion”. This article attempts to systematize the different research approaches to this issue.

Keywords: political religion, quasi-religion, civil religion, a cult of personality.

Термин «политическая религия» впервые в исследовательский оборот был введен философом Эриком Фёгелином. В своей предвоенной работе «Политические религии» он его использовал для определения тех политических тоталитарных движений, которые по всем своим признакам обладают религиозным стату-

сом. Позднее, уже после Второй мировой войны, в работе «Новая наука политики» Фёгелин вводит в свой концептуальный аппарат понятие о «политическом гностицизме» и именует такие движения гностическими, т.к. они усматривают зло в текущем устройстве мирской реальности и по своему происхождению являются продуктом христианской цивилизации.

«Современная ре-сакрализация (re-divinization) имеет истоки в самом Христианстве, беря их из компонентов, что были вытеснены как еретические Вселенской Церковью. Природа этого внутрехристианского напряжения, следовательно, должна быть рассмотрена более внимательно» [1, с. 107]. Ранние Отцы Церкви боролись с разного рода гностическими ересями, которые верили в возможность возникновения «божьего царства» на земле. Августин в своей философии истории явился выразителем ортодоксальной позиции, которая состояла в принципиальном непринятии буквального понимания Тысячелетнего царства и где Церковь является временным явлением в этом мире до Второго пришествия.

В несколько ином ключе строит свои размышления французский социолог и философ Раймон Арон. В работе «Светские религии», которая составлена из отдельных текстов его выступлений и статей, исследователь размышляет также над природой тоталитарных режимов, претендующих на статус (квази)религий. Под «светскими религиями» Арон понимает «доктрины, занимающие в душах наших современников место веры и обещающие спасение человечества здесь, на земле, в отдаленном будущем, в виде социального порядка, который предстоит построить» [2, с. 232]. Раймон Арон воспринимает именно разного рода доктрины о «светлом будущем» через призму религиозности.

В таком случае не является ли сама форма современного западного либерализма определенной политической религией? В начале 60-х гг. XX в. Пауль Тиллих причисляет эти три политических системы к «квазирелигиям». Для Тиллиха «религия — это состояние захваченности предельным интересом, который делает все остальные интересы предварительными и содержит в себе ответ на вопрос о смысле жизни» [3, с. 398]. В квазирелигии таким предельным интересом может выступать наука, нация, какой-либо этап развития общества и т.п., «которые при этом обожествляются» [3, с. 399]. Т.о., приставка «квази-» показывает, что сходство с мировыми религиями не случайно, а подлинно и основано на общих элементах. К числу квазирелигий Тиллих

относит коммунизм, фашизм и, с некоторыми оговорками, либеральный гуманизм.

В 1965 году Роберт Н. Белла выступил с докладом «Гражданская религия в Америке». Сам термин «гражданская религия» восходит к Руссо и уже, хотя явно не упоминается, получает систематическую разработку у некоторых классиков социологии, например, у Дюркгейма. Важность Беллы состоит в том, что он сконцентрировался на том, как используются общегосударственные праздники, мемориальные места для почитания национальных героев, тексты присяги президентов, в которых подчеркивается, что глава страны клянется исполнять долг свой не только перед народом, но и перед верховным существом, Богом, и многое другое для поддержания единства нации. Белла пишет, что

«разделение церкви и государства не отрицает политическую сферу религиозного измерения». В светском либерально-демократическом государстве США из политической сферы убирается все признаки узкой конфессиональной принадлежности, но остается то, что способно объединить верующих различных церквей и деноминаций [4, с. 167].

В 1920 году, после своей поездки в Советскую Россию, английский логик и философ Бертран Рассел пишет книгу «Практика и теория коммунизма». Английский логик, признавая конечную цель коммунистического строя положительной и даже неминусовой для будущего человечества, вынужден отвергнуть большевистский коммунизм по двум мотивам.

«Во-первых, потому что цена, которую должно заплатить человечество за достижение коммунизма большевистскими методами, более чем ужасна; во-вторых, я не убежден, что даже такой ценой можно достичь результата, к которому стремятся большевики» [5, с. 89].

Современный исследователь Михаил Рыклин, делая критический комментарий к работе Рассела, отмечает, что «если большевизм является прежде всего религией, то может ли религиозный идеал в принципе быть реализован средствами разума?» [6, с. 62].

«В большевизме же он осудил неадекватные методы осуществления возвышенного идеала, который следует тем не менее попробовать осуществить иными, более гуманными методами» [6, с. 63].

Советская большевистская политическая религия достигла своего апогея формы репрезентации в том, что принято называть Культom личности Сталина. Историк Ян Плампер выделяет пять важных признаков, которые характерны для современных культов личности. Во-первых, это порождение успешной массовой политики, если не для всех, то для большинства слоев населения. Во-вторых, использование информационных технологий (СМИ) и распространение артефактов массовой культуры. В-третьих, современные культы личности — порождения закрытых обществ, в терминологии Карла Поппера. В-четвертых, культы личности возникают лишь в секуляризованных государствах, где метафизическое божественное изгнано и на его место приходят «новые земные боги». И, в-пятых,

«современный культ личности представляет собой исключительно патрицентричный феномен: объектами поклонения в современных культах личности являлись только мужчины, в то время как прежние культы часто выстраивались вокруг королей, цариц и принцесс» [7, с. 13].

Дмитрий Фурман, отмечает, что то, что неверно воспринялось классиками марксизма как агония капиталистической системы, связанная с рядом экономических кризисов, произошедших в XIX в., их ошибочного прогнозирования краха капитализма, в советской политической системе вместо необходимой критической рефлексии это оформилось в закостенелую веру. В противном случае это могло бы поставить все основания легитимности возникновения молодой Советской республики. Фурман, кроме того, отмечает почему так чаемый Марксом и Энгельсом переход к социализму (социалистической религии) в Западной Европе оказался невозможным. Во-первых, не произошло тотального обнищания пролетариата и, следовательно, эсхатологические настроения отходят на второй план. Во-вторых, западное христианство более активно стремились адаптировать христианскую веру для проблем современного мира. Этот мотив проходит красной нитью от либеральной теологии и до Барта, Бонхеффера и др., позже II Ватиканский собор католической церкви также рассматривал проблему адаптации церкви под вызовы современного мира. Поэтому религиозный вакуум, который мог бы заполнить марксизм оказался невелик. В-третьих, давние парламентские традиции позволили социалистическим партиям свободно участвовать в политической сфере.

Политолог Поль Готфрид, отмечает, что классический марксизм себя исчерпал и что для современного постмарксистского дискурса характерны новые религиозные грезы и иллюзии, не менее опасные, чем в марксистской политической религии. Таким опасным заблуждением является слепая вера в возможность мультикультурализма. Однако, как показывает исторический опыт, далеко не все из прибывающих открыты, существенная часть способна воспринимать враждебно место своего нового пребывания. Но опасения вызывают не они, как отмечает Готфрид, а именно пламенная, доходящая в некоторых случаях до фанатичной веры, убежденность политиков в верности принципов мультикультурализма.

«Феномен, который обычно принимают за секуляризм, существенно отличается от просто устранения всяческих религиозных доктрин. Он существует во взаимосвязи с постхристианской политической религией, заимствующей у того, что она замещает. Порой субститут выглядит близким подобием действительного религиозного догмата и постепенно, незаметно занимает его место».

Всякая попытка критического рассмотрения проблем миграции, имеющими широкое влияние на массы, постмарксистами воспринимается как возрождение фашизма. Особо, фанатично убежденные левые интеллектуалы считают, что практики насаждения мультикультурализма полезны европейскому обществу, поскольку способны предотвратить возрождение националистических и фашистских режимов.

«При всех различиях между европейскими мультикультуралистами, европейские левые успешно скрывают преступления коммунистов, а тех, кто об этом говорит, клеймят как апологетов правых. <...> Среди прочих причин следует упомянуть ценность коммунистического эксперимента как опыта воплощения прототипа христианской ереси и возможного преемника христианства».

С крахом восточного социалистического блока и СССР можно говорить, что секулярные идеологии как политические религии ушли на задний план. Сейчас принято говорить о факте «политизации религии», т. е. использование религии в политических, идеологических целях — политический ислам, политическое православие и т. д.

ЛИТЕРАТУРА

1. Voegelin E. The New Science of Politics. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988.
2. Арон Р. Светские религии // Арон Р. История XX века: Антология. М.: Ладомир, 2007.
3. Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995.
4. Белла Р. Н. Гражданская религия в Америке // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Вып. 3. Т. 15. С. 162–182.
5. Рассел Б. Практика и теория коммунизма. М.: Наука, 1991.
6. Рыклин М. К. Коммунизм как религия. М.: Новое литературное обозрение, 2007.
7. Плампер Я. Алхимия власти. Культ Сталина в изобразительном искусстве. М.: Новое литературное обозрение, 2010.

Каунов Дмитрий Александрович,
магистрант Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета,
dkaunov93@gmail.com

ПЕРСПЕКТИВЫ МЕТОДОВ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В СОВРЕМЕННОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

В рамках отношений географии и религиоведения интерес к изучению взаимосвязей религии и географической среды со стороны географов сравнительно выше, нежели со стороны специалистов гуманитарного профиля. Автор считает не менее перспективным включение методов географии в инструментарий исследователей и преподавателей, работающих в области религиоведения, в целях развития географии религии как научно-исследовательской и преподаваемой дисциплины.

Ключевые слова: география религии, перспективы, исследования, преподавание.

Kaunov D. A.

PROSPECTS OF THE USE OF GEOGRAPHICAL RESEARCH METHODS IN MODERN RELIGIOUS STUDIES

The article is devoted to the relations between Geography and Religious Studies on the example of the Geography of Religion. The author describes the history of development and the main directions of this scientific discipline. It is concluded that religious scholars are little interested in Geography, whereas the use of geographical methods in Religious Studies is a very promising step for the development of the Geography of Religion as research and taught discipline.

Keywords: geography of religion, prospects, research, teaching.

В контексте отношений географии (как науки о Земле) и религиоведения (как междисциплинарного пространства гуманитарной направленности) в системе научного знания необходимо сказать о находящейся на их стыке географии религии (географии религий) — молодой научной дисциплине, рассматривающей

отношения между религией и географической средой. Можно заявить об отсутствии у нее терминологического единообразия и собственной развитой теоретико-методологической основы ввиду ее неустойчивого положения между двумя этими редко взаимодействующими научными дисциплинами [2, с. 113]. На данный момент вырисовываются три основных подхода к классификации географии религии, один из которых видит ее неотъемлемой частью географии, другой — в составе религиоведения, а третий подход характеризует ее как междисциплинарное пространство [3, с. 315; 6, р. 25]. Чтобы попытаться разработать собственную теоретико-методологическую основу для ее развития как целостной области научного знания, необходимо определить четкое место и перспективы географии религии в системе других наук, учитывая историю ее становления, разнообразные направления исследований и ее прикладную значимость.

Несмотря на сравнительно недавнее время появления географии религии как научной дисциплины, данная область знания имеет глубокие исторические корни. В античную эпоху религиозно-географические построения имели место в качестве мировых космологических моделей и карт, имеющих своим источником скорее религиозные идеи, нежели научные данные — например, у Анаксимандра, первого известного греческого картографа, положившего в основу своей модели религиозный принцип. В эпоху позднего Средневековья и раннего Нового времени имела место так называемая церковная география (*ecclesiastical geography*; *Missionsgeographie*), включающая в себя, прежде всего, картографирование пространственного превосходства христианства. В это же время рождается новое направление — библейская география, включающая в себя историческую географию библейского периода. Подход включал в себя попытки идентифицировать библейские места и наименования и определить их местоположения [3, с. 315; 8, р. 356–357]. Следует сказать, что термин «география религии» был впервые использован английским писателем и ученым Томасом Брауном в труде «*Religio Medici*» (1642) [6, р. 25].

В XVIII–XIX вв. формируется подход, порожденный наследием Монтескье и Вольтера, изучающий влияние окружающей среды на религию. Он был воспринят географами, пытающимися объяснить сущность религий, исходя из так называемого географического детерминизма, и был влиятелен до XX в., спорадически обнаруживая себя и гораздо позже, вплоть до нашего

времени [3, s. 316; 8, p. 358]. Это было вызвано бурным развитием в XIX в. географии как научной дисциплины, в том числе культурной географии и антропогеографии [6, p. 26].

XX в. стал поворотным пунктом в становлении географии религии. В 1920-е гг. Макс Вебер изучал влияние религии на социальные и экономические структуры. Появился соответствующий подход в географии религии, который и ныне находит своих сторонников, хотя, как и предыдущий, является лимитированным. Впоследствии, со второй половины XX в., ученые отходят от односторонности в изучении отношений религии и окружающей среды (*one-way relationships*), положив начало исследованию их взаимовлияния (*reciprocity in the network of relations*). Исследования в данной области в 60-е гг. принимают систематический характер, положив начало ныне известной научной дисциплине. Развитие географии религии как науки за эти два столетия представляет собой реализацию диалектической триады тезис-анти-тезис-синтез [4, p. 123–124; 8, p. 358].

К нашему времени в географии религии сформировалось достаточно много перспективных направлений исследований, обязанных своим появлением вызовам истории и современности. Это такие направления, как география святых мест (сакральная география), география паломничества (религиозный туризм), экология религии, религиозная демография, мифогеография, конфессиональная география, историческая география религии, религиозная картография и даже изучение религиозного киберпространства (*mapping religious Cyberscapes*) [2, с. 118; 3, s. 316; 5]. Пространственная теория (*spatial theory*) занимается анализом антропогенных религиозных и социокультурных пространственных систем (геосистем), произведенных как через экономические и социальные практики, так и через репрезентативную, символическую работу [7]. Изучаются отношения между религией и культурой, религией и социально-экономическими, политическими структурами во взаимосвязи с географией, а также отношения между ментальностью и географией [3, s. 316–317; 10, p. 2101–2476]. Практическая теология (*practical theology; Praktische Theologie*) в рамках религиоведения занимается религиозной фольклористикой, анализом религиозного поведения, зависящего от окружающей среды (например, в городе и деревне). Также большое внимание она уделяет феноменологическому описанию «невидимой религии» (*invisible religion*), существующей в условиях повышения уровня неаффилирован-

ной религиозности в секулярном обществе (прежде всего, у городского населения) [3, s. 317–318]. Стремительное изменение религиозной карты мира в наше время посредством усиливающихся межкультурных контактов в условиях глобализации, межрелигиозных, политико-религиозных конфликтов мирового и локального уровней, добровольной и вынужденной религиозной миграции, ведущих к формированию транснациональных этнорелигиозных диаспор, стоят в центре внимания географии религии, имеющей возможность заниматься прикладным религиозно-географическим прогнозированием [1; 9, p. 755].

Подавляющее большинство исследований в рамках географии религии осуществляется профессиональными географами, тогда как религиоведов эта область знания интересует гораздо меньше, в том числе в России. Несмотря на то, что основателем отечественной географии религии по праву считается религиовед и этнограф П. И. Пучков, в наше время основные научные труды в этой области написаны специалистами-географами [2, с. 119–121], а расстояние между географией и гуманитаристикой в России традиционно велико. Исследования осуществляются в рамках социальной, экономической и политической географии, культурной географии, антропогеографии, гуманитарной географии, используя данные гуманитарных наук в изучении феномена религии, что касается и преподавания, в то время как гуманитарии неохотно отвечают взаимностью. В наше время, когда все больше исследований ведутся в междисциплинарном пространстве, религиоведам не следует ограничиваться собственными методами, необходимо заимствовать перспективные методы географии, не отказываясь и от совместной работы с учеными-географами, дополняя друг друга, чтобы повысить качество исследований. Такие методы географических исследований, как сравнительно-географический, историко-географический, экономико-математический, прогностический, системно-синергетический и ландшафтный анализ, моделирования, районирования, картографирования и т. д. при возможности использования геоинформационных систем наряду с традиционными методами позволят религиоведению обзавестись целым рядом новых компетенций, расширить область своего теоретического и прикладного применения, а также помочь молодой дисциплине в формировании собственной теоретико-методологической основы, чтобы, работая наравне и во взаимодействии с географией, сделать ее самостоятельным научным междисциплинарным пространством. В свою очередь преподавание географии религии студентам-гуманитариям позво-

лит повысить их грамотность в обращении с теоретической и прикладной базой географии, что положительным образом скажется на очень важной в настоящее время работе с актуальными и историческими данными о религиозной ситуации в мире. География религии может стать полноценной частью не только географии, но и религиоведения в качестве научно-исследовательской и преподаваемой дисциплины, будучи при этом вполне самостоятельной, подтвердив тем самым справедливость всех трех подходов к ее классификации, рассмотренных нами в начале работы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Островская Е. А. О глобальных транснациональных этно-религиозных диаспорах // Социологические исследования. 2016. № 10. С. 102–110.

2. Шведова В. В. Становление географии религий как научной дисциплины в общественно-географической познавательной области // Вестник Приамурского государственного университета им. Шолом-Алейхема. 2015. № 4 (21). С. 113–124.

3. Borsdorf A., Kumlehn M., 2004. Religionsgeographie: I. Religionswissenschaftlich — II. Kulturgeschichtlich — III. Praktisch-theologisch. In: Betz, H. D. et al. (eds): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Band 7. Tübingen. S. 315–318.

4. Cooper A., 1992. New Directions in the Geography of Religion. Area. Vol. 24. No. 2. P. 123–129.

5. Glamuzina N., Fuerst-Bjeliš, B. Historijska geografija Hrvatske. Split, 2015. 315 s.

6. Jackowski A., 2002. Geography of Religion. Kraków, Peregrinus Cracoviensis. No. 13. P. 25–33.

7. Knott K., 2005. Spatial Theory and method for the study of religion. Temenos. Vol. 41 (2). P. 153–184.

8. Kong, L., 1990. Geography and Religion: trends and prospects. Progress in Human Geography 14. No. 3. P. 355–371.

9. Kong, L., 2010. Global shifts, theoretical shifts: changing geographies of religion. Progress in Human Geography, 34. No. 6. P. 755–776.

10. The Changing World Religion Map. Sacred Places, Identities, Practices and Politics. 2015. Stanley D. Brunn, Donna A. Gilbreath (eds). Vol. 1–5: Springer. 3926 p.

Волков Александр Викторович,
студент Богословского факультета
Свято-Филаретовского института (Москва)

**«ТРАГЕДИЯ РУССКОГО ТВОРЧЕСТВА»:
РУССКИЕ ПИСАТЕЛИ В ДОКЛАДАХ ДЕЯТЕЛЕЙ
МОСКОВСКОГО РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО
ОБЩЕСТВА ПАМЯТИ ВЛ. СОЛОВЬЁВА**

На основании материалов докладов, зачитанных на собраниях Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва и посвящённых великим русским писателям Достоевскому и Толстому, выявляются самые острые проблемы, стоявшие перед Московской религиозной интеллигенцией начала XX века.

Ключевые слова: МРФО, Церковь и культура, религиозная философия, общество начала XX века, история философии, Достоевский, Толстой, Бердяев, Булгаков, Свенцицкий, Трубецкой, Белый, Соловьёв.

Volkov A. V.

**THE “TRAGEDY OF THE RUSSIAN CREATIVE WORK”:
RUSSIAN WRITERS AS REFLECTED IN THE PAPERS BY THE
MEMBERS OF THE MOSCOW RELIGIOUS–PHILOSOPHICAL
SOCIETY IN MEMORY OF VLADIMIR SOLOVYOV**

The proceedings of the meetings of the Moscow Religious-Philosophical Society, dedicated to the great Russian writers Dostoyevsky and Tolstoy, are analyzed to identify the most pressing issues which faced the Moscow religious intellectuals in the early 20th century.

Keywords: Moscow Religious-Philosophical Society, church and culture, religious philosophy, society of the early 20th century, history of philosophy, Dostoevsky, Tolstoy, Berdyayev, Bulgakov, Svetsitsky, Bely, Solovyov.

Московское религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьёва (далее, «МРФО» или «Общество»)

официально начало свою деятельность в 1906 году и просуществовало до 1918 года. В МРФО входили такие известные философы, писатели, религиозные мыслители, как князь Евгений Трубецкой, Сергей Булгаков, Николай Бердяев, Вячеслав Иванов, Андрей Белый, Сергей Дурюлин и др. Активными деятелями Общества были недавние студенты, вместе посещавшие секцию «Истории религий» Московского университета: Валентин Свенцицкий и Владимир Эрн, а также их друзья Павел Флоренский и Александр Ельчанинов. Стенограмм заседаний не сохранилось, а восстановлением перечня докладов, прочитанных в Московском Обществе, занимались: Ютта Шеррер, опубликовавшая работу по Петербургскому РФО в 1973 г. в Берлине [16], Соболев А. В. [12] и Ермишин О. Т., который в статье «Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьёва: Хроника русской духовной жизни» 2011 г. [8] представил список докладов, датировки которых удалось точно установить (более 70). Мы опирались на перечень докладов, приведенный в статье Ермишина, а также на все доступные нам тексты докладов.

Творчество русских писателей рассматривалось в МРФО преимущественно с религиозно-философских позиций. К примеру, Сергей Булгаков и Николай Бердяев, «горячо защищают славянофильскую идею христианской культуры, — строят каждый по-своему: на Хомякове, Достоевском и Соловьёве русскую христианскую философию» [13, с. 257]. Вячеслав Иванов, Андрей Белый, Сергей Соловьёв искали религиозные корни русской классической поэзии и поэзии символизма. Помимо Достоевского, которому было непосредственно посвящено не меньше пяти докладов на собраниях Общества, многих интересовала религиозная мысль Толстого, которому тоже было посвящено как минимум 5 докладов. Отдельное собрание было посвящено рассмотрению доклада о судьбе и творчестве Лескова. Несколько докладов раскрывают духовную проблематику поэзии Лермонтова, но на данный момент мы располагаем только упоминаниями о них. Докладов же о русской поэзии всего было не меньше 8, но опять же сохранился только доклад Вяч. Иванова «О границах искусства». Русская литература интересовала деятелей гораздо больше, чем иностранная: из представителей западной культуры, встречающихся в докладах МРФО, мы находим только

Ибсена, о котором пишет Свенцицкий и Гюйсманса, которого горячо защищает Бердяев.

Ответы на религиозные и общественные вызовы времени, вставшие перед интеллигенцией в начале XX века, деятели МРФО видели, в первую очередь, в творчестве Достоевского и Толстого.

Разговор о Фёдоре Михайловиче Достоевском в Московском Обществе начинается в 1906 году докладом Сергея Булгакова «Достоевский и современность». В этом докладе «разбирался вопрос об отношении Достоевского к самодержавию». «Русские ведомости» сообщали: «С. Н. Булгаков доказывал, что увлечение Достоевского самодержавием объяснялось боязнью «беложилетного» парламента с одной стороны, а с другой — характером самодержавия 60-х гг.» [10, с. 94]. На фоне революционных событий 1905–1907 гг., которые настроили даже религиозную интеллигенцию против самодержавной власти (что особенно ярко проявилось в деятельности Христианского братства борьбы и воззваниях Валентина Свенцицкого) Булгакову приходится оправдывать Достоевского.

В том же 1906 г. Николай Бердяев читает доклад «Великий инквизитор Достоевского», где показывает, что в «Легенде о Великом Инквизиторе» Фёдор Михайлович не только обличает нелюбимое им католичество, но дает «целую философию истории», «глубочайшие пророчества о судьбе человечества» [5, с. 1]. По мысли Бердяева, из повести «о Великом Инквизиторе» можно вывести целую «религиозную философию общественности» [5, с. 1]. В этом же докладе Бердяев говорит:

«Русское самодержавие с его бесчеловечной и безбожной политикой, с казнями, тюрьмами, надругательством над личностью и черносотенными погромами есть остаток зла первобытного, зверства изначального, рабства, от которого мир освобождается в своей истории. Злое, звериное в абсолютном, насильственном государстве видно всякому зрячему, зло прошлого обнажено, раскрыто и доживает последние дни» [5, с. 27].

Очевидно, что на фоне бурно разворачивающихся в стране революционных событий творчество Достоевского интерпретируется в социальном и даже политическом клю-

че, актуальность обретает проблема самодержавия в России. Даже философы, свидетельствующие о своей православной вере, резко отмежевываются от монархической власти.

В конце 1906 г. Валентин Свенцицкий читает в МФРО доклад «Террор и бессмертие», в котором приравняет террористов к мученикам за веру. В. И. Кейдан отмечает, что после доклада Общество было вынуждено приостановить на некоторое время свою работу из-за проблем с полицией [7, с. 119]. После 1906 г. остро политические проблемы, так же как и вопросы критики официальной церкви, уходят в область внутренней цензуры.

Вторая волна интереса к творчеству Достоевского в Обществе начинается после 1909 г. в связи с полемикой по национальному вопросу, возникшей в печати вместе со знаковой статьёй Петра Бернгардовича Струве «Интеллигенция и национальное лицо». К этому году мы видим наметившееся идейное разделение в МРФО. Свой взгляд на Достоевского и национальный вопрос имели Булгаков, Бердяев и Эрн. В конце 1910 г. Бердяев говорит о Достоевском в докладе «А. С. Хомяков и мы. (Судьба славянофильства)», причисляя его к прямым духовным последователям славянофилов, но вместе с тем открывшего для славянофильства новый трагический горизонт. Как пишет Бердяев, «с Достоевского пошло катастрофически-трагическое жизнеощущение и настал конец бытовому прекраснодушию» [3]. Бердяев видит в писателе, с одной стороны, сторонника русского мессианства, с другой — провозвестника кризиса русского общества.

К другой группе мы можем отнести участвовавших в МРФО членов кружка Аргонатов: Григория Рачинского, Андрея Белого и Сергея Соловьёва, которые принимали позицию Достоевского по национальному вопросу, но не терпели духа православной проповеди, шедшей от соратников Булгакова [1, с. 27]. В конце 1910 года Андрей Белый в своём докладе «Трагедия творчества: Достоевский и Толстой» говорит об отношении великих русских писателей Достоевского, Толстого и Гоголя к России: «все трое связали новое человечество с новой, им приснившейся Россией, все трое религиозно осознали свое отношение к родине» [2, с. 9–10], и далее он пишет о Достоевском: «Недаром он называл русский народ “богоносцем”, то есть вынашивающим Бога. Лучезарное явление Божества России для него — впереди». Белый вслед

за Бердяевым также свидетельствует о грядущем кризисе, предвещенном Достоевским: «трагедия русского творчества есть начало конца самой нашей благополучной жизни» [2, с. 19].

Князь Евгений Трубецкой в докладе 1912 года «Старый и новый национальный мессианизм» определяет Достоевского как наиболее типичного представителя русского национального мессианизма. В этой же статье он критикует позиции Булгакова и Бердяева, придерживающихся узконациональных взглядов. Трубецкой считает русский христианский национализм уже преодоленным универсализмом Владимира Соловьёва. Он пишет: «Идея «русского Христа», как понимает ее С. Н. Булгаков, тем более соблазнительна и опасна, что в ней заблуждение смешано с некоторою частицею истины» [15, с. 88], а «у Н. А. Бердяева ...замечаются зловещие признаки головокружения, вызванного национальной гордостью» [15, с. 93 — 94]. В письмах этого времени Трубецкой подчеркивает суть своих расхождений с другими членами МРФО: «Верю в религиозное призвание России, но “народом богоносцем” назвать ее не решусь, считая это совершенно недозволительной и ничем не оправданной национальной гордостью....» [7, с. 374]

Оживлённая дискуссия вокруг Достоевского возобновляется в 1913–14 гг. по случаю нашумевшей постановки пьесы «Николай Ставрогин» в Московском художественном театре. Постановка вызвала острую полемику в среде интеллигенции. В ответ на явный политический окрас критики в адрес Достоевского и его романа «Бесы», С. Булгаков в своём докладе говорит:

«Не в политической инстанции обсуждается здесь дело революции и произносится над ней приговор. Здесь иное, высшее судьбище, здесь состязаются не большевики и меньшевики, не эсдеки и эсеры, не черносотенцы и кадеты. Нет, здесь “Бог с дьяволом борется, а поле битвы — сердца людей» [6, с. 2].

Булгаков особенно отмечает способность русской души, не имеющей духовного центра, проводить духи злобы. Оппонируя докладу Булгакова, Вяч. Иванов отмечает в характерах Достоевского борьбу христианского начала с богоотступническим.

Другой значимой фигурой, горячо обсуждаемой на заседаниях МРФО, был Лев Николаевич Толстой. В отличие от Достоевского, Толстой был практически современником членов Общества и оказал большое влияние на интеллигенцию того времени, в частности, на Валентина Свенцицкого, который в докладе 1907 г. «О Льве Толстом и Владимире Соловьёве» признаёт, что именно через Толстого он обратился к церкви. По мнению Свенцицкого, учение Толстого бессильно, так как оно пытается сохранить христианство без Христа. В противовес слабости учения Толстого, Свенцицкий признаёт в нём гениальное религиозное чутьё: «Толстой учит о Боге почти как о пустом ничто, но любит, чувствует, живёт Им как Отцом своим» [11], поэтому «упорно называет себя христианином» [11]. Последователи Толстого не поняли его огненную душу, поэтому толстовство, по словам Свенцицкого, «подменяет любовь к людям землепашеством» [11]. Для Свенцицкого важно не противопоставить Толстого Соловьёву, а подчеркнуть необходимость религиозного творчества, которому почти не остается места в официальной церкви, сросшейся с монархией.

В конце 1910 г. в Обществе бурно обсуждается уход Толстого из Ясной Поляны. Андрей Белый в докладе 1910-го года «Трагедия творчества: Достоевский и Толстой» усматривает в этом последнем жесте Толстого, в котором сошлись центр и периферия его религиозного творчества, предвестие для всей России: «Как знать, не тронется ли так же и Россия, тоже больная» [2, с. 8]. Как пишет дальше Белый

«Великий русский художник явил нам идеал святости, перекинул мост к народу: религия и безрелигиозность, молчание и слово, творчество жизни и творчество художественное, интеллигенция и народ, — все это вновь встретилось, пересеклось, слилось в гениальном, последнем, красноречивом жесте умирающего Льва Толстого» [2, с. 45].

Белый один из немногих членов общества, который симпатизирует идеям Толстого. В докладе видно, насколько автора и его современников беспокоит судьба России и насколько назрела необходимость перемен, в том числе связанных с движением интеллигенции к народу.

Через несколько месяцев после доклада Белого Евгений Трубецкой возвращается к личности Толстого и рассматри-

вает его спор с Соловьёвым о государстве. Трубецкой пишет о противоположности их позиций: Толстой не допускал возможности Соловьёвской теократии, но «оба они искали Царствия Божия и правды его; оба они поняли его как всеединство, в котором человек должен без остатка принадлежать Богу» [14, с. 74]. Но ошибка обоих писателей, по словам Трубецкого, в том, что они уповали за Царство Божье в формах земного существования. Из приведённых примеров мы видим, что для членов МРФО Церковь незримо живёт в народе, но они не могут принять церкви земной, крепко связанной с самодержавием, поэтому многие из них оправдывают религиозный поиск Толстого, несмотря на все недостатки его идей. Но не все члены МРФО готовы прощать Толстому его отклонения от христианства.

Весь 1911 г. Булгаков активно собирает статьи в сборник о Толстом, но все пишут очень неохотно, многие отказываются. Да и сам Булгаков не очень хочет браться за такой труд. Он пишет в это время Эрну:

«Я никакого вдохновения к статье о Толстом не чувствую и не почувствую, потому что, как и раньше, меня охватывает при чтении его в большинстве бездарных религиозных статей лишь скука, раздражение и враждебность, не смягчаемая даже теперь» [7, с. 409].

Бердяев пишет в этот сборник статью «о Толстом», которую начинает с того, что его никогда не привлекал толстовский рационализм. Однако в Толстом он видит несколько важных для русской общечеловечности начала XX века тенденций: во-первых в Толстом есть восстание против его безбожия и нигилизма интеллигенции. Бердяев считает, что «через толстовское отрицание должны пройти дворянское, светское общество и господские классы, чтобы очиститься» [4, с. 121–122], но Толстой, как пишет Бердяев,

«был жертвой русского исторического раскола между нашим культурным слоем и слоем народным. Простой народ верил по-православному. Православная же вера в сознании Толстого сталкивается непримиримо с его разумом» [4, с. 113].

В этих размышлениях Бердяева мы снова встречаем идею святости русского народа, на фоне павшего рационализма, унаследованного от Запада.

Последнее размышление о Толстом на заседаниях МРФО мы встречаем в 1918 г. в докладе Сергея Булгакова «На пиру богов», в котором художественно представлены диалоги типичных представителей тогдашнего общества. Пацифизм толстовства предстаёт в Булгакова отжившим, а сам Толстой в ореоле противоречивых определений. Его называют и «нигилистом, духовным предтечей большевиков» [9, с. 728] и тем, «в ком русская совесть жила» [9, с. 728]. Бердяев в это же время пишет статью «Духи Русской революции» для сборника «Из глубины», где называет Толстого одним из тех, кто привёл Россию к революции: «Толстовская мораль расслабила русский народ, лишила его мужества в суровой исторической борьбе (...) Толстовский анархизм, толстовская вражда к государству также одержали победу в русском народе» [9, с. 698–699]

Таким образом, дискуссия о творчестве Достоевского и Толстого на заседаниях МРФО проходит определенные этапы, обусловленные как внутренней эволюцией Общества, так и событиями внешней общественной жизни. Если в 1906 г. на волне революционных настроений деятелей МРФО беспокоит проблема косности самодержавной власти, а вместе с ней и официального православия, то к 1910 г. наиболее актуальной становится национальная проблема: *что* может противопоставить кризису российской государственности наш «народ-богоносец». Однако к 1918 г. становится очевидным, что простой народ заражён духом пассивности и непротивленчества злу. На фоне этого Бердяев констатирует, что «народопоклонство Достоевского потерпело крах в русской революции» [9, с. 694].

Русские писатели, близкие деятелям общества по своим религиозно-философским устремлениям, по духу религиозного поиска и творчества, становятся своеобразной призмой, позволяющей интеллигентам начала XX века глубже осмыслять проблемы современности, находить ответы на вызовы времени, развивать свою философскую мысль. Трагедия русского творчества осмыслиется деятелями МРФО и как его трагическая «невписанность» в рамки самодержавного государства и официальной церкви, и как его имманентное свойство, связанное с поиском и мучительной недостижимостью на земле Божьего Царства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белый А. Воспоминания. Кн. 2. Начало века. М.: Художественная литература, 1990. 189 с.
2. Белый А. Трагедия творчества: Достоевский и Толстой. М.: Мусажет, 1911. 46 с.
3. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. Мирозерцание Достоевского. Константин Леонтьев. [Собрание сочинений. Т. V.] Париж: YMCA-Press, 1997. 578 с. (URL: <http://vehi.net/berdyayev/khomyakov/index.html>. Дата обращения 14.12.2016).
4. Бердяев Н. А. Собрание сочинений. Т. 3. Типы религиозной мысли в России. Париж: YMCA-Press, 1989. 714 с.
5. Бердяев Н. А. Великий инквизитор Достоевского // Вопросы философии и психологии. 1907. № 86. С. 1–36.
6. Булгаков С. Н. Русская трагедия. О «Бесах» Ф. М. Достоевского, в связи с инсценировкой романа в московском Художественном театре / С. Н. Булгаков // Русская мысль. 1914. Кн. IV. С. 1–26.
7. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. Под ред. Кейдан В. И. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 747 с.
8. Ермишин О. Т. Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьёва: Хроника русской духовной жизни // Литературоведческий журнал. 2011. № 28. С. 210–267.
9. Манифесты русского идеализма. Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины / сост. и коммент. В. В. Сапова. М.: Астрель, 2009. 1072 с.
10. Носов А. А. От «соловьёвских обедов» к религиозно-философскому обществу // Вопросы философии. 1999. № 6. С. 85–98.
11. Свенцицкий В. П. Лев Толстой и Вл. Соловьёв URL: http://az.lib.ru/s/swencickij_w_p/text_0068.shtml. (Дата обращения: 15.12.2016).
12. Соболев А. В. К истории Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьёва // Историко-философский ежегодник. 1992. М.: Наука, 1994. С. 102–114.
13. Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1956. Т. I. 397 с.
14. Трубецкой Е. Н. Спор Толстого и Соловьёва о государстве // О религии Льва Толстого. Сборник второй. М., 1912. С. 59–75.

15. Трубецкой Е. Старый и новый национальный мессианиззм // Русская мысль. 1912. № 3. С. 82–102.

16. Scherrer J. Die Peterburger religiös-philosophischer Vereinigungen : Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901–1917). Berlin. 1973. 473 p.

**АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ
РУССКОЙ И ЗАРУБЕЖНОЙ
ФИЛОСОФИИ**

Арпентьева Мариям Равильевна,
профессор кафедры психологии развития и образования,
доктор психологических наук, доцент,
Калужский государственный университет имени К. Э. Циолковского;

Дувалина Ольга Николаевна,
кандидат психологических наук,
доцент кафедры психологии развития и образования
Калужский государственный университет им. К. Э. Циолковского

ТРАНСГРЕССИЯ И ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ УСЛОВИЯ ПОРОЖДЕНИЯ И ЗАПРЕТА

В статье анализируются социокультурные условия порождения и запрета феномена трансгрессии. Рассматриваются подходы к феномену трансгрессии в концепциях С. Хоружего и других отечественных исследователей, работающих в контексте этического персонализма, полемизирующих и развивающих работы зарубежных исследователей духовно-нравственных основ бытия человека. Феномен трансгрессии сравнивается с феноменом трансценденции, отмечается роль десакрализации в возникновении (порождении) и разрушении (запрете) трансгрессии. Акты трансгрессии являются одной из типичных форм реагирования на встречу с Чужим/Иным в новых для субъекта трансгрессии условиях, что дает личности или сообществу возможность продуктивных и эффективных способов адаптации к меняющимся условиям среды, но создает и риск деструкции и неэффективности.

Ключевые слова: трансгрессия, сакральное, десакрализация, трансценденция, порождение, запрет.

**Arpentieva M. R.,
Duvalina O. N.**

TRANSGRESSION AND TRANSCENDENCE: THE SOCIAL AND CULTURAL CONDITIONS OF THE PRODUCTION AND BAN

The article examines the socio-cultural conditions of generation and the prohibition of the phenomenon of transgression. Discusses

approaches to the phenomenon of transgression in the concepts of S. Horuzhij and other domestic researchers working in the context of an ethical personalism, polemizing and the developing work of foreign researchers spiritual and moral foundations of human existence. The phenomenon of transgression is compared with the phenomenon of transcendence, the role of desacralization in the emergence (creation) and destruction (prohibition) transgression. Heterotopia is the space beyond all others, the space in which there are no familiar laws and regulations to the subject. People entering the heterotopia (especially in frontier), is forced to adapt to new conditions and somehow the so-called act of transgression, i.e. to overstep the limits of the traditional behavior. It raises epistemological significance of the study of heterotopic transgression. The author point out that acts of transgression are a form of reaction to a meeting with an Alien in new for the subject of transgression conditions, which gives him the opportunity to adapt successfully to changing environmental conditions.

Keywords: transgression, the sacred, desacralization, transcendence, product, ban.

Сознание современного секулярного общества характеризуется утратой связи с интеллигентным миром, в иллюзорном измерении которого жило традиционное общество. Постепенное ослабление влияния христианства на жизнь социума, в определённом смысле способствовало не только его освобождению, но и повлекло за собой переосмысление религиозного понятия «сакральное» и представлений об интеллекте и разуме [30]. Разочарование в идеалах Просвещения, одним из которых является тотальная рационализация социальной жизни, заставило многих современных философов и мыслителей пересмотреть взгляд на самого человека как *homo sapiens* и перейти к плюральной концепции человека. Десакрализация или трансгрессия — один из феноменов, рассматриваемых в экзистенциализме, сопровождает этот процесс «плюрализации». Благодаря этому трансгрессия обретает две формы: позитивную (трансцендирующую, ресакрализирующую) и негативную (десакрализирующую). «Вектор (тренд) трансгрессии» и «вектор трансценденции» часто совпадают там, где трансгрессия обретает форму ресакрализации: поиск иного отказывается отказом от своего [20; 27]. И, напротив, там, где десакрализация не завершается обретением новых ценностей, трансгрессия остается негативной. Трансценденция как реализация принципа предельности подразумевает не толь-

ко опору на собственные силы и цели, но и открытость воздействиям Жизни, Бога, возникновение синергий, преобразующих человека, размыкающего свою жизнь как тела или личности до жизни общества или души. Трансгрессия может быть как более или менее упорядоченной, так и полностью хаотичной: сама идея отказа от ценностных оснований нарушает «принцип органа», подразумевающий, что каждое событие трансценденции или размыкания мира в себя или себя в мир подчинено строгим требованиям к содержанию и процессу, соответствия их формы и содержания, что позволяет понимать себя, сохраняя непрерывность и целостность жизненного потока не только в состоянии духовного делания, психотерапевтического диалога и т. д., но и в повседневности. с уходом тоталитаризма нравственный кризис не ушел, но только изменил свои проявления. Последние десятилетия следует рассматривать как его новый этап, который едва ли менее опасен, чем предыдущие: его проявления теперь не столь кричаще бесчеловечны, но зато более широки, охватывая уже не изолированные страны, а современную цивилизацию в целом. Однако, в последние годы — магической эпохи пост-модерна с его тотальной «плюрализацией» как десакрализации, бесчеловечность отношений интенсивно нарастает: от войн и террористических актов к массовым концлагерям и рабству в самых разных формах, начиная с рабства в образовательных, социальных, здравоохранительных и правоохранительных учреждениях.

Функция предписания людям определённых норм и правил поведения, а также связанных с ними ценностей, пожалуй, является основной в жизни общества. Эти нормы и правила, закреплённые в определённой системе запретов, становятся тем более эффективными и тем в большей степени подчиняют себе, чем более авторитетным является их источник. Из этого следует, что абсолютный характер этим предписаниям может дать лишь их сверхчеловеческое, Божественное, происхождение. Поэтому процесс социального взаимодействия, невозможный без выстраивания такой системы запретов и предписаний и следования им, предполагает (по крайней мере, в традиционном обществе) выход в сверхчеловеческую и сверхсоциальную сферу, которая и будет не чем иным, как сферой сакрального, Божественного. Сакральное, таким образом, осуществляет связь между внешним принуждением, исходящим от социальной среды, в которую включён данный индивид, и самим индивидом, который

должен интернализировать те запреты и предписания, которые эта социальная среда навязывает ему. Индивид, входящий в данный социум, должен не просто подчиниться его воле, но и внутренне согласиться с ней. Иными словами, он должен принять те ценности, на основании которых выстроены данные запреты и предписания. Только при согласии большинства членов социума в принятии данных ценностей социум сможет функционировать как таковой, при отказе от ценностей сверхчеловеческого уровня общество разрушается [30].

Одна из ступеней разрушения — маргинальная личность. «...Маргинальная личность (*marginalis* — находящийся на краю) — промежуточное состояние «между», когда человек ощущает глубокий дискомфорт и неудовлетворенность, потому что теряет Цель и Смысл своего существования. «От одного берега он отплыл, а к другому еще не пристал» [26, с. 288]. Таких людей много в современном мире. О. В. Ивановская [7, с. 2] пишет, что

«от принципа тотального коллективизма и обезличенности маятник социальных отношений качнулся сегодня в сторону предельного эгоцентризма и девальвации социально-культурных ценностей... «золотая середина» маятника — между стабильностью, стандартностью, стремлением быть точь-в-точь как все, с одной стороны, и крайним индивидуализмом, гиперэгоцентризмом...».

Маргинал живет в мире гетеротопии и гетерохронии, являющейся сутью постмодерна с его лоскутными и симулированными реальностями. В этом контексте «трансгрессия — это жест, который обращен на предел» [25, с. 117], «преодоление непреодолимого предела», «опыт — предел» [5, с. 67], «край возможного», «жгучий опыт», который «не придает значения установленным извне границам» [2; 19, с. 36].

Гетеротопия, по представлениям М. Фуко, есть пространство за пределами всех других, в нем не действуют привычные для общества и личности правовые и нравственные законы, поэтому попадающий в гетеротопию (особенно, фронтирную, находящуюся на границе освоенного и неосвоенного им), вынужден адаптироваться к непонятным ему условиям и так или иначе совершать «акт трансгрессии», переступать через пределы традиционных, привычных для него и его среды норм и форм поведения — реализации этих норм. При этом акты трансгрессии являются одной из типичных форм реагирования на встречу с Чужим /Иным в новых для субъекта трансгрессии условиях,

что дает личности или сообществу возможность продуктивных и эффективных способов адаптации к меняющимся условиям среды, но создает и риск деструкции и неэффективности [31, с. 219]. таким образом, «трангрессия сама по себе не является положительным или отрицательным явлением. Это один из механизмов приспособления к новым условиям существования, которые позволяют человеку или обществу выживать в сложных условиях гетерохронии или гетеротопии» [31, с. 228]. «Не питаясь протестом, отталкиванием, он должен научиться жить в мире, т. е. найти мир, найти свое место в мире, найти тишину и согласие, в котором способно осуществиться человеческое существо» [1, 4, с. 15; 21; 22].

Р. В. Леушкин отмечает, что «В качестве ключевых характеристик социальной реальности выделяются аутонарративность и трангрессивность, этим обусловлен способ представления социальной реальности, как интересубъективной, самореферентной и аутопоэтической. Это означает, что обыденная реальность имеет естественный и самоорганизующийся характер, а условия ее существования укоренены в самой жизни человека» [14, с. 98]. Однако, в разные эпохи и в разных странах «разброс реальностей» внутри реальности, мера лоскутности и территории культурно-смысловых и нравственно-идеологических «фронтиров» как зон между освоенным и неосвоенным человеком миром, различны [12; 13]. Возникают блуждающие или «мерцающие» границы и описывающие их понятия концепты и метафоры. «Слово, по выражению П. Клоссовски, ставшее «схватыванием убегания бытия» [10, с. 84], и есть в нашем понимании блуждающее слово» [24, с. 99], которое создает искрящиеся и взрывоопасные тексты, которые являются «средством освобождения человеческого сознания». Сознание здесь освобождается от власти заданных теми или иными дискурсами траекторий смыслообразования, получает возможность смещать и перемещать перспективы. «По А. Шюцу смысловой градиент любой интенции состоит из темы — области релевантности, схемы — набора наличного знания и горизонта — области доступной типизации» [33, с. 26]. на смену рационализму и монологичности приходит мистицизм и множественность смысловых лоскутов — реальностей, часть из которых симулякры, часть — обозначения Другости, еще одна часть — Ничто. Так, как отмечал Ш. Бодлер, опирающийся на идеи Ж. Де Местра, мистицизм выступает как поле между двумя полюсами магнита: «Только достигая глубочайших бездн

падения, воображение по противоположности зажигает светоч высочайших идеалов... как свет тем ярче, чем резче тени» [18, с. 160]. «Трансгрессия, в свою очередь, является формой самосознания, которое движется в сторону само-утраты. Точнее сказать, здесь нет никаких сторон... В таком движении нет строгой направленности, но есть берег — предел... Перед нами не просто способ мысли, но способ из-живания мысли, которая, пытаясь уловить себя в движении тотальности, невероятным образом норовит опередить самое себя в самодвижении к абсолютному, чтобы наблюдать собственную смерть». Ж. Батай своеобразно движется в пространстве этого дискурса: «Я определил “Я” как ценность, но я отказался смешивать его с глубинным существованием» [21, с. 34, 226]. ...он из-живает эту мысль до предельной крайности». «Систематическое принуждение себя к тому, чтобы ощущать свою отвратительность» [21, с. 36] — так Ж.-П. Сартр назвал этот опыт «жесточайшего омерзения» в отношении собственного существования. Он связан с тем, что человек желает того, чего не может не желать, но чему нет и не может быть подтверждения — «страсть, повелевающая такими играми и страшными сновидениями, — это не просто исступленное вождение быть “Я”, это вождение быть Ничто» [11; 21, с. 228].

Вообще говоря, «трансгрессия нарушает пределы, но не возвращается затем в привычный мир, она открывает путь в неизведанное. «Любой прорыв в познании чего-либо, в раскрытии тайны, всегда связан с выходом за границы, с преодолением запрета» [6, с. 12]. А потому любое открытие... есть трансгрессия, поскольку является выходом за пределы известного, понятного. Чаще всего результат новаторства не получает одобрения... Но идет время, и то, что было недопустимым, становится новой нормой» [9, с. 97] «Однако же «преступление предела не есть его отсутствие» [9, с. 96, 3, с. 420; 8], и потому ключевым моментом здесь является тот факт, что в результате трансгрессивного нарушения закона социальный мир не разрушается, но продолжает существовать, поскольку после точечного, конкретного акта трансгрессии человек возвращается в стабильный мир законности, который невозможно пошатнуть единичным нарушением закона», по крайней мере, полностью и сразу, для всех. Вообще говоря, существует два противоположных способа прочтения реальности: герменевтика и трансгрессия. Первый путь предполагает интерпретацию, сводящую гетерогенные сюжетные линии и единому смысловому и сюжетному центру, нарративу,

к постижению единства и непрерывности жизни. Второй путь предполагает отказ от возможных истолкований и утверждение открытости, множественности и трансгрессивности жизни и ее ситуаций, ее парадоксальности и сложности. «Превращение события, ситуации из повседневного фактора в неповседневную экстремальную ситуацию высвечивает фундаментальный феномен личностного смысла, без учета которого невозможно психологически адекватно определить феномен стресса, экстремальности, травмы и утраты», — пишет М. Магомед-Эминов [32, р. 26]. Он отмечает также, что «кроме негативно-страдальческого лика, который вызывает основной интерес у психологов, экстремальность имеет другую, оборотную сторону — порождает стойкость, мужество, героизм, сострадание, помощь, иллюминацию, рост, развитие, трансгрессию и др.» [16, с. 28. При этом «экстремальность (Э) определяется в формальных терминах как функция взаимодействия личности (Р) и окружения (S) посредством деятельности (Д) в рамках смысла (С) — в том числе, транзитного смысла, определяющегося в перспективе темпорально-пространственного разнесения (ТТ), — и паттернов связывания (ПС) — паттернов работы: $\text{Э} = f(\text{Р}, \text{S}, \text{Д}, \text{С}, \text{ТТ}, \text{ПС})$ » [16, с. 30], это представление позволяет «выделить в экстремальности как форме неповседневности два ... модуса — трагическую экстремальность (негативную) и трансгрессивную, эвдемоническую (позитивную) экстремальность. ... трагическую экстремальность, трансгрессивную экстремальность и повседневность необходимо рассматривать как целостную констелляцию бытия личности. трагические, драматические, экстремальные переживания и трансгрессивные переживания перехода предела составляют две стороны экстремальности, которая сама как модус бытия личности констеллирована с повседневным модусом бытия.» [16, с. 31]. «В экстремальной ситуации возникает (является условием возникновения) триадическая структура «расстройство — адаптация — рост», или в несколько ином ракурсе — «страдание — стойкость — трансгрессия»» [16, с. 34].

«В терминах адаптации и развития данная триада приобретает следующие формы: «дезадаптация — адаптация — развитие». Феномен травматического (шире — экстремального) роста (в том числе, посттравматического роста), а также травматической адаптации, стойкости не является сугубо восстановительной работой, а предстает как трансцендентная, трансгрессивная работа...жертва — мученик, герой — мужественно выдержав-

ший испытание, мудрец — тот, кто достиг просветления, иллюминации, столкнувшись с трагическим, образуют три ипостаси человека в экстремальности» [16, с. 36–37].

При этом в чрезвычайных ситуациях частый феномен — удвоения личности, при котором

«... личность дублируется на ... на повседневную и неповседневную, ординарную и экстремальную, трансординарную самоидентичности. Противоречия между этими идентичностями, в том числе имеющие ценностно-смысловой характер [15, с. 112–121], в самих инцидентальной и постинцидентальной ситуациях создают как «паразитарные» структуры идентичности, так и структуры ретенции (задержки) трансгрессии и роста личности. Три самоидентичности: самоидентичность жертвы, самоидентичность уцелевшего и самоидентичность роста взаимосвязываются, создавая постсобытийную проблематичность существования человека в мире (в страдании, в стойкости и росте)» [16, с. 34].

С уходом тоталитаризма широкое распространение практик и установок трансгрессии, «преступания» всех и всяческих норм стало новой формой саморазрушения сообществ [28]. Психоделическая революция на Западе, а в некоей мере и в России, этический нигилизм, в высокой степени характерный для молодежных субкультур, для авангардного, а затем и новейшего трансавангардного искусства, атмосфера тотальной дозволенности, господства гедонизма и потребительства в масскультуре, резкая духовно-нравственная деградация и этическое падение и этический вакуум, возникшие после краха социализма в странах бывшего СССР и других социалистических стран, поставили общество на грань принятия морально-поведенческих стандартов уголовной среды: известные уголовники, не отказываясь от кодексов и всего стиля своей среды, становились публично знаменитыми и влиятельными членами общества, «законы тюрьмы» неявно подменили на рубеже веков законы социальные, и претендуют на смещение законов Божественных.

В жизни каждого человека происходит борьба на понижение или повышение: от червя до Бога, от себя к другому и т. д. Говоря о результатах духовных практик и их значении для развития общества, необходимо помнить о плодах Духа в трактовке апостола Павла: «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таких нет закона» (К Галатам, 5:22–23) [28]. С. С. Хоружий, ана-

лизируя становление «постчеловека», отмечает необходимость создания синергичной герменевтики или герменевтики постчеловеческих трендов («векторов»), которая позволит осмыслить антропологические аспекты трансформации человечества, в том числе в процессе его «втягивания» в техногенный мир, понять тот способ, которым конституируется Человек, роль диалога и встречи «лицом к лицу» [28]. Психотерапия и иные духовные практики помогают понять и освоить этот способ, а также оценить опасность современной антропологической ситуации, состоящей в активной и разносторонней игре человечества «на понижение» (самого себя), трансгрессию и разрыв человеческих, братских или дружеских отношений (отношений любви), их замены отношениями потребления (власти и использования).

О. А. Седакова отмечает роль дружбы между людьми: человек как существо трансцендирующее не совпадает со своей «наличностью» и не осмысляет в полной мере внутреннее, сущностное задание о том, когда, как и зачем выйти из нее, спасая» саму наличность, и открывая ее для встречи с Другим [20, с. 65-66,79]. Дружить могут лишь свободные люди, способные на «недефициентные», паритетные и зрелые отношения, опирающиеся на нефиктивные жизненные цели (любовь). Дар дружбы в том, что другой дарит человеку его самого более — цельного, дарящего. По Седаковой О. А. дружба не должна смешиваться с отношениями, построенными по образу «кровных» связей — «кровного» братства, предписывающего любовь как компонент социальных связей в семье, или с утилитарными или вынужденными союзами, имеющими внешнюю цель или созданными определенными внешними обстоятельствами (имеющими в своей основе фиктивные жизненные цели). Друг дарит другу возвращение к себе, к своей сущности, своему theion, и в дар он ждет такого же — своего theion [20, с. 41]. Другой стороной нравственного отношения, в том числе в результате духовных практик, выступает свобода: там, где нет нравственности, нет дружбы и свободы дружить, там возникает сплоченность как вариант насильственной синергии (термин С. С. Хоружего), «связанность одной цепью». «В «сплоченности» нет личного внимания друг к другу и участия, уважения, нет свободного и добровольного единства с другими — свободным [29, с. 782–783]. Духовная практика при этом сочетает аскезу и восторг души, помогает осознанию как понимаю реальности — бодрствование и трезвение человека перед лицом угроз десакрализации и негативной трансгрессии [17].

Современность дает возможность поиска и создания множества практик, созидających /постигающих человеческое в человеке, создающих пространство межличностного диалога. При этом основная проблема сегодня состоит в доминировании имитаций и симулякров, десакрализации и «детрансцендентализации». Вместе с тем, с начала времен «человек приучался нести не только физическую, но и метафизическую нагрузку, и прежде всего заботу» о «венных ценностях», « ... все то, что сегодня люди сбрасывают с себя в погоне за собственным комфортом» [28, с.709]. Имитации возникают там, «где метафизические явления понимаются предметно, овеществляются: где «вечные ценности» — «не более чем предмет, который можно повторить ... где сознание отказывается идти на риск» — риск изменений и понимания, риск встречи и любви, риск неопределенности и выбора и т. д. [284, с. 709].

ЛИТЕРАТУРА

1. Агапов О. Д. Стратегии трансценденции и трансгрессии в социально-философском измерении // Социально-философские очерки: Казанско-Екатеринбургский сборник научных статей / Под ред. О. Д. Агапова. Казань: КГУ, 2014. С. 4–18.
2. Батай Ж. Запрет и трансгрессия. URL: <http://vispir.narod.ru/bataj2.htm> (дата обращения: 10.10.2016).
3. Батай Ж. Суверенность // Батай Ж. Проклятая часть: сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
4. Биbihин В. В. Внутренняя форма слова. СПб.: Наука, 2008. 420 с.
5. Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. 346 с.
6. Зимин В. А. Функция трансгрессии // Психоанализ и искусство / Сост. Е. А. Спиркина. М.: Когито-Центр, 2011. С. 11–35.
7. Ивановская О. В. Трансценденция против трансгрессии // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2010. № 1. С. 256–268.
8. Исаев Н. А. Преступление как акт трансгрессии // Общество и человек. 2013. № 3–4 (6). С. 75–77.
9. Каштанова С. М. Трансгрессия социальная и трансгрессия культурная // Исторические, философские, политические

и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 11–2 (49). С. 95–97.

10. Клоссовски П. Симулякры Жоржа Батая // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль XX века. СПб: Мифрил, 1994. С. 79–91.

11. Круглова И. Н. «Внутреннее и внешнее»: игра трансгрессии // Вестник Томского государственного университета. 2008. № 309. С. 27–31.

12. Куликов Д. В. Феноменология трансгрессии обыденного сознания // Личность. Культура. Общество. 2013. Т. XV. № 1 (77). С. 112–116.

13. Лафицкая Н. В. Трансгрессия // Профессиональная психотерапевтическая газета. 2013. Вып. 2. С. 5–6.

14. Леушкин Р. В. Режимы конструирования социальной реальности: аутонаррация и трансгрессия // Философская мысль. 2015. № 11. С. 98–111.

15. Магомед-Эминов М. Ш. Психология уцелевшего // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 14. 2005. № 3. С. 112–121.

16. Магомед-Эминов М. Ш. Феномен экстремальности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12. Психология. Социология. Педагогика. 2010. № 1. С. 28–38.

17. Марков Б. В. Люди и знаки: антропология межличностной коммуникации. СПб.: Наука, 2011. 522 с.

18. Нольман М. Л. Бодлер. Судьба. Эстетика. Стил. М.: Худ. лит., 1979. 316 с.

19. Пугачева Л. Г. Феномен границы как основание интенциональности разума и предметного восприятия реальности // Известия Саратовского университета. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2009. Вып. 2. С. 36–41.

20. Седакова О. А. *Moralia*. Т. IV. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. 505 с.

21. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. 346 с.

22. Топчиев М. С. Религиозная трансгрессия и ее влияние на современное общество // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 11–3 (61). С. 153–157.

23. Топчиев М. С., Дрягалов В. С. Особенности религиозной трансгрессии на фронтире // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2015. № 4 (45). С. 257–260.

24. Фаритов В. Т. Проблема философского языка (трансгрессия и трансценденция в философском высказывании) // Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история. 2014. № 41–42. С. 94–100.

25. Фуко М. О трансгрессии // Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Сост. С. Л. Фокин. СПб.: Мифрил, 1994. С. 110–132. 364 с.

26. Хоруженко К. М. Культурология: энцикл. слов. Ростов-н/Д: Изд-во «Феникс», 1997. С. 288.

27. Хоружий С. Зона // Альманах «Лебедь». 2005. № 445. 02 октября. Режим доступа: <http://www.lebed.com/2005/art4338.htm> (Дата обращения 10.07.2016)

28. Хоружий С. С. От синергийной антропологии к социальной философии, или диалог с Максом Вебером // Хоружий С. С. Новые методы в решении фундаментальных проблем социальной философии: синергийная антропология. М.: Понание, 2009. 715 с.

29. Хоружий С. С. Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии (к проблеме Постчеловека) // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. М.: Прогресс—Традиция, 2010. С. 782–783.

30. Цыгуля Н. П. Феномен сакрального в контексте социального бытия: дисс. ... канд. философ. наук. Чебоксары: Чуваш. гос. ун-т им. И. Н. Ульянова, 2010. 136 с.

31. Якушенкова О. С. Религиозная трансгрессия в условиях гетеротопии // Политематический сетевой электронный научный журнал Кубанского государственного аграрного университета. 2015. № 113. С. 219–229.

32. Magomed-Eminov M. Post-traumatic stress disorders as a loss of meaning of life // States of mind / Eds. D. Halpern, A. Voiskunsky. Oxford, 1997. P. 238–250.

33. Schutz A. Collected papers. Vol. I. The problem of social reality / Ed. by M. Natanson. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962/1973. 131 p.

Никулина Александра Сергеевна,
аспирантка Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета,
benjaminel@yandex.ru

**«ПАРРЕСИЯ» М. ФУКО И «НЕСОКРЫТОСТЬ»
М. ХАЙДЕГГЕРА: ТОЧКИ ПЕРЕСЕЧЕНИЯ**

В статье прослеживаются возможные параллели между «несокрытостью» как истиной бытия у М. Хайдеггера и практикой «парресии» у М. Фуко. Делается акцент на структуре этих понятий в том виде, в каком она присутствует у этих мыслителей. Гармония — как слаживание, сплоченность моментов сокрытости и несокрытости и как способность (субъекта) устанавливать связь между различными собственными принципами — является тем моментом, который присутствует в интерпретации истины как у Хайдеггера, так и у Фуко. Гармония как один из конститутивных моментов истины у Хайдеггера оказывается связанной с понятием события, а у Фуко — с практикой «заботы о себе».

Ключевые слова: истина, парресия, несокрытость, событие.

Nikulina A. S.

**PARALLELS BETWEEN “PARRHESIA” AND
“UNCONCEALMENT” IN WORKS OF M. FOUCAULT
AND M. HEIDEGGER**

The article deals with possible parallels between M. Heidegger's “unconcealment” as truth of being and the practice of “parrhesia” in works of M. Foucault. The interpretation is focused on the structure of these notions as explicated by the philosophers. Harmony as a kind of synergy, cohesion of two moments in the structure of truth — the concealed and unconcealment, and as a capability (of a subject) to link together various principles — is the feature, which is inherent to the interpretation of truth both in works of Heidegger and by Foucault. It is shown that harmony as one of the constitutive moment within the structure of truth is related in Heidegger's thought to the notion of

“event” and in Foucault’s thought — with the practice of “taking care of oneself”.

Keywords: truth, parrhesia, unconcealment, event.

В своем позднем творчестве М. Фуко возвращается к теме субъекта и его свободы, в частности, занимаясь изучением «заботы о себе». Забота о себе предполагает, в первую очередь, *парресию* — в русском переводе «вольную речь», в рамках которой, по мысли М. Фуко, возможна практика истины, которую он именует «алетургией — от слова «алетейя» («истина, несокрытость»). В двух своих работах на эту тему — «Дискурс и истина» и «Мужество истины» французский мыслитель излагает историю понятия парресии и облика «парресиаста» — субъекта, способного на такую «вольную речь». Облик этого субъекта меняется, как и специфические условия парресии. Неизменным остается, пожалуй, один ключевой момент — парресия предполагает не просто высказывание некой истины, но еще и особенную *открытость*, своеобразное бесстрашие субъекта перед истиной: его откровенность, предполагающую не только раскрытие некой «данности» о мире, о других или же о самом себе, но раскрытие самого себя. Более того, парресия есть прежде всего раскрытие самого себя и тем самым — через эту открытость — попытка вовлечения в игру истины других субъектов.

При этом интересно, что эта своеобразная открытость, в принципе делающая возможной парресию, предполагает, как пишет Фуко, «способность проводить связь между рациональным дискурсом, *logos’ом*, которым ты пользуешься, и тем, как ты живешь» [3, с. 213]. Далее, анализируя диалог Платона «Лахет» он отмечает также, что «...между речью Сократа и его поступками, между его словами (*logoi*) и его делами (*erga*), существует *гармония* [курсив наш. — А. Н.]. Поэтому Сократ не только может отчитаться в своей жизни; сам этот отчет уже явствует из его действий, так как нет ни малейшего расхождения между тем, что он говорит, и тем, как он ведет себя» [3, с. 215]. Гармония *логоса* и *биоса*, а в политическом поле — *логоса* и *номоса* — есть то, что делает возможным «парресиастическую игру», которая всегда происходит как минимум между двумя людьми, ведь *логос*, в качестве речи, предполагает собеседника, предполагает общность и сообщаемость.

Интересно, что момент «гармонии», «слаженности» также тесно связан с темой истины и у М. Хайдеггера — более того,

этот момент является одним из центральных для понимания «несокрытости» или истины бытия. Конечно, методологически М. Хайдеггер и М. Фуко расходятся настолько, что проводить параллели между сходными понятиями в их философии достаточно сложно. Такие параллели, прежде всего, требуют более подробного разбора структуры субъективности у обоих мыслителей, которая и в том, и в другом случае является полем проявления истины. Впрочем, как подчеркивает А. В. Дьяков, М. Фуко испытал на себе некоторое влияние Бинсвангера — представителя т. н. Dasein-анализа, который непосредственно опирался на труды немецкого мыслителя, хотя и истолковывал его несколько ограничительно. Как пишет Дьяков, Фуко «...движется по открытому Бинсвангером пути исследования многообразных “миро-проектов” человеческого существования» [2, с. 319].

Далее мы представим краткий и предварительный набросок возможных путей сопоставления истины как несокрытости у М. Хайдеггера и истины как парресии у М. Фуко: мы утверждаем при этом следующее — что исходная открытость, необходимая парресиасту и «бытие-раскрывающим» как черта Dasein имеют общее основание.

1. Несокрытость как «противоборство» двух моментов истины.

М. Хайдеггер совершает важное открытие: помимо истины-понятия, существующей на понятийном, концептуальном уровне, есть истина *самих* вещей, самого бытия вещей: их несокрытость. Такая истина есть, с одной стороны, сам феномен (любая вещь *как* таковая), а с другой — феноменальность феномена. Метафорически выражаясь (используя образ самого Хайдеггера): истина бытия есть определенная «просвеченность», высвеченность, явленность той или иной вещи и одновременно — сам «просвет» как таковой. Здесь важно указать, что Хайдеггер понимает феномен иначе, чем Гуссерль, а именно, он видит его как «себя-в-себе-само-показывание» [5, с. 31], то есть, проще говоря, безотносительно к сознанию. Это «себя-в-себе-само» отсылает к другому ключевому понятию немецкого мыслителя — понятию события, которое напрямую связано с темой истины. Феномен — это, можно сказать, событие в специфически хайдеггеровском смысле этого слова, как «особление», становление собой, и одновременно «отнятие» этой самости: «...в событии дает о себе знать то особенное, что оно отнимает у безудержного раскрытия свою собственнойшую суть» [6, с. 405]. При

этом, в первую очередь, понятие события Хайдеггер использует, говоря о бытии *Dasein*, выявляя его структуру наброска. Линия смысловой связи, ведущая от истины бытия к событию, наброску, а затем и трансценденции, указывает на укорененность истины бытия, собственно, в *Dasein*, которое и является той точкой, где истина бытия дает о себе знать.

Структура несокрытости, истины бытия у Хайдеггера — трехчастна и в определенном смысле «драматична», поскольку ее ключевым, связующим элементом является момент «противоборства» — он связует между собой две неотделимых друг от друга стороны истины: несокрытость и сокрытое. «Противоборство» при этом не есть вражда двух этих моментов, одновременно оно таит в себе «гармонию» как «слаживание» сокрытого и несокрытости. В лекциях о Гераклите немецкий мыслитель говорит о близости и даже тождестве «алетейи», несокрытости с «фюзис», природой. А о природе в греческом смысле он пишет, что это «...существенное соединение (*αρμομία*) восхождения и захождения (самосокрытия) во взаимном исполнении их существа» [7, с. 179]. Подобное «слаживание» и одновременно «противоборство» выявляет и существо несокрытости. Также важно отметить взаимосвязь между истинной высказывания (соответствие между сказанным и тем, что есть) и истиной бытия — аналогично тому, как связаны, посредством онтологического различия, бытие и сущее.

Итак, если анализировать несокрытость в мышлении Хайдеггера исключительно с точки зрения ее внутренней структуры, ее формы, то особенно важным оказывается момент гармонии, слаживания, который одновременно выступает и как противоборство. Именно этот момент позволяет несокрытости вообще, а также истине конкретных феноменов сохранять *свою сущность*, оставаться самими собой, не расплываясь в бесконечной «просвеченности» (лишенной момента всякого осoblения, утаивания) и не затемняясь и не лишаясь всякой ясности. Также этот момент гармонии, очевидно, позволяет сохранить свою сущность и человеку, если рассматривать его не как *Dasein*, не онтологически, но в большей степени как нечто сущее, уже-данное, как некоего конкретного субъекта. При этом возможность этой гармонии, этой слаженности коренится не в субъекте (как чем-то сущем), но в исходной *свободе*, которая, по Хайдеггеру, также является одним из синонимов истины бытия.

2. Толкование алетей у М. Фуко.

Прежде, чем мы обратимся к анализу парресии у М. Фуко и роли «гармонии» в практике «вольной речи», обратимся к тому, как он, в отличие от М. Хайдеггера понимает греческое слово «алетейя» — несокрытость. В работе «Мужество истины» М. Фуко выделяет четыре основных значения, или аспекта, понимания этого греческого слова: 1. То, что не скрыто, не утаено. 2. То, что не подвергается смешению с чем-либо иным, чем оно само. 3. То, что прямо. 4. То, что сохраняется тождественным, без всяких изменений.

а) «То, что не скрыто, не утаено». Фуко в определенном смысле обнажает проблематику, заявленную Хайдеггером, и связанную с двойственностью истины — ее онтологическим (бытийным) и онтическим (относящимся к сущему) аспектами. У Фуко эти два аспекта истины оказываются сплетенными воедино в вольной речи — такая речь, с точки зрения онтологии Хайдеггера, является точкой истонного единства двух форм истины: здесь речь раскрывает само бытие, а также самобытие говорящего. В этом смысле можно согласиться с А. В. Ахутиным, который так характеризует мысль Хайдеггера: «...можно отнести философию языка Хайдеггера к традиции *философии имени*. Можно вместе с ней сказать, что умопостижение, обладающее поэтическим слухом, ищет здесь слово-понятие как *собственное имя* “вещи”, содержащее полный смысл ее бытия, — или, по Хайдеггеру понять слово как высказывание, выказывание, выявление бытия» [1]. «Непотаенность» у Фуко, хотя эта непотаенность, конечно, имеет у него отношение преимущественно к речи, то есть к тому, что Хайдеггер назвал бы «апофантическим логосом» — не совпадает с «истиной высказывания», онтической истиной, то есть не является утвердительным высказыванием, раскрывающим некое заведомо существующее положение дел. Здесь «то, что не скрыто» — это непотаенность одновременно некого содержания речи и самого говорящего как такового в том, что он высказывает; поскольку парресия подразумевает не просто «констатацию» неких предзаданных фактов, но действие, практику выявления самого себя через свою откровенную речь. В таком выявлении обнажается *logos* конкретного человека, но поскольку высказывание является также и действием, открывается и его *bios* — форма жизни, конкретная жизненная практика. Этот аспект алетейи в толковании Фуко — как «того, что не скрыто» и при этом является точкой соприкосновения

самого личностного и самого всеобщего, точкой предельной подлинности — довольно близко подходит к хайдеггеровскому пониманию поэзии как деятельности, хранящей истину бытия. Однако если говорить о других трех аспектах алетей, о которых упоминает Фуко, то они отличаются от хайдеггеровского прочтения: толкование этих аспектов делает понятным, что парресия Фуко предельно отличается от хайдеггеровского «языка как дома бытия».

б) «То, что не подвергается смешению». Истинно то, что является самым собой и не смешивается ни с чем другим. Это отвечает тому смыслу истины бытия у Хайдеггера, который связан с понятием события и наброска — ведь в структуре вот-бытия истина проявляется, в частности, в моменте его «особления», в моменте отдельности, становления самым собой, то есть — иными словами — несмешанности с другим, самостоятельности, самостояния. Однако важно, что момент особления Х. также называет «отнятием» — в нем истина не столько раскрывается, становится явленной, сколько хранит, утаивает саму себя. В то же время Фуко подчеркивает, что истинно «...то, бытие чего не только не скрыто, но также то, бытие чего не отчуждено чужеродным ему элементом» [4, с. 227–228].

в) «То, что прямо». «С этой точки зрения, *alêthês* — это прямое, а *alêtheia* (истина) также оказывается прямотой, непосредственно исходя из того, что истина не сокрыта, не множественная и беспримесна» [4, с. 227–228]. У Хайдеггера несокрытость, алетей, существует лишь в своей связи с сокрытостью и утаиванием. В этом смысле едва ли можно говорить об «однозначности» истины, о ее единстве. Речь, при этом, конечно, не об относительности истины бытия — как таковая она все-таки обладает единством, всеобщностью. Однако выражаться на уровне онтического, на уровне высказывания, эта истина способна по-разному, и таким образом и сохраняет свою неприкосновенность — в том смысле, что *как таковая* она всё-таки не может быть высказана.

г) «То, что сохраняется без каких-либо изменений, тождественным». Понимание истины как чего-то самотождественного, вечного, характерно для платонизма. М. Фуко, интерпретируя понятие истины с опорой на античную культуру и, в частности, диалоги Платона, естественно, трактует алетей и как нечто, обладающее неизменностью и устойчивостью. В то же время несокрытость у Хайдеггера едва ли можно трактовать как нечто

«неизменное» и статичное — дело в том, что в его онтологии несокрытость сущностно «предшествует» различию бытия и сущего и исходна по отношению к временности Dasein. Таким образом, истина не может быть «неизменной» и «тождественной» по той причине, что сама не находится во времени, но является его источником.

3. Парресия и гармония.

Вернемся к парресии у М. Фуко, к «вольной речи» и той роли, какую гармония играет в этой практике. Фуко говорит о том, что гармония делает возможной парресию, вообще говоря, личность парресиаста: гармония между *logos*'ом и *nomos*'ом, а на более позднем историческом этапе — между *logos*'ом и *bios*'ом. Речь идет, конечно, о гармонии этих принципов в отношении конкретной личности — личности парресиаста. Важно, что эта гармония не является чем-то наличным, то есть неким фактическим положением дел, но *способностью связывать воедино* свой логос, свою мысль и речь, и свою форму, образ жизни. Условием же такой способности оказывается мужество, открытость, решимость увидеть в целом себя и свою жизнь, определенная самооткровенность, пробуждающая откровенность в других — тех, к кому направлена речь. Это мужество, в свою очередь, невозможно без некоторой *уже* существующей гармонии между разумным постижением реальности и образом жизни: без той точки, где они «слаживаются», сходятся, становятся неразличимыми, давая субъекту возможность не только *понимать* себя самого как целое, как некоторое единство бытия и речи, в терминах хайдеггерианской онтологии: единство истины бытия и истины высказывания, но и свободно *создавать* себя, становится субъектом. Интересно, что такое становление субъектом в поздних греческих текстах, как отмечает М. Фуко, называется *etho-roesis*, что снова отсылает нас к связи хайдеггеровской «поэзии» и «заботы о себе».

Отметим, наконец, последний момент. Сугубо формально, гармония есть особое *отношение* между двумя или более элементами. Это замечает и Фуко. Говоря о стоических упражнениях, направленных на культивацию добродетелей, он пишет: «... если истина себя в этих упражнениях — не что иное, как отношение между Я и истиной, то эта истина не чисто теоретического порядка» [3, с. 255]. «Истина не чисто теоретического порядка», истина как отношение, это и есть особая слаженность «Я» и «истины» — где «Я», с одной стороны, представляет собой полюс

открытости, полюс собственного разума и логоса, а «истина» — не столько идею истины, сколько практические формы самоотношения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахутин А. В. Dasein. Материалы к толкованию. [Электронная публикация]: http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_5_6/2000_5-6_10.htm.
2. Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время. СПб: Алетейя, 2010. 672 с.
3. Фуко М. Дискурс и истина // Логос. 2 (65). 2008. С. 159–262.
4. Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими II. Наука, 2014. 360 с.
5. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2013. 460 с.
6. Хайдеггер М. Время и бытие // Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 391–405.
7. Хайдеггер М. Гераклит. СПб: Владимир Даль, 2011. 512 с.

Барановский Дмитрий Владимирович,
соискатель кафедры теории и истории культуры
Санкт-Петербургский государственный институт культуры,
afinus@gmail.com

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ Н. Ф. ФЕДОРОВА В ОТЕЧЕСТВЕННОМ КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА (1900–1930-е гг.)

Настоящая статья посвящена историко-философскому и библиографическому анализу судьбы учения Н. Ф. Федорова в первой половине XX века в России (1900–1930-е гг.). В статье приводятся основные этапы распространения, восприятия, формирования интерпретаций и постепенного выведения философии общего дела из философского из научного дискурса СССР в 1900–30-е гг.

Ключевые слова: Н. Ф. Федоров, Философия общего дела, философия в СССР, русская философия.

Baranovskii D. V.

N. F. FEDOROV'S PHILOSOPHICAL HERITAGE IN RUSSIAN CULTURAL SPACE AT FIRST THIRD OF 20TH CENTURY (1900–1930'S)

The article is devoted to the problem of historical, philosophical, bibliographical analyze of N. F. Fedorov's ideas in the first third of 20th century from 1900's through 1930's. The main stages of dissemination, perception, interpretation gradual elimination of Philosophy of common task from scientific discurs in USSR in 1900-1930's are detailed.

Keyword: N. F. Fedorov, Philosophy of common task, philosophy in USSR, russian philosophy.

Историко-философский анализ раннего периода судьбы философии общего дела имеет высокую актуальность ввиду того, что в это время философия «Общего дела» развивалась прямыми учениками самого Николая Федорова, естественным образом вне препятствий цензуры и наслоений интерпретаций,

в дореволюционный же период вовсе не существовало «прокрустово ложе» советской цензурной действительности. Кроме того, в обозначенный период были созданы наиболее интересные работы замечательных мыслителей, некоторые из которых по сей день остаются неопубликованными, а также первыми учениками — в первую очередь Н. П. Петерсоном и В. А. Кожевниковым, — был сформирован подход к восприятию идей московского Сократа, который в течение 1940–1980-х гг. был утерян. Возрождение этого подхода началось только в конце 1970-х–1980-х гг. благодаря С. Г. Семеновой и ряду других исследователей. Помимо этого, рассматриваемый период имеет высокую актуальность, так как позволяет научно реконструировать историю развития учения об Общем деле в период духовно-философских исканий русской интеллигенции, изучить формирование религиозно-философских движений, связанных с философией Общего дела и провести сравнительный анализ с другими учениями этого периода.

Философские идеи Николая Федорова начали распространяться еще при жизни философа, во время его службы в Румянцевской библиотеке. Как пишет А. Г. Гачева, «Еще до публикации «Философии общего дела» была задана некая матрица двух крайних отношений к федоровскому учению. С одной стороны, то, что еще в 1882 г. выразил Вл. Соловьев, признав в трудах «дорогого учителя и утешителя» решительный прорыв человечества в осознании сущности дела Христова, а еп. Туркестанский и Ташкентский Димитрий, в покоях которого в самом начале 1907 г. проходили чтения и обсуждения работ Федорова, — преемство Павлова наследия. С другой — моментальное отторжение от ортодоксальной буквы без основательной попытки разобраться. Сразу окрик: «несовместимо!», сразу запугивание сетями ереси, а то и чуть ли не клинический приговор: нелепость и безумие» [7, с. 23]. Стоит отметить, что подобная полярность мнений в отношении мысли Федорова, как в научной, так и в богословской среде, сохранялась и сохраняется до сих пор.

Важнейшим событием для распространения федоровских идей было издание в типографии Семиреченского Областного Правления в г. Верном (ныне — Алма-Аты) в 1906 году ближайшими учениками и последователями Н. Ф. Федорова В. А. Кожевниковым и Н. П. Петерсоном 480 экземпляров сборника некоторых наиболее значимых работ Николая Федорова под названием «Философия общего дела». Эта публикация явилась началом до

известной степени широкого распространения учения об общем деле, не говоря о том, что именно здесь впервые появилось название «Философия Общего Дела» в отношении идей мыслителя, а также, учитывая, что сам «московский Сократ» чрезвычайно мало печатался и делал записи на небольших разрозненных отрывках бумаги, которые было трудно собрать вместе [9, с. 103]. Книгу начали направлять различным адресатам — в библиотеки как местные, так и различных учреждений, всего — 31-а библиотека, включая библиотеку Санкт-Петербургского университета, Академии наук в Петербурге, Публичную библиотеку в Петербурге, Духовные семинарии и пр. Ориентация на отправку в библиотеки ярко выявляется из текстов писем: иногда даже в обход самого адресата издатели отправляли книгу в местную библиотеку, что одновременно связано и с целью дать широкую доступность, и с ориентацией на само учение Николая Федорова, в котором библиотека занимает место не только хранилища знаний, но центрального органа общества, из которого дело воскрешения должно начаться. Порой, на просьбу отправить экземпляр какому-то лицу, Петерсон отвечал, что перешлет книгу в библиотеку учреждения его службы, либо в местную библиотеку. Примером такого ответа на просьбу о предоставлении экземпляра книги является пересылка тома инспектору мужской гимназии в Симбирске Платону Андреевичу Селиванову — книгу направили не лично ему, но в Гимназическую библиотеку. [7, с. 37]

Популяризации первого тома «Философии Общего дела», а также всего учения Николая Федорова способствовала заметка в газете «Россия» от 13 июня 1907 г. в рубрике «Новые книги». Автора заметки установить не удалось: она была подписана инициалом «К.» Владимир Кожевников писал Петерсону, что не знает никого с фамилией, начинающейся на «к». [7, с. 32] Именно эта небольшая статья дала толчок к развитию интереса к Философии Общего дела в читающих кругах, благодаря ей к В. А. Кожевникову обратилось большое количество читателей с просьбой предоставить им книгу. Список лиц, заинтересованных в учении сохранился в двух письмах Владимира Кожевникова Николаю Петерсону, в нем значится 39 имен с комментариями. Для большинства имен, как говорилось выше, решение отправить текст возлагалось на Николая Павловича, лишь несколькими лицам Кожевников сам отправил издания, среди них — доцент Санкт-Петербургского университета, монархист Борис Владимирович Никольский, о нем сам Кожевников написал, что он

«очень уж правый», но книгу все-таки отправил, очевидно, из-за популярности доцента в студенческой среде, а также из-за высокого уровня образования и положения: Никольский был видным членом союза русского народа, организовал 1-й Всероссийский съезд русских людей, выступал от лица всех монархистов Российской Империи [14], Михаил Константинович Соколовский, учредитель Русского военного Исторического Общества, член Императорского Археологического Института, председатель Общества ревнителей военной истории, и Карл Казимирович Косцюшко-Валюжинич, член Императорской Археологической Комиссии, основатель и руководитель Херсонесского музея, организатор охраны античных памятников Херсонеса Таврического и Гераклеяского полуострова. В письме Петерсону Кожевников сообщает о нем: «Пишет, что желал бы в Музее Херсонеса, откуда, т. е. с места крещения Кн. Владимира, началось русское просвещение, иметь произведения «русского философа, достойного потомка великих греческих мыслителей, учителей наших»» [7, с. 36]. Также учением Николая Федорова интересовались Архиепископ Волынский и Житомирский Антоний (Храповицкий), будущий митрополит Киевский, Иван Путохин, друг М. А. Новоселова, одно из главных лиц «Кружка ищущих христианского просвещения», священники — Константин Ковалевский из Псковской Алексеевской церкви, Т. Рыжков из села Севрикова Курской губернии, учителя уездных и городских гимназий, одна женщина — Ольга Васильевна Соколова из г. Спасска Тамбовской губернии, некоторым издателям и литераторам Петерсон и Кожевников сомневались предоставлять экземпляр, очевидно, сознавая коммерческих интерес первых.

В дальнейшем к Кожевникову и Петерсону поступали и другие обращения, которые, судя по письмам, особенно усилились в 1911 г.: «Сообщу Вам, что за последние два месяца замечается оживленный спрос на книгу Н. Ф-ча [Николая Федоровича] и мою [Кожевников В. А., Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам, М., 1908] Я принужден в 1-й многим отказывать, ибо, ясно, — дальше, со временем, книга будет еще нужнее; остается же ее уже не ахти сколько, и раздавать надо бережливо» [В. А. Кожевников — Н. П. Петерсону. 24 января 1911. Москва, [7, с. 75]].

Такова судьба первого тома «Философии общего дела» в словарях и энциклопедиях описываемая, как правило, несколь-

кими предложениями с указанием на то, что тома значились не для продажи и были отправлены в библиотеки, учреждения и лицам, интересующимся учением Николая Федорова бесплатно. Истинная судьба издания значительно богаче и содержательнее, чем представляется в справочной литературе: она, кроме всего прочего, показывает глубокое принятие учения об общем деле Кожевниковым и Петерсоном.

В 1904–1906 годах в «Русском архиве» (а в 1908 г. — отдельным изданием) выходит работа В. А. Кожевникова «Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам». В этой работе Владимир Кожевников создал первую интерпретацию идей Николая Федорова — наиболее авторитетный источник, на основе чего и сформировался подход, о котором мы говорили выше. В Москве в начале 1900-х гг. существовал «Кружок ищущих христианского просвещения»: Владимир Кожевников в 1907 году входил в «кружок», и это давало ему возможность знакомить с идеями Н. Ф. Федорова других членов этого объединения — организатора самого «кружка» М. А. Новоселова, П. А. Флоренского, Е. Н. Трубецкого, Г. А. Рачинского, Н. А. Бердяева [7, с. 24]. В это время идеи Николая Федорова становились известны творческой философской интеллигенции, становились частью личного и коллективного духовного поиска, подвергались креативному осмыслению, зачастую глубоко воспринимались и высоко ценились. Наиболее подробно этот процесс изложен в первой книге «Н. Ф. Федоров: pro et contra» [8].

Именно эти книги — 1-й и 2-й тома «Философии Общего Дела», работы В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона — явились исходным пунктом для знакомства широкой аудитории с наследием Николая Федорова. После этого к идеям Федорова обращались ученые, писатели, поэты, живописцы, мыслители, религиозные деятели. Среди испытавших явное влияние его идей были поэт Вал. Брюсов, художник В. Чекрыгин, музыкант А. Н. Скрябин.

Заметным явлением в духовной жизни России начала XX века в контексте рассматриваемой нами проблемы являются объединения, связанные с идеями бессмертия, прометеизма и другими идеями, близкими Федорову. Здесь, в первую очередь, нужно выделить два различных по своей сути движения — «Голгофских христиан» и биокосмистов. «Голгофские христиане» были одним из первых не-федоровских движений, провозгласив-

ших, также как и «московский Сократ» необходимость активно-го христианства, активной апокалиптики. В основе философии Голгофских христиан лежало не только привычное осмысление христианских заветов, но пример реального поступка Иисуса Христа — восхождение на Голгофу. В нем для голгофцев видится сразу несколько содержательных аспектов: сам путь на Голгофу, несение креста и крестные муки, ответственность за весь грех, который есть на земле, искупление этих общих грехов страданием и воскресение. Идейные корни голгофцев восходят к творчеству Ф. М. Достоевского, персонажи которого — Иван Карамазов и Родион Раскольников, — как, к слову, и сам Достоевский, лишь преодолев страшные внутренние муки, пришли к истинному осознанию предназначения человека, бытию во Христе, ответственности каждого за грех каждого. Отечественный филолог Наталья Михайловна Солнцева в своей книге, посвященной русским крестьянским поэтам (одним из голгофцев некоторое время был поэт Николай Клюев) пишет:

«Мысль Достоевского о том, что каждый из нас за всех виновен, Свенцицкому [один из лидеров движения — прим. авт.] казалась лишь робким намёком на правду: голгофское понимание мира означало виновность не за всех, а во всём. Допустим, пятно на совести человечества — это и пятно на совести человека, а каждый постыдный поступок человека постыден для всего мира» [11, с. 52].

Здесь можно сделать предположение об опосредованном влиянии философии общего дела: учитывая впечатление, которое произвели идеи Н. Ф. Федорова на Ф. М. Достоевского, а также обнаруживаемое современными исследователями влияние, можно ориентироваться на эту версию с высокой долей вероятности.

Со временем движение пришло в определенный упадок, епископ Михаил (Семенов) обратился к старообячеству, а с установлением советской власти полностью перестало существовать. Тем не менее, «Голгофские христиане» являют пример духовных поисков российского общества нач. XX-го века, и учение этого объединения представляет для современных исследователей глубокий интерес.

У движения биокосмистов (анархистов-биокосмистов), возникшего в Москве и Петрограде, центральными идеями были прометеизм и иммортализм. Подробно взгляды и история движения биокосмистов рассмотрены в ряде работ отечествен-

ных ученых [12, с. 179–186]. Но здесь нужно заметить различие, как минимум, в атеистичности биокосмистов и слабой представленности у них учения о всеобщем воскрешении, которое у Н. Ф. Федорова занимало центральное место, предшествуя достижению бессмертия. Сами биокосмисты отвергали попытки провести подобные параллели: «...А. Святогор (один из лидеров движения — *прим. авт.*) признает, что проблема воскрешения — единственный пункт пересечения философии общего дела с биокосмизмом, но оно является чисто внешним, лишь в термине, по существу же общего столько... “сколько с любым попом, говорящим по своему о бессмертии, т. е. ничего общего нет”» [12, с. 182]. И здесь можно согласиться с исследователем истории федоровского движения Б. К. Кнорре: «пересечение в вопросе о бессмертии и воскрешении говорит не столько о влиянии Федорова, сколько о значении для эпохи первой трети XX в. идей иммортализма как таковых» [6, с. 61].

Важным для развития и распространения идей Федорова является деятельность его наиболее ярких и преданных последователей — А. К. Горского, Н. А. Сетницкого и В. Н. Муравьева. В условиях становления советского государства на первое место выходила идея труда как главной культурной ценности, его осмысление в идеологическом и научном измерениях, в результате чего и появился Центральный институт труда, занимавшийся вопросами научной организации труда — НОТ. Вышеназванные мыслители в жестких и жестоких рамках советской идеологии и репрессивной системы 1920-х гг. были вынуждены ориентировать учение Николая Федорова на идеологические стандарты, производить своеобразное вуалирование. В результате появилась одна из наиболее известных книг Валериана Муравьева «Овладение временем как основная задача организации труда». Правда, более значимым его трудом для федоровской тематики и всего русского космизма стоит назвать неопубликованное в то время произведение «София и Китоврас», в которой в художественной форме нашли отражение идеи Николая Федорова: «Действия ... в духе идей активного христианства, развитых в “Философии общего дела”» Н. Ф. Федорова, которого Муравьев считал одним из своих главных духовных учителей, понимая ученичество не как подражание, но как свободную творческую преемственность, в которой возможны самые смелые трансформации источной системы мысли» [3, с. 17]. Жизнь Валериана Муравьева закончилась в исправительном лагере в 1930-м году.

Двумя другими сторонниками идей Н. Ф. Федорова были А. К. Горский и Н. А. Сетницкий. Горский совместно с И. П. Брихничевым издал в память о Н. Ф. Федорове сборник «Вселенское дело» с работами философов, поэтов и мыслителей того времени — Вал. Брюсова, В. Недзведского, Ионы Брихничева, что говорит о широком распространении философии общего дела в кругу русской интеллигенции начала XX века [2]. Сборник получился разножанровый: в нем присутствовали как научные построения, так и философские поиски, поэзия и проза, некоторые религиозные тексты. Такое жанровое разнообразие, на наш взгляд, отражает внутреннюю многоаспектность философии Николая Федорова, синкретизм философии общего дела. Выпуск сборника «Вселенское дело» сформировал ряд людей, заинтересованных в идеях Н. Ф. Федорова, что катализировало организацию Федоровского религиозно-философского общества [6, с. 47]. Именно в эти годы формируется интерес к учению Николая Федорова.

В непростые советские 1930-е годы оставшийся в одиночестве Николай Сетницкий, эмигрировавший на время в Хабрин, (Александр Горский в 1928-м году получил срок в 8 лет лагерей) старательно поддерживал идеи Николая Федорова — писал ряд работ о регуляции природы [10], издал 2-й том «Вселенского дела» и через некоторое время вернулся в Москву. Поистине чудом было то, что Александр Горский выжил на северных стройках, вернулся в страшный 1937-й год в Москву и встретился со старым другом Николаем Сетницким. За короткое лето 1937-го года они написали значительную работу «Творческий марксизм, и преодоление хвостизма в биологии», после чего уже Сетницкого арестовали, и из ссылки он не вернулся. В 1942-м году арестовали и Александра Горского. Работу «Творческий марксизм...» дочь Николая Сетницкого Ольга уже в послевоенные годы рассылала различным интеллигентам советского общества — Д. А. Гранину, В. Ф. Купревичу, И. М. Забелину и пр.

До этих событий примечательным и значительным для распространения идей Н. Ф. Федорова явилось упоминание о нем в статье М. Горького «Еще о механических гражданах» [4]. Это упоминание процитировал М. И. Калинин в одном из своих выступлений [5], что побудило А. К. Горского написать статью к 25-летию со дня смерти Н. Ф. Федорова [7, с. 534–536]. Эта статья повлекла серьезные последствия для Горского — он был арестован [7, с. 1128].

В 1935-м году К. Э. Циолковский упомянул Н. Ф. Федорова в биографическом очерке «Черты из моей жизни». Это упоминание стало наиболее авторитетным — в дальнейшем оно порождало официальную актуальность для изучения философского наследия Н. Ф. Федорова в СССР. Оно дало возможность уже советским ученым обращаться к трудам Федорова в контексте изучения биографии К. Э. Циолковского [1].

Таким образом, проявляется мозаика разнообразных откликов на философские построения Николая Федорова. Среди этих откликов можно выделить магистральные — продолжающие идеи прямыми сторонниками мыслителя — В. Н. Муравьевым, А. К. Горским, Н. А. Сетницким; также стоит выделить ряд мыслителей, религиозных деятелей и деятелей культуры и искусства, на чьих произведениях прямо или косвенно сказалось влияние идей «московского Сократа» — среди них Вал. Брюсов, свящ. Михаил (Семенов), Вас. Чекрыгин, А. Н. Скрябин, поэт Николай Клюев и др.; наконец, из обозначенного многообразия духовных и творческих поисков выделяются направления, объединения и мыслители, чья связь с философией общего дела оказывается лишь внешней либо при научном рассмотрении, либо в результате самоопределения — ярким примером может служить движение биокосмистов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барановский Д. В. К вопросу об исследовании философского наследия Н. Ф. Федорова в советский период (1920–1980-е гг.) // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. Т. 2. Философия. СПб, 2015. С. 112–123.

2. Вселенское дело. Сборник. Вып. 1. Одесса: тип. Венске и Любек, 1914. 256 с.

3. Гачева А. Г. Гностические мотивы в философской мистике В. Н. Муравьева «Софии и Китоврасе» // Россия и гнозис. Труды Международной научной конференции «Раннехристианский гностический текст в российской культуре» в ВГБИЛ им. М. И. Рудомино 21.01.2011 г. / Отв. ред. А. Л. Рычков. Т. I. СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 15–35. 407 с.

4. Горький А. М. Еще о механических гражданах. Собр. соч. в 30 т. Т. 24. М., 1953. С. 447–456.

5. Калинин М. И. О выборах в советы в 1928/1929 г. / Доклад на Четвертой сессии ЦИК СССР IV созыва 11 декабря 1928 г //

М. И. Калинин. Избранные произведения. В 4 т. М., 1960. Т. 2. С. 275–298.

6. Кнорре Б. К. В поисках бессмертия: Федоровское религиозно-философское движение: история и современность / Вступ. ст. Н. Т. Абрамовой. М.: Издательство ЛКИ, 2008. 192 с.

7. Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга вторая / Сост. А. Г. Гачевой, С. Г. Семеновой; коммент. А. Г. Гачевой при участии Е. В. Бронниковой, А. Д. Кожевниковой, В. Г. Макарова, Д. В. Фомина. СПб.: РХГА, 2008. 1216 с. (Русский Путь).

8. Н. Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Кн. 1 / сост., вступ. ст. А. Г. Гачевой, С. Г. Семеновой; коммент. А. Г. Гачевой при участии А. Л. Евстигнеевой, Т. Г. Никифоровой, С. Г. Семеновой. СПб.: РХГИ, 2004. 1112 с. (Русский путь).

9. Семенова С. Г. Н. Ф. Федоров: жизнь и учение // Прометей. Т. 11. М.: Молодая гвардия, 1977.

10. Сетницкий Н. А. СССР, Китай и Япония (Начальные пути регуляции) // Известия юридического факультета. Т. X. Высшая школа в Харбине. Харбин: Типография Н. Е. Чинарева, 1933. С. 187–249.

11. Солнцева Н. М. Китежский павлин: филологическая проза. Документы. Факты. Версии. М., 1992. 423 с.

12. Философия бессмертия и воскрешения: по материалам VII Федоровских чтений. 8–10 декабря 1995. Вып. 1. М.: Наследие. 1996. 272 с.

13. Циолковский К. Э. Черты из моей жизни // Молодая Гвардия № 11. М.: 1935. С. 5, 124–143.

14. Черная сотня. Историческая энциклопедия 1900–1917. // Сост. А. Д. Степанов, А. А. Иванов. Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 344–349. 640 с.

Ткаченко Виолетта Сергеевна,

аспирант кафедры гуманитарных и философских наук
Санкт-Петербургского государственного академического института
живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина
при Российской академии художеств,
mirtnora@inbox.ru

ХРИСТИАНСКИЙ ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ: ОБРАТНАЯ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ

В докладе рассматривается специфика эстетического отношения реципиента к объекту восприятия в рамках христианской традиции, предполагающей в качестве условия эстетического опыта обратную интенциональность реципиента. Обратная интенциональность, как будет показано, связывается с понятиями «пассивного», претерпевающего отношения к объекту и является условием восприятия того, что выходит за пределы феноменального, тем самым включая эстетику в дело христианского «спасения».

Ключевые слова: обратная интенциональность, эстетика, икона, феноменология, обратная перспектива.

Tkachenko V. S.

THE AESTHETIC EXPERIENCE OF CHRISTIAN TRADITION: THE REVERSE INTENTIONALITY

The report considers the peculiarity of the recipient's aesthetic relation to its object in the field of Christianity which requires the action of the reverse intentionality as a condition for aesthetic experience. The reverse intentionality corresponds with the notion of "passive", reactive position to the object and it is the condition for perception of non-phenomenal area whereby the aesthetics serves the Christian salvation.

Keywords: reverse intentionality, aesthetics, icon, phenomenology, reverse perspective.

Эстетическое действие предполагает наличие соответствующего интенционального объекта, поскольку «предмет эстети-

ческого чувствования не идентичен никакому реальному предмету, и лишь некоторые, особым образом сформированные реальные предметы служат в качестве исходного пункта и в качестве основы построения определенных эстетических предметов при соответствующей направленности воспринимающего субъекта» [6, с. 122]. Иначе говоря, «прекрасное» не найдется в чем-то внешнем, каким бы общепризнанным шедевром это внешнее не являлось, поскольку оно не тождественно «реальному предмету», но творится в душе (уме, сознании) воспринимающего. Христианская традиция предлагает свой специфический эстетический опыт, в основании которого заложен принцип действия обратной интенциональности. Что это, где и каким образом данный принцип себя обнаруживает и главное, чему он служит, — те аспекты, о которых будет вестись речь в данном докладе.

Феноменолог двадцатого столетия М. Дюфрен, говоря о существе эстетического объекта, замечает, что для подлинного эстетического переживания требуется «послушное сознание зрителя» [4, с. 166]. Каким образом в эстетическом событии существуют интенциональность (нечто активное, если можно даже сказать — экспансионистское) и послушание? Исследование истории понятия «интенциональность» показало, что в схоластике интенциональность связывалась с понятием «страстного», а буквально — «пассивного», поскольку работая с античным наследием, в частности с Аристотелем,

«...аль-Фараби в Комментариях к «De interpretatione» употребил для обозначения претерпеваний в душе арабское выражение «ma'qul», переданное в латинском переводе как «intentio». На основании этой рецепции в XIII–XIV вв. было обычным делом употреблять термины *passio animae* и *intention* как синонимы» [10, с. 32].

Но источник того смыслового ядра, которое имеется у термина «интенциональнсть», как полагает ряд исследователей, можно найти в тексте Аристотеля:

«Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому, как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота. <...> Подобным образом и ощущение, доставляемое каждым органом чувства, испытывает что-то от предмета, имеющего цвет, или ощущаемого на вкус,

или производящего звук, но не поскольку под каждым таким предметом подразумевается отдельный предмет, а поскольку он имеет определенное качество, т. е. воспринимается как форма (logos)» [1, с. 421].

Иначе говоря, чувство (как и ум, о чем Аристотель также сообщает), получает возможность нечто воспринять («быть сознанием о чем-либо») благодаря тому, что оно, не будучи чем-то определенным, способно само принимать форму воспринимаемого. Выходит, что упомянутая экспансивная активность сознания/чувства (излюбленное слово феноменологов — «схватить») вырастает из совершенно противоположного свойства: чувство претерпевает, «послушно» принимает форму, сообразно воспринимаемому. В контексте христианской духовной практики данный мотив — послушное принятие формы — улавливается в учении Оригена «об обожении как «воображении» Христа в сердце верующего» [3, с. 93].

Сама возможность эстетического отношения — которое не может быть понято вне контекста спасения — в христианстве проблематична, что связано с антиномической сущностью образа Христа, «который явился на земле и [в то же время] не оставил недр отчих; явился и не явился» [3, с. 122]. Как возможен опыт чувственного восприятия того, что сверхчувственно? С позиции человека пост-новоевропейского миропонимания этот вопрос будет звучать так: как возможно выйти за ограничения, наложенные законами мира представления, гласящими, что все, что ни есть, суть мое представление? Приняв это положение, мы принимаем и то, что ноуменальное не может стать содержанием моего опыта, поскольку став таковым, оно автоматически попадет в регистр феноменального, то есть станет лишь моим представлениемс, иначе говоря, идолом [9]. Эта проблема может быть решена благодаря тому, что современный православный богослов, философ, феноменолог Джон Мануссакис, называет *обратной интенциональностью*, которая представляет собой такое отношение, когда я сам становлюсь феноменом для Другого, и именно таким образом Другой входит в мой опыт, не становясь феноменом моего сознания [8]. В эстетической сфере это явным образом воплощается в иконописных изображениях:

«С художественной точки зрения, как мы отметили, икона уникальным образом воплощает этот поворот от позиции видящего к позиции видимого. Этот поворот четко выражается

в особенностях перспективы, техническое название которой, *umgekehrte Perspektive*, указывает именно на это: обратная или обращенная перспектива. Обращению классической феноменологической модели (интенциональность) соответствует обращение классической перспективы репрезентации» [8, с. 56].

Таким образом, обратная перспектива иконы обусловлена необходимостью установления эстетического отношения по принципу обратной интенциональности, цель которого — уберечь от восприятия идолов, то есть только лишь моих представлений, моих феноменов.

Обратная перспектива иконы, служащая визуальным воплощением существа обратной интенциональности, связана с ключевыми аспектами христианской духовной традиции. Цепочка, состоящая из «обратных» звеньев, может быть дополнена понятием обратного времени, то есть эсхатологического времени, идущего не к Царству Божию, а из него. Особенность восприятия времени и, как следствие, активная роль памяти (в литургии вспоминается, как прошлое, так и будущее; «уже Григорий Великий говорил, что живопись подобно «Писанию» ведет нас к воспоминаниям» [2, с. 23]; за счет памяти каноническое искусство информативно, поскольку информация заложена не в объекте восприятия, но в самом воспринимающем, для которого эстетический объект есть то, что побуждает обратиться к самому себе [7]), — суть моменты, которые создают специфику христианской эстетики.

Обратная интенциональность делает возможным восприятие того, что человеку в «нормальном состоянии» — когда осознается только то, что подчиняется законам прямой интенциональности — не дано. То есть, это способ встать, посредством эстетического опыта, на позицию Бога. Сознание человека устроено так, что позволяет воспринимать аспекты сущего лишь посредством смены планов (ракурсов), поскольку вещь в каждый момент является только с определенной стороны. Тогда как христианская эстетика (икона или литургия в целом — тому подтверждение) настроена на то, чтобы воспринимающий мог удерживать разом множественные планы. Л. Ф. Жегин, подробно разбирая типы искажений в архаичных изображениях — в особенности в иконах, но также и в древних изображениях восточных народов — отмечает следующие характеристики: 1) древний художник должен был в одном изображаемом объекте представить его различные стороны, которые могут быть

восприняты только с различных позиций, что обусловило как неизбежность деформаций, так и строго выверенный, а не хаотичный, их характер, который продиктован различными аспектами (значимостью изображаемых объектов, передним/задним планом, движением объектов и т.д); 2) зритель обязан динамически воспринимать изображение, то есть суммировать зрительное впечатление (либо огигать взглядом, либо собирать отдельные фрагменты); 3) в древних изображениях нет пространства, но есть отдельные вещи, что обуславливает ограниченность того, что может быть изображено; по мере внедрения пространства в изображения (импрессионизм довел до предела эту тенденцию, заложенную в Ренессансе, когда вещи — определенность их форм — полностью были вытеснены пространством), динамика зрительной позиции уменьшается [5].

Икона выражает не наш феноменальный способ отношения к миру, но божественный, для которого нет деления времени на прошлое, настоящее и будущее. Как пишет Антонова в своей работе «Space, time, and presence in the icon», визуально это сосуществование различного, несовместимого представлено в иконе с помощью одновременности планов, которые человеческим взглядом могут восприниматься лишь последовательно. Ученый интерпретирует [13] «Троицу» Рублева, показывая, что спор о том, какой из ангелов на иконе, какому Лицу Троицы соответствует, не имеет оснований, поскольку на иконе изображен один ангел, но показанный в круговой перспективе с трех сторон. Тем самым, это и есть эстетическое воспроизведение христианской онтологии: един, но в трех лицах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. О душе // Аристотель. Соч. в 4 т. М., 1976. Т. 1.
2. Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002.
3. Бычков В. В. Эстетика поздней античности. М., 1981.
4. Дюфрен М. Феноменология эстетического опыта (Введение. Эстетический опыт и эстетический объект) // Horizon. Феноменологические исследования. Т. 3. № 2 (2014). С. 161–176.
5. Жегин Л. Ф. Язык живописного произведения. М., 1970.
6. Ингарден Р. Исследования по эстетике, М., 1962.
7. Лотман Ю. М. Об искусстве. СПб., 1998.

8. Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. К., 2014.
9. Марион Ж.-Л. Идол и дистанция // Символ. № 56. 2009.
10. Перлер Д. Теории интенциональности в Средние века. М., 2016.
11. Успенский Б. А. Семиотика искусства. М., 2005.
12. Флоренский П. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993.
13. Antonova C. Space, time, and presence in the icon. Seeing the world with the Eyes of God. Ashgate. 2010.

Бойко Виктория Юрьевна,
магистрант Института философии
Санкт-Петербургского государственного университета
viktoria.bojko@gmail.com

**ФИЛОСОФСКАЯ НАУКА И ГОСУДАРСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ
С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ НАУКОУЧЕНИЯ
И. Г. ФИХТЕ**

Статья представляет собой анализ точки зрения Фихте на философскую науку и государственное устройство. В ней в первую очередь подчёркиваются моменты взаимосвязи между различными аспектами фихтевской философии, связь последовательного образа мысли с историчностью, а также со знанием, призванным культивироваться учёным сословием. Вместе с тем, обращается внимание на место и природу сословий в обществе и даётся объяснение необходимости их наличия и цели их деятельности в связи с устройством государства.

Ключевые слова: наукоучение, опыт и абстрактные построения, философское знание, назначение человека и общества, учёное сословие, разумное государственное устройство.

Bojko V. U.

**PHILOSOPHICAL SCIENCE AND PUBLIC LIFE
IN TERMS OF EXERCISE I. G. FICHTE**

The article is an analysis of the point of view of Fichte on philosophical science and polity. Firstly, it is the relationship between different aspects of the philosophy of Fichte, communication sequential way of thinking with historicity and with knowledge. At the same time, it draws attention to the location and nature of classes in society and given an explanation of the need for their presence and the purpose of their activities in connection with the dispensation of the State.

Keywords: science of knowledge, experience and abstract construct, philosophical knowledge, the purpose of man and society, academic class, rational polity.

Предваряя изложение проблематики, обозначенной в заглавии, необходимо в самом начале обратить внимание на тот момент, что «философская наука» и «государственная жизнь» с точки зрения наукоучения Фихте имеют под собой ту основательную взаимосвязь, раскрыть и проиллюстрировать которую является целью этой статьи. Вместе с тем, это также попытка обратить внимание на те шаги, которые делает Фихте для того, чтобы показать в «Ясном как солнце изложении широкой публике о сущности новейшей философии», каким образом выстраивается то, что философ называет *наукоучением*, а также (в «Нескольких лекциях о назначении учёного») *учёностью*. Кроме того, необходимо будет коснуться взгляда Фихте на современность и основание мирового плана, изложенного им в «Основных черты современной эпохи», а также обратиться к проекту государственного устройства, предложенному мыслителем в «Замкнутом торговом государстве».

Фихте не раз говорит о необходимости долгого труда и специальных умственных усилий для занятий философией, а в отношении своей версии ее, выступая против общепринятого отношения к философским учениям, он подчёркивает, что «она не прирождена, но должна быть изучена, и поэтому о ней может судить только тот, кто изучил ее» [2, с. 568]. «Ясное как солнце изложение» призвано дать публике предварительное понятие философии, указав границу между нею и обыкновенным человеческим рассудком. В этом произведении Фихте ясно указывает: несмотря на то, что Кант публично отказался от всякого участия в наукоучении, по содержанию «я во всяком случае ни от кого другого не *научился* тому, что я излагаю, не *нашел* ни в какой книге прежде, чем стал излагать, и по крайней мере по форме оно является вполне моей собственностью» [1, с. 575]. Это указание раскрывает природу фихтевской мысли и природу той последовательности, которую он, насколько может, разворачивает в своём наукоучении. Объект наукоучения, пишет затем Фихте,

«это, в первую очередь, основные определения сознания, как таковые, как определения сознания; но отнюдь не как вещи, действительно существующие вне сознания. Далее мы яснее увидим, что в нем и для него оба суть одно и то же, но что наукоучение может охватить лишь первое воззрение; дальше мы поймем, почему» [1, с. 599].

Эта работа, предполагающая необходимость абстрактных и философских спекуляций, направлена не на представления в их хаотичной связи, а на *последовательную, действительную связь* этих представлений (вообще говоря, речь идёт о представлении представления). Это — первое, а второе — это потребность в достоверности, о чём мыслитель говорит в «Нескольких лекциях о назначении учёного» в связи с установлением назначения человека в обществе:

«Опыт учит нас только тому, что представление о разумных существах вне нас содержится в нашем эмпирическом сознании <...>. Вопрос заключается в том, отвечает ли этому представлению что-нибудь *вне его*, имеются ли кроме нас разумные существа, независимо от нашего представления, и хотя бы мы себе этого не представляли, — и об этом нам ничего не может сказать опыт, поскольку он есть опыт, т. е. система наших представлений» [2, с. 21].

Фихте же, исходя из своего наукоучения, делает шаг к *назначению* — к назначению человека в себе, к назначению человека в обществе и к назначению сословий. «Что присуще ему как человеку согласно его понятию того, что среди известных нам существ нечеловеку не присуще, — задаётся вопросом Фихте, — чем отличается он от всего того, что мы среди известных нам существ не называем человеком?» [2, с. 13]. Вообще говоря, он здесь отрицательно задаёт вопрос о назначении человека в отличии от нечеловека. В утвердительной же формулировке Фихте сформулировал это назначение так: «он есть, потому что он есть» [2, с. 14]. Но человеку также присущи и особые *определения бытия*. Человек, прибавляет Фихте, есть *нечто*, и своё назначение он осознаёт только через предположение не-Я. Поэтому действительным назначением человека становится постоянное *стремление* к своему назначению (к абсолютному тождеству Я и не-Я), высшей целью общества — «полное согласие и единодушие со всеми возможными его членами» [2, с. 28] (как абсолютное совершенство эта цель недостижима), а высшим назначением человека в обществе является приближение к этой цели (к объединению) до бесконечности. Фихте тем самым, насколько может, положительно разрешает противоречие между чистым и эмпирическим Я. Абсолютное тождество, как лежащее в основании, вместе с тем есть цель бесконечного стремления. Но то, что здесь появляется, в отличие от Канта, принципиально важно для Фихте, ибо здесь появляется история.

В связи с этим скажем несколько слов о том, что Фихте подразумевает под *учённостью*, о которой речь идёт в его

«Нескольких лекциях о назначении учёного». Во-первых, словение учёных проистекает из потребности общества. Эта потребность, в свою очередь, зависит от ответа на вопрос: «обеспечены ли в данном обществе развитие и удовлетворение всех потребностей и именно однообразное развитие и удовлетворение?» [1, с. 43].

Но дело в том, что ответить на него можно лишь исходя из знания всех задатков человека, в свою очередь проистекающих из стремления *знать*. Тем самым Фихте подходит к научной точке зрения, характеризуя следующие виды знания: (1) философское знание, основанное на чистых положениях разума, (2) философско-историческое знание, основанное отчасти на опыте, и (3) историческое знание, необходимое для того, чтобы, окинув философски подготовленным взором прошлое, определить, на какой ступени развития находится общество, в котором живёт философ. Отсюда же, по мысли Фихте, проистекает назначение учёного сословия: «это высшее наблюдение над действительным развитием человеческого рода в общем и постоянное содействие этому развитию» [2, с. 46], назначение, имеющее своим истоком и, насколько это нашло выражение во взгляде Фихте, вобравшее в себя плоды всего предшествующего развития человечества и через самое себя толкающее развитие человеческого рода далее. Можно сказать, толкающего его далее к тождеству (к идеалу), но к тождеству, которое Фихте полагает в основание своих рассуждений, что как раз и позволяет ему говорить об истории и об её направленности.

Поэтому подразделение Фихте знания именно на эти виды не является произвольной классификацией, а проистекает всё из той же связи наукоучения с философией и историей.

Теперь, в связи с предшествующими выводами, имеет место сказать о философском взгляде Фихте на государственное устройство, разрабатываемое им в «Замкнутом торговом государстве».

Точно так же, как в определении назначения человека «в себе», назначения человека в обществе и определении того, что же по сути своей есть это самое общество, Фихте подходит и к определению разумной политики: «Я думаю, однако, что и политика не должна в своих построениях исходить из совер-

шенно определенного, действительно существующего государства, если она — действительно наука, а не простая практика» [4, с. 230]. В этом смысле она преднаходит людей в определённом уже имеющемся (ко времени Фихте) состоянии, но, не констатирует его как факт (иначе она бы не отличалась от опытной «науки»), а *намечает путь* к государству разума, к правовому государству с учётом выполнимости намеченных предприятий и исходя из наличного состояния дел. В связи с выполнимостью ещё раз подчёркивается назначение человека: «что должно стать достоянием человека, должно быть произведено его собственным искусством на основе науки» [4, с. 235]. Или, говоря другими словами, выступает связь теории с деятельностью.

Необходимость устройства государства подобным образом имеет свой исток в постановке философом вопроса о праве и владении. Поскольку понятие по Фихте *предполагается*, и в соответствии с ним и исходя из него сообразуются общественные отношения, постольку предметом договора, заключающегося между людьми, выступает деятельность в её взаимоограничении (в соответствии с понятием):

«Пока все живут смирно друг возле друга, между ними не возникает споров. Только впервые тогда, когда они начинают проявлять себя в деятельности, они сталкиваются друг с другом. Свободная деятельность — источник борьбы сил. Она, следовательно, и является тем предметом, о котором должны договориться спорящие; эта деятельность, а не вещи, составляет предмет договора» [4, с. 239].

В свою очередь это выступает источником и причиной образования сословий, посредством договора ограничивающих свою деятельность в отношении друг друга, что показывает правовой исток сословных образований (не забывая при этом, что есть также и нравственный, коренящийся в свободном выборе человеком его профессионального поприща).

Торговое же государство во многом призвано посредством замыкания, отказа от мировых денег и развития своего производства (то есть через торговую сторону дела) способствовать объединению; а именно, объединению народов через спешное прохождение ими процесса разъединения:

«так образовались современные государства. Не собираем и соединением несвязанных одиночек под единством закона, [...] а скорее разъединением и разделением единой, большой,

однако, очень слабо спаянной человеческой массы. [...] Нет ничего удивительного в том, что еще не закончилось лишь недавно совершавшееся разделение» [4, с. 293].

Можно сказать, что процесс разъединения выступает необходимым в качестве переходного к разумному от «человеческой массы» к нациям, которые по прохождении ими пути самоопределения будут объединяться на научной основе: «Нет ничего, кроме науки, что бы целиком уничтожало всякое различие в положении между народами [...] Только ею, и только одной ею, люди будут и должны постоянно объединяться, после того как во всем остальном закончится их обособление в народы» [4, с. 356].

Тот же процесс, только со сменой аспекта, раскрывается Фихте в «Основных чертах современной эпохи».

Современную ему эпоху философ рассматривает, исходя из своего философского принципа: выводя возможные в опыте явления из предположенного им понятия. «Эпохи и основные понятия различных периодов, — пишет Фихте, — могут быть вполне поняты лишь в общей взаимной связи и в своей связи со всей совокупностью времени» [3, с. 364].

Или, иначе: *вся совокупность времени* предполагает наличие *мирового плана*, цель которого обозначается Фихте следующим образом: «цель земной жизни человечества заключается в том, чтобы установить в этой жизни все свои отношения свободно и сообразно с разумом» [3, с. 366].

Здесь стоит отметить, что выделение философом 5-ти эпох происходит именно исходя из его метода, то есть, из положенной в основание разумности (вначале пребывающей лишь в форме инстинкта, а в дальнейшем всё в большей и большей степени освобождающейся от него). Можно сформулировать это и таким образом, что человечество чем дальше, тем всё в большей и большей степени освобождается от своей природности (в смысле подчинения её себе и культивирования чувственности, о чём так же шла речь в «Нескольких лекциях о назначении учёного»), пока в конечном итоге не достигнет ступени искусства в осуществлении своей цели.

В заключение хотелось бы снова обратить внимание на тот принципиальный момент в фихтевской философии, что в ней нащупывается граница рассудочного способа мысли, выражающаяся в попытке преодоления уровня представления через абстрагирование от явления и полагания понятия (основания)

в основу явлений с объяснением их, исходя из этого самого основания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Фихте И. Г. Ясное как солнце изложение широкой публике о сущности новейшей философии // И. Г. Фихте. Соч. в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1.
2. Фихте И. Г. Несколько лекций о назначении учёного // И. Г. Фихте. Соч. в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 2.
3. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // И. Г. Фихте. Соч. в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 2.
4. Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство // И. Г. Фихте. Соч. в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 2.

Атанова Александра Александровна,

магистрант

Санкт-Петербургского государственного университета,

aleks.atanova@gmail.com

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ИСКУССТВА В РАБОТАХ Н. ГУДМЕНА

Вклад Гудмена в эпистемологию бесспорен и очевиден, значимость же его теории искусства часто оспаривается. Задача данной работы — не столько реконструировать или описать проводимый философом анализ искусства, сколько, рассмотрев теорию искусства в контексте более широкой эпистемологической теории, показать правомерность такого анализа и его значимость как для эпистемологии, так и для философии искусства. Так же в ходе рассуждения будет показано, почему теорию искусства Гудмена следует рассматривать именно в контексте эпистемологии.

Ключевые слова: аналитическая философия, философия искусства, эпистемология, символизация.

Atanova A. A.

EPISTEMOLOGICAL FOUNDATIONS OF GOODMAN'S LINGUISTIC ANALYSIS OF ART

The value of Goodman's contribution to the epistemology is not needed a proof but the value of his theory of art is often challenged. Thus the main goal of this paper is to protect a value of Goodman's theory of art. That can be done by considering the analysis of art in a context of epistemological theory which includes for Goodman the theory of art as its part. The other goal is to show why Goodman's theory of art must be considered precisely in a context of epistemology.

Keywords: analytic philosophy, philosophy of art, epistemology, symbolization.

В вопросе определения искусства Гудмен стоит на позиции анти-эссенциализма: вопрос «что есть искусство» он заменяет

вопросом «когда есть искусство», имея в виду, что «в одно время вещь может функционировать как произведение искусства, а в другое — нет» [2, с.183]. Вопрос об искусстве таким образом становится у Гудмена вопросом о специфике его функционирования: «Сказать, что делает искусство, еще не значит сказать, чем искусство является; но я утверждаю, что первое — вопрос, заслуживающий основного и особого внимания» [2, с.186]. То есть, отказываясь говорить о сущности искусства, Гудмен ставит в качестве центрального вопроса о том, когда искусство появляется, вопрос о его природе. Чтобы понять почему Гудмен отказывается отвечать на вопрос о сущности, достаточно вспомнить последнее и ключевое седьмое положение «Трактата» Людвиг Витгенштейна, ставшее для аналитических философов почти заветом: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» [1, с. 73].

Дальнейший рассказ об искусстве невозможен без небольшого экскурса к более общим положениям философской системы Гудмена. О своей работе «Способы создания миров» Гудмен пишет:

«Эта книга принадлежит к той господствующей тенденции в современной философии, которая началась, когда Кант заменил структуру мира на структуру сознания, продолжилась, когда К. И. Льюис заменил структуру сознания на структуру понятий, и которая теперь приступает к замене структуры понятий на структуру нескольких символических систем науки, философии, искусства, восприятия и повседневного дискурса» [2, с. 117].

Из этого следует, что при всяком философском исследовании основной акцент будет сделан на анализ соответствующих символических систем. Так и в случае с анализом искусством центральной темой становится его, искусства, символическое функционирование: «Кто бы ни искал искусство без символов, не найдет ничего, если только учесть все способы, посредством которых происходит символизация. Искусство без изображения, или без выражения, или без экзemplификации возможно; искусство, у которого отсутствовали бы все эти три функции одновременно — *нет*» [2, с. 182]. Предварительный ответ на вопрос «Что делает искусство», какова его природа, будет звучать так: символ, символическая природа. И если теперь согласиться с определением языка как символической системы, то анализ так понятого искусства можно считать лингвистическим (однако

сам Гудмен лингвистическим его нигде не называет, поскольку это слово плотно ассоциируется с обыденными языками); это подтверждается еще и тем фактом, что одна из книг философа носит название «Языки искусства». Но понимание искусства как языка — только первый, предварительный шаг на пути анализа искусства.

Вспомним теперь, что не только искусство, но и наука, и повседневный дискурс имеют символическую природу. По какому же принципу мы выделяем искусство среди других символических систем? Гудмен условно выделил пять симптомов эстетического:

«(1) синтаксическая плотность, когда самые тонкие различия в некоторых отношениях составляют различие между символами, например неградуированный ртутный термометр в его сопоставлении с электронным инструментом с цифровым дисплеем; (2) семантическая плотность, когда символы относятся к вещам, определяющимся самыми тонкими различиями в некоторых отношениях, например не только неградуированный термометр, но также и повседневный язык, хотя он и не является синтаксически плотным; (3) относительная насыщенность, при которой существенное значение имеет сравнительно большое число символических аспектов, например рисунок Хokusая, изображающего гору единственной линией, где имеет значение каждый признак формы, линии, толщины и т. д. в отличие, возможно, от той же самой линии в качестве диаграммы ежедневных биржевых индексов, где значение имеет только высота линии над осью; (4) экзemplификация, когда символ вне зависимости от того, обозначает ли он что-либо или нет, что-то символизирует, служа образцом тех свойств, которыми он буквально или метафорически обладает; и, наконец, (5) многократная и сложная референция, где символ выполняет несколько объединенных и взаимодействующих референциальных функций, одни из которых осуществляются непосредственно, а другие опосредуются другими символами» [2, с. 184].

Стоит отметить, что все они говорят об особенностях именно символизации, и наличия даже одного из этих симптомов может оказаться достаточно, чтобы опознать систему искусства. Различные символические системы, то есть различные языки, участвуют в создании различных описаний мира или попросту различных миров. Поэтому крайне важно всякий раз понимать с какой символической системой мы имеем дело, ведь от этого зависит то, как, по каким законам, будет трактоваться символ, с какому миру он будет принадлежать.

Миры, о которых идет речь, абсолютно равноправны. Миры искусства не лучше и не хуже миров науки или миров повседневного языка. В том, что касается создания новых миров, новых версий, новых способов описания мира, искусство не уступает науке. При этом нельзя сказать, что миры искусства более фиктивны (в большей степени являются вымыслом), чем миры науки: «... граница между художественным и научным суждением не совпадает с границей между субъективным и объективным» [2, с. 255–256]. Миры имеют свои внутренние критерии оценки правильности (критерии эти разнятся для искусства и науки), на основании которых можно решить, что один мир науки более удачен, чем другой мир науки, но не другой мир искусства. В Стэнфордской энциклопедии в статье об эстетике Гудмена сказано: «Мы используем символы при восприятии, понимании и построении миров нашего опыта: различные науки и различные искусства в равной мере способствуют процессу понимания мира» [3]. И поскольку понимание мира является познанием в широком смысле, постольку теория искусства оказывается значимой для эпистемологии. В частности, анализ искусства позволил Гудмену исследовать экземплификацию в качестве одного из двух основных видов референции (другой из них — денотация).

В «Способах создания миров» Гудмен так подводит итоги одной из глав, посвященной анализу искусства:

«Главный тезис этой книги состоит в том, что искусства должны не менее серьезно, чем науки, восприниматься как способы открытия, создания и расширения знания, если последнее трактовать в широком смысле как достижение определенного уровня понимания, и, таким образом, философия искусства должна составлять неотъемлемую часть метафизики и эпистемологии» [2, с. 217].

Здесь важно отметить, что понимая философию искусства как раздел эпистемологии, Гудмен ничуть не умаляет ценности искусства, но обнаруживает его значимость: оно способно создавать качественно новые миры. Сложно представить, что аналитический философ мог бы придумать способ возвысить искусство более, чем отведя ему уникальную познавательную функцию. При этом заблуждением было бы считать, что произведения искусства не могут иметь иной функции, кроме символизации. Здесь речь велась о том, как возникает искусство, а возникает оно как специфический язык, как особая символическая система. Как можно убедиться, обратившись к работам

Нельсона Гудмена, анализ искусства как символической системы позволяет решить многие традиционные вопросы философии искусства. К примеру, выделить различные виды искусства или решить проблему подлинности и подделок. Однако содержание символического анализа искусства — это тема уже для другой беседы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Витгенштейн Л. TractatusLogico-Philosophicus // Философские работы. Ч. 1. М.: «Гнозис», 1994. С. 1–74.
2. Гудмен Н. Способы создания миров // Способы создания миров. М.: «Идея-Пресс», «Логос», «Праксис», 2001. С. 116–257.
3. Giovannelli A. Goodman's Aesthetic, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)// plato.stanford.edu, 14.12.2016, URL = <<https://plato.stanford.edu/entries/goodman-aesthetics/>>.

Маковцев Владимир Станиславович,

магистрант

Санкт-Петербургского государственного университета,

vl.makovtsev@gmail.com

«ЕВРОПЕЙСКИЙ НИГИЛИЗМ» И ДВА ВОПРОСА О НИЧТО М. ХАЙДЕГГЕРА

В статье рассматривается историческая перспектива развития нигилизма как центральной позиция Фридриха Ницше, переосмысленная Мартином Хайдеггером в его работе «Европейский нигилизм», а также теоретические основы онтологического нигилизма, обозначенного как «фундаментальная метафизика».

Ключевые слова. Мартин Хайдеггер, Фридрих Ницше, нигилизм, пост-нигилизм, ничто.

Makovtsev V. S.

«THE EUROPEAN NIHILISM» AND TWO QUESTIONS ABOUT ANYTHING M. HEIDEGGER'S

In article the historical prospect of development of nihilism as central Friedrich Nietzsche's position rethought by Martin Heidegger in his work "The European nihilism", and also theoretical fundamentals of the ontologic nihilism designated as "fundamental metaphysics" is considered.

Keywords. Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche, nihilism, post-nihilism, anything.

В 1967 году Мартин Хайдеггер издает небольшое сочинений «Европейский нигилизм», являющимся по своему содержанию сконцентрированными мыслями, изложенными в последствии в двухтомном сочинении, озаглавленном «Ницше», что в свою очередь имело своим истоком лекции, прочитанные Хайдеггером с 1936 по 1940 гг. в университете Фрайбурга-в-Брейсгау. На русском языке сочинение представлено широкой публике в сборнике «Время и бытие» в серии «Мыслители прошлого», изданного в Москве в 1993 году.

Понятие нигилизма, из которого исходит Хайдеггер в наследии Фридриха Ницше проговаривается прежде всего в сборнике, озаглавленном как «Воля к власти», изданного и отредактированного после смерти философа. Известно, что в сфабрикованной книге, и о чем замечает Мартин Хайдеггер, «произвольно и неосмысленно совмещены и переплетены ходы мысли из совершенно разных периодов на разных уровнях и в разных аспектах искания», что позволяет сравнить этот труд едва ли не с фрагментами ранних греческих мыслителей. Так не мыслителю ли уровня Хайдеггера стоило бы обратиться к этим «фрагментам», к тексту «Воли к власти» дабы воссоздать помысленное Ницше, поскольку в представленных записях *«так он никогда не думал»* [2, с. 69]? Учитывая онтологическую интенциональность мысли Хайдеггера предпринятый проект по воссозданию аутентичности представлений о европейском нигилизме Фридриха Ницше кажется уже сам по себе достойным внимания.

Остановимся вначале немного на самом названии сочинения — «Европейский нигилизм». Даже при самых смелых воззрениях, кажется, что нигилизм не может быть никаким иным, кроме как европейским. Действительно, представить себе нигилизм в том виде, в котором он представлен на европейской почве в восточной или каком-то ином регионе представляется крайне сомнительной игрой разума, и вряд ли будет иметь какое-то отношение к действительности. Во всяком случае до середины XX века. К чему тогда эта акцентировка нашего внимание к Европе? Конечно, учитывая колоссальное влияние христианства в западном мире, мы вправе искать религиозный исток любого европейского явления прошедших столетий, любого феномена и архетипе. При такой позиции, несмотря на по видимости сошедшей теологической парадигме в интеллектуальном пространстве западного мира, полностью избежать в любом дискурсе религиозный аспект не представляется возможным, если все же мы заняты тяжелым и основательным поиском истоков. В том числе и исток европейского нигилизма, констатируемый Фридрихом Ницше в «смерти Бога». Конечно, смерть Христа в Евангелие, одного из ключевых моментов христианства, и смерть Бога по мысли Ницше принципиально разные смерти, говорящие нам о разном. И все же, не услышим ли мы в пророческих словах Христа, сказанных на Тайной вечери о грядущем предательстве, далекий отголосок крушений верховных ценностей? К тому же, едва ли не в исторически первом своем значении, нигилизмом обозначали

одну из средневековых ересей, «выступавших с позиции отрицания догмата о богочеловеческой природе Христа» [5, с.84]». Но оставим этот вопрос открытым. При этом замечании, несмотря на то, что Мартин Хайдеггер бегло просматривает исток понятия нигилизма, находя его тем не менее в среде немецкой мысли начала XIX века (а если верить Новой философской энциклопедии, то как понятие «встречается в европейской теологической литературе средневековья»), а так же показывает, что само понятие введено Иваном Тургеневым в качестве обозначения «того воззрения, что существует только сущее... и кроме него ничего» [2, с. 63], для просвещенного европейского общества, несомненно, нигилизм стал едва ли не синонимом или ярлыком такого мыслителя как Фридрих Ницше, без которого это понятие, ставшее явлением вряд ли бы имело такой отклик в европейских умах. Ницше, как это подчеркивает Хайдеггер, говоря о «европейском нигилизме», понимает нигилизм ни как «Дух эпохи, выраженной в мысли», будь это так, нигилизм бы утратил свое существенное влияние вместе со смертью Ницше, будь это так, нигилизм потонул вместе со множеством других -измов в пучине исторического процесса, но как «долговечное событие, от которого существенно меняется истина о сущем в целом» [2, с. 64], как истинна о том, что «все прежние цели сущего пошатнулись», что, в конечном счете само сущее теряет всякий смысл, и среди прочего сам человек, и даже прежде всего человек остается один перед самим собой, потеряв всякие ориентиры, не обладающий еще мужеством быть, и мужеством мыслить. И все это явление нельзя констатировать лучше, чем признать, в конце концов, что «Бог умер», — тезис, требующий своего отдельного слова о нем. Это смерть не столько Бога, живущего в храме, не смерть христианского Бога или богов иных земель, но «безвластие всего сверхчувственного, чему человек должен и хотел бы подчиниться». Это истина о том, что человек открывает глаза и, вглядываясь в мир, обнаружит его пустоту, чистое сущее, лишенное смыслов и целей. И себя среди прочего сущего. И осознание, что «сверхчувственный мир идеалов и прежних ценностей уже не несет в себе жизни, он мертв» [1, с. 489]. При таком взгляде на Ницше, становится оправданным то, что Хайдеггер именует его нигилизм *классическим*, тем самым давая как почву для размышления относительно исторической судьбе нигилизма, так и по видимости отодвигая роль Ницше на второй план. Ницше не смог бы удержаться на этой высоте взгляда, взирающего на мир сущего как он есть,

лишенным всякой ценности, являющейся по определению ложной, если она мыслится во вне самого мыслителя.

Ницшевский нигилизм понимается Хайдеггером как переоценка всех прежних ценностей. Таково и классическое понимание нигилизма, выдвигающий единственной целью и мерою всего сущего самого человека. При такой постановке понятия нигилизма становится ясно, что его феномен существовала задолго до Ницше, а именно в тезисе софиста Протагора, гласящем, что «человек есть мера всех вещей, сущих — что они существуют, несущих — что они не существуют», и на это же указывает Мартин Хайдеггер, проводя с этим тезисом параллель с декартовской метафизикой, где и в том и другом случае «истина о сущем здесь и там у Протагора и Декарта имеет одну и ту же сущность, отмеряющуюся через «его», что при несколько внимательном рассмотрении открывает принципиальное различие двух положений, выражающихся в том, что Хайдеггер акцентирует внимание на субъектности картезианского принципа. Более того, после Декарта, как это находим у Хайдеггера, «субъектом становится человеческое Я». Вплоть до наших дней, разве что еще до сих пор в логической науке субъектом по-прежнему можем увидеть и «камни, растения, зверей» [2, с. 118], и все то, с чем человек имеет дело. Декарт утвердил место человека, освободив человека к новой свободе, однако на почве европейской метафизики. Той самой почве, против которой впоследствии восстанет голос Фридриха Ницше. И все же, по-видимому тезис Протагора и декартовское «*Cogito*» с сильным треском могут быть выведены из формулы «Бог умер», хотя бы уже потому, что декартовский принцип, как и вся его метафизика попусту не работает без идеи Бога, и по большому счету только эта идея прямо или косвенно отражена в его философии. Протагор же, с должным немецкий педантизмом, которого у него не было и быть не могло, кроме прочих вещей, мерилом которым выступает человек, должен был бы поставить и самого человека на поле всего сущего. Но сделав так, он обнажил бы предпосылки для формирования того, что мы называем личностью, что не было даже у Декарта, поскольку его мыслящее Я, работает не только в отрыве от личности, но и от человека в целом, являясь предпосылкой существования *любого разумного существа*. Поставив себя в ряду всего сущего, человек «превращается в *εὐώ* через ограничение» [2, с. 117], но вместе с этим все так же лишен предпосылок для личности.

Несмотря на то, что Хайдеггер ищет исток европейского нигилизма в самих истоках Европы, а вместе с этим впоследствии в лекциях о Гераклите с не меньшими силами на этой же почве найдет исток европейского мышления, сам Ницше в «Воле к власти», а именно в предисловии указывает на то, что то, о чем он собирается говорить — это история двух прошедших веков, «история двух ближайших столетий» [4, с. 25], и в этом смысле насколько уместны попытки Хайдеггера говорить о столь древних истоках нигилизма? Действительно, как будет видно у Ницше, нигилизма не просто феномен европейской культуры, но культуры христианской, ее морали.

Ницшевский или как Хайдеггер его называет *классический* нигилизм по мысли Хайдеггера, и о чем он замечает в самом начале работы, это не просто отказ от ценностей, но *переоценка* всех прежде существующих ценностей, и поскольку нигилизм не снимает ценность вообще, то остается одно ценное, и столь лестное для Хайдеггера, а именно бытие. Тем самым, не вправе ли мы сказать, что нигилизм, подойдя в плотную к бытию, не преодолевая его фактически, и не снимая вопрос о ценности, и тем самым не проговаривает этот вопрос о том какова цена *ценности*? Поскольку ценность здесь едва ли не синоним *смыслу*, а также и *цели*, то поскольку смысл и цель за рамками всякого сущего в его многообразии, то ценность сама по себе не может быть упразднена и сброшена с очередного парохода очередной современности, как не может быть стерто бытие. Под таким углом зрения вопрос о смысле бытия — это вопрос риторический, а по существу тавтология. Но как было сказано, нигилизм носит не временный, а временной характер.

Учитывая характер сочинения «Воли к власти», о чем было сказано выше, Хайдеггер намечает пути и условия, которые могли бы удовлетворить нас, требующих ответа на вопрос о нигилизме. Из всего сочинения, стоит по мысли Хайдеггера остановиться на фрагментах, «восходящих к периоду ясности и острейшего прозрения»; содержащем «сущностное ядро нигилизма», а также он «должен быть пригоден для того, чтобы поставить на соответствующую почву размежевание с ницшевским пониманием нигилизма» [2, с. 69–70]. Такой подход позволяет отбросить несущественные с точки зрения поставленной задачи — обретения понимания сущности нигилизма — добавочные второстепенные мысли. И первый фрагмент, к которому обращается Хайдеггер звучит следующим образом: «Что означа-

ет нигилизм? — *Что верховные ценности обесцениваются*. Пропала цель; пропал ответ на “зачем?”» [4, с. 31], из чего Хайдеггер замечает, что нигилизм это *процесс*. Исходя из этого, можно было бы перевести нигилизм на русский язык как *ничтожение*. Не меньший процесс, чем бытие, чем истина. И как любой процесс, имеет свой исток и цель.

Остается ли ценность, пока существует любое «зачем?», или здесь наличие вопроса, как, впрочем, наличие любого вопроса, заявляет о себе отсутствие основания? И мы, перед вопросом «зачем?», не осмелимся ли представить себе, что в этом вопросе говорит с нами пустота ничто на равном с нами языке, а стало быть любое обращенное слово миру вырывается из сердца неслышимой тоской, если прежний мир мертв, а для Ницше *еще не ожил*, то не в этой ли *пустоте* чистого от любых ценностей и кумиров мира и стоит искать пульсацию жизни, и стало быть свой человеческий, а в данном случае сверхчеловеческий образ? В конце концов, мы постоянно слышим и говорим в контексте нигилизма о переоценке ценностей, о полагании новых ценностей, но не видим содержания этих ценностей. Решимся сказать, что фиксированы они в «декларации прав человека», но Ницше именует их «верховными ценностями, тем самым снимая любую возможность увидеть за ними их частный момент, и сама необходимость их менять лежит в констатации «смерти Бога». И все же о ценностях ни слова в том нашем привычном поиске, в котором мы обречены ставить вопросы, лишённого всякого смысла. Но вот «при верном осмыслении», то есть по мысли Хайдеггера, суть переоценки ценностей не в том, что мы ставим новые, «но в том, что “бытие”, “цель”, “истину” он понимает уже как *ценности* и *только* как ценности [2, с. 102]». При таком понимании полагания ценностей, мы могли бы найти ему аналогию в гегелевском становлении духа.

Появление нигилизма в европейской мысли кроме всего прочего ввело проблематику ценности. Сама идея ценности в метафизике, — справедливо пишет Хайдеггер, — пришла к господству недавно и *решиительно* только через Ницше» [2, с. 96]. В последствии возникает философское учение о ценности, выделяя ей особое место — аксиология. Это не значит, что до какого-то момента о ценностях не заходила речь в философском дискурсе, равно как не значит, что появления нигилизма не было в тех или иных формах обесценивания ценностей, и ценностей *конкретных*. Но с этим возникает, как подчеркивает Б. В. Мар-

ков, «ценностное понимание мира», при этом «ни античность, ни Средневековье не знали ничего подобного “духу”, “культуре”, “ценностям”» [1, с. 591]. Классический нигилизм не лишен тревоги за сущее, лишенное ценности, и более того, как подчеркивает Хайдеггер, не снимает онтологическое положение ценности, но только здесь по существу и выявляет ее. Лишь с исчезновением этой тревоги, этой пульсирующей боли, лишь в этот момент истинной потери ценности мы по-настоящему ощущаем величие трагедии. В этот момент мы можем констатировать падение нигилизма. Для Ницше же «проявление крайней формы пессимизма, истинного нигилизма» есть «переход в новые условия жизни» [4, с. 85]. Впрочем, что стоит за этой жизнью — вопрос остается открытым. Человек не просто творит смыслы сущего, задавая цель и ценность сущего, но отвечает за исток сущего, окружающее и формирующее его пространство мира, и, в то же время, вторгаясь тем самым в бытие человека, неизменно трансформируя его, и в конечном счете задает темп и вектор жизни. Человек взглядом и жестом, указывая на лежащее подле него сущее, очерчивает свои границы, и отвечает на вопрос о самом себе. Но он протягивает руки и натывается на *вещи*. Это едва ли не низший в оценочном значении род сущего, так же претендующий на свое место и роль в жизни человека. И вместе с этим человек стоит в одном ряду и равен окружающим его *вещам*. Переоценка верховных ценностей, не снявшая проблему ценности вообще, отражается громоздким торжеством *вещей*.

Обесценивание мира, крушение верховных ценностей, констатация «смерти Бога» обращает Фридриха Ницше к проблеме человека. Это проблема не мира, не оправдавших наших ожиданий, но самого человека, его природы. Здесь как никогда уместно вспомнить дионисийство Ницше, утверждавшего верховным благом человека никогда не рождаться. Поверни он голову в другую сторону, в сторону самого мира, столь ненадежно скрепленного своими узлами-ценностями, и он впадет в то, к чему призывал Карл Маркс — к делу изменения мира, а не его очередному объяснению. Но Ницше не готов *объяснять* и человека; само «объяснение мира», как одной из ключевых философских забот, по видимости, выпадает из поля зрения и Ницше. И так, *ничто*, заявив о себе, говорит о своем оценочном взгляде на все сущее; в «понятии и слове ничто», — пишет Хайдеггер, — для нас большей частью сразу же слышится ценностный тон, а именно тон ничтожности» [2, с. 96]. У Ницше впервые

понятие *ничто* еще не потеряв своих онтологических корней, но уже устремлено в объятия положения вещей в космосе. В 1929 году во Фрайбургском университете, сменяя на посту Эдмунда Гуссерля, Хайдеггер прочитал лекцию, вошедшую в историю под названием «Что такое метафизика?», где кроме прочего уже затронул вопрос о *ничто*, спросив: «Как обстоит дело с этим Ничто?» [3, с. 27], словно это единственное, что остается нам найти на поле, вспаханном наукой. Однако, это два совсем разных ничто и первое, то есть ничто доклада «Что такое метафизика?» дает о себе знать прежде всего в языке. Это ничто результат диалектического остатка, с которым как с единственным остается иметь дело мыслителю, словно боги, поделив между людьми заботы, оставили в забвении философа, на долю которого пришлось это самое ничто. Пропасть в сорок лет отделят два текста Хайдеггера, в которых проговаривается вопрос о ничто. «Ничто есть полное отрицание всей совокупности сущего», — пишет Хайдеггер в 1929 году и столь близко стоит к 1967 году, когда в обозначенном докладе, уже под полным влиянием Ницше, он скажет, что подобным образом мы, поднимая вопрос о ничто, «приписываем ему то, в чем ему следует отказать». Только в контексте нигилизма, способного преодолеть метафизику, *ничто* говорит с нами едва ли не на равных правах вместе с сущим, только через нигилизм ничто преодолевает свою логическую несостоятельность. Классический нигилизм Ницше, по мысли Хайдеггера, не способен помыслить ничто поскольку «заранее и *исключительно* понимает его из ценностной идеи, как процесс обесценивания верховных ценностей» [2, с. 75]. Таким образом, становится понятным понимание нигилизма Фридриха Ницше как классического, то есть стоящего на метафизической почве, в которой вопрос о ничто еще не был поставлен. Преодоление нигилизма будет ознаменовано фундаментальным построением вопроса о ничто. Но будет ли это постнигилизм, как можно было бы сказать используя столь распространенную приставку пост к существу нигилизма, и вслед за этим не стоит ли где-то на краю горизонта то, что мы могли бы в последствии обозначить как неонигилизм, то есть вопрос о ничто за пределом его ничтожности как очередной? Понятие постнигилизма встречается в литературе, в частности М. С. Уваров в «Архитектонике исповедального слова» обозначает подобным термином философские игры XX века, то есть как психологическое настроение философского пространства, но минуя его фундаментальную постановку.

В этом смысле, можно с уверенностью сказать, вспоминая постановку вопроса о бытии, сделанную Мартином Хайдеггером, да таким образом, едва ли не разрушив само бытие в этой постановке в его преодолении, что и вопрос о ничто еще не был поставлен должным фундаментальным образом, поскольку такая постановка в действительности есть угроза бытия мышления. Так что же такое пост-нигилизм в своих предельных притязаниях как не фундаментальная метафизика; подобно тому, как фундаментальная онтология Мартина Хайдеггера впервые, если верить ее автору, ставит вопрос о бытии, так метафизика после своего завершения, или то, что от нее останется впервые ставит вопрос о сущем в его чистейшей форме, лишенном идей, ценностей и смыслов. Под таким углом зрения, становится понятным, что нигилизм Ницше не преодолел смысл и ценность сущего, очистив его от всего лишнего. «Ничто тоже цель? — спрашивает Хайдеггер. — Несомненно, ибо воля волишь Ничто все-таки еще позволяет воле *волишь*» [2, с. 80]. И вопрос о смысле все еще остается открытым. Простое умолчание или ссылки на необоснованность такого вопроса как не имеющего основания или не входящего в сферу компетенции о смысле, едва ли преодолевают смысл и снимают всякую необходимость очередной постановки вопроса о смысле. Классический нигилизм — это нигилизм психологический, состояние потери смысла и ценности. Он ближе к патологической депрессии, чем к метафизической чистоте сущего, но без которого не мыслим сущностный источник нигилизма. Подобно тому, как понятие бытия выводит на интеллектуальную арену онтологию, так понятие ничто дает основание нигилизму как фундаментальной системе, или тому, что можно было бы назвать пост-нигилизмом. Фундаментальность пост-нигилизма в том и состоит, что понятие ничто достигает своего предельного понимания и выходит за рамки самого себя, и тем самым обнаруживает себя в безоценочной действительности сущего. Не самое доброе слово и едва ли не запятнавшее себя для особой сферы философской мысли. Все три формы классического нигилизма, подчеркнутые Хайдеггером, это состояние психологические, и в предельной форме выражает лишь то, что весь мир, полный ценностями и смыслами лишь отражение слабости человека, его неспособности быть собственным человеком.

Второй фрагмент, попавший во внимание Хайдеггера, подписанный как «Крушение космологических ценностей» может быть сведен к следующему. А именно, что нигилизм есть след-

ствие падения духа от бессилия найти хоть какой-то смысл. Возлагая большие надежды на мир, человек впадает в большую ошибку, поскольку все что от в конечном счете найдет и предоставит самому себе как цель, будет Ничто. И как это всем понятно, всем, кто не умея плавать и ничего не зная о море и его глубинах, бросается в немолчно шумящую морскую пучину, рискуя погибнуть! И, если вопрос был поставлен корректно, а не притянут, то не вправе ли мы усомниться в своих притязаниях, оставив мир и ценности в покое? Не должны ли сказать, что путь к цели не приведет через *искания*? И если да, то не оправдана ли в таком случае ницшевская сверх-антропология — поиски преодоления человека? И в этом так же мы видим проявления *классического нигилизма*. И поскольку предельная, последняя форма нигилизма, как об этом говорит Хайдеггер, подразумевает «неверие в метафизический мир» и как следствие признание единственной данной реальности как истинной, ставшим столь невыносимым, лишенным всякого смысла, то человек, чье теперешнее состояние иначе как *тоской* и не назвать, не вправе ли признать под тяжестью этой боли, что его представление или представление человека о мире было ошибочным и вместе с этим с не меньшей силой признает и реальность мира, пусть и под светом бессмысленности.

Таким образом, подводя итог вышесказанному, обозначим следующее. Классический нигилизм или нигилизм в мысли Ницше в отношении к Ничто как фундаментальной категории нигилизма стоит на позиции переоценки верховных ценностей или сущего, являющимся делом опыта человека и фактически задающим координаты его бытия. Ценность в этом случае занимает ключевую позицию и не позволяет нигилизму преодолеть Ничто и тем самым поставить фундаментальный вопрос о существовании Ничто. Этим должно быть занято то, что, как указывалось выше, обозначено как пост-нигилизм или фундаментальная метафизика отношения которой к Ничто стоит таким образом, при котором сущее лишается ценностной характеристики, а вместе с этим смысла и цели, если речь идет о мире. Боле того, если в классическом нигилизме сам человек включен в переоценку ценностей, тем самым давая основания идеи сверхчеловека, то в обозначенном пост-нигилизме человек, как смыслообразующий субъект, лишенный воли полагать смысл как уже нечто чуждое ему, так же попадает под нигилистическую редукцию.

Вопрос о существовании нигилизма как производного от Ничто — категории древней и почтенной, заявившей о себе едва ли не на заре философской мысли, — несомненно будет давать о себе знать и в дальнейшем под новыми углами зрения, высветливая все новые пятна и трещины на старом предмете. Ничто, и в виде отсутствия, и в виде лишённого смысла сущего и человека в том числе, влияет на нас в не меньшей степени, чем нечто. Ничто это и предмет логики и этики, метафизики и эстетики, но тем и не ограничивается. И все это многообразие, при всей видимости дать полное и исчерпывающее представление о сущности ничто, в действительности, и как это часто бывает, за всем своим многообразием и столь противоречивым, лишь отдалит нас от искомого предмета. Но ищем ли мы ничто как нечто сущее среди сущего и каков статус такого поиска?

ЛИТЕРАТУРА

1. Марков Б. В. Хайдеггер и Ницше // Мартин Хайдеггер: Сб. статей / Сост. Д. Ю. Дорофеев. СПб.: РХГИ, 2004.
2. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. М.: Республика, 1993.
3. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. с нем. В. В. Бибихина. 2-е изд. М.: Академический проект, 2013.
4. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. М.: Культурная Революция, 2005.
5. Новая философская энциклопедия в четырех томах. М., Мысль. 2010. Т. 3.

Шураков Николай Леонидович,

студент

Института философии

Санкт-Петербургского государственного университета,

shurakovnikolay@gmail.com

МИР, ЧЕЛОВЕК, БОГ В ТРАКТАТЕ Л. ВИТГЕНШТЕЙНА

В статье рассматривается понимание мира, человека и Бога в Логико-философском трактате Л. Витгенштейна, а также предпринята попытка соотнесения рассматриваемой проблематики с современной аналитической философией.

Ключевые слова: Витгенштейн, аналитическая философия, образ человека, Бог, мир, Логико-философский трактат, философия языка.

Shurakov N. L.

THE WORLD, MAN, GOD IN WITTGENSTEIN'S TRACTATUS

The article deals with an understanding of the world, man and God in the Wittgenstein's «Tractatus». Also, I have attempted to relate these issues with contemporary analytic philosophy.

Keywords: Wittgenstein, analytic philosophy, human, world, God, Tractatus, philosophy of language.

Наиболее распространенное разделение современной философии выделяет континентальную и аналитическую традиции. Если попытаться провести географическое разделение, то континентальная философия наиболее распространена в Германии и Франции, а аналитическая в Великобритании, США, Австралии. В статье мы обратимся к важнейшей работе Л. Витгенштейна «Логико-философский трактат», чтобы рассмотреть исходное понимание мира одним из родоначальников аналитической философии. Вслед за В. В. Библихиным мы не будем придерживаться разделения на ранний и поздний периоды [1, с. 11] в жизни австрийца, поскольку при жизни философа, Трактат оставался единственной опубликованной им книгой.

МИР. Первым пассажем работы Витгенштейн утверждает существование мира как совокупности фактов, а не вещей [5, с. 36]. Под фактом австриец имеет в виду совокупность объектов, отношение между вещами или предметами. В самих предметах заключается возможность их вхождения в атомарные факты [5, с. 38]. Все существующие атомарные факты образуют мир. Мир предстает как совокупность множества разнообразных отношений между предметами. Такой мир иерархичен: один факт основывается на нескольких других, которые, в свою очередь базируются на фактах атомарных.

Прикосновение к действительности становится возможным только через примеривание к ней [1, с. 127]. Обозначающее (слово) и обозначаемое (вещь, предмет) не связаны неразрывно. Слово не соотносится напрямую с предметом. Отношение между словами передает то, что происходит в мире. Мир обращен к нам не вещью, которая, казалось бы, нам так близка и мы можем сделать ее предметом нашего чувственного опыта, а образом. Образ подобен масштабу, приложенному к действительности [5, с. 46] — только в крайних точках образ касается изображаемого им объекта. Форма отображения связывает образ с миром [5, с. 48].

Логический образ фактов есть мысль [5, с. 50], понимаемая философом как осмысленное предложение. В предложении содержится форма его смысла и возможность выражения его содержания [5, с. 54]. Предложения показывают положение дел в мире. Предложения подчинены логике (грамматике), построение предложения противоречащего логике невозможно. Совокупность предложений есть язык [5, с. 72]. Для Витгенштейна язык является частью человеческого организма, пусть и организованной столь же строго, как и сам организм. В октябре 1929 австриец изменяет свое понимание языка с феноменологического на повседневное, физикалистское [7, с. 49–51], однако это лишь изменяет предмет логического исследования, не меняя устройство мира.

Границы моего языка означают границы моего мира [5, с. 174], — утверждает Витгенштейн, тем самым решая вопрос демаркации мира. С этого момента становится возможным различение ограниченного, границы и чего-то лежащего по ту сторону. Мир оказывается ограниченным, все предыдущие положения помогают нам разобрать устройство мира и установить метод нашего познания: строгое логическое описание.

ЧЕЛОВЕК. Установленная граница определена языком, носителем языка является человек, но какое положение у человека в этом мире? Ответ на этот вопрос мы можем найти еще в «Дневниках 1914–1916»: «Я знаю, что этот мир есть. Что я нахожусь в нем, как мой глаз в своем поле зрения» [3, с. 125]. Человек выступая как метафизический субъект ограничивает мир, но не находится в нем. Мы можем заметить субъекта также как мы видим свои глаза в процессе зрения. Как видящие глаза не могут стать напрямую стать объектом созерцания, так метафизический субъект не может стать объектом теории, в изначальном смысле этого слова. Отсюда и невозможность вести речь о субъекте в рамках Трактата, понимаемого как изложение теории Витгенштейна [5, с. 176].

Витгенштейн различает два вида воли, которыми обладает метафизический субъект: этическую и обыденную [6, с. 55]. Обе эти воли не способны оказывать влияние на мир. Обыденная воля является просто еще одним фактом. Этическая воля не может воздействовать на мир, поскольку в таком случае факты потеряют свою независимость и случайность. Однако, этическая воля способна изменять границу мира, т. е. меня, мое отношение к миру. Именно поэтому «мир счастливого совершенно другой, чем мир несчастного» [5, с. 218]. Отсюда следует логичный вывод о солипсизме в отношении к миру метафизического субъекта. Субъект Витгенштейна напоминает субъекта Спинозы. Он созерцает мир, в котором не в состоянии что-либо изменить. Однако у австрийца, изменяя свое отношение, можно жить в «совершенно другом мире».

В «Лекции по этике» [4, с. 241–243] Витгенштейн рассмотрел некоторые переживания, присущие субъекту. Первое переживание — удивление миру, чувствование мира как целого. В Трактате это переживание описано в пункте 6.45. Удивление возможно только тогда, когда мы можем представить нечто как несуществующее, поэтому бессмысленно удивление миру, отсутствие которого мы помыслить не в состоянии. Второе переживание — переживание ощущения абсолютной сохранности, состояние сознания, находясь в котором склонны говорить: «Я в безопасности и ничто не может мне навредить». Например, таким ощущением является чувство безопасности в руках Божьих. Это не просто ощущение физической безопасности, а безопасности в абсолютном смысле. Ощущение внутренней, невыразимой безопасности. Тре-

тым переживанием Витгенштейн называет переживание, но эти переживания не исчерпывают весь спектр переживаний метафизического субъекта. Все переживания, поскольку они могут быть описаны, например, при помощи сравнения, являются бессмысленными попытками выйти за границу мира (из себя как метафизического субъекта). Этика, эстетика, религия суть попытки выхода за границы языка, который невозможен. Субъект постоянно стремится к тому, что имеет ценность, но ценности не находятся в строгом логическом мире. Они часть невыразимого.

БОГ. В пассаже 6.372 Витгенштейн пишет о древних людях, которые останавливались перед Богом и судьбой. В этом плане, наши предки были яснее, поскольку они признавали один ясный предел, в то время как современные научные концепции пытаются представить все объясненным, смешивая осмысленное с бессмысленным, пытаясь четко выяснить что истинно, а что ложно. Бог не проявляется в мире, он часть мистического, невыразимого.

Область невыразимого не может быть фактуальной, нет никаких законов, определяющих этику, эстетику, религию, смысл жизни. Чтобы рассуждать о невыразимом, его надо вынести в мир, в мир языка, который подчинен своим законам. Но мы не в состоянии строго и доказательно говорить о Боге, поэтому Бог будет чем-то внутренним и, несомненно, личным для субъекта. Витгенштейн видит Бога подобно Августину как нечто, что «глубже глубин моих» (*interiorintimomeo*) [2, с. 36]. Но диалог с Богом не возможен на строгом языке, поэтому Витгенштейн заканчивает трактат афоризмом о молчании [5, с. 218]. Только в некотором внутреннем, мистическом, невыразимом возможен религиозный опыт.

Подводя итоги, следует отметить, что Трактат представляет образец философской работы в рамках аналитической философии. Он строго структурирован и его основной задачей является разделением смысла и бессмысленного, чем и должна заниматься философия, если следовать, например Г. Райлу [8, с. 245]. Сразу два ведущих направления аналитической философии могут найти свою область в метафизической картине Трактата. Философия языка как постижение мира, а аналитическая философия сознания, как попытка изучить точку пересечения метафизического субъекта и невыразимого.

ЛИТЕРАТУРА

1. Биbihин В. В. Витгенштейн: смена аспекта. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 576 с.
2. Блаженный Августин Исповедь. СПб.: Наука, 2013. 376 с.
3. Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916 / Под общ. ред. В. А. Суровцева. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2015. 400 с.
4. Витгенштейн Л. Лекция об этике (1929 или 1930 г.) // Историко-философский ежегодник. М., 1989. С. 238–245.
5. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Сер. «Памятники философской мысли». М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. 288 с.
6. Дворецкая Е. В. Проблема этического субъекта в работах Витгенштейна // Этическое и эстетическое: 40 лет спустя / Материалы научной конференции. 26–27 сентября 2000 г. Тезисы докладов и выступлений Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 55–58.
7. Хинтиikka Я. О Витгенштейне / Хинтиikka Яакко. Из «лекций» и «заметок» / Людвиг Витгенштейн / Сост. и ред. В. А. Суровцева. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. 272 с.
8. Ryle G. The Verification Principle // *Revue Internationale de Philosophie*. Vol. V. 1951. 245 p.

ВОПРОСЫ БИОЭТИКИ

Священник Константин Лазукин,
аспирант Общецерковной аспирантуры
и докторантуры
им. свв. Кирилла и Мефодия (Москва)

ХРИСТИАНСКАЯ БИОЭТИКА: ВОСТОК И ЗАПАД

Сравнительный анализ позиций Востока и Запада, несмотря на трудности, остается актуальным и на сегодняшний день. Определенные позиции сторон в отношении морально-нравственных принципов, в том числе и понимание «естественного закона», философские воззрения, антропологические категории, аксиологические системы и историческая ретроспектива помогают проследить развитие мысли и обозначить дихотомию. Вопреки сложившимся различиям межхристианский диалог в поисках взаимопонимания продолжает существовать в течение многих веков и несмотря на большой объем научных работ в данном направлении, перед специалистами биоэтики с повестки дня не снимается вопрос о выборе дальнейшего пути развития человечества.

Ключевые слова: биоэтика, мораль, Католическая Церковь.

Lazukin K.

CHRISTIAN BIOETHICS: EAST AND WEST

Comparative analysis of East and West positions in many ways is very difficult, especially today in the context of vast globalization. Mass mobility and impressive migration increasingly blur the boundaries of definitions. However, a certain approach of the parties to moral and ethical principles, including an understanding of “natural law”, philosophies, anthropological categories, axiological system and historical perspective helps to trace the development of thought and to designate the dichotomy. Despite the large amount of scholarly work in this field, the issue about choosing the future path of human development has been high on the agenda of bioethics professionals.

Keywords: bioethics, morality, Catholics.

Восток-Запад

Некоторые культурологи заявляют, что парное понятие «Восток-Запад» стоило бы сдать в «архив», считая его идеологическим маркером и устаревшим введением XIX века [4]. Кто-то свидетельствует о том, что отдельно об этих понятиях можно говорить только в географическом смысле, а в культурном понимании они «не просто соприкоснулись, а словно были вынуждены проникнуть друг в друга» [11]. Похожее мнение можно найти и у прот. И. Мейендорфа, он пишет: «Конечно, в наше время, особенно в XX веке, категории Востока и Запада исторически, культурно устарели: резкое деление на Восток и Запад становится чем-то искусственным» [5]. Но, вопреки всем этим высказываниям, диалог и попытки преодолеть дихотомию повторяются снова и снова. Конечно, граница разделения становится все менее отчетливой, приобретает скрытые формы, но важно заметить, что «разговор цивилизаций» ведется не просто ради пустословия или любопытства, он помогает «определить и выработать правильные способы взаимоотношений с носителями отдельных культур» [1]. Такой подход помогает выстроить правильные дипломатические отношения. С другой стороны, вопрос самоопределения (самоидентичности) набирает актуальность в XXI веке. Как замечал Э. Трёльч:

«Культурный синтез современности черпает собственную новую жизнь именно из верного и точного понимания чужих культур. Он хочет не самого себя видеть в чужом, не отражать собственный дух в чужом, а понять самого себя и обрести новую глубину из величия, суровости и значительности самостоятельно сложившейся чужой культуры» [10].

Рассматривая аспекты христианской биоэтики, понимания Запада и Востока почти тождественно можно сочетать с позициями Римо-Католической Церкви и Православной соответственно. Действительно, между упомянутыми Церквями уже не одно столетие ведется диалог. Исторически прослеживались периоды успешного взаимопонимания и кризисные мгновения, но сегодня как некогда раньше, перед всем «христианским миром» остро встает вопрос о сохранении христианской нравственности и ее ценностей, ведь стремительная секуляризация европейского общества заставляет искать лучшие решения. Остается надеяться, что анализ путей нравственного развития поможет выбрать

правильное направление для достижения благих целей в будущем. В свою очередь, радостно заметить, что западное христианство сегодня в поисках верного пути ориентируется на позицию восточного христианства. Так об этом говорит папа римский Франциск: «Нам необходимо это обновление, это веяние свежего воздуха с Востока» [9].

Итак, основной вопрос данной работы о позициях биоэтики между Востоком и Западом сегодня мог бы звучать так: «В чем православное восприятие классической философии, в частности Аристотелевской, отличается от западного, и как это влияет на христианскую биоэтику?» С другой стороны, данное исследование определяет влияние западной культуры на восточную мысль, пытается найти иной путь этического развития, а вместе с тем и сохранить этические (биоэтические) ценности для будущих поколений. А также затрагивается вопрос о возможности универсальных (единых) норм христианской биоэтики.

Формирование морали на Западе

Непраздный интерес вызывает вопрос: «*Что привело западный мир в такое плачевное состояние?*» Череду подобных вопросов можно продолжить. Так, например, христианский философ Дэвид Брэдшоу задает следующие вопросы:

«Когда и как имело место это неудача? Была ли она неизбежной? Или, быть может, по ходу дела был сделан неверный шаг, так что если бы он был сделан иначе, это могло бы привести к иному результату?» [2].

Для того, чтобы определить современную позицию Ватикана, необходимо заглянуть в те века, когда начинала формироваться Западная мысль. История теологии морали уходит глубокими корнями еще в период неразделенной Церкви (до 1054 г.). Большинство авторов рассматривающих историю развития христианской Церкви на Западе, склоняются, что чрезвычайную роль в этом сыграл бл. Августин еп. Иппонийский (354–430). Именно его богословие оставило особый отпечаток в менталитете Запада и совершенно иным образом и глубиной было воспринято на Востоке. Конечно, Августин «не вырос на пустом месте». В своём учении он прислушивался к наследию Церкви и старался вместить и усвоить её опыт, насколько это было возможно. В тоже время и культурно интеллектуальный (философский) фон того

времени, неоплатонические увлечения и образованность оказали свое влияние и были использованы Августином. Блаженный епископ Иппонийский пользовался в основном трудами латинских (западных) отцов и философов. Хотя и эллинистические идеи уже в определенной мере были восприняты его предшественниками и им самим. Труды восточных отцов, которые были написаны на греческом языке и оказали в будущем большое влияние на формирование восточного христианства, оставались для Августина не открытыми. В своих трудах он

«соединяет богословие и философию, разум и веру, природу и благодать; <...> тем самым отражает собственное экзистенциальное переживание, благодаря которому только во Христе находит то, что долгое время искал в различных философских школах» [3, с. 84].

Иными словами, Августин подчеркивает, что без содействия Бога невозможно постичь глубину нравственности. Августиновская этика не становится законом, а главным образом руководствуется свободной волей и любовью.

Последующий период с VII по XI век с точки зрения морали внес определенную двоякость. К этому времени христианство численно возрастает, приобретает поддержку народных масс, перестает быть меньшинством, что оказывает определенное влияние на литургическую жизнь, административную систему, требоисполнение и на другие грани церковной жизни. В церковных кругах появляются книги — *«сборники грехов»*, которые были призваны систематизировать исповедальный процесс и унифицировать накладываемую епитимию. В будущем подобные издания стали называться — *пенитенциалы*. Это явление не было исключительно западным нововведением, такие книги появлялись и на востоке, а некоторые из них были переведены на славянский язык и носили названия — *канонариев* или *номоканонов*. По сути, эти книги не являлись богословскими трудами и служили для помощи духовенству, которые в большинстве были довольно слабо образованными. Однако роль пенитенциалов спустя века была переоценена. Сборники помогли лучшему администрированию, привлекли внимание к индивидуальному поступку, но с другой стороны вызвали и негативные тенденции, которые «слышны» и по сей день. Во-первых, списки грехов у мирян вызвали неправильное понимание греха. В сознание верующих рождалось представление, что успешное уклонение

от написанных грехов оправдывало их и становилось залогом нравственной праведности. Такое законническое отношение было свойственно для жителей Римской империи, которые и без того были склонны к юридическому пониманию христианского образа жизни и спасения в целом. Пропадало всякое желание и стремление к совершенству, о котором ещё совсем недавно говорил и блж. Августин, и св. Григорий Великий. Во-вторых, подобный подход к епитимье также побуждал делать больший акцент на справедливости, а не на милости и любви, что стало больше походить на процесс наказания и возмездия. Указанные причины способствовали отделению нравственного богословия от догматического или, в более обширном понимании, отделение духовного и христианского образа жизни от обыденной реальности. Стремительно начинает развиваться казуистика, голос которой ещё громко будет звучать вплоть до Второго Ватиканского Собора [8]. Забегая вперед нельзя не упомянуть, что подобным образом ситуация складывается и в современной христианской биоэтике от которой ожидают ответа и оценки тем или иным поступкам, забывая о поиске любви и милости в очах Божиих.

Значительное развитие нравственного богословия на Западе проходило в XI–XIII веках. В это время в Европе открываются новые учебные заведения — университеты, с качественно измененной системой преподавания. Это уже не монастырские подразделения и не образовательные программы для клира, а относительно независимые учреждения, высшей целью которых был поиск и передача интеллектуальных знаний. Формируется научный подход к различным сферам знаний, в том числе без внимания не остается богословие. Конечно, существовало обоюдное влияние, как богословия на учебную среду, так и учебного сообщества на богословие. Значительное место в сознаниях богословов начинает занимать научная философия. На вершину «Эвереста» теологии, по мнению Запада, восходит Фома Аквинский (1225–1274). Большое внимание в своей деятельности Аквинат уделяет философии. Именно он явился ревностным защитником Аристотеля и всячески демонстрировал пригодность этой философии для разъяснения положений христианского вероучения. Аквинский схоласт в своей системе богословия не выделяет отдельного места для этики или для нравственного богословия, но все аспекты жизни, а в том числе и нравственные принципы, нераздельно связаны в его теоло-

гическом трактате — «Сумма теологии» [*Summa theologiae*]]. Таким действием Аквинат воссоединяет нравственность и догматику, которые в предыдущий период были разорваны. Фома Аквинский постулирует, что человек — «в первую очередь разумное существо, рациональное животное» [8]. «Золотой век схоластики» рождает важный принцип дальнейших систематических богословских выводов — понимание о «естественном законе». Один из представителей данного периода — упомянутый выше Фома Аквинский — в своем главном и незаконченном труде «Сумма теологии» подчеркивает важность понимания природы (естества) и через нее осознание воли (замысла) Божьей и Самого Бога-Творца. По сути, стоит согласиться, что это очень глубокая мысль. Но она не была совершенно новой. Подобные высказывания и теории уже прорабатывались и ранее. Так, например, позиция св. Василия Великого (IV в.). Он часто в своем наследии упоминает физические законы, наблюдает за естественным ходом природы и приходит к тому, что Творец может быть постигаем разными способами. Один из них — это путь постижения через природу (или свидетельство о Боге тварного происхождения [7] или как это называет святитель: «знанием из дел творения, по плодам божественного творчества»). В свою очередь, знания из дел творения различаются у него еще на два типа — чувственные и умопостигаемые. Василий Великий приводит пример умопостижения в своем толковании на книгу Второзакония, где описывает понимание знаменитого античного императива «познай самого себя». И, несмотря на естественный метод богопознания капподокийский богослов, склоняет свою мысль к духовному, а не только к физическому и природному (естественному), как это в большей степени выходит у Аквината и других схоластов. Василий Великий последовательно в цитате «внемлив себе» (Втор. 15, 9) выявляет следующие значения: 1) когда мы обращаем внимание на самого себя — это не что иное, как естественное проявление инстинкта самосохранения; 2) у разумного существа этот инстинкт должен проявляться осознано, а значит человек призван сохранять себя не только от физических опасностей, но и от духовных — оберегать от греха. Здесь, несмотря на естественный подход умопостижения, прослеживается переход от земного и телесного к небесному и духовному. К таким же выводам приходили и иные представители восточной мысли, такие как свт. Афанасий Великий, Ориген и другие [7].

С одной стороны в «естественном законе» укрепляется взаимосвязь божественного и земного, подчеркивается цивилизационный выбор европейцев — преобразование природы, но все же Запад остается на поверхности и не находит глубины мысли, понимая невозможность познать божественную сущность и в то же время не переходя к возможностям постижения божественных энергий и действий. Впоследствии данный теоретический подход будут прорабатывать многие ученые, но главной идеей понимания «естественного закона» останется мысль о том, что промыслом Божиим человек прибывает в определенной данности, находясь в которой ему естественно быть в гармонии с волей Божьей. Однако такой подход помогает человеку прибывать самому и создавать вокруг себя «град Божий» на земле, но не делает его наследником «града Божьего» на небе. Именно в этой точки бифуркации происходит еще более четкое разделение нравственных систем Востока и Запада.

В последующие века, вплоть до Второго Ватиканского Собора в Католической Церкви, наблюдается отход от метафизического понимания морали. Этика и нравственность становятся все больше предметом канонического права, а в последствии тесно сживаются с казуистикой. И несмотря на то, что предпринимаются попытки в обновлении нравственного богословия, все же окончательные плоды и результаты не становятся более явными. В XVII веке отступление от понятий добродетели и благодати через передачу центрального места закону приводит к появлению «моральных систем». Вокруг них и сосредотачивается моральная дискуссия данного периода. Все чаще начинают доминировать понятия *равенства* и *справедливости*, возрастает и утверждается понимание нравственного минимализма. Нельзя не заметить перемены XX века, хоть и они сегодня выглядят больше «прописными истинами» чем реальными действиями. Определенный сложившейся средневековой традицией менталитет понятий дает о себе знать и в какой-то мере словно «испорченный телефон» обманывает европейское сознание и приводит его к горизонтам секуляризма. В тоже время, ситуация сложившаяся в начале XXI века со смертью папы Иоанна Павла II и с отречением Бенедикта XVI, дала понять, что католическая Церковь по-настоящему находится в глубоком кризисе. Требовалось неотлагательное разрешение сложившейся ситуации. Конклавотреагировал на этот вызов избранием на папский престол кардинала Хорхе Марио Бергольо, который избрал для

себя имя Франциск. Новый папа — «не ученный муж», а увлеченный и очень общительный человек [9], с искренней верой. Он не разрабатывает отдельных планов и стратегий, не заявляет о них, но по его словам понятно, что он живет мечтой и надеждой «о Церкви будущего» [9]. С первых дней своего понтификата папа Франциск дал понять, что он будет давать ответы на сложившуюся ситуацию исходя из своего жизненного опыта и показывать в этом личный пример. В его словах и действиях стали слышны и видны мысли и наследие, которые очень близки для восточного христианства.

Христианская биоэтика

После исторической ретроспективы позиций Запада представляется возможным задуматься о месте христианской биоэтики на современном «научном поле». Вся дальнейшая наука — биоэтика — строится на принципах существовавшей до нее этики. Очевидно, что христианская этика Запада усвоила определенные специфические свойства и, несмотря на довольно схожие идеи с Востоком, все же отличается в конечном результате. Если нет единой христианской этики, то есть ли возможность говорить о единой христианской биоэтике? Увы, но ответ на этот вопрос отрицательный. Действительно, христианская биоэтика Востока и Запада имеет различия. В поиске ответов на вызовы современной реальности Запад, как и прежде, обращается к естественному закону, что приводит его к соответствующим выводам. Восток в своей созерцательности ищет ответов в поиске воли и промысла Божьего, который не ограничен только в рамках естественного закона.

Ответить на вопрос, что такое биоэтика для христианского Востока довольно трудно. Восток передает свой опыт не научным путем, а «дыханием жизни» и через аскетическое наследие. В свою очередь Запад уже со времен схоластического средневековья четко и систематически все «раскладывает по полочкам». Следовательно, в доказательстве и определении позиции христианской биоэтики Востока придется оперировать понятиями «от обратного». В таком случае, уместно перейти к определенным примерам, которые нам предоставляет Западный опыт, и постараться дать им оценку с позиции Востока. Подобный анализ поможет лучше выявить разницу, которая и является целью данного исследования.

Одним из таких примеров мог бы стать анализ метода внутриматочной инсеминации в гомологической ситуации. Такой вид искусственного оплодотворения не составляет особых этических проблем для позиции католической Церкви. Здесь нет прямых угроз ни для зачатого ребенка, ни для будущей мамы. Однако, по данному вопросу один из западных учебников по биоэтике, авторами которого являются кардинал Элио Сгречча и священник Виктор Тамбоне, ссылаясь на официальные церковные документы, пишет: «Вмешательство гинеколога может считаться законным при условии, что оно способствует эффективности этого акта в осуществлении его детородной функции, но отнюдь не заменяет его». Таким образом, появляется одно из условий прохождения описываемой процедуры. Медицинское вмешательство не заменяет супружескую близость (половой акт), а только призвана способствовать большей эффективности в зачатии. Но это условие не единственное. Далее в том же учебнике разбирается вопрос о допустимости средств и методов взятия мужского семени. Естественный природный закон конечно здесь не нарушается, иначе и жизнь не могла бы появиться, но не становится ли здесь под удар естественная нравственность и понятия целомудрия? Упомянутое выше пособие предлагает брачной паре прибегать к естественному супружескому акту, а медицинский персонал только способствовать более лучшему прохождению оплодотворения. В крайних случаях допустимо применение перфорированного кондома, который поможет избежать полной неестественности брачного общения. Какую оценку подобного описания можно предполагать со стороны восточного христианства? Увы, но на сегодняшний день нельзя получить однозначную оценку всех поместных Церквей. Однако, один из документов Русской Православной Церкви упоминает и не возбраняет семейным парам прибегать к данному методу в случае необходимости: «к допустимым средствам медицинской помощи может быть отнесено искусственное оплодотворение половыми клетками мужа, поскольку оно не нарушает целостности брачного союза, не отличается принципиальным образом от естественного зачатия и происходит в контексте супружеских отношений», — но прохождение всей процедуры описывается не столь скрупулезно. Это связано с недоработкой документа или все же в этом просматривается определенная осознанная позиция? Невозможно дать ответ за авторов и составителей приведенного выше документа, но тем

не менее для восточного христианства свойственно не прибегать к точным формулировкам и правилам. Главной целью всегда становится духовно-нравственная составляющая, пожалуй, вернее сказать, даже аскетическая, а технические и даже вероучительные вопросы переходят на второй план. О такой позиции Византийского богословия свидетельствует и прот. Иоанн Мейендорф. Он пишет: «В византийскую эпоху, как и в патристическую, ни соборы, ни богословы не проявляли особенного интереса к построению позитивных богословских систем» [6]. Не ставилось задачи все описать в доктринальных формулах. Ведь вера «не нуждается в исчерпывающих формулировках» [6]. Точно так же и в вопросе анализируемого примера важным акцентом является не причина (болезнь/бесплодие), не метод или технология (искусственное оплодотворение/отказ от мастурбации), не положительный результат (зачатие и последующее рождение), а духовный порыв, который звучит как дерзновенная просьба (молитва) о чуде, в котором все происходит «над законом», но с желанием не перечить промыслу Божьему, а быть послушным Ему. Подобное духовное состояние помогает глубже пережить и исполнить слова ап. Павла: «Впрочем ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе. Ибо, как жена от мужа, так и муж через жену; все же — от Бога», а так же помогают подойти ко всей семейной жизни как к соработничеству с Богом. Стоит заметить, что подобный подход помогает глубже воспринять ответственность за свой выбор и не подходить в решении проблемы «механически» ища приемлемые методы заранее оправданные в научных трудах по биоэтике. Ведь такой поиск «железного алиби» не помогает человеку приблизиться к Богу.

После анализа столь важной для сегодняшней биоэтики ситуации можно коснуться и более простых вопросов, которые вроде бы не волнуют так сильно современное христианское общество: «как относиться к болезни?», «как относиться к донорству и переливанию крови?» и т. д. На подобные вопросы уже давно даны ответы. В том числе и сама католическая Церковь не препятствует лечению больных и переливанию крови. Но, тем не менее, согласуется ли это с естественным законом, о котором так много говорилось раньше? Ведь по сути, христианин призван принять все свои жизненные ситуации так, чтобы они послужили для него вкладом, помогающим ему стать наследником Жизни Вечной.

Этические нормы формируются в контексте культуры. Большое влияние на этические принципы оказывает социальная среда. Не удивительно, что понятия морали Рима и Византии стали развиваться в разных направлениях и многие нормы перестали быть едиными. Западный мир с первых веков христианства отличался строгой нормативной базой, которая была воспринята от «Римского права», что дало импульс и в дальнейшем перейти к четкой систематизации. Однако, подобный вывод должен способствовать к выявлению лучших принципов и побуждать следовать за ними. Именно поэтому не стоит слепо подражать имеющимся системам, чтобы вновь не споткнуться. Необходимо уточнить, что норма не должна перестать быть «живой», иначе она приведет вновь к умерщвлению духа. В анализе разные «кейсов», можно было бы привести еще ряд ситуаций, которые в многочисленном объеме представлены в иностранной литературе по биоэтике, но они кардинальным образом не изменяют выводов. Очевидным становится факт, что в процессе нормогенеза нельзя упустить экзистенциальную составляющую. Ведь именно духовная сущность человека помогает ему не превратиться в интеллектуальное животное или стать просто механическим роботом. Делая акцент на связи человека с Богом в моральных решениях биоэтических проблем, совершенно изменяется посыл той нормы, которая описывается в своде этических правил. Подобный подход использовался и в формировании этических принципов восточного христианства, которые тесно связывались с аскетическим преданием Церкви. В свою очередь аскетический идеал давал определенный импульс для развития и побуждал ответственно и мудро подходить ко всем жизненным ситуациям. Нельзя не обратить внимание на то, что здесь акцент делается на динамике человеческой природы, ведь она не статична в глазах Православного Востока. «Динамизм византийской антропологии без труда противопоставляется статичным категориям «естества» и «благодати», господствовавшими в мышлении поставгустиновского западного христианства» [6]. Именно «динамизм может оказаться существенным критерием для современного богословского поиска нового понимания человека» [6].

Учитывая открытые в статье аспекты христианской биоэтики легко понять, что данная дисциплина как и этические системы вместе с нравственным богословием являются — прикладным богословием. Значит, христианской биоэтике необходимо

заботиться не только о поиске ответов на вызовы века или каталогизировать все возможные «кейсы» давая им оценку. Хотелось бы, чтобы одним из основных направлений данной дисциплины стали бы вопросы о развитии отношений человека с Богом через сложившиеся жизненные ситуации. Эти отношения представляются процессом восхождения и общения — «человек, сотворенный по образу Божию, призван добровольно достичь «божественного подобия», его отношение к Богу есть как данность и задача, так и непосредственный духовный опыт и ожидание еще большего видения, достигаемого в свободном усилии любви» [6].

В то же время для богословского развития дисциплины необходим свой категориальный аппарат и язык. Западная научная манера изложение заданных тем склоняет христианскую биоэтику в сферу светской биомедицинской этики, что не всегда благоприятно сказывается на понимании и восприятии материала. Прочитывая западную литературу иногда закрадывается мысль, что христианская биоэтика ищет «железного алиби» для оправдания человеческих желаний или медицинских процедур. Хотя совершенно очевидно, что нормативная система и сухой научный подход не смогут дать нужного результата если не «оживить» совесть в человеке и не перестать делать его рабом закона.

Проедлав путь от истоков христианской морали на Западе до сегодняшнего дня и сравнив их с позицией современной христианской биоэтики, отчетливо просматривается тенденция секуляризации и отход от Православной Восточной духовности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Борзова Е. П. Восток и Запад: сравнительный анализ культур. [Электронный ресурс] file:///C:/Users/Konstantin/Downloads/vostok-i-zapad-sravnitelnyy-analiz-kultur.pdf. [Дата доступа: 09 10 2016]

2. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и Западе. Метафизика и разделение христианского мира. Москва: Языки славянских культур, 2012. 384 с.

3. Бегас Х. М. Основы христианской этики. Санкт-Петербург : Католическая высшая духовная семинария «Мария-Царица Апостолов», 2014. 252 с.

4. Доброхотовым А. Фома. [Электронный ресурс] <http://foma.ru/vostok-i-zapad-vozmozhnost-xristianskogo-sinteza.html>. [Дата доступа: 09 10 2016].

5. Мейендорф И., прот. Азбука веры. [Электронный ресурс] http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/proizoshla-li-vo-florentsii-vstrecham-mezhdu-vostokom-i-zapadom/. [Дата доступа: 09 10 2016].

6. Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. «Азбука веры». [Электронный ресурс] https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vizantijskoe-bogoslovie-istoricheskie-tendentsii-i-doktrinalnye-temy/#sel=50:18,50:37;50:51,50:79;50:95,50:111. [Дата доступа: 13 12 2016].

7. Михайлов П. Категории богословской мысли. 2-е изд-е, испр. и доп. М.: Изд-ва: ПСТГУ, 2015. 384 с.

8. О'Коннелл Тимони Э. История нравственного богословия. [авт. книги] Л. Джирон М. Хейз. Современное католическое богословие. М.: ББИ, 2007. 673 с.

9. Риккарди А. Удивляющий папа Франциск. М.: Издательство ББИ, 2016. 275 с.

10. Трёльч Э. Историзм и его проблемы: Логическая проблема философии истории. Москва : б.н., 1994.

11. Шеллинг Й. Философия откровения. СПб.: Наука, 2000. С. 37.

Черняков Андрей Геннадьевич,
независимый исследователь,
agchernyakov@gmail.com

ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ ПРЕДМЕТА БИОЭТИКИ

В статье предложено перевести обсуждение так называемых «проблем биоэтики» в понимании этого предмета по Р. В. Поттеру (1970 г.) в плоскость ревизии собственно его идеи, произвольного гуманитарного творчества, предполагающего свободную генерацию суждений практически обо всем с позиции обладателя абсолютного знания, диаметрально противоположной той линии поведения, которую предполагал культивировать пастор Фриц Йар (1927 г.) автор термина «биоэтика».

Ключевые слова: биоэтика. философия. этика. биоэтический императив. Фриц Йар. социология.

Chernyakov A. G.

THE PROBLEM OF UNDERSTANDING THE SUBJECT OF BIOETHICS

The article suggests to review the “problems of bioethics” (as it is described by R. V. Potter, 1970) from the liberal arts point of view, which implies free creation of any judgements from the perspective of the possessor of absolute knowledge. The above strategy is the opposite to the one suggested by the author of the term «Bioethics» pastor Fritz Jahr (1927).

Keywords: bioethics; philosophy; ethics; bioethical imperative; Fritz Jahr; sociology.

В последние годы, порядка четверти века, тема биоэтики обсуждается столь интенсивно, что в среднем (принимая в расчет количество публикаций по данным National Center for Biotechnology Information, опубликованным на сайте [8]), ежедневно выходит в свет не менее двух статей по этому направлению. Интенсивность обсуждения этой темы соизмеримас интенсивностью обсуждения, например, постоянно растущей

распространенности хронического кашля, которая в настоящее время касается здоровья около семисот миллионов человек (учитывая число больных бронхиальной астмой и ХОБЛ, по данным ВОЗ [10]). Озабоченность научного мира темой хронического кашля объяснима обеспокоенностью медицинского сообщества перманентным ростом распространенности бронхолегочной патологии, угрожающей смертельным исходом.

Для иллюстрации масштаба этой угрозы достаточно обратиться к статистике смертности от удушья, опубликованной на сайте The National Bureau of Economic Research [9], из которой очевидно: во-первых, экспоненциальный характер феномена роста смертности от удушья; во-вторых, её количественный эквивалент. В частности эффект увеличения общей смертности от удушья к 2015 году в сравнении с концом сороковых годов прошлого столетия ровно в 150 раз (от 0,3 до 45 случаев на 100 тыс. населения). Чтобы непрофессионалу осмыслить социальную значимость этого феномена, достаточно сведений о том, что названный выше уровень смертности от удушья вплотную подходит к уровню смертности от сердечно-сосудистых заболеваний, лидирующих среди всех причин смертности.

С учетом равнопорядковой интенсивности обсуждения в печати логично предположить, что повод для социальной обеспокоенности в теме, обозначенной термином «биоэтика», равнозначен поводу обеспокоенности медицинского сообщества ростом распространения бронхолегочной патологии и, соответственно, смертностью от удушья.

При этом обращаясь к исходному значению термина «биоэтика», введенного Фрицом Йаром (1927 год), нетрудно сформулировать причину этой обеспокоенности, состоящую в замеченных им негативных тенденциях в эволюции духовного состояния социума. Наиболее разрушительные из этих тенденций сводятся к формированию в сознании людей восприятия себя в роли владыки природы. Рассмотреть эти тенденции к тому времени можно было в целом ряде самостоятельных течений общественного сознания.

Во-первых, уже обозначились явные результаты деления людей на высшие и низшие расы, в противовес новозаветному равенству людей перед Богом.

Во-вторых, получили развитие идеи материализма, в которых абсолютным системообразующим фактором провозглашается бытие, внутри которого достижимо абсолютное знание,

а человек возводит себя в ранг «хозяина положения». Элемент хозяина положения проявляется в претензии на обладание абсолютным знанием, эквивалентом чего явился атеизм. Последнее очевидно, поскольку всякое отрицание правомочно лишь при наличии достаточного на то знания, а абсолютное отрицание, каковым является атеизм, требует и абсолютного знания.

В-третьих, происходили попытки объяснить психические явления и активность разума в терминах примитивных рефлекторных актов, наблюдаемых в условиях грубых экспериментах на живых объектах.

Негативный характер этих тенденций был провиден с дальновидностью большого философа, поскольку каждая из их впоследствии подтвердилась в крупномасштабных событиях мировой истории. В частности, распространение идей расового неравенства со временем послужило платформой для развития нацизма. На базе материалистической философии развилась коммунистическая идеология, которая легла в основу внутренней и внешней политики крупного государства. Попытка свести всю деятельность психики к физиологическим явлениям примитивизировала суть жизни и в значительной степени фундировала собой возникновение общества потребления, ориентированного, главным образом, на удовлетворение физиологических потребностей.

Правда, ввиду того, что названные крупномасштабные явления в конце двадцатых годов двадцатого века еще только назревали, попытка предостеречь, предотвратить дальнейшее развитие обозначившихся негативных тенденций в духовной жизни общества была реализована в очень деликатной форме. Она выразилась призывом распространить этические нормы (в понимании их существа по И. Канту) за пределы межчеловеческих отношений на всю живую природу, обозначив в ней Божественное через её самоценность.

Буквально это обращение выглядело таким образом: «Achte jedes Lebewesen grundsätzlich auf seinen Selbstzweck und behandle es nach Möglichkeit als solches [7]».

«Уважай каждое живое существо как жизнь с самоцелью и обращай с ним в соответствии с этим».

Термин «самоцель» в нем имел контекст высшего предназначения.

Однако судя по тому, что после опубликования призыва к человечеству задуматься над сущностью жизни и бережному

к ней отношению во всех её проявлениях, с должным пониманием её нерукотворных истоков, к термину «биоэтика» практически никто не обращался вплоть до 1970-го года, есть основания полагать, что этот призыв в общественном сознании никакого резонанса не имел. Так же нет оснований и полагать, что именно этот призыв всколыхнул вдруг общественное сознание с подачи Р. В. Поттера, на работу которого ссылаются как на первоисточник, тем более что ссылки на Фрица Йара встречаются лишь в редких работах, и то не на содержание, его упоминают лишь как автора термина. Реальность такова, что между проблематикой, обозначенной Фрицем Йаром в 1927 году, и современными трактовками смыслового наполнения термина «биоэтика» никакой генетической связи нет.

Инициатором ныне протекающего активного обсуждения «биоэтики» является не Ф. Йар, а человек, который поднял из фактического забвения только термин «биоэтика», перезагрузив по-своему, то есть произвольно, его авторское содержание. При этом главным, пожалуй, приемом, примененным для этой перезагрузки, было эклектическое смешение принципиально разных по сути их генерации плодов активности человеческого разума. «Этические ценности» [3], т. е. плод гуманитарного творчества, ничем не ограниченного сверху в генерации его идеальных построений, по соображениям Р. В. Поттера «... не должны рассматриваться вне биологических фактов» [3], которые де-факто, будучи явлениями природы, абсолютно определяют своей данностью содержание того самого «реалистического понимания экологии» [3], без которого, якобы, «больше не может изучаться этика человека» [3].

Тем самым плоды познания устройства природы, образующие собою знания — суть идеальное средство освоения и преобразования окружающей среды, вплоть до её настоящего состояния ноосферы [1, с. 39], — фактически ставятся в зависимость от плодов сугубо гуманитарного творчества, среди которых лишь по договоренности этические нормы отделяются от плодов больного воображения.

Однако ни договоренность, ни даже идея достижения договоренности не возникает сама собой, вне проявления на то человеческой воли — суть элемента осмысленного отношения к физической реальности или, что равносильно, именно «реалистического понимания» [3] устройства действительности, в котором наука и плоды гуманитарного творчества отнюдь не «две

культуры» [3], якобы не способные к диалогу и тем создающие конфликтную ситуацию, в которой «будущее человечества представляется сомнительным» [3].

С учетом этого прежде пополнения плодами собственно гуманитарного творчества потока проблем биоэтики (в современном толковании семантики этого термина) резонно задуматься, к какой категории плодов гуманитарного творчества относится на самом деле идея построить «при помощи этой новой дисциплины<...> мост, соединяющий две культуры, — «мост в будущее» [3]. Реально конфликтующих междусобой только в воображении автора этой мысли.

Во всяком случае, пока попытка выяснить, в чем состоит предмет обеспокоенности авторов огромного потока публикаций на тему проблем биоэтики, обратившись для этого к наиболее авторитетным определениям предмета (т. е. биоэтики), искомого ответа на вопрос по существу не дает.

Биоэтика (от греч. *bios* — жизнь и *ethos* — привычка, нрав) — сфера междисциплинарных исследований, связанных с осмыслением, обсуждением и разрешением разнообразных моральных проблем, которые порождают новейшие достижения биомедицинской науки и практика здравоохранения [6, с. 89].

Биоэтика — система представлений о нравственных пределах и границах проникновения человека в глубины окружающей среды; в настоящее время конституируется как специальная область междисциплинарных исследований, фокус которых определяется в зависимости от типа рассматриваемых вопросов и природы этического анализа [2, с. 79].

Биоэтика — направление социально-философской мысли, ставящее своей задачей изучение нравственно-этических, социально-политических и гуманитарных аспектов биологических наук [4, с. 47].

Биоэтика — пограничное научное направление на стыке биологии и классической этики [5].

Таким образом, биоэтика — это и сфера исследования, и направление социально-философской мысли, и научное направление.

Единственное, что объединяет эти определения — это акцент на междисциплинарном характере обсуждаемого предмета. Тем самым, принимая в расчет значение термина «междисциплинарный», к участию в дискуссии, по идее, приглашаются только избранные люди, обладающие заведомо более широким

кругозором в сравнении с большинством носителей хотя бы и высшего, но чисто профессионального образования, а предмет биоэтики возводится на уровень откровений, доступных лишь избранным. Однако на деле тем же акцентом автоматически допускаются к дискуссии люди, реально лишь возмнившие себя персонами, обладающими правом решать судьбы человечества путем внесения в его будущего «собственного вклада» на правах учредителя этого будущего, либо выступая в роли цензора в реализации потенции познания. Принципиально выделяющие *homo sapiens* из животного мира.

С учетом этого, возвращаясь к теме выяснения истоков феномена устойчивоширокой распространенности интереса к проблемам биоэтики, есть основания полагать, что в настоящее время, принимая в расчет огромный объем накопленного по этой теме материала, назрела пора рассмотреть этот феномен сквозь призму развития тех опасных тенденций в эволюции духовного состояния общества, которые в конце первой трети двадцатого века провидел Фриц Йар.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вернадский В. И. Научная мысль как планетарное явление / АН СССР; от.ред. А. Н. Яшин. М.: Наука, 1991. 270 с.

2. Новейший философский словарь 3-е изд., испр. [Главный научный редактор и составитель — Грицанов А. А.]. Минск: Книжный Дом. 2003. 1280 с.

3. Поттер Ван Ранселер. Биоэтика: мост в будущее. [Электронный ресурс]. URL: http://biospace.nw.ru/evoeco/lit/ptt_prdsl.htm (дата обращения 15.11.2016 г.)

4. Российская социологическая энциклопедия [под редакцией академика Российской академии наук Г. В. Осипова]. М., Норма-Инфра-М, 1998. 672 с.

5. Современный толковый словарь русского языка Ефремовой М.: Русский язык, 2000. [Электронный ресурс]. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/efremova/272951/%D0%B1%D0%B8%D0%BE%D1%8D%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0> (дата обращения 20.11.2016).

6. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2009. 1248 с.

7. Jahr Fritz. Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze. Kosmos. Handweiser für

Naturfreunde 24(1). [Электронныйресурс]. URL: <http://www.fritz-jahr.de/downloads/jahr-kosmos.pdf> (дата обращения 15.11.2016).

8. National Center for Biotechnology Information, U.S. National Library of Medicine. [Электронныйресурс]. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/?term=bioethics> (дата обращения 20.11.2016).

9. The National Bureau of Economic Research, дата обновления сентябрь 20, 2005. URL: <http://www.nber.org/vital-stats-books/> (дата обращения 20.11.2016).

10. World Health Organization. Global Health Observatory metadata. [Электронный ресурс] URL: <http://apps.who.int/gho/data/node.metadata> (дата обращения 20.11.2016).

**ТОПИКА ПОДВИГА
И ПОДВИЖНИЧЕСТВА
В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ**

Туминская Ольга Анатольевна,

доктор искусствоведения,
Государственный Русский музей,
touminskaya@mail.ru

АСКЕТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В РУССКОЙ ИКОНОПИСИ XVI ВЕКА

После проведения Макарьевских соборов 1547–1549 гг. распространилось изображение канонизированных на этих соборах юродивых, повторяющих вслед за Константинополем византийский «устав» юродства. Несколько юродивых Великого Новгорода вслед за Андреем Цареградским перенесли сей подвиг на Русскую землю, а иконописцы воплотили их образы в искусстве. Аскетизм в русской иконописи XVI в. — эпохе великого архиепископа Макария — наглядно продемонстрирован примерами дошедших до наших дней изображений выставленных в проводимой Русским музеем выставке «Искусство Великого Новгорода. Эпоха святителя Макария». В настоящей статье приводятся ссылки на 9 икон.

Ключевые слова: юродивые, иконы, расцвет аскетизма в иконописи XVI века.

Tuminskaya O. A.

ASCETIC MOTIVES IN RUSSIAN ICONOGRAPHY OF THE XVI CENTURY

After conducting Makarievsky cathedrals 1547–1549. spread the canonized image at these synods foolish, repeating the following Byzantine Constantinople “Charter” of foolishness. A few foolish Great Novgorod after Andrew Constantinople suffered this feat in the Russian land, and the painters brought their images in art. Asceticism in Russian icon-painting of the XVI century “The Art of Veliky Novgorod. The era of Saint Macarius” — is the exhibition of the Russian Museum (April–July 2017). It includes 9 icons with images of ascetics, which the author mentions in this article.

Keywords: fools, icons, the rise of asceticism in the iconography of the XVI century.

Изображения аскетов — пустынников, столпников, блаженных распространилось в искусстве Руси в эпоху ее государственного становления. На возникновение этих персоналий в изобразительном искусстве повлияли важные исторические факторы: восприятие православия от Византийской империи (988), формирование национальной идентичности на основе единства веры, распространение и усвоение монастырских уставов (действие Студийского Устава XIV в., принятого в Киевской митрополии и длительная подготовка к воспреемничеству Иерусалимского Устава), автокефалия русской православной церкви (1448), сохранение региональной политики в государственной иерархии и другие. Искусство отражает важные исторические устои и умообразные представления народа. В настоящем случае появление пустынников и столпников указывает на полное погружение в византийскую христианскую общность, усвоение монастырских правил жизни, а распространение верижников и «калек перехожих» напоминает о русском варианте православия — смягченном сердечными покаяниями и терпением к «дуракам Божиим» — убогим страдальцам [5]. Распространение на Руси юродивых Христа ради — умных и образованных подвижников и ревнителей православия в самом жестком его исполнении — полной аскезе в отношении к своему внешнему облику и внутреннему состоянию. Юродивые Христа ради вошли в иконописную практику совершенно обособленным кругом иконографических сюжетов, включающих персональное написание святого, предстояние Богородице в молитвах за вкладчиков, житийные композиции, двойцы и ряд других изображений. Канон изображения юродивых является исключительно русским достижением, ни в одной православной культуре такого репертуара сюжетной линии не существует. Таким образом, воспринятое от Византии духовное трудничество перестроилось и воплотилось в русской культуре совершенно своеобразным способом — юродивый во Христе от варианта городского сумасшедшего перешел в вариант монастырского послушника, исполнявшего все поручения братии наоборот, но в угоду Богу. Не прижившись в монастыре, блаженный уходит снова в мир. Впоследствии городской юродивый стал любимым персонажем царской свиты, занимая в ней место «главного консультанта» по самым сложным вопросам. Пророчество, заступничество за обездоленных, быстрая помощь в исцелении снискали этим мольникам народную славу. Признавая их влияние на общественное мнение,

веру в чудотворную силу и увеличивающиеся случаи как помощи нуждающимся, так и наказания обидчиков, соответствие основным мотивам жизни «во Христе» — постоянная молитва, бескорыстная помощь, полный аскетизм жизни, чудеса от мощей почивших блаженных, Русская православная церковь признала возможность канонизации византийского святого Андрея Цареградского и первых русских юродивых — Михаила Клопского, Прокопия и Иоанна Устюжских, Иакова Боровичского, Арсения Новгородского на Макарьевских соборах 1545 и 1549-го гг. Максим юродивый Московский, [2, с. 78, 100, 101, 113, 156] «когда установлены празднования местным святым Исидору Твердислову и Николаю Кочанову остается неизвестным... Празднование Исидору в настоящее время есть общецерковное; празднование Николаю Кочанову и до настоящего времени остается местным» [2, с. 108]. «Михаил Клопский, юродивый Новгородский, подвизавшийся в Клопском монастыре, который находится в 15-ти верстах к юго-западу от Новгорода, скончавшийся около 1456-го года; Иоанн, юродивый Устюжский, скончавшийся 29-го Мая 1494-го или 1512-го года» [4, с. 212]. Именно этот факт является главным в старте пластического воплощения юродства во Христе в русском изобразительном искусстве: в иконе, фреске, мозаике, книжной миниатюре, торевтике, паломнических святынях и других видах изобразительного почитания названных подвижников.

Следует отметить, что в эпоху святителя Макария наблюдаются согласованность двух противоречивых потоков: 1) сохранение новгородского колорита веры, преобладание культов поклонения местным святым, введение в общеизвестные композиции изображений новгородских святых, тесная связь новгородской верхушки с Константинополем помимо Москвы; 2) ориентация на московскую митрополию, принятие культа общежительных монастырей, идущих от Сергия Радонежского, в изобразительном искусстве тесное сотрудничество мастеров различных школ — новгородской, греческой, московской.

Для раскрытия нашего вопроса необходимо указать на наличие в Великом Новгороде 1530–1540-х гг. скриптория, выступившего художественным центром, в котором не только писались иконы, создавались прикладные вещи культового назначения, переписывались с греческого богослужебные книги (Минеи Четьи), но и ковался дух солидарности и ориентации на высокий дух красоты, создание собственной позиции в отноше-

нии современного искусства, обучение новым приемам изобразительной техники. Возможно, правомерно поставить вопрос о выработке художественного стиля эпохи Макария?

Важным памятником этого скриптория является лицевое Житие Нифонта (ГИМ, Муз. 340). Опубликовавший его в 1902 г. В. Н. Щепкин, несмотря на отсутствие каких-либо записей о времени и месте изготовления, считал, что рукопись была написана и украшена в 1530-х годах в архиепископской мастерской Макария [9, с. 13]. В скриптории обозначаются два направления работы над изобразительными произведениями: 1) графическая манера, которой присущи быстрый перьевой подмалевок, эскизность линии в прорисовке, любовь к линейным прорисовкам по густо наложенному цветовому пятну, четкие контуры; 2) живописная манера, которую отличают яркие плотные цветовые пятна, мягкие переходы в личном, внимание к архитектурным фонам, в которых зачастую угадываются новгородские постройки [7, с. 114].

Главной чертой сопровождающих текст небольших миниатюр становится легкий и быстрый перьевой рисунок, просвечивающий сквозь полупрозрачную раскраску. Прослеживаемые в Житии Нифонта две основные, самостоятельные графические манеры — условно их можно назвать живописной и графической, — позволяют связывать с этой рукописью соответствующие ей иконописные произведения [8, с. 24–26].

Второй, выделенной в настоящем условном делении живописной манере свойственна житийная икона святого Феодора Стратилата. Большая храмовая икона церкви Феодора Стратилата на Ручье (НГОМЗ) яркая, пластически выверенная, немного манерная в передаче позы воина. Исследователи связывают ее происхождение с мастером, который создавал иллюстрации житийного цикла рукописи. Жития Нифонта, 1530-е гг. «Изысканным эстетизмом отличается центральный образ Феодора Стратилата, одетого в роскошно украшенные, богатые доспехи, напоминающие декорацию книжных переплетов. Икону, по-видимому, следует датировать концом 1530-х годов, а в ее знаменщике видеть одного из рисовальщиков архиепископского скриптория. Икона «Феодор Стратилат с житием» была написана «под оклад», созданный одновременно с живописью: нимб святого, фон средника и поля, закрытые сканым венцом и басмой, окрашены в розовый цвет; в клеймах, где фон позолочен, басма отсутствует. Ближайшей аналогией окладу является басма

1537 года на иконах деисусного чина Софийского собора. Отметим, что боковые поля иконы украшены редким узором, встречающимся на других памятниках 1540-х гг. хранения Русского музея [3, с. 48–49].

Самая известная, самая большая и наиболее пристально изученная икона «Андрей Юродивый в житии, в 18 клеймах». 1530-е гг. Новгород. Дерево, левкас, темпера, золочение (оклад — ?). 131,2×100,5. Происходит из Андреевского Ситецкого монастыря (?). ГРМ. ДРЖ — 2099. Однако есть предположение, что обе иконы святых Феодора Стратилата и Андрея Юродивого, имеющие одинаковые размеры и манеру исполнения, могли быть заказаны для одной церкви и исполнены одним мастером. На основании аскетизма второго плана средника и подчеркивания лишь позема, по выражению В. Н. Лазарева «фисташкового цвета», появляется возможность высказать предположение, что и икона «Андрей Юродивый с житием» была изначально написана для закрытия ее в оклад. И. А. Шалина связывает манеру исполнения живописи на этой иконе с графической.

Ко второй четверти — середине XVI в. относятся и первые точные списки образа Богоматери Знамения, сделанные новгородскими иконниками «в меру и подобие» отреставрированной чудотворной иконы, что подтверждает факт особого прославления ее в годы архиепископства Макария. При этом чаще воспроизводили лишь лицевую сторону двустороннего выносного образа, поясное изображение Богоматери Знамени. Известны две иконы со схожим изобразительным сюжетом и композицией. Это икона «Богоматерь Знамение. Апостол Петр и мученица Наталия (?), со святыми на полях» Лицевая сторона двусторонней иконы Вторая четверть XII в. Дерево, левкас, темпера. 59×52,5. Происходит из Знаменского собора в Новгороде. Софийский собор в Новгороде. Соф. 1. И вторая икона — «Богоматерь Знамение». Последняя четверть XVI в. (1580-е). Новгород. Дерево, левкас, темпера, золочение. 63,5×51,4. Происхождение не установлено. Поступила в 1929 г. через Главнауку из церкви Знамения (Входа в Иерусалим) на Знаменской площади в Санкт-Петербурге, куда была перенесена в середине XVIII века ГРМ. ДРЖ-1401 [3, с. 12–13, 25]. На полях иконы изображены четыре фигуры святых, добавленные к древнему образу во время поновления во времена Макария. При этом нижняя пара монахов-пустынников Онуфрия и Макария Египетских, скорее всего, появилась именно в 1528 году, поскольку последний был небесным патроном

поновителя иконы — архиепископа Макария. Трапезка святых аскетов традиционна: прямолично стоящие обнаженные фигуры укрыты до самых ног бородами. Густая празелень в фигурах изысканно сочетается с темным вишневым цветом богородичного мафория. Святой Онуфрий предстает совершенно нагим на обеих иконах, святой Макарий на древнем списке стоит в темного цвета плате на чреслах, в более поздней — написан в длинной власнице голубоватого цвета. Тонкая линейность прорисовки поверх плотного цветового пятна является достоинством обеих икон, но лучше видима на позднем списке иконы «Богоматерь Знамение со святыми на полях» ввиду его лучшей реставрационной сохранности. Также подчеркнем, что в данной композиции наличествует палеосное изображение святых аскетов.

Характерные для первой половины XVI в. иконы-«рассуждения» на выставке представлены произведением «О Тебе радуется...» 1530-е. Новгород. Дерево, левкас, темпера, золочение 143,2×106,2. Происхождение не установлено [3, с. 68]. В правой группе второго ряда у престола Богоматери расположены предстоящие лика «святые жены» или «праведницы», в которую входит преподобная Мария Египетская. Ее изможденная фигура с открытым плечом и обнаженными от колен ногами являет пример индивидуальной изобразительной символики. Падающие на плечи волосы, открытая грудь, — признаки родственной иконографии юродивых. Доминирующий по цвету коричнево-красный мафорий находит поддержку в одеждах Богородицы. Такая же по цвету и силуэту фигура египетской отшельницы воспроизведена в фрагментах ансамбля икон «Страшный суд» — в дугообразной иконе «Лики праведников». 20,5×25,0. Происходит из собора Рождества Богородицы монастыря Антония Римлянина. ГРМ. ДРЖ-272 [3, с. 116]. Изображение архитектуры в деликатном и в тоже время узнаваемом «обличье» является излюбленной чертой периода времен устройства новгородской кафедры архиепископом Макарием [6, с. 219–221].

Основной иконографический мотив в истории и житии юродивых относится к IX в. — эпизоду жизни святого Андрея Цареградского при видении им Богоматери, расстилающей Свой божественный покров над спящими жителями г. Влахерны. Этот же сюжет воспроизведен в одном из лучших в истории древнерусской живописи произведений — икона «Покров Богоматери». 1530–1540-е. Новгород. Дерево, левкас, темпера, золочение. 117,7×68,7. ГРМ. ДРЖ-2142 [3, с. 90]. Фигуры святого Андрея

Юродивого и его ученика Епифания выполнены в архаической манере, которой присущи темная плотность санкиря, слишком вытянутая указующая левая рука, некоторая диспропорция фигур. Вместе с тем очень красив ярко-красный плащ Епифания, мелочность в отделке ликов. Атрибуционным признаком может служить фрагмент текста жития Андрея Юродивого, написанный киноварью вверху над двоицей.

Впервые к теме изображения аскетизма в древнерусской живописи относим икону «Притча о хромце и слепце» — рассказ о нравственном облике пастырей. Эта икона — часть боковых врат иконостаса церкви Рождества Богородицы Антониева монастыря: икона «Притча о хромце и слепце». Дерево (спилки), левкас, темпера. 1540-е гг. Около середины XVI в. Новгород. 64×45,5. Происходит из иконостаса собора Рождества Богородицы Антониева монастыря (?). ГРМ. ДРЖ-2140 [3, с. 106–110]. Ранее эти иконы составляли целую композицию боковых врат, а сохранившиеся три лишь гипотетически проецируют ту композиционную завершенность, присущую целому ансамблю. К заявленной в названии статьи теме икона по мотивам притчи о хромце и слепце относится лишь на условиях множественного изображения обнаженных фигур, который в большинстве случаев иконографически позиционируют фигуры христианских аскетов. Гораздо интенсивнее становятся цветовые сочетания, плотнее контрастные цвета красных, зеленых, желтых, особенно синего азурита, с его многочисленными оттенками: от чистого пигмента до сильно разбеленной краски. Густая, покрывная и пастозная и чрезвычайно красивая по звучанию красок живопись одежд и обильные, рельефно положенные белильные разделки сочетаются с насыщенными разноцветными фонами, а также многочисленными орнаментами, покрывающими одежды, архитектурные плоскости, декоративные рамки [3, с. 48–50].

Икона «Прокопий Устюжский» [1, с. 248]. Святой Прокопий Устюжский на довольно большой по размерам иконе представлен скорее всего стоящим, по пояс, анфас. Заведомое приближение к молящемуся, некая демонстрация «крупным планом», настраивает на молитву-беседу. Диалог прихожанина с образом святого чудотворца осуществляется посредством мысленного рассуждения-рассматривания всего облика Прокопия. Прямолинейное изображение коренастого широкоплечего человека средних лет, с небольшой головой и аккуратной полукруглой

короткой бородой темного коричневого цвета. Вся икона выстроена на великолепном тонком сочетании ограниченной палитры местных охр. Схожесть видится в фресках церкви святого Никиты близ Скопье, около 1316 г., в иконописном образе Христа Пантократора 30–40-х гг. XIV в. из Византийского музея в Афинах.

Малоизученная икона «Богоматерь Одигитрия Смоленская с Троицей ветхозаветной и избранными святыми на полях». Конец XVI — начало XVII вв. Происходит из церкви Леонтия Ростовского. Вологда. (71,0×49,0). Дерево, паволока, левкас. ВИАХМЗ [7, с. 127]. Плащ-покрывало цвета спелой вишни закрывает часть фигуры святого, но оставляет свободную правую руку с тремя черными линиями кочерг — атрибутом Прокопия Устюжского.

Икона большого размера, видимо, предназначалась для местного ряда. В середине — изображение Богоматери с Христом-Младенцем на левой руке. Длань правой руки простерта к Сыну. Ясные, выразительные черты ликов, объемно, крупными складками падает одеяние. Вверху изображение Троицы. На широких боковых полях по вертикали шесть святых. На нижнем поле по горизонтали также шесть полуфигур святых. Предпоследняя — облик святого Прокопия Устюжского. Надо сказать, что для указанного времени это довольно новаторский облик. Фигура пропорционально выстроена, складки одежд лежат по форме, моделируя органику плоти. Произвольное внимание сосредоточивается на лице. По густому санкирю писаны с вохрением и подрумянкой правильные черты лица: высокий открытый лоб, курчавые волосы, откинутае назад, симметрично расположенные глаза, тонкие дуги бровей, выпуклые надбровницы, мягкая глубина подглазничных впадин, уши, правильной формы нос, сомкнутые губы и укрытая густым волосом нижняя часть лица с аккуратной бородой и ухоженными усами темно-коричневого цвета. Прокопий выглядит молоджаво, средних лет. Открытая шея без морщин и крепкая рука дополняют образ «средовека». Одеяние, подобающее мирянам, включает рубаху (от древнерусского типа одеяния) и плащ-покрывало (от классического греко-римского образца одежды). Зеленовато-синий темный цвет рубахи с отворотом. На локте ткань рубахи собрана складками и освежена белильными движками по форме. Белые светлоты падают на лик, шею, стигб руки неширокими полосками. Такой тип освещения связыва-

ет это произведение с образцами византийской классики, как, например, прорисована мельчайшими складочками верблюжья милоть и гладкая риза Иоанна Предтечи с иконы «Иоанн Предтеча в молении». Полуфигура спокойного силуэта, словно высеченная из драгоценного камня, настолько она устойчива. Но вместе с тем аккуратно прорисованные пальцы правой руки, сжимающей прутья, относят наше воображение к резьбе по кости или дереву, к тонкой огранке ювелирных изделий. Глазница с блестящей бусиной черного зрачка и белильной точкой глазного яблока концентрирует взор зрителя на лице и посредством такой тонкой живописи, когда смотрящий невольно не может оторвать взгляд от написанного, устанавливается немой диалог со святым. Гармоничность распределения персонажей по полю иконы, строгая симметрия, пропорциональность фигур, изысканная цветовая гамма вводят это произведение в число лучших икон Позднего русского Средневековья.

В заключение укажем, что ранний XVI в. является одной из самых показательных в изображении персонажей, связанных с аскетической деятельностью первых канонизированных русских святых.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антонова В. И., Мнева Н. Е. — Каталог древнерусской живописи. Опыт историко-художественной классификации. XI — начало XVI века. М.: Искусство, 1963.

2. Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. М.: Универ. типография, 1903.

3. Искусство Великого Новгорода. Эпоха святителя Макария / Альманах. Вып. 486. СПб: PalaceEditions, 2016.

4. Ключевский В. О. Древнерусские жития как исторический источник. М.: Тип. Грачева, 1871.

5. Книга глаголемая Описание о российских святых, где в каком граде или области или монастыре и пустыне поживе и чюдеса сотвори всякого чина святых дополнил биографическими сведениями граф М. В. Толстой. М.: Универ. типография, 1887.

6. Пущко В. Г. Икона из Воскресенского Горицкого монастыря и северорусские иконографические схемы Покрова XVI века // Кириллов. Краеведческий альманах. Вып. IV. Вологда: «Легия», 2001.

7. Пуцко В. Г. Икона святого Николая Зарайского в Великом Устюге и «народная иконопись» новгородцев XV — XVI вв. // Краеведческий альманах. Вып. 3. Вологда: «Русь», 2004.

8. Шалина И. А. Макарьевская школа живописи в Новгороде // ГРМ. СИОИ. XVI–XXI века. СПб, 2005. Вып. XI.

9. Щепкин В. Н. Новгородская школа иконописи по данным миниатюры // Труды XI АС в Киеве. 1899. М., 1902.

Горина Ирина Владимировна,
кандидат философских наук,
доцент Сосновоборского филиала РАНХиГС
(Ленинградская обл.)

ФЕНОМЕН СЕРДЦА В ТОПОСЕ ВЕТХОЗАВЕТНОГО ПОДВИЖНИЧЕСТВА

В статье анализируется феномен сердца в аспекте рассмотрения опыта ветхозаветных подвижников: Иова, Давида и Соломона. Ветхозаветная традиция подвижников, имеющая цель спасения бессмертной души в духе позиционируется как предтеча проповеди Христа на земле. По мысли автора практики сердечной молитвы, исповеди и богопознания в Ветхом Завете организовали особую смысловую топологию сердца, готового к принятию богочеловеческих истин Нового Завета.

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, топос, традиция, сердце, Бог, человек, подвижник, откровение, исповедь, бытие.

Gorina I. V.

THE PHENOMENON OF HEART IN THE OLD TESTAMENT TOPOS OF ASCETICISM

The article analyzes the phenomenon of heart in terms of looking at the Old Testament ascetics: job, David and Solomon. The Old Testament tradition of the ascetics as the goal of salvation of the immortal soul in the spirit is positioned as the forerunner of the preaching of Christ to the earth. According to the author of the practice of heartfelt prayer, confession and the knowledge of God in the old Testament has set up a special semantic topology of the heart, ready to accept the divine-human truths of the New Testament.

Keywords: Bible, old Testament, and topos, tradition, heart, God, man, ascetic, revelation, confession, being.

Целью христианского мировоззрения является становление человека как существа духовного в физическом теле, все органы восприятия которого должны быть просвечены лучами

евангельской проповеди и пониманием смысла богочеловечности. Евангельская проповедь в библейской истории спасения человечества следует за опытом ветхозаветных пророков, подвижащихся в богопостижении. Их труды понимания, воспитания, очищения себя в молитвенном предстоянии Богу были предтечей христианского подвижничества и организовали особый топос культуры богообщения, смысловая орбита которого и стала местом укоренения благой вести о Боге. Практика, нарабатанная ветхозаветной традицией, содержит в себе традиционный аспект религиозного мировоззрения, а именно, раскрытие вечного плана своего существования в процессе земной жизни. Этим планом вечности оказывается бытие Бога, соприсутствующего человеку. В это связи, на примере библейских книг Бытия, Иова, Псалтири царя Давида, Притч Соломона, можно проследить особую проекцию отношений личности Бога и человека.

Фигура Бога, как персонифицированное состояние вечности, находится не впереди человека, а позади его. Бог выводит человека из временной дискретности прошлого и будущего во временной континуум вечно длящегося настоящего, и пространство божественного присутствия обнаруживается не вне человека, а внутри его. Бог оказывается скрытым в глубине естества человека и имманентен его бытию. Он является своего рода возвращением человека к самому себе, как источнику вечной жизни. Однако от человека требуется особое внутреннее духовное усилие к принятию и осознанию вечного плана своего существования, которое и приводит в настоящем времени к встрече с Богом. Библейский сюжет об истории Авраама свидетельствует о явлении Бога ему во сне в виде голоса, призывающего к необходимому действию, в виде трёх путников, явившихся у его шатра в пустыне. (Бытие: 15-18) [1, с. 20–22] Бог раскрывается в простоте текущих дел человеку, который смотрит не вперёд, не строит планы на будущее, а наоборот, оборачивается назад, на позади стоящего Творца. Этот процесс оборачивания на призыв гласа высшего бытия не есть движение в пространстве по горизонтали, а наоборот, оно есть попадание в своё настоящее время — «здесь и сейчас» по вертикали, требующее от человека личного участие в судьбе спасения мира, личного выбора действий.

Но, где же, то личное место встречи Бога и Человека? Ведь физическими очами, оглядываясь вокруг, Бога не узришь? И в чём заключается условие попадания в своё настоящее, где человек равен самому себе в вечности Бога? Этим условием попада-

ния в себя в библейской традиции является антропный принцип сердца. Известно, что в русском каноническом переводе слово сердце встречается 591 раз в Ветхом Завете и 155 раз в Новом Завете [3]. Безусловно, у всех народов с древнейших времён, в их ранних мифологических, религиозных и философских традициях, смысловое значение сердца было связано с органом жизни. Без сердца жизнь человека на физическом плане невозможна. Пока бьётся сердце, жизнь присутствует в теле. В ветхозаветной традиции сердце, его внутренние состояния боли, желания, тревоги, предчувствий являются выражением душевных волнений. По сути дела, сердце становится не просто жизненно необходимым физическим органом для тела, но и вместилищем души человека ищущей Бога.

Размышляя над феноменом сердца святитель Николай Сербский утверждал на основе Священного писания: «Солнце отражается в чистых водах, а небо — в чистом сердце.... Содержание сердца зависит от чистоты сердца. Некогда сердце человеческое было наполнено только Богом; оно было зеркалом только для лепоты Божией, арфой — только для хваления Бога. Некогда оно воистину было в руке Божией — и находилось вне опасности. Но когда человек в безумии взял его в свои руки, звери многие напали на сердце человеческое» [2].

Что же это за звери нападающие и как их можно определить? Это мирские дела, отношения с людьми, порождающие страсти обогащения, власти, гордыни. [Там же]. Они как море поглощают сердце человека, не оставляя время подумать о себе и оглянуться на Бога. Казалось бы, мир суеты житейской это тоже настоящее «здесь и сейчас», однако это мир без гласа Божьего, тленный мир смертей: в нём, по словам Екклесиаста, «человек суете подобен» и много делая, не преуспевает [1, с. 607]. Так мимо проходящие дни жизни влекут за собой постоянные изменения, но ничто не принадлежит человеку навсегда, также как и он ничему не принадлежит. Уже ветхозаветное человечество в лице своих пророков выявило смысл существования человека в открытии Бога и встречи с ним, без которой жизнь мертва, являясь достоянием тлена. Тлен — рассыпание, непрочность формы, и сам человек — песок времени, который только в Боге может стать краеугольным камнем вечности, обрести целостность, законченность своего образа в вечности. А потому, прежде любого дела, человек должен призвать в сотрудники и помощники Бога через практику молитвы сердца: «Если Господь не созиждет

дома, напрасно трудятся, строящие его; если Господь не охранит города, напрасно бодрствует страж». (Пс. 126) [1, с. 576] Но все молитвенные переживания сердца носят предельный характер экзистенциального напряжения жизни души в теле. Ветхозаветная топология сердца утверждает его как средоточие страстей, влечений, желаний, источник добрых и злых поступков человека. Феномен сердца в священной традиции определяется как средоточие всего человека в полноте восприятия самого себя и мира. Во всех библейских фрагментах о сердце, можно усмотреть философскую проблему целостности сходящихся в человеке антиномий добра и зла, жизни и смерти, любви и ненависти. Сердечные переживания есть то срединное состояние жизни и смерти, любви и ненависти, добра и зла, которые обозначают последнюю черту, за которой человек провидит свою вечность, свою границу существования за пределом видимого мира вещей. При этом, человеку сложно достать из себя истинно человеческое, трудно излиться глубинно-таинственному и природно-сокрытому в нём. Откровение собственной экзистенции, себя как неведомого самому себе, открывается через откровение Бога в сердце: «Из глубины взываю к Тебе, Господи. Господи! Услыши голос мой.» (Пс. 130).

Потому чистота сердечной молитвы требует борьбы со страстями, влечениями, мирскими привязанностями. Человек должен сделать сознательный выбор между добром и злом, но не на основе взаимосвязи чувства и разума, а на безотчётном, безоценочном выходе за пределы себя в пространство вечной, неуничтожимой любви и свободы. Устранение себя из круга земного, символически может быть выражено как удаление человека в пустыню сердца своего. Ничто в этом момент не должно заполнять его, кроме молитвы Богу и, только преисполнившись ею, можно возвращаться к земным делам и обязанностям. Только в этом случае молитва становится особым смысловым цементом вечности для временных форм существования, созданных трудом человека.

По Библии вопрос о сердце человека — это самый глубокий уровень мысли и разумности человека, вопрос о его истинной природе, которая совмещает его злую и добрую волю. Вопрос о сердце носит характер апокалипсического откровения, предполагающий последние ответы на вопросы Божьего суда: «с кем твоё сердце?» и «кому ты был верен в сердце своём?». Сердечные вопрошания и ответы дают человеку духовный опыт

исповеди Богу, организуя процесс подвижничества как спасения тела и души в духе.

В момент исповеди происходит упразднение времени, человек совершает исход из своего мирского времени и возвращается к состоянию ветхого Адама (как первого и последнего человека на земле), который не прячется от Бога в райских кущах, а выходит навстречу ему, не страшась своей греховной наготы. Круг вечности замыкается во встрече Единого с Единственным и состояние одиночества Бога, помноженное на одиночество человека, открывает факт не уничтожимости жизни на земле в её духовном измерении. Осознание этой истины происходит на уровне сердца, которое можно уподобить райскому Древу жизни, познание которого и оказалось повреждено актом грехопадения и вхождением смерти в тело человека. Практика исповеди, как предстояние перед Богом, даёт особую способность мыслить и разуметь сердцем.

В книге Иова утверждается истина о том, что Бог «премудр сердцем и могущ силою». [1, с. 505] Вызывая на тягбу Бога, Иов остаётся с ним один на один, задавая ему последние вопросы бытия, обращаясь к его сердечной мудрости через утрату своей человеческой премудрости, воплощённой в детях, имуществе, молитвах. И в этом отказе от себя, от своего человеческого разума, раскрывается пространство всеохватной мудрости и вопросов, на которые ответить нельзя и которые кроются лишь в непосредственном откровении Бога человеку. Бог может ответить человеку и его сердцу, но только тогда, когда он отказался от того, что составляет «кожу» его, то есть от самого ближайшего «своего». Важнейшим и ближайшим для Иова был уровень материального бытия, освящённый молитвой Богу и пропитанный человеческой душевностью. К нему и лепилось сердце старого Иова. И даже веря и благодаря Бога, творя истину, разумея себя в мире через страх Божий, Иов не мог открыть бездну понимания Господа. Господь был домашним хранителем, блюстителем его стад, он был представлением человека о самом себе. Бог как представление был удобен Иову подвизающемуся на пути земного спасения и благополучия, исполняющего правила благодарения Всевышнему.

Но что такое явление Бога как воли, как проявленной, взыскующей силы любви, ревнующей к человеку без возмездия и наказания? Бог требует от Иова, как прежде от Авраама, всего его

как чистого человека: без имущества, детей, дома. Но готов ли к этому человек? Вопль боли, отчаяния исходит из тела и чресел его при явлении бога как воли откровения. Изнемогает плоть, теряется в земном всё земное, обнажая бездны мироздания, в которых сердце Иова прозревает исток и исход, сопряжение конца и начала, альфа и омега. Сознание человека помещается в точку сингулярности, и Иов остаётся голеньким, трепещущим сердцем, в котором уже отмерены все сроки времени, а далее — вечность. Это трепет подвижничества, подлинного равенства себя и Бога, времени и вечности.

Свидетель тяжбы Иова с Богом — Софар, обращается к подвижнику: «Если ты управишь сердце твоё и прострёшь к нему руки твои..., то поднимешь незапятнанное лицо твоё и не будешь бояться». [1, с. 507] Однако сердце Иова, направленное к Богу, испытывается потерей земных благ. И он вопрошает свидетелей своих, богатых мудростью человеческой: «Хорошо ли будет, когда Он испытает Вас?» [1, с. 508] Испытание премудростью Божией приносит боль сердцу Иова, не убивая, а освобождая его от страха перед людьми, перед их поверхностными оценочными суждениями. Иов перестаёт бояться мир, людей и, проходя испытание вечностью, ветхозаветный пророк преодолевает свой самый главный онтологический страх — страх перед смертью, страх своего собственного небытия: «Посему да благоговеют пред Ним люди, и да трепещут пред ним все мудрые сердцем». [1, с. 521] Благоговение и трепет — свойства умного сердца, которому открыта премудрость Божия. Оно наполняет человека изобилием земных даров и возвращает ему достояние как богатство, данное Богом.

Не в собственности человека, к которой лепится его сердце и душа, живёт мудрость Бога, а в достоинии человеческого достоинства, испытанного в горниле исповедальной тяжбы со своим Творцом. В исповеди Иова распалась прежняя форма его бытия и существования, сам пророк раскаялся и признал себя и всё созданное собою прахом и пеплом в очах Господа. И из этого испытанного в прахе и пепле греховного, тленного естества человека, является достояние совершенной истины в исполнении благополучия земной жизни, протяжённой в вечность бессмертного Бога: «И возвратил Господь потерю Иова...и дал Господь Иову вдвое больше того, что он имел прежде... И благословил Бог последние дни Иова более, нежели прежние...И было у него семь сыновей и три дочери... После того Иов жил сто сорок лет...

и умер Иов в старости, насыщенной днями» [1, с. 524]. Так умное сердце, просвещённое Богом, покрывает потери во времени.

Бог отрывается в Ветхом Завете как непостижимая сила всеобщего закона, призывающая к себе человека, но скрытая от его понимания в покровах природы. В книге Иова Бог соотносится со стихиями ветра, земли, грозы, моря. Его можно чувствовать умным, чутким сердцем. И в этой смысловой топологии ветхозаветного подвижничества, особое место занимает Псалтирь — духовные песни, гимны и молитвы царя Давида. Псалтирь утверждает тоpos умного, говорящего с Богом сердца. В ней нет судебной тяжбы Иова, но присутствует беседа сердца человеческого с Богом. Состояние царя Давида, имевшего царство, народ, богатство и прошедшего путь непрестанных жизненных испытаний, находится в состоянии покаяния и исповеди перед Богом. Ему не надо как Иову терять имущество, потому что в духовном плане он всегда был обращён, не прилагая сердца ни к чему земному, кроме Бога, а через него уже к видимым обретениям богатства, царства, народа.

«Ты испытал сердце моё» [1, с. 529] обращается Давид к Богу и признаёт свой жизненный опыт, как опыт сердца. «Искуси меня Господи, и испытай меня; расплавь внутренности мои и сердце моё, чтобы возвещать гласом хвалы и поведать все чудеса твои». [1, с. 533] Что же значит расплавленное сердце, которое подобно раскалённому металлу, становится сверх горячим, пламенным, будучи искушаемым Богом? Сердце становится горячей, но Несгораемой Купиной, которую видел пророк Моисей на горе Синай, из которой исходил глас Божий. Так и из расплавленного сердца Давида исходит иной, не ему уже принадлежащий глас, но уже не боли как у Иова, а сердечной хвалы: «На него уповало сердце моё и он помог мне и возрадовалось сердце моё; и я прославлю Его песней своей». [1, с. 534]. Происходит трансформация языка и голоса, плоть насыщается духом и человек получает иное видение, иные органы чувств через преобразование сердца.

В Псалтири царь Давид поднимает вопрос об антиномической природе сердца человека, сложных метаморфозах добра и зла, происходящих в нём. Он полагает, что не слышащие гласа Божьего удаляются от Бога, ходят во тьме и рано или поздно приходят на путь разврата, зла и преступления. Ветхозаветный царь утверждает: «Сказал безумец в сердце своём несть Бога» [1, с. 545]. Так происходит оттого что после падения человека и по-

тери райского состояния единства с Творцом, природа земли, весь материальный мир, в том числе и телесность человека, оказались искажены злой природой дьявола, восставшего против Бога. И человек оказывается в состоянии сложного морального выбора, который открывает в Псалтире царь Давид. Если нет Бога в сердце человека, то автоматически он оказывается даже не на стороне дьявола, а просто в состоянии «ничто», не состоявшегося и не осуществившегося в смысловом значении существа. В этой связи, человек, отрицая Бога, автоматически отрицает дьявола. Несуществующее высшее благо и зло по свободе человеческой устраняются из сознания человека и он получает по Достоевскому страшную, ничем неограниченную вседозволенность. Но самостоятельность воли, освобождённого от веры в Бога человека, приводит к страшному разврату, который отражается в творении форм существования, замещающих высшее благо и фактически возводящих человека в ранг бога-творца, но только с холодным сердцем и пустой душой. Концом этих мессианских иллюзий является конечное разочарование, гибель и никчемность любого выбора относительно своей бесплодной воли. Согласно содержанию духовной книги Давида, самое страшное преступление, которое может совершить человек против себя самого и есть отрицание Бога в сердце своём. Фактически — это значит отрицание смысла существования самого себя в мире. Подобная крайняя точка падения для Давида и означает состояние явленного безумия, разврата и самоуничтожения.

И Давид вопрошает, обращаясь к Богу: «Научи нас так исчислять наши дни, чтобы нам приобрести сердце мудрое» [1, с. 560]. Отчасти на этот вопрос в развитии религиозного самопознания в Ветхом Завете отвечает его сын — Соломон. В смысловой топологии сердца Соломон даёт притчами дидактический опыт познания Бога и научении людей его премудрости.

В Притчах Соломон открывает область автономии человеческого сердца, его интимную внутреннюю жизнь, которую невозможно транслировать вовне: «Сердце знает горе души своей, и в радость её не вмешается другой». В силу этого процесс богопознания равняется самопознанию и выведению неких смысловых ментальных формул, которые укореняют ум человека в божественной истине. Истина эта проверяется состоянием «кроткого сердца», которое есть жизнь тела. От кроткого сердца производно состояние радости: «Весёлое сердце делает лицо весёлым, а при сердечной скорби дух унывает», «у кого сердце ве-

село, у того всегда пир» [1, с. 595]. В сердечной радости познаётся мудрость Бога. Не проходящая сердечная радость освобождает человека от гнёта страстей зависти, жадности, власти, однако «помыслы в сердце человека — глубокие воды, но человек разумный вычерпывает их». [1, с. 599].

Только вычерпывая помыслы сердца своего, как воду, в мыслях, словах и поступках, человек узнаёт себя, открывая и понимая, что «много помыслов в сердце человека, но состоится только определённое Господом» [1, с. 596]. Мудрость самопознания оказывается равна промыслу Бога о человеке и этот промысел неизвестен человеку, но имеет основание «в страхе Господнем», дающее различие добра и зла. «надейся на Господа всем сердцем твоим, и не полагайся на разум твой» [1, с. 599].

Умное, кроткое сердце мыслится в формате созерцания Бога как включённое внимание к человеку. Смысл «кроткого сердца» заключается в умягчении, вчувствовании одного человека в другого. А потому, назидательная дидактика Притч Соломона направлена на самосохранение и обретение мудрости в плане обыденной жизни людей и раскрытии в ней промысла Бога. Человек, на примерах Иова, Давида, Соломона, предпринимает внутренние усилия по сборке крупиц своего бессмертного существа в предстоянии тому, что выше, чище и исполнено всех смысловых установок. В связи с этим традиция ветхозаветного подвижничества воспринимается как готовность к спасению своей бессмертной души в духовных актах сердечной молитвы, исповеди, раскаяния, предшествуя Евангельской проповеди Иисуса Христа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. М.: Российское Библейское общество. 1338 с.
2. Николай Сербский Беседы. Благовещение Пресвятой Богородицы. Евангелие архангела Гавриила. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://predanie.ru/nikolay-serbskiy-velimirovich-svyatitel/book/71708-besedy>. (дата обращения: 23.12.2016).
3. О сердце человека. Электронный ресурс. Режим доступа: Электронный ресурс. Режим доступа: <http://predanie.ru/nikolay-serbskiy-velimirovich-svyatitel/book/71708-besedy>. (дата обращения: 23.12.2016).

Панченко Ирина Александровна,

старший научный сотрудник
Государственного Русского музея,
krokuspanchenko@mail.ru

АФОНСКАЯ ТОПИКА В ФОТОГРАФИЯХ ИЗ СОБРАНИЯ РУССКОГО МУЗЕЯ

Афонская топка в фотографиях из собрания Русского музея — уникальный по количеству, качеству, разнообразию, ценности и значимости историко-художественный материал второй половины XIX — начала XX веков. Он представлен в музее в составе нескольких фотоальбомов и ряде отдельных снимков. Они демонстрируют творчество различных фотографов и разные цели создания фотографий: августейшее паломничество и научные экспедиции. Особое внимание в статье уделено деятельности фотографа и ученого Л. Д. Никольского.

Ключевые слова: Святая Гора Афон; топка; Россия; монастырь; августейшее паломничество; августейшие подношения; научные экспедиции; фреска; Русский музей; выставка; альбом; альбуминовый; желатиновый; фототипия; архив; фотограф; фотография.

Panchenko I. A.

THE ATHOS TOPIC IN PHOTOGRAPHS FROM THE COLLECTION OF THE RUSSIAN MUSEUM

The Athos topic in photographs from the collection of the Russian Museum is the unique in quality, variety, value and significance the historical and artistic material of the second half of the XIX-XX centuries. It's represented in the museum as part of a number photo-albums and selected images. They demonstrate the creativity of different photographers and goals of creating pictures: august pilgrimage and scientific expeditions. Special attention is paid to the activities of the photographer and scientist L. D. Nikolsky.

Keywords: Holy Mount Athos; topic; Russia; monastery; august pilgrimage; august tribute; scientific expeditions; fresco; Russian Mu-

seum; Exhibition; album; albumen; gelatin; phototype; archive; photographer; photography.

С конца 1980-х годов в России прослеживается устойчивый рост внимания к фотографии во всех ее жанрах и проявлениях, в разнообразных контекстах: полноправный и активный участник отечественного художественного процесса, самоценный предмет коллекционирования, экспонирования, эстетического осмысления и научного изучения [1; 10]. За неполных два столетия, прошедших с момента изобретения светописа, этот — относительно молодой — вид искусства прочно вошел в повседневную жизнь наших соотечественников, в состав хранения многих музеев, галерей, частных коллекций. И, естественно, что такая прославленная сокровищница национального искусства, как Русский музей, имеет представительное собрание фотографических материалов, разнообразных по охвату исследовательских интересов.

Основопологающим фондом музея, где хранятся данные предметы, является сектор архива изображений, существующий как музейное подразделение под разными наименованиями с 1922 года, но комплектование которого началось почти за год до открытия музея — в 1897 году, а вопрос о его создании ставился уже в 1910-е. На настоящий момент сектор обладает полноценным многопрофильным материалом, способным визуализировать многие исследовательские топики. Различные по формату оригинальные отпечатки обладают высоким художественным уровнем, исторической значимостью и представлены не только в виде самостоятельных произведений и отдельных серий на паспарту и без них, но и в составе альбомов (в том числе имеющих статус «августейшие подношения»), которые отличаются по формату, оформлению и содержанию. Нередко отдельные фотографии и отпечатки в составе альбомов являются очевидным сюжетно-тематическим, предметным или авторским дополнением друг друга, свидетельствуя о том, что уникальность собрания сектора состоит именно во взаимосвязи разнообразных предметов его составляющих [9]. В этом контексте несомненный интерес представляет комплекс фотографий, снятых во второй половине XIX-начале XX веков на Святой горе Афон. Одним из поводов для исследования этих снимков (кроме планомерного изучения и постепенного раскрытия фонда дореволюционных отпечатков, принадлежащих Русскому музею) стала

знаменательная духовная и историческая дата, которую отмечает весь православный мир в 2016 году: тысячелетие присутствия русских иноков на Афоне и духовных традиций Афона в России. В связи с этим данная статья представляет собой обобщение изученного разнообразного многочисленного афонского фотоматериала из собрания Русского музея. При этом рассматриваемые фотографии Святогорья в ходе повествования автором распределены в две группы: одна посвящена августейшему поклонению святыням Афонской горы [8], другая — материалам научных экспедиций [2; 3; 5; 6; 7].

К первой группе относятся два сброшюрованных фотоальбома, поступившие в 1930 году из Государственного Эрмитажа и не имеющие на своих обложках конкретных названий, один из которых был предназначен для известной своей замечательной коллекцией светописы российской императрицы Марии Александровны (1824–1880), о чем свидетельствует надпись черными чернилами на титульном листе: *«Ея Императорскому Величеству благочестивейшей Государыне Императрице Всероссийской Марии Александровне, при чувствах вернопреданнейших, с благоговением посвящает Русский, на Афоне, св. Великомученика Пантелеймона Монастырь»*. Альбом, очевидно, был создан, по итогам визита на Афон ее сына, великого князя Алексея Александровича (1850–1908), 16–17 июня 1867 года, состоявшегося спустя двадцать два года со времени первого российского августейшего паломничества на Святую Гору, предпринятого его дядей, великим князем Константином Николаевичем (1827–1892), в те же числа, но в июле месяце 1845 года. Грандиозный по размерам альбом (46х61,5 см) имеет твердый переплет коричневой кожи с золотым тиснением в виде растительного орнамента, две медные пластины-застежки и состоит из сорока шести (с золотым обрезом) листов с сорока шестью альбуминовыми photographиями, при этом некоторые из них наклеены по две на лист. В его составе среди разнообразных photographий (портреты: великий князь Алексей Александрович и группа с великим князем, иконы: «Глава Предтечи и Крестителя Господня Иоанна», «Богоматерь и Евангелист Лука», «Святой Пантелеймон» трех типов, «Богоматерь «Достойно есть», «Богоматерь Избавительница», «Богоматерь Иерусалимская», ковчег со святыней, пристань при Лавре преподобного Афанасия Афонского, пещера преподобного Афанасия Афонского, Агиасма — источник преподобного Афанасия Афонского) представлены и виды панорамного

типа. На снимках безграничные грандиозные горные пейзажи, в мягкие очертания которых вписаны возвышающие святыни — двадцать древних монастырей (Ксиропотам, Симонопетр, Григориат, Дионисиат, Святого Павла, Лавра святого Афанасия, Каракалл, Филофей, Ивер, Котломущ, Ставреникита, Пантократор, Ватопед, Эсфигмен, Хиландар, Зограф, Дохиар, Ксеноф) и некоторые скиты афонитов (келия Святогорца, Молдаванский Божоявленский скит, Малороссийский Ильинский скит), включая русские: Ксилургу, Святого Пантелеймона, Нагорный Русик, Андреевский скит (ранее Серай). Среди портретных снимков примечательна особенной исторической значимостью вышеупомянутая «Группа с великим князем Алексеем Александровичем». В числе четырнадцати изображенных: великий князь Алексей Александрович, секретарь русского посольства в Константинополе В. Н. Хитрово, русский солунский консул А. Е. Логовский, архимандрит Леонид, иеросхимонах о. Иероним, ахимандрит о. Макарий, а также свита Его Высочества (16 или 17 июня 1867. Альбуминовый отпечаток. Л.: 46х61,5; И.: 21х22,5; края скруглены).

Второй альбом почти такой же по размеру (46х65 см), но лучшей сохранности и более выдающийся по оформлению, создан для подношения к двадцатипятилетию правления русского императора Александра II (1818–1881), подтверждением чему выступает соответствующая надпись золотым тиснением на темно-малиновом бархате обложки: *«Его Величеству Государю Императору Александру Николаевичу смиренно приносит Русский Монастырь св. Пантелеймона на св. Горе Афон. 1855–1880»*. Он отличается от предыдущего экземпляра количеством листов (тридцать семь единиц, также с золотым обрезом), альбуминовых изображений (сорок две единицы) и их содержанием. Так, в нем отсутствуют фотопортреты, снимок ковчега со святыней, а некоторые обитатели запечатлены с других точек зрения, в отличие от подносного альбома для императрицы Марии Александровны. Исключительной живописностью среди видовых фотографий отличаются два изображения (со скругленными краями), имеющиеся и в предыдущем фотоальбоме: «Окрестность Морфино и вид вершины Афона» (Л.: 46х65; И.: 35х40,5) и «Башня на Морфино близ Лавры» (Л.: 46х65; И.: 34х40,5).

Снимки афонских святынь из обоих царских альбомов несут в себе безусловное художественное достоинство и очевидное профессиональное мастерство, что подтверждается на примере

одной из фотографий, помещенной в первом альбоме: «Русский монастырь Святого великомученика и целителя Пантелеймона» (конец 1860-х-1870-е. Альбуминовый отпечаток. Л.: 46х61,5; И.: 34,5х41,5; края скруглены). Данный кадр представляет собой многоплановое изображение, в котором уходящая в глубину S-образная композиция, благодаря мастерству фотографов ее создавших, фокусирует прежде всего внимание на монастырском комплексе, при этом определяя святогорскому пейзажу роль живописного фона, но значимого по своей сути.

Отпечатки, находящиеся в двух альбомах, созданы в знаменитой монастырской мастерской (основанной в 1866 году и занимавшей специально построенное двухэтажное здание за северо-западной частью стены прославленного Русского монастыря Святого великомученика и целителя Пантелеймона), о чем свидетельствует конгревное тиснение на белом паспарту «*Фотография на святой Афонской Горе Русского Пантелеймонова Монастыря*». Исполнители данных, поистине незаурядных, произведений — монахи этого монастыря: отец Геннадий (в том числе исполнивший портреты) — уроженец Ярославской губернии, живший в монастыре с 1862 года, и отец Леонтий, приехавший в обитель в 1869 году [4; 10, т. 3, с. 676–677]. С момента съемки (конец 1860-х-1870-е) прошло уже почти полтора столетия. За столь длительное время облик монастырей, скитов, келий, пейзажей Святогорья естественно претерпел неминуемые изменения (среди них Ксилургу, Нагорный Руссик, Серай и многие другие), а какие-то виды и здания монастырских сооружений вообще перестали существовать, что делает очевидным уникальность каждого созданного кадра и обуславливает историческую значимость сохранившихся фотографий, несомненно, являющихся при этом не только вневременной памятью, выдающимся памятником афонской топки в отечественной светописси, но и запечатлением подвига и подвижничества афонитов. Следует заметить, что в государственных собраниях Петербурга (Российская национальная библиотека, Научная библиотека Российской Академии художеств, Институт истории материальной культуры РАН) также хранятся экземпляры подобных альбомов, адресованные разным августейшим особам и отличающиеся друг от друга оформлением и содержанием.

В начале XX века с целью научных исследований и фиксации сокровищницы духовного наследия православного мира на Святую Гору неоднократно приезжали известные рус-

ские ученые, среди которых: Алексей Афанасьевич Дмитриевский (1856–1929), Василий Тимофеевич Георгиевский (1861–1923) и Леонид Дмитриевич Никольский (1876–1953). Снимки, сделанные в ходе этих экспедиций, составляют вторую группу афонских фотографий.

Летом 1903 года (с 19 июня по 20 августа) профессор Киевской Духовной Академии А. А. Дмитриевский предпринял седьмое путешествие на Афон [3; 5, с. 25–26], в котором его сопровождал выпускник Академии этого года Л. Д. Никольский [11], не только изучавший в командировке (на средства Комитета попечительства о русской иконописи) фресковую живопись, но и снимавший особенно примечательные ее образцы на фотокамеру. Итогом экспедиции стали многочисленные кадры в первую очередь афонских фресок, а также виды и интерьеры монастырей, скитов и келий, иконы. Из списка фотографий (датированного 23 апреля 1904 года), который Л. Никольский представил 30 ноября 1904 года [5, с. 49–50] для отчета о поездке в вышеупомянутый Комитет, следовало, что он исполнил на Афоне сто двадцать шесть снимков, из которых впоследствии было опубликовано только тридцать семь [5, с. 118–122]. Тот факт, что фотографий было создано гораздо больше, находит подтверждение в следующей информации: в секторе хранятся два альбома, близкие по содержанию данному списку и в большинстве своем идентичные между собой по изображенным сюжетам. В первом (по конфигурации папка), с тисненой надписью на коленкоровой обложке синего цвета *«Глубокоуважаемому профессору Алексею Афанасьевичу Дмитриевскому»*, находится сто тридцать шесть желатиновых фотографий, наклеенных по одной на белые листы плотной бумаги (и имеющих номера, написанные черными чернилами), во втором — неподписанном, сброшюрованном и имеющем тканевый переплет светло-зеленого оттенка — сто тридцать восемь изображений, созданных в технике альбуминовой печати и, как правило, напечатанных по два или три сюжета одновременно на одном листе бумаги. И каждый такой фотографический лист данного альбома (всего их шестьдесят девять) зафиксирован четырьмя бумажными «уголками», вероятно, самим Л. Д. Никольским. К этому альбому имеется список представленных фотографий, написанный черными чернилами, вероятно, этим же ученым. Кроме этого, в секторе хранится подборка афонских снимков в виде самостоятельных произведений и отдельных серий на паспарту и без них общей численностью тридцать девять

желатиновых отпечатков (включая кельи о. Елеся/Елесея, Белозерка, Моливоклisia и др.), авторство которых пока точно определить не представляется возможным, но с большой долей вероятности можно предположить, что их также исполнил кандидат богословия Леонид Дмитриевич Никольский.

И альбомные, и самостоятельные фотоснимки, сделанные Л. Д. Никольским, в основном предполагали исследовательскую направленность, нередко сопряженную с научно-обоснованной детализацией объекта съемки, отчетливой фиксацией в кадре в первую очередь особенностей технических приемов фресковых росписей, поэтому для ученого-фотографа композиционное совершенство и полнота сюжетного изображения не превалировали над ними. При этом на процесс съемки отрицательно влияло множество делений пространства монастырских помещений, кривизна стен (на которых располагались фрески), способствующие их искажению в кадре. Тем не менее, Л. Д. Никольский замечательно справился с поставленными задачами и смог не только запечатлеть образцы афонской стенописи, но и написать «Исторический очерк Афонской стеной живописи», который был опубликован с фотографиями автора в 1906 году в I-м выпуске «Иконописного сборника», издаваемого Комитетом попечительства о русской иконописи [6, с. 36–37]. В 1908 году вышел II-й выпуск данного сборника, где была напечатано следующее сочинение Никольского: «Афонские стенописцы. Их технические приемы и образцы работ» [6, с. 56–58]. В этом же году был издан еще один его труд с авторскими фотографиями фресок: «Афонские стенописи. Технические приемы афонских стенописцев и образцы их искусства. С рисунками и чертежами», в котором Никольский предполагал (и это ему удалось) «...на примерах и образцах, взятых из практики афонских стенописцев, особенно славившихся своим искусством в XVI–XVIII вв., выяснить, как технику фресковой живописи, принятую ими, так и условия, среди которых протекла работа древних мастеров. Отсюда станет ясным, в чем заключаются хорошие и дурные стороны старой церковной живописи, и в каких отношениях она может послужить на пользу современной иконописи» [7, с. 7].

Летом 1911 года по поручению Императорского Русского Археологического Общества (далее ИРАО) Л. Д. Никольский (на правах фотографа) и известный исследователь церковных древностей В. Т. Георгиевский с научными целями посетили Константинополь, Афон и Старую Сербию. И именно на одной

из сербских бромосеребряных фотографий (во множестве хранящихся в собрании Русского музея) Никольский запечатлел Георгиевского в группе монахов на фоне церкви Введения Богородицы в монастыре Каленич. На Святой Горе, в Карее, по особому разрешению Протата Л. Д. Никольский впервые сфотографировал в Успенском соборе фрески известного солунского живописца Мануила Панселина (начало XIV в.). А «...зимой 1911–12 года на выставке древних икон и русской художественной старины при Всероссийском съезде художников, устроенной по поручению съезда гр. П. С. Шереметевым (1871–1943. — И. П.)...» [2, с. 7] и В. Т. Георгиевским в залах Императорской Академии художеств, одиннадцать из этих изображений были экспонированы в увеличенном формате (в среднем — 40х50 см), в том числе и вышеобозначенная групповая фотография, снятая в сербском Калениче. Шесть из выставленных бромосеребряных отпечатков были наклеены на картоны, точно совпадающие по размеру с фотографиями. Среди них особой эмоциональностью выделяется фреска М. Панселина «Иоанн Предтеча» (Карей. Собор Протата в честь Успения Богородицы). Материалы выставки заинтересовали художников и археологов, и ИРАО поручило обоим исследователям совершить новую поездку на Афон и по возможности сфотографировать (в том числе способом братьев Люмьер) все сохранившиеся на полуострове фрески Мануила Панселина. Средства для этой цели были выделены Августейшим председателем ИРАО великим князем Константином Константиновичем (1858–1915) по указанию императора Николая II (1868–1918) [2, с. 7]. Летом 1912 и 1913 годов Георгиевский и Никольский совершили еще две поездки на Афон и выполнили заказ. А в 1914 году В. Т. Георгиевский издал на оставшиеся от командировки средства альбом «Фрески Панселина в Протате на Афоне» (с 32 таблицами фототипий и 3 цветными снимками по способу Люмьера), ставший замечательным результатом совместной творческой и научной работы двух ученых, в которой Л. Д. Никольский проявил себя, несомненно, как талантливый фотограф, за что заслужил слова признания от В. Т. Георгиевского в тексте данного альбома: «...считаю своим долгом принести глубокую благодарность <...> сотруднику моему Л. Д. Никольскому, трудившемуся с полным усердием и редким искусством...» [2, с. 8]. В вышеупомянутом секторе хранятся только тридцать две фототипии, иллюстрирующие фрески М. Панселина, а трех цветных изображений изначально не было. Именно в таком количестве

(вместе с альбомами Л. Д. Никольского и другими предметами) фототипии поступили по акту № 2480 от 28 апреля 1958 года в Русский музей на постоянное хранение в составе многопрофильного архива В. Т. Георгиевского, а затем переданы по внутримuseumному акту от 07 мая 1958 года в сектор архива изображений, где они и находятся до сих пор.

Несомненно, исторические фотографии из собрания Русского музея, посвященные афонской топики (которых на настоящий момент выявлено около 450 единиц), — уникальный по количеству, качеству, разнообразию, ценности и значимости материал, заслуживающий пристального и систематического изучения, научных обобщений, сообщений и публикаций, активного экспонирования, открывая для специалистов и широкой публики неизвестные страницы истории отечественной светописы, при этом обязательно иницилируя многомерный подход к ее образцам. Так, уже в 2016 году состоялось несколько важных событий (связанных в том числе и с вышеуказанным празднованием 1000-летия присутствия русского иночества на Афоне и духовных традиций Святой горы Афон в России), участниками которых стали как никогда ныне востребованные афонские фотографии Русского музея: доклад И. А. Панченко «Афонские фотографии из собрания Государственного Русского музея» и совместная выставка в электронном формате с участием соответствующих фотографий Русского музея в рамках Международной научной конференции «Афон — Светоч Православия. Взаимодействие культур» (5–7 октября, Санкт-Петербург, Российская Академия художеств, Итальянский зал), экспонирование некоторых афонских фотографий музея в бумажном формате в составе коллективной выставки «Афон. Где кончается земля и начинается небо» (11 октября — 27 ноября, Санкт-Петербург, РОСФОТО).

ЛИТЕРАТУРА

1. Бархатова Е. В. Русская светопись. Первый век фотоискусства. 1839–1914. СПб., 2009.
2. Георгиевский В. Т. Фрески Панселина в Протате на Афоне. Альбом с 32 таблицами фототипий и 3 цветными снимками по способу Люмьера. СПб., 1914.
3. Дмитриевский Алексей Афанасьевич // Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси

Кирилла. [URL]: <http://www.pravenc.ru/text/178601.html> (дата обращения 27.06.2016).

4. Застывшая история Святой Горы: фотомастерская русского монастыря на Афоне в XIX–XX вв. Публикуется по книге: История Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря с 1735 до 1912 года. Серия «Русский Афон XIX–XX веков». Т. 5. Афон: Свято-Пантелеимонов монастырь, 2015. [URL]: <http://afonit.info/biblioteka/istoriya-russkogo-monastyrya/zastyvshaya-istoriya-svyatoj-gory-fotomasterskaya-russkogo-monastyrya-na-afone-v-xix-xx-vv> (дата обращения 27.06.2016).

5. Иконописный сборник. Издание Высочайше учрежденного Комитета попечительства о русской иконописи. Вып. I. СПб., 1906.

6. Иконописный сборник. Издание Высочайше учрежденного Комитета попечительства о русской иконописи. Вып. II. СПб., 1908.

7. Никольский Л. Афонские стенописи. Технические приемы афонских стенописцев и образцы их искусства. С рисунками и чертежами. СПб., 1908.

8. О посещении Русика Царственными Особами и другими замечательными лицами. Фрагмент из книги: Русский монастырь св. великомученика и целителя Пантелеимона на Святой Горе Афонской. Издание седьмое, исправленное и значительно дополненное. М., 1886. [URL]: <http://ros-vos.net/palomnichestvo/ar/afon/4/> (дата обращения 27.06.2016).

9. Панченко И. А. Исторические фотографии из собрания Русского музея. Альбом «Славяне в России 1867» // Семинар «Учет и описание фотодокументов в составе личных фондов». ЦГАЛИ СПб. г. Санкт-Петербург. 8–9 сентября 2015 г. [URL]: <http://spbarchives.ru/documents/10157/62e58b18-0585-4a54-9ca4-6bfa85537e3b> (дата обращения 27.06.2016).

10. Попов А. П. Российские фотографы (1839-1930): словарь-справочник. В 3 т. М., 2013.

11. Припачкин И. А. Учебная иконописная мастерская в Борисовке и ее преподаватели // Ученая игра. Сборник материалов научной конференции. Курск, 2006. [URL]: <http://deinekagallery.ru/conference/12.html>. (дата обращения 27.06.2016).

Гаевская Надежда Зеноновна,

соискатель
Русской христианской гуманитарной академии,
pavlina.0078@mail.ru

ТОПИКА ПРАВОСЛАВНОГО ПОДВИГА И ПОДВИЖНИЧЕСТВА

В статье рассматриваются вопросы топологии православного подвига и подвижничества. Исследуются истоки формирования тематической топики на материале святоотеческой традиции. Представлены как философские, так и теологические аспекты в исследовании топики. Формирование топики подвига и подвижничества начинается в первохристианские времена. Ведущие топосы – это топос пути, духовной брани, социальной смерти. Наиболее полно в топике представлена эсхатологическая проблематика, становящаяся смыслообразующей в парадигме христианского подвига, раскрывающая подходы к проблемам смерти и Спасения на всем последующем пути развития традиции подвижничества.

Ключевые слова: подвижничество, подвиг, танатология, эсхатология, топология, топос.

Gaevskaya N. Z.

TOPOSES ORTHODOX HEROISM AND ASCETICISM

Subject article is the topology of the Orthodox asceticism and heroism. Start the process of formation of topics during the period of early Christianity. Patristic tradition of the topic. The article has a philosophical and theological aspects of the research topics. The main topoi of austerity: the topos of the path of spiritual struggle, social death. The eschatological theme is the semantic paradigm of Christian heroism. The urgency of the eschatological topics is the solution of the problems of death and salvation.

Keywords: asceticism, tanatologiya, eschatology, topology, topos.

Начало изучения, а также теоретического обоснования топики положено в работах Протагора и Аристотеля, которые рассматривали основную функцию топики как риторическую. Топос определяли как смысловую единицу, отличающуюся статикой, становящуюся «общим местом» рассуждений, в которой зафиксирован определенный общепринятый смысл. В диалоге Платона «Парменид» рисуется сложнейшая диалектика топоса как «одного» и «иного», становящихся условием существования высшего «образца» или «идеи», по которой строится бытие. В дальнейшем философские исследования топики расширяли функциональное пространство топоса, становящегося единицей текста, как языкового так и культурного. Гуманитарные исследования XX века расширили трактовку топоса и топики. Топос — общее место не только в сфере мотива, но и в художественном пространстве от темы и проблематики до образа и идеи. В культуре, в культурологии и в социологии — формирующееся, общепринятое значение — то есть топос — типичное явление. В исследовании религии, в частности христианских явлений, особую роль играют чрезвычайно сложные культурные процессы интерпретации в контексте топики. Топос — прообраз видимых вещей, образ культуры в процессе формирования. Основная функция топоса коммуникативная. В реальности топосы подвержены отбору и селекции в связи с культурной эпохой и менталитетом. Теория архетипа добавила в понимание топоса функцию аккумуляции архетипического коллективного коммуникативного опыта. Топосы — это трасляторы культурного кода. Для нас сегодня особенно важно и актуально то, что семантическое поле топоса зыбко и неопределенно, а изучение топосов и топики стимулируется потребностью в гибком реагировании на вызовы времени, поисками средств, останавливающих процессы культурной деградации.

В изучение агиографии и феномена подвижничества понятия топоса и топики ввел Роберт Курциус в своей работе «Европейская литература и латинское средневековье» 1948 года [13], определивший принцип «*imitatio*» как основной в формировании топосов. Роберт Курциус выявляет как определяющие такие топосы как «*imitatio Cristi*», «*imitatio angeli*», «*imitatio apostoli*», «*imitatio Marie*». [5] Здесь необходимо остановиться на принципе формирования топосов, принципе подражания и уточнить, что мы можем говорить скорее о подобии, уподоблении, на которых строится принцип *imitatio*. Подобие создает особое единение

откликающегося с тем, чему он откликается, — через нахождение и того и другого — в одном смысловом материале, в одном образе. Действие этого принципа приобретает, таким образом, бытийный характер и принадлежит действительной реальности, настоящему. Питер Джонстон в «Теории топосов», опубликованной в 1986 году, пишет: «Топос не есть результат встречи «единого» — это участник этой встречи, ориентированный на диалог. Топос — место бытия.» [4] Джонстон пишет о сущностном наполнении топоса, в данном случае для агиографического текста — это христианский православный подвиг.

Подвиг — образ действий и жизни христианина, направляемый к достижению христианских совершенств: воздержания, смирения, самоотречения, духовной борьбы и бесстрастия. Творческая потенция подвига заключается в бытийном статусе твари, как тварном падшем, так и в преодолении конечности тварного существования. Православное подвижничество творчески, энергично развивалось в пространстве византийской духовности. Традиционно истоки православного подвига определяются исследователями как сакральные смыслы раннего христианства Ближнего Востока и Византии. Топика подвижничества свои истоки имеет в византийской агиографии и трудах византийских богословов и писателей Ефрема Сирина, Иоанна Дамаскина, Иоанна Мосха, Симеона Нового Богослова.

Для исследования топологии религиозного явления важно, что смыслы, находящиеся внутри образа, целиком погруженные в него, представляют собой нечто большее, чем образ, — а именно тайный акт созидания, акт утверждения и отрицания, — дискурс, который служит опорой для образа и одновременно обрабатывает его и углубляет. В связи с проблемой образов или топологии преп. Ефрем Сирин затрагивает вопрос боговидения, говоря, что боговидение доступно для святых в виде прозрения в образах, то есть в энергиях (*gaze*, букв. таинствах), но не в сущности. Традиция «тайны» (*gaze* — араб.) как антитезы явного в откровении Бога и скрытого в Божественной непознаваемости разработана в трудах Ефрема Сирина [10]. *Raze* — тайна наполняет *tipos* (тип, образ), и раскрывается в *topose*, так топос смерти выражается в тайне перерождения в эсхатологическом рае, в тайне воскресения из мертвых. Для сирийского богослова между трансцендентным Богом и человеком пролегал пропасть, которую может преодолеть только Бог и из любви к своему творению перебрасывает человеческому сознанию мосты.

Таковыми мостами и являются тайны, образы, типы. С тайной связана антитеза явного и скрытого, как принципа построения типа и топоса. Таким образом духовное содержание, наполняющее топос, структурно выражается в отношении трансцендентного и имманентного.

Один из основных топосов подвижничества — топос смерти. Содержание понятия топоса раскрывается как в идее конечности тварного существования, так и смерти социальной. Танатологические характеристики топоса раскрываются в концептах смерти, памятования, и памяти смертной. Святоотеческая традиция обращает исследователя к трудам Исихия и Филофея Синайских, принадлежащих к VII и X векам соответственно, отличающихся строгой выверенностью в опыте и позволяющих проследить эволюцию отношения к феноменам смерти и памятования. В труде Исихия Синайского «О трезвении и святости», представленном во II томе «Добротолюбия», выделяются следующие действия ума в размышлениях о смерти (что в свою очередь и становится наполнением топоса): память о грехах, памятование о Боге, память смертная [6].

Память о грехах — это воспоминание согрешений словом, делом и помышлением в молитве и покаянии; мысленно переосматриваемое, но не воображаемое. Наблюдение мысленное и во внимании- свойства иного энергийного состояния, в котором раскрываются онтологические свойства памяти как формы бытийствования. Память наполняет топос смерти, выявляет сущность последнего, определяет бытийные характеристики. Топос — место Встречи. Подвижник в коммуникации активизирует память о грехах, создающую пространство, в котором возможна Встреча как со-бытие и со-причастность. Наблюдая за структурой анализа памятования в труде Исихия Синайского, мы можем отметить роль покаяния в практике памяти о грехах. Покаяние является условием воспоминания согрешений и отвержения греховных воспоминаний. Память смертная направляет к покаянию, в покаянии человек обретает благодать, о которой о. Силуан говорит как о благодати памяти смертной [8]. В практике подвижничества формируется пространство преображенных смыслов, наполняющих топос духовным содержанием, топологический вектор выстраивается от смерти к жизни. Покаяние открывает границы, культурный топос обретает способность к раскрытию многоуровневости значений, к явлению тайны.

Неотъемлемым условием памятования о Боге автор утверждает сердечное внимание и пагубность забвения. Забвение- это не просто отсутствие памяти, но отсутствие умного внимания сердца. Определяя функцию умного внимания сердца в памяти о Боге, автор в дальнейшем расширяет трактовку и определяет внимание сердца как общее условие памятования. Жизнь подвижника становится свидетельством о Христе, память о Христе — одной из характеристик памяти как подвижнической установки. «Imitatio Cristi» основной топос подвижничества, подобие Христу цель сверхдолжных подвигов. Григорий Богослов пишет: «...ты увидишь Иисуса животворящим мертвых, распинаемым и распинающим мой грех, приносимым в жертву как агнец, погребаемым как человек и восстающим как Бог».[1] Подвижник уподобляется Христу в подвиге, принимает крестные страдания и искупает крестной жертвой наши грехи. По словам преподобного Исихия, непрестанное памятование о Христе лукавые помыслы рассеивает как дым, и тогда возникает в уме нашем некое божественное состояние и ум сам уже ищет супостатов, чтобы поразить и разогнать. В памяти о Христе формируется топика *imitatio Cristi*, одним из основных топосов которой становится топос смерти, раскрывающий свое содержание в значениях жертвы, духовной брани и борьбы с бесовскими силами. Память смертная становится предметом осмысления в труде Филофея Синайского «Сорок глав о трезвении», созданном в X веке [7].

Современные исследования показывают, что в смысловом пространстве памяти смертной хранится информация о способах личностного определения по отношению к смерти, формирования бытийной ответственности и преодоления релятивизма, способах влияния на культурный код. В пространстве от мирской жертвенности как поведенческой характеристики до искупления крестной жертвой Христа разворачивается процесс преобразования памяти о смерти в стратегию памяти смертной. По словам о. Силуана Афонского «нищета духа соединяется для современного человека с богооставленностью и погружает в отчаяние. Тогда человеку мнится, что над нами какая-то страшная клятва, проклятие. В покаянии этот процесс углубляется, и чем глубже покаяние, тем шире раскрываются перед нами глубины нашего бытия» [8]. Преподобный Филофей определяет память о смерти как исходный пункт рассуждений, памятование о смерти как процесс умного делания, память смертную как результат

подвижнических трудов и форму Благодати. В своем труде преподобный Филофей определяет наличие Благодати Божьей как условия памяти о смерти и самого памятования, указывает на соединение в Благодати памяти и Надежды, говорит о том, что память открывает дорогу покаянию. Памятование становится топологическим механизмом, формирует содержание топосов и способствует фиксации в запоминании пространственного положения топоса. Память смертная дает опыт смертных переживаний наивысшего напряжения и открывает их иное измерение в надежде на будущую жизнь в вечности. Вертикаль духовного восхождения определяет темпорологический вектор топологического маршрута. Преподобный Филофей впервые говорит об отношении памяти к внешнему и внутреннему в человеке и определяет особую силу памяти в контексте духовного борения и испытаний невидимой брани, выражающейся в борьбе с бесовскими силами, преодоления греха и смерти. В библейской традиции воспоминание воспринимается как реальное прикосновение своей душой к душе Другого. В этом прикосновении сила Божья вливается в душу Другого, дает силу к преодолению и борению.

Тексты преподобных Исихия и Филофея Синайских хранят бесценные наблюдения, говорят о пристальной, глубокой интроспекции, позволяют проанализировать становление топика подвига и подвижничества в период раннего христианства. Танатологическая топика подвижничества включает в топологическую схему топосы жертвы, духовного борения, борьбы с бесовскими силами. Память определяет содержание топоса, памятование становится топологическим механизмом. Топос социальной смерти наполняется религиозным, христианским содержанием, приобретает евхаристические характеристики.

Топосы также имеют свою пространственную ориентацию, они фиксированы в культурном пространстве. Так тема скитаний, странствий — основная тема для безвестного скитающегося подвижника. Топос приобретает линейные пространственные характеристики. Подвиг становится архетипической моделью пути от смерти к жизни, к выживанию, к Спасению. Странствования подвижников с молитвой о спасении стали путем охранения и спасения, путем, пробуждающим память и охраняющим от забвения. Мирское пространство воспринимается динамически как пространство испытания, продолжает формирование архетипа «трудного пути», одного из основных архетипов

русской культуры [3]. Фиксированные топосы — топосы места подвигов. «Место пустое», «место ужасное», «место неутешное» соответствуют топосу *locus terribilis* — топосу непроходимости, недоступности. В процессе эволюции топос *locus terribilis* сменяется *locus amoenus*, «место подобно, удобно» [12].

Подвиг столпничества отличается иными пространственными характеристиками, — это попытка укрепления в спасительной правде, утверждения «места» — топоса обретения надежды, топологического маршрута, разворачивающегося в сотериологической перспективе, пронзительное выпрямление вертикали духовного самопревосхождения. Христианская надежда изначально строится по вертикали, когда душа устремляется вертикально ввысь, находя опору в Господе. Говоря о традиции столпничества, о. Георгий Флоровский отмечает мысль Евагрия о подвижничестве как пределе духовного восхождения, высшем состоянии души, ее «стоянии» — высшем покое и молчании, выше всякого раздумья и всякого созерцания, выше интуиции, единое и тождественное видение [11]. Архимандрит Софроний Сахаров отмечает это состояние как «contemplation — union» — актуальное созерцание-соединение в духовном акте любви [9]. Именно любовь спасает, ведет от смерти к жизни, наполняет пустоту смыслом, призывает Благодать Божью в этот мир.

Для топологии подвижничества характерно отсутствие имени у героя. Одна из главных проблем топологии подвижничества — отыменность топоса. Когда исходный принцип «imitatio» теряет абстрактность, топос становится отыменным. С именем подвижника отныне связано определенное место в пространстве, так и определенные смыслы. Имя подвижника становится явленным и заполняет топос «imitation», который становится отыменным. Проблема поименования — одна из главных в топике. Точка зрения Р. Курциуса на изначальную анонимность топоса сталкивается с позицией Т. Джонстона об именовании, выражающем сущность именуемого предмета. Диалоговый характер топоса и его бытийная сущность объясняют соотношение двух позиций и их взаимодействие. Джонстон пишет, что имя соотносится с предметом условно, так как может быть иным. Предмет получает смысловую определенность и конкретность, только если он именован и если имя правильно.

Также можно выделить и основные тематические топосы подвижничества. Один из основных топосов, в котором реализуется эсхатологический идейный комплекс конца света, страшного суда

и загробной жизни — топос борьбы с бесовскими силами, топос духовной брани. Формирование топоса проходит несколько этапов. На первом этапе данный топос находит свое выражение в мотивах личных страстей и грехов. Тяжелейший нравственный труд подвижника по очищению души начинается с личного усилия, преодоления собственных грехов. На втором этапе формирования топоса появляются мотивы «наведения помыслов», с целенаправленным воздействием сил зла. Картины искушений, греховных помыслов; души, опутанные страстями, наведенное отчаяние и уныние составляют топику «падения», в антиномии с которым происходит смысловое насыщение топики «духовных высот»: обретения чистоты, идей спасения, покаяния, духовных скорбей, памяти смертной. Третий этап, одновременно самый насыщенный по содержанию и сложный для толкования. Это испытания, насланные «бесами». Мытарства загробные, страшный суд, движение Ангелов с душами, литургическая жертва — становятся эсхатологическим содержанием топоса. Борьба между порочным миром и идеалами аскетизма, в которой духи зла в разнообразных видениях стараются вернуть себе возрождающуюся душу — один из топологических маршрутов, раскрывающих эсхатологическое содержание. Но вот их усилия побеждены духовным подвигом, подвижник становится источником поучений. Жертва — топос, также имеющий эсхатологическое содержание. Образ жертвы, соединяющийся в своей конструкции с образом безумия, в противопоставлении раскрывает идею безумия христианского распятия и униженность ложного разума этого мира. Для византийской эсхатологии характерна идея бегства от мира. Подвижник предстает — «знамением», свидетельствующим, что Царство Христово не от мира сего. Следуя путем уничиженного Христа, подвижник безраздельно принимает кеносис Господа, предстает как глубоко эсхатологическая фигура. Во встрече с подвижником происходит осознание личной эсхатологии, в смысловое пространство «смерти» входят идеи памяти смертной, исцеления, со-страдания, радости Преображения.

Так в смысловом пространстве подвига сформировалась особая характерологическая топка, отражающая тематическое содержание топоса христианского подвижника. Мы можем определить значение этой топики как эсхатологическое [2]. Эсхатологическая проблематика представлена идеями искупления, страшного суда и загробной жизни. Подвижник проходит долгий и тяжелый путь к покаянию и спасению. Представленные смыслы становятся сутью топоса и ключевыми пунктами топо-

логического маршрута, составляя таким образом отражающую эсхатологическую проблематику топологическую схему. Топика религиозного подвига и подвижничества формирует культурное пространство, в котором культурные топосы обладают духовным содержанием. Эсхатологическая проблематика становится смыслообразующей в парадигме христианского подвига. Эсхатологические мотивы и образы формируют топосы, создают топологическую схему, раскрывающую как эсхатологическое содержание топики. Ключевыми элементами топологической схемы являются апокалиптические топосы, в которых раскрывается сущностное бытийное значение подвига. Топосы духовной брани, борьбы с бесовскими силами, страшного суда, памяти смертной становятся устойчивой схемой, раскрывающей подходы к проблемам смерти и Спасения на всем последующем пути развития традиции подвижничества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богослов Гр. Св. Т. 1. Творения. СПб., 1894.
2. Гаевская Н. Юродство как культурный феномен. СПб.: Волшебный мир, 2014.
3. Гаевская Н. Традиция служения миру // Социальное служение православной церкви. СПб.: РХГА, 2016.
4. Джонстон П. Теория топосов. М.: Академкнига, 1986.
5. Руди Т. О топике житий юродивых // ТОДРЛ. Т. 58. СПб.: Дм. Булавин, 2007.
6. Синайский И. О трезвении и святости // Добротолюбие. Т. 2. М.: Изд-во Сретен. монастыря, 1995.
7. Синайский Ф. Сорок глав о трезвении // Добротолюбие. Т. 3. М.: Изд-во Сретен. монастыря, 1995.
8. Софроний (Сахаров), арх. Старец Силуан. М.: Слово, 1999.
9. Софроний (Сахаров), арх. Видеть Бога как Он есть. М.: Слово, 2001.
10. Старкова К. Понятие «тайны» в кумранских текстах // Православный палестинский сборник. Выпуск 98(35). СПб.: Наука, 1998.
11. Флоровский Г. Византийские отцы V–VIII в. Париж, 1972.
12. Pratsch Th. Der hagiographische Topos, 2005.
13. Curzius R. London. 1956.

**ДОГМАТ О ВОСКРЕСЕНИИ.
ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

Сапронов Петр Александрович,
доктор культурологии, профессор,
Директор Института богословия и философии
Русской христианской гуманитарной академии,
ibif@inbox.ru

«ЧАЮ ВОСКРЕСЕНИЯ МЕРТВЫХ И ЖИЗНИ БУДУЩЕГО ВЕКА»

В статье рассматривается проблема Воскресения в двух направлениях. Как воскресение души после смерти и телесного воскресения после Страшного Суда. Первый определяется как переживание жизни, жизненный опыт, второй — как полнота жизни.

Ключевые слова: Воскресение Господне, душа, тело, Спасение.

Sapronov P. A.

RESURRECTION FROM THE DEAD

The article considers the problem of Resurrection in two ways. As the resurrection of the soul after death and the bodily resurrection after the last judgment. The first one is defined as the experience of life, the second as the fullness of life.

Keywords: The Resurrection Of The Lord, soul, body, Heaven.

Как и творение, понятие воскресения принадлежит иудео-христианской традиции. Оба они опираются на Св. Писание, то есть источник их не в человеческом разуме, а в Откровении. Только на его основе они вошли в вероучение и подверглись богословской обработке. Обращаясь собственно к Воскресению, обязательно нужно предварительно развести его с возрождением. Если источник представлений о Воскресении в Откровении, то возрождение соотносено с мифом. Сведения о последнем содержатся в любой мифологии, по существу, в ней они строго обязательны и конститутивны. Это вытекает из того, что миф предполагает один и тот же ритм существования всего сущего.

Оно порождается хаосом («вырождается»), достигает своего зенита, «великого полдня» как предела космичности с тем, чтобы постепенно «вырождаться» вплоть до «врождения», как ухода в материнскую утробу «родимого хаоса». Причем «врождение» заведомо предполагает последующее «вырождение», то и другое извечно, повторялось и будет повторяться бесконечно число раз, у него нет ни начала, ни конца. Почему и всякое рождение по сути является возрождением, палингенесисом.

Это глубоко архаическое представление никогда не умирало, максимум, оно уходило на периферию или в низовые культурные пласты. Оно пережило секуляризацию и демифологизацию культуры за счет утери или резкого ослабления своего онтологического характера. Если оставить в стороне низведение возрождения до метафоры, то остается указать на сближение возрождения с наступлением расцвета, сменяющего собой предыдущий упадок. Подвести под возрождение онтологический базис оказалось возможным не иначе, чем через его вторичную мифологизацию в секулярной культуре. Самым впечатляющим и резонансным из вновь создаваемых мифологизаций на эту тему стал ницшевский миф о вечном возвращении одного и того же. Его глубокое отличие от всех предыдущих «возрожденческих» мифологем в том, что акцент в нем сделан не на возрождении как таковом, а именно на повторяемости всего сущего. Когда-то оно воспринималось как знак утверждения и торжества жизни. По существу, возрождение предполагало не предварительный уход в небытие, а если и уход, то в другой мир, где жизнь принимала другие «внутриутробные» формы. Возрождение было тождественно появлению на белом свете из того света, его можно было бы с некоторыми оговорками обозначить как перерождение.

К тому, что пытался утвердить Ф. Ницше, это не имеет никакого отношения. Для него возрождение-возвращение — это, прежде всего, бессмысленное и безнадежное круговращение, круг, из которого не вырваться. И к тому же он вовсе не есть метаморфозы и превращения жизни. Вот эта жизнь в возрождении-возвращении периодически уходит в небытие и только потом через невообразимо громадный промежуток времени возвращается. Понятно, что на срок исчезающе малый, по сравнению с бездной своего пребывания в небытии. Такое возрождение слишком обременено вырождением в ничто, чтобы выдвигать его на передний план. Ницше и не выдвигает. Для него возрождение — это крохотная зацепка, чтобы удержаться

в жизни-бытии, которую со всех сторон обступила неизмеримо превосходящая ее смерть-ничто. И нужно ли вообще такое сомнительное возрождение, тем более, что с ним возвращается все, не только жизнь, но и ее ужасы, катастрофы, пустота, скука, безысходность. Ницше утверждает — да, нужно. Возрождение-возвращение остается принять и приветствовать. Добиться того, что этого хочет воля того, кто постиг суть всех вещей. И тогда рабство у возрождения-возвращения обернется свободой. Она же героический пессимизм, стремящийся укрепить жизнь, бытие в самых глубоких недрах ничто.

Остановиться на варианте мифа о возрождении Ницше было необходимо в виду того, что подлинно глубокий смысл его давно утерян, точнее говоря, изжил себя. Ставка на возрождение бита. И оно не имеет никакого отношения к Воскресению. Последнее есть реальность Откровения, вероучения, богословия и рассматриваться может только в их контексте. И вот на что в первую очередь нужно обратить внимание, обращаясь к теме Воскресения. Воскресение так же предполагает смерть, как и возрождение жизнь в ее противоположных проявлениях. Для последнего жизнь жительствоует «здесь» и «там». Тогда как для Воскресения жизни «здесь» противостоит смерть «там», за порогом гроба. Звучит это наше утверждение мрачно, однако, не более, чем будучи вырвано из надлежащего контекста. А он предполагает, с одной стороны, конечность жизни, разумеется, прежде всего человеческой, неминуемость смерти, как ухода в небытие, но точно так же ее преодоление. Абсолютное и окончательное. «Смерть, где твое жало, ад где твоя победа?» — этот возглас пророка обозначает сказанное во всей грандиозности вершащегося через Воскресения.

Если возрождение можно уподобить возвращению жизни из пребывания «там», «сюда» к нам, то Воскресение соотнесено не только с предвещающей его смертью, но точно так же со смертью отменяющим. Обозначить его, пускай и не абсолютно точно, можно как новое творение. Его Бог совершил *ex nihilo*. Но *ex nihilo* Он и воскрешает человека, именно потому, что он умирает. Человек смертен. Это как раз тот тезис, который остается недоступным пониманию язычника. Но, по-своему это поразительно, что и в среде христиан широко распространено представление о человеческом бессмертии. В том смысле, что у человека умирает тело, тогда как душа бессмертна. Но как тогда быть с положением Символа Веры. «Чаю воскресения мертвых

и жизни будущего века». На него просто так глаза не закроешь. Но оно-то именно о Воскресении, которое преодолевает смерть. А это значит — нужно умереть, прежде чем воскреснуть.

Давайте вспомним: Иисус Христос воскрешает трехдневного Лазаря, а он трехдневный как раз потому, что был мертв. И сам Христос, прежде чем воскреснуть, умер на кресте. Вопрос же, который в этой связи возникает, касается того, какова продолжительность смерти, предшествующей Воскресению, и можно ли вообще говорить о ее продолжительности? Вроде бы, сроки нам прямо указаны Воскресением Лазаря и Иисуса Христа, они одни и те же. Другой вопрос, нужно ли их воспринимать во всей буквальности и подается ли ими знак, за которым стоит глубокий смысл? На этот счет, видимо, возможны различные позиции. Одна из них исходит из того, что по существу сроки Воскресения умершего человека нам неизвестны, почему нельзя исключать и «мгновения» между смертью и Воскресением. От этого наличие смерти, которая преодолевается Воскресением, не колеблется.

Несравненно более важен, чем только что затронутый, вопрос о раздвоенности темы Воскресения в христианском вероучении. О ней же, хотя и с обязательной осторожностью, можно говорить, так как вероучением Воскресение связывается со смертью каждого человека, и вместе с тем в соответствии с Символом Веры предполагается всеобщее Воскресение из мертвых. И как тогда понимать их соотношенность, и, в частности, сходства и различия между ними? На этот счет очень легко сбиться на соображения натянутые и искусственные, если они не будут идти далее стремления сгладить и снять противоречия любой ценой, соблюдая при этом пристойность.

Одним из таких соображений является указание на то, что после смерти человека воскресает его душа, предстоит же после конца времен Воскресение еще и телесное. И только оно станет Воскресением во всей своей полноте. Разумеется, как таковой тезис этот вполне приемлем, вот только он не сочетается с тем, что «вторичное» Воскресение в строгом смысле слова таковым уже не является. Воскресают из мертвых, а не из хотя бы частного Воскресения. Столкнувшись с этим обстоятельством, можно попытаться обойти его, настаивая на едином Воскресении, которое оказывается растянутым во времени, когда у него есть начало — Воскресение души и конец — Воскресение еще и телесное. Однако будет ли предложенное решение лишь игрой в слова или

у него есть настоящий смысл? В этом нам предстоит разобраться. А для этого нужно обратить внимание на то, чем характеризуется первая осуществленность Воскресения.

Признавая его в отношении одной души, мы сталкиваемся с тем, что после этого воскресения человек становится существом, каким его Бог не сотворил. Творение человека завершается после того, как Бог вдохнул в него душу. В таком контексте нам остается признать человека «недовоскресшим», поскольку он не возвращается к исходному состоянию. И дело не только в этом, а в том еще, что душа в соответствии с христианским вероучением сама по себе Богом не творилась. Да, Бог создал ангелов в качестве бестелесных существ, но из этого вовсе не следует их бытие как душ. О них предпочтительней и в соответствии со Св. Писанием говорить как о духах. С особой ясностью это проговаривается в Св. Писании применительно к падшим духам, то есть тем, кто прежде были ангелами. Отпав от Бога, они из одних духов пресушествовались в других, противоположных первым и все же духов. Как о душах ни о первых, ни о последних в Библии не упоминается.

Стоит нам обратить пристальное внимание на появление после смерти и воскресения людей как бестелесных существ, и в то же время душ, как странность их бытийного статуса станет очевидной. Настолько, что нельзя будет удержаться от недоумения: а способны ли вообще существовать души вне тел? Поскольку воскресение умершего человека все-таки имеет место, то остается дать утвердительный ответ на это недоумение — да, способны. Но при этом обязательно придется уточнять способ этого существования, то, в чем оно отлично от того, каким было в мире видимом. По поводу же отличия нельзя не отметить такой существенный момент: нам достаточно определенно известно, что после Воскресения души человек в своей бестелесности уже ничего в своей жизни изменить не может. Ни преодолевать свою греховность, ни восходить на пути к святости. Воскресшая душа — это чистая данность, что в человеческой жизни состоялось, то состоялось, и с этого уже не сдвинуться. Теперь она представляет собой некоторое подобие пребывания, которое есть еще и ожидание настоящего довершительного Воскресения.

Такую жизнь остается сравнить с выживанием по одному пункту. И та, и другое по своей сути есть воспроизводство жизни, когда исходная ее точка совпадает с конечной. Понятно, что выживание немыслимо без усилий, риска, негарантированно-

сти, всегдашней возможности катастрофы. Ничего такого воскресшей душе не угрожает, это слишком очевидно. Здесь как раз обратное — чистая пассивность, если подведение итогов, то тому, чего уже нельзя изменить. Но тогда и получается, что «предварительные» Воскресение, оно же Воскресение души, преодолевает смерть как бы и не совсем в пользу жизни. Жизнь (см. соотв. Статью) в мире видимом обязательно предполагает рост, возрастание, в чистой статике ее представить себе невозможно. Для мира невидимого с понятием возрастания, конечно же, нужно быть осторожным. В нем спасенный человек предстоит Богу, а он есть бытийная полнота, которую можно характеризовать еще и как покой. Почему и возрастание человека в раю, если происходит, то оно имеет столь особый характер, что скорее всего от этого понятия лучше было бы совсем отказаться. У нас, правда, покамест речь идет не о Воскресении во всей его довершенности, а только о воскресших душах. К которым в их промежуточности неприменимы реалии ни земной жизни, ни той, когда времени больше не будет. Но тогда и встает проблема того, в какой мере Воскресение души предполагает ее жизнь и жизнь ли это.

Поскольку Воскресение состоялось, то, конечно, жизнь. Но ведь и для человека, пребывающего на земле жизнь помимо бодрствования осуществляется еще и как сон, сомнабулическая замороженность, глубокое погружение в мечту, обморок, etc. Оставим их все в покое, за исключением сна. Остановиться на нем будет совсем не лишним, так как во многих мифологических и языческих религиях жизнь по ту сторону этого мира сближается или прямо отождествляется со сном. Он может быть осмыслен и прямо как обожение, пребывание в состоянии посмертного блаженства. Пускай представления эти именно языческие и ни к чему не обязывают христианина при трактовке Воскресения. Согласившись с этим, однако, вне исполнения обязанности допустимым представляется проведение отдаленной аналогии. Предположим, такого характера. А что, если Воскресение души, для которой всякое внешнее действие в качестве самоопределения, решения жизненной задачи, преодоления трудностей, etc. уже невозможно, предполагает возможность погружения в прошлое своей земной жизни. Все более глубокое проникновение в нее, осознание происшедшего и свершенного, трезвую оценку своих и других поступков, может быть, извлечение из душевных глубин давно вытесненного, забытого, погружение в свою память, которая оказывается гораздо вместительней, чем это

предполагалось в земной жизни. Тогда для воскресшей души это будет тоже жизнь. Проживая ее, она тоже проходит свой жизненный путь, пускай совсем на иной, чем прежде, лад. И, что очень важно, это не будет повторением ранее прожитого. А если и прожитого, то пережитого далеко не в полной мере, даже поверхностно, в первом приближении. Да, конечно, теперь уже ничего не изменить. Но ведь, с другой стороны, надо все-таки пережить в своей жизни, то, что было бытием по касательной, наполнится ею, какой бы она не была. Так что жизнь как переживание некогда прожитого не есть ее простое повторение.

К такому результату, предположим это, приводит Воскресение души. Так она предуготовляется к Страшному Суду. К тому, помимо прочего, что этот Суд станет еще и «самосудом», будет сближен или совпадет с судом Божиим, во всяком случае, итогом будет согласие с ним человека по поводу самого себя. Но можно попытаться открыть и еще одно измерение Воскресения души. Оно связано с такой очень трудной, тревожной, может быть, болезненной для человека темой. Тема эта — соотносительность ныне живущих земной жизнью с близкими умершими и воскресшими людьми. Отрицать связь тех и других людей вовсе, наверное, было бы жестоко. Но, Слава Богу, кроме чувствительности и ранимости к признанию этой связи вдет еще и богословская логика, не говоря уже об опыте Церкви. Согласно последнему, Церковь образуют как живущие люди, так и воскресшие души, в ней они пребывают в единстве. Но это не единство непосредственной встречи и совместного пребывания в одном пространстве и времени. Оно состоит в предстоянии Богу тех и других. Но точно так же и в молитвах друг за друга. Молитвы эти соединяются между собой, так как обращены они к одному и тому же истоку. Бог слышит и ныне живущих, и воскресших из мертвых. В этом и состоит встреча одних с другими. От этих молитв не нужно ожидать обязательного ощущения встречи с тем, за кого молишься и кто молится за тебя. Но между ними и не стена непроницаемая. Мы просто обязаны верить, что Бог «принимает во внимание» молитвы каждой из сторон и что-то они для Него значат, а тем самым и для людей, разделенных пребыванием в мире видимом и невидимом.

В этой взаимной соотносительности живых и воскресших Церковь одинаково отмечает важность моления друг за друга тех и других. Христианин охотно признает влияние на свою жизнь молитв умерших близких, надеясь и на то, что и его молитвы в их

адрес не пусты. Поскольку же нас касаются те, кто умер и воскрес, то по этому поводу на передний план выходит проблема того, как могут на воскресших влиять молитвы живых, если им остается жизнь пребывания, в которой изменить уже ничего нельзя? Трудно сказать, будет это все-таки изменением или здесь нужны другие слова, но если воскресшая душа способна молиться за живых, если это будет настоящая молитва, то она есть свидетельство о том, что молитву творит живая душа, что она способна любить ближнего, а это не может не зачесться ей во спасение. Конечно, тут самоизъявление души, какой она состоялась, в нее ничего нового молитвой не привносится, но в ней она лучше узнает себя, встречается с собой, переживает в жизни не прожитое. И этим в каком-то смысле достраивает себя, в своей состоявшейся неизменности несмотря ни на что, изменяется. Не менее значимой должна быть признана и молитва живых за умерших и воскресших. Поскольку она способна состояться, то есть быть выражением любви, то сама возможность любить умершего по-своему свидетельствует еще и в его пользу. Это свидетельство со стороны, однако, оно раскрывает душу умершего как Божию, способную встретиться с Богом, предстоять Ему, то есть быть спасенной.

Уже обращение к теме «предварительного» Воскресения может служить свидетельством того, что Воскресение не есть возвращение человека к прежнему состоянию. Просто-напросто в виду некогда происшедшей с человеком катастрофы грехопадения. Она, помимо прочего, означала, что «смертию умрешь». И что же, воскресший человек, ставший таким, каким он было до грехопадения, на этот раз был бы гарантирован от повторения один раз уже происшедшего? Убеждающие аргументы в пользу такого предположения существуют и они предполагают, что в разговоре о Воскресении акцент делается на том, как изменится и каким станет воскресший человек. Каждому вменяемому христианину хорошо известно, что спасенный человек уже никогда грешить не будет. Грех станет для него так же невозможен, как и для ангела, сохранившего верность Богу. Почему именно, самый общий ответ на этот вопрос вполне определен и однозначен. Заключается он в преображении человека, которое совпадает с обожением. Правда, в этом случае неудовлетворенной остается потребность понять, что же такое несет в себе Преображение-обожение, делающее Воскресение необратимым? Во всяком случае, не то, что через него Бог творит человека заново.

Да, Воскресение, поскольку оно из мертвых, то есть из небытия, сродни творению, но оно не более, чем момент Воскресения. Дополнительно оно предполагает участие самого человека. Понятно, что не в собственно переходе из небытия в бытие, а в подготовке этого перехода. Он может состояться при условии наличия у человека способности к Преображению. В этом, между прочим, состоит отличие Воскресения от творения. Творя человека, Бог у него разрешения не спрашивал и ничего от него не требовал и не ожидал. Точнее, ожидание и требование все-таки были, поскольку на вкушение плода с дерева познания добра и зла Богом был наложен запрет. В Воскресении же совершается движение обратное изгнанию из рая, последнее стало обнаружившимся бытием к смерти. Воскресение же это возвращение в рай, и оно имеет смысл как окончательное. Окончательным же его делает то, что человек теперь не ветхий Адам. Он тот, кто своей жизнью изживал в себе или не впускал в себя смерть. И если ему пришлось умереть, то для него смерть стала внешней силой, а не внутренним позывом и осуществлением из своего нутра. Почему и Воскресение из мертвых души делает ее живой или причастной жизни. Она теперь способна к преобразению, способна выдержать и принять его от Бога. Богу же есть, кого преобразать.

В этом контексте, кстати говоря, понятней становится обреченность одних воскресших душ раю, а других аду. Применительно к последним, вообще говорить о воскресении можно не иначе, чем с большой долей условности и специальных оговорок. Они необходимы, так как Воскресение по определению преодолевает смерть. Случай же, когда воскресшая душа ничего от жизни в себе не несет, когда она насквозь изъедена грехом, может быть понят в том духе, что воскресение здесь обслуживает смерть, переводит ее из одного состояния в другие. Вначале человек мертвит себя и все окружающее, затем его воскресшая душа ничего, кроме смерти, в себе не обнаруживает, и, наконец, после Страшного Суда она навеки проваливается в умирание. И если это воскресение, то что его объединяет с Воскресением в жизнь вечную? Разве только то, что душе грешника дается возможность испытать себя, убедиться во всей своей мерзости и самой дать согласие на свое погружение в ад.

С «воскресением» закоренелых грешников главное как будто очевидно. Но есть еще и его противоположность — Воскресение святых. Случай этот особый в том отношении, что он

предполагает, и Церковь утверждает это со всей определенностью, возможность молитвы святым и, соответственно, их воздействия на происходящее в мире видимом. В пояснении здесь нуждается то, что святые «первичность» и «промежуточность» Воскресения всех других людей, перед которыми открыта перспектива спасения, не разделяют. Воскресшие души святых действуют в чем-то так же, как и в своей земной жизни. Их случай особый в том отношении, что еще до телесного Воскресения они живут, а не только «переживают» предшествующую жизнь. Явно это особая харизма, дар Божий. Она, однако, не снимает неполноту жизни даже и святых окончательно, иначе зачем святым телесное Воскресение, которому они подлежат наряду со всеми прочими. А это заставляет предположить, что и святым предстоит Преображение, их святость неполная, таковая принадлежит одному Богу и может быть обретена только в Нем.

В общем-то, наверное, можно позволить себе утверждение, согласно которому само различие по рангам людей, которым предстоит Преображение и обожение, преходящее. По «вторичном», окончательном и довершенном Воскресении все спасенные будут святы и прежде всего святостью Божией. Будет ли в ней своя иерархия, ступени святости — это вопрос открытый. Но разрешение его вряд ли может пройти мимо того, что в Пресвятой Троице иерархия и существует, и не существует. В самом своем существенном она отменяется. Совсем ее не может не быть, так как Отцовство Отца по отношению к Сыну и Святому Духу свидетельствует о его первенствовании, поскольку же Отец, Сын и Святой Дух равносущи, то иерархии не существует. На ипостасном уровне иерархию можно себе представить как послушание Отцу Сына и Святого Духа, но на нее Отец отвечает уравнивающим все три Лица внутренним движением любви. Не так ли должно быть и в отношениях между святыми и просто спасенными, преображенными, обоженными людьми?

Еще один момент, требующий уточнения при рассмотрении темы Воскресения, касается ее телесной составляющей. Если довершенная полнота человеческого в человеке предполагает наличие как души, так и тела, то в этом случае встает вопрос о том, почему телесность необходима воскресшему человеку, обращенному к Богу, предстоящему Ему, пребывающему в Нем? По-видимому, здесь нельзя пройти мимо того, что человек создан в пределах мира видимого, для пребывания и существования в нем. Оставить видимый мир на самого себя, покинутым

человеком было бы однозначно повергнуть его в невятное, неопределившееся существование, тяготеющее к небытию, проваливающееся в ничто. Но нам открыто, что после конца времен возникнут Новое Небо и Новая Земля. Тварный видимый мир не будет отвергнут и аннигилирован со всей своей телесностью, а значит, и человеческое присутствие в нем со своей телесностью предзадано.

Сказанное до сих пор о человеческой телесности, между тем, не касалось того, что она значит для самого человека, почему необходима ему в «собственных интересах». Ответ на этот вопрос, во всяком случае, предварительный, хотя, наверное, еще не достаточно конкретный, можно найти, если обратить внимание на следующее обстоятельство: сам принцип души предполагает ее соотносительность с телом. Душа так или иначе есть душа тела, так же как и тело есть тело души. Отталкиваясь от этого положения, можно прийти к тому, что душевные движения в своей выявленности и осуществленности осуществляются через посредство тела. Не случайно все попытки мыслить душу в отрыве от тела заканчивались усвоением душе особого рода телесности. Может быть, бесконечно истонченной, разуплотненной, эфемерной, невесомой, etc., но телесности. Конечно, в таком случае напрашивается недоумение, а как тогда неотрывный от тела человек в райском состоянии будет способен воспринимать Бога, который есть Дух? Снять его можно указанием на то, что Иисус Христос воскрес как человек, то есть еще и телесно, о чем и свидетельствовал апостолам. Телесность, тем самым, вошла и во внутритроическое бытие. К этому, однако, необходимо добавить не менее важное: в отличие от души Дух не предполагает восполнения его телом, он сам есть полнота, и почему бы тогда не мыслить Дух как доступного возможности его восприятия еще и через посредство тела. Для Духа проницаемо все сущее, но и сам он может открывать себя на любом уровне. И если он не открыл себя Моисею на Синае, а говорил с ним из неопалимой купины, то вряд ли потому, что Дух телесными очами не воспринимается. Скорее обратить внимание нужно на несоизмеримость человеческого и Божественного. В раю она будет преодолена в результате обожения человека и вочеловечивания Иисуса Христа, а в нем и Пресвятой Троицы, немислимых без Воскресения в его человеческом и Божественном измерении.

Махлак Константин Андреевич,

кандидат культурологии,

доцент

Русской христианской гуманитарной академии,

makhlak@mail.ru

ПРОТИВОРЕЧИЕ МЕЖДУ БЕССМЕРТИЕМ ДУШИ И ВОСКРЕШЕНИЕМ ТЕЛА У СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ НИССКОГО

Статья посвящена осмыслению темы души в трактате святителя Григория Нисского «De anima et resurrectione». В статье рассматриваются взгляды Григория Нисского на проблему бессмертия души в контексте стоической и платонической философии. В работе анализируется влияние стоической идеи живого одушевленного космоса, а также Платоновской концепции взаимоотношения души и тела. На примере богословия Григория Нисского делается вывод о влиянии античной философии на христианское богословие.

Ключевые слова: античная философия, христианское богословие, душа, космос.

Makhlak K. A.

THE CONTRADICTION BETWEEN THE IMMORTALITY OF THE SOUL AND THE RESURRECTION OF THE BODY OF ST. GREGORY OF NYSSA

The article is devoted to the topic of the soul in the dialogue of St. Gregory of Nyssa, “De anima et resurrectione”. The article discusses the views of Gregory of Nyssa on the problem of the immortality of the soul in the context of stoic and Platonic philosophy. The paper examines the influence of stoic ideas living cosmos, as well as the Platonic concept of the relationship of soul and body. For example the theology of Gregory of Nyssa, the conclusion about the influence of ancient philosophy on Christian theology.

Keywords: antique philosophy, Christian theology, the soul, universe.

Творчество свт. Григория Нисского представляет собой попытку синтеза библейской традиции и античного философского наследия, что в целом характерно для многих выдающихся авторов святоотеческого периода. Однако в своих усилиях по гармонизации откровения и философии свт. Григорий ориентируется, как правило, на среднеплатонистическую философию, что в ряде тем приводит к конфликту двух логик: логики откровения и логики философии. При этом речь идет, скорее, о двух философских логиках — стоической и платонической.

Стоицизм дает общую картину космоса (как макро- и микро-мира), платонизм — детализацию бытия индивидуальной души. Таким образом, подход к вопросу воскресения для святителя Григория предполагает соединение трех основных линий интерпретаций, трех систем аргументов — стоической, платонической и библейской, конфликт между этими подходами возникает с некоторой необходимостью. В теме воскресения этот конфликт, пожалуй, сказывается больше всего. Интересно, что Григорий, как христианский ритор и литератор в широком смысле слова, пытается нейтрализовать несовместимые аргументы избранной им литературной формой, диалог «О душе и воскресении» — подражание платоновскому «Федону», сестра Григория Макрина — второй Сократ, сам Григорий — её ученик, Макрина тяжело больна и, очевидно, находится на пороге смерти, пограничность ситуации создает эффект пророческого ясновидения, смягчая изъяны философской логики.

Важную роль в аргументации Григория Нисского играет космологический аргумент: представляя собой все чувственное, космическое тело, управляемое животворящей и разумной силой (¹noht¾ dÜnamij), сообщающей порядок и гармонию космосу. Сам по себе божественный разум нематериален, но его деятельность пронизывает материальный космос, подобно стоической пневме, является имманентным принципом его организации. Интересно, что аргументация бессмертия здесь развивается от общего к частному, мир-космос бессмертен, пока им руководит божественная сила, человек, человеческое тело — подобие одушевленного и разумного космического тела. «По необъяснимому закону сопряженное с составом стихий всегда пребывает в том, с чем сорастворено (sugkr...mati)» [1, с. 212]. Апелляция к божественной силе как универсальной причине движения всего существующего с трудом связывает ее с идеей воскресения, очевидно, дея-

тельность умной силы имманентна космосу, а воскресение исторично.

Не удовлетворившись стоической аргументацией, в основе которой лежит представление о живом и разумном космическом теле, свт. Григорий пытается усилить тему индивидуального бессмертия, опираясь на платоническую аргументацию. Для свт. Григория, как для любого платоника, душа — бессметное начало в человеке. Высшая часть души — разум или ведущее начало (свт. Григорий использует и стоическую терминологию), это то, что в нас подобно Богу. То обстоятельство, что человек приобщается к Богу с помощью разума — общее место его богословия. Остается вопрос: как в богообщении участвует тело — животный элемент человеческой природы? Как низший, материальный элемент человеческой природы соединяется с Богом, не являющимся телом и не имеющим в своём бытии ничего материального? Тема «сорастворения» сменяется достаточно жестким противопоставлением души и того, «что на ней налипло». Григорий предлагает целый ряд версий, в целом склоняясь к идее «спиритуализированного тела» (что напоминает аналогичное учение Оригена). Тело воскресения — духовно, тело редуцируется в душе, таким образом, отчасти, снимается платонический дуализм души и тела, открывается перспектива ввести в платонический контекст христианскую веру в телесное воскресение.

ЛИТЕРАТУРА

1. De anima et resurrectione PG 46, 44 b / р. п. Григорий Нисский. О душе и воскресении / Восточные отцы и учителя церкви IV века. Антология в 3 т. М., 1999. Т. 2.

Евдокимова Елена Александровна,
кандидат философских наук,
старший преподаватель
Института богословия и философии
Русской христианской гуманитарной академии,
evdoki-elena2006@yandex.ru

ТЕМА ВОСКРЕСЕНИЯ В ПОЭЗИИ Б. ПАСТЕРНАКА. «НА СТРАСТНОЙ»

«На Страстной» Пастернака изображает мир в ожидании праздника Воскресения Христова. Опыт, о котором говорит поэт, — не условность, а бытие на самом деле. Нам открывается мир, который в течение всей страстной седмицы взрывается таинственными процессами, как бы вдыхаемыми в него из глубин и высей мироздания. Мир, в котором снимается оппозиция природа — культура, он — един. С исключительным поэтическим тактом Пастернак дает нам понять, что это именно христианский, а не вообще мистический опыт.

Ключевые слова: Воскресение, мир, культура, природа, праздник, бытие, вселенная.

Evdokimova E. A.

THE THEME OF THE RESURRECTION IN THE POETRY OF BORIS PASTERNAK. «AT THE HOLY WEEK»

«At the Holy Week» of Pasternak depicts the world in anticipation of Easter. The experience of the holiday, of which the poet says — not a convention, but being in reality. Mysterious processes blast the world during the entire Holy Week, as if they come at him from the depths and heights of the universe. It is a world in which the opposition «nature — culture» removed, the nature and the person are in the unity. With exceptional poetic tact Pasternak makes us understand that this is a Christian, and not at all mystical experience.

Keywords: The Resurrection, peace, culture, nature, holiday, being, universe.

О Воскресении в стихотворении Б. Пастернака «На Страстной» (1946 года) из цикла «Стихи Юрия Живаго» [2] говорит-

ся только один раз, в самой последней строке, и это вообще самое последнее слово стихотворения. Что, конечно, не является случайностью, а представляет собой исключительно точный поэтический ход. Вся Страстная проживается христианином в перспективе Пасхи, чаемого Воскресения Христова. При чем названное чаяние подразумевает не пассивное ожидание, а движение к долженствующему совершиться событию. Могучее движение к Воскресению, которым «смерть можно побороть», — главный лирический сюжет стихотворения. Начинается стихотворение как будто глухо, тихо и тревожно:

Еще кругом ночная мгла.
Еще так рано в мире,
Что звездам в небе нет числа,
И каждая, как день, светла,
И если бы земля могла,
Она бы Пасху проспала
Под чтение Псалтыри.

«Еще» должно бы обещать, что вот-вот произойдет что-то, и настанет «уже». Но оно повторяется дважды, как будто чему-то никак не сдвинуться, не начаться. Анафора создает настроение ожидания события и отсроченности его. Не случайно с «еще» начинается и вторая строфа:

Еще кругом ночная мгла.
Такая рань на свете,
Что площадь вечностью легла
От перекрестка до угла,
И до рассвета и тепла
Еще тысячелетье.
Еще земля голым-гола,
И ей ночами не в чем
Раскачивать колокола
И вторить с воли певчим.

Теперь об «еще» стоит говорить как о «все еще», подразумевающим, что «уже» приближается. Все еще мгла, но вместо безличного «Еще так рано в мире» теперь звучит более активное: «Такая рань на свете», указывающее на скрытое и медленное, а все-таки потаенное, глубокое движение. Вернее, глубинное: там, где-то в земных недрах что-то шевелится, но на поверхности это пока никак не обнаруживается. До поры, до времени. Именно так, потому что здесь речь идет не о застылой неподвижности, а о «великой тишине» (см. Мф. 8:26) и, если можно так

выразиться, мировой рани — притихшем предчувствии того, что совершится и все изменит, изменит абсолютно. Надо попутно обратить внимание на совершенно беспечную как будто бы организацию строф, поэт вовсе не считает необходимым соблюдать порядок и единообразие. В первой строфе — семь строк, а во второй — шесть, в четырех последующих вроде строй выровнялся — обычные четверостишия. Но далее опять начинается пастернаковское «достать чернил и плакать», или радоваться, а вернее — резонировать мировому ритму, который совсем не единообразен, не равновесен, тем более — «на Страстной».

Стихотворение «На Страстной» полно неожиданных сопереживаний. Все создаваемое здесь Пастернаком пространство строится на соединении противоположностей: сонной неподвижности и скрытого движения, мглы, тьмы, ночи и света, то вспыхивающего («и каждая как день светла», говорит Пастернак о звездах, которым «в небе нет числа»), то тихо исходящего («И видят свет у царских врат, И черный плат, и свечек ряд...»). И вот еще: у Пастернака земля проспала бы Пасху, «если бы могла», такая земля — совсем не «мать сыра земля». Названный архетип подразумевает землю первоосновой, порождающим началом. Здесь же земля «голым-гола, и ей ночами не в чем раскачивать колокола и вторить с воли певчим». Будучи «голым-гола», она становится подобной младенцу, ожидающему того, что с ним свершат отвечающие за него. Ну, а «мать сыра земля» сама себе одежда и покров. Здесь же голость земли — ее беззащитная открытость тому, что больше ее. И это при том, что она видится в изображении Пастернака чем-то грандиозным, могучим. Ведь колокола-то раскачивает она, и певчим вторит не как-нибудь, а с воли. Это богатырь, это и младенец, отдающийся великому моменту вселенной. Вселенский масштаб того, что должно произойти и к чему движется вся «Страстная» — главное в стихотворении Пастернака. Много в нем чудес, но главное, как и вообще всегда в стихах, — его воздух. Атмосфера свершающегося невиданного события, свершающегося везде и всюду. Это всего-то праздник, а не само событие, случившееся два тысячелетия назад. Но это «Праздников Праздник», и в нем вновь совершается Воскресение, не просто обновляющее жизнь, а утверждающее ее безусловно. Пастернаку потому и нужна природа, чтобы раздвинуть мир от человеческого к вселенскому, снять оппозицию природа — человек, приро-

да — культура. Противостояние, борьба, может быть даже иерархия сняты. И это совсем не то, что принято называть олицетворением природы. Скажем, бесконечно трогаящие строки Фета (тоже, кстати, с анафорой): «Истрепалися сосен мохнатые ветви от бури, Изрыдалась осенняя ночь ледяными дождями» [3]. Конечно, они как живые, конечно, мы чувствуем и норы бури, и потоки слез осеннего ливня. А все-таки остается чувство, что это поэт наделил, одарил их такой человеческой тоской. Пастернак не наделяет, он рассказывает о том, как Воскресение взрывает природу изнутри: «И со Страстного четверга вплоть до Страстной субботы вода буровит берега и вьет водовороты». Потому-то «Если бы земля могла, Она бы Пасху проспала...». «Если бы могла, но не может она проспать Пасху, это, как принято говорить, сильнее ее. Природа — по своей природе (простите за тавтологию или каламбур) — сонная. И ее сонность принимают то за равнодушные (у Пушкина: «... И равнодушная природа красую вечною сиять»), то за гибельную бездну сфинкса (у Тютчева: «Природа — сфинкс, и тем она верней...»). Не обязательно всегда соглашаться с классиками, и вот новый классик рассказывает о природе совсем иное. Действительно, природане равнодушна, а скована сном и ждет действий человека, который ее безнадежно не понимает. Вернемся к тексту стихотворения:

И март разбрасывает снег
На паперти толпе калек,
Как будто вышел Человек,
И вынес, и открыл ковчег,
И все до нитки роздал.

Речь о Боговоплощении и Распятии, к которому природа оказывается восприимчивой и даже являет нечто вроде уподобления Человеку, если не святость (конечно, нет), то обожение, которое происходит потому, что «как будто вышел Человек». Богочеловеку же не присутствует плотью с нами, ведь это только праздник, Страстная и Пасха, а не сами евангельские события, однако Его присутствие побуждает природу «разбрасывать снег», и при Его «как бы выходе», что можно назвать незримым присутствием, природа уже «не может» спать, хоть и давит на нее «голодость» и «рань» мира. «Если бы могла» вряд ли следует понимать в смысле того, что ей хочется спать, да вот не позволено. Скорее естество клонит в сон, но настает пора свершений,

и Дух вдыхается в природу и делает сон невозможным. Потому и земля, и «лес раздет и непокрыт», и «деревья нагишом» — все они очень волнуются, как-то по-своему, и более живо, чем те, кто молится в церкви. Здесь, конечно, речь не о том, что, вот, природа лучше человека (как дети говорят о собаках), а о том разве, что человек слишком доверяет оформленности, отлаженности своего бытия, слишком спокойно движется в том же крестном ходе, перед которым березы обязательно посторонятся, он же просто «участвует», выполняя ежегодное правило. Между тем его бы должно разрывать мукой сораспания и ликованием Воскресения.

Однако здесь нет какого-то обличения в адрес человека и человеческого мира. Пожалуй, напротив даже, существует некое согласие, созвучие между тем, что совершается в церкви и снаружи, в природе: бурление последней и стройность церковного действия соединяются и взаимопроникают:

И шествие обходит двор
По краю тротуара,
И вносит с улицы в притвор
Весну, весенний разговор
И воздух с привкусом просфор
И вешнего угара.

Но окончательно единится все, что готовилось к Воскресению последней строфой (которая тоже чуть больше, чем четверостишие, как будто происходящее все время переполняет какую-то чашу), где нет уже ни шествия, ни голой земли, ни нагих деревьев. Есть «тварь и плоть» — Божий мир, который слушает и слышит:

Но в полночь смолкнут тварь и плоть,
Заслышав слух весенний,
Что только-только распогодь —
Смерть можно будет побороть
Усиьем Воскресенья.

Это спокойствие, но пока еще не умиротворенности, а торжественной сосредоточенности, когда ожидание перехода из «еще» в «уже» наконец получило твердое обетование: «только-только». Мир может стать соучастником Воскресенья, если *только* постарается распогодить, что можно понимать как прояснение, высветление, очищение жизни. Причем если, как говорилось выше, традиционный при-

ем — олицетворять природу, присваивая ей человеческие качества («море — смеялось», как эффектно начинает рассказ «Мальва» Горький), то здесь природное действие («распогодиться») становится принадлежностью объединенного в последних предпасхальных мгновениях мира.

ЛИТЕРАТУРА

1. Альфонсов В. Н. Поэзия Бориса Пастернака. СПб., 2001.
2. Пастернак Б. Л. Стихотворения и поэмы: В 2 т. Л., 1990.
3. Фет А. А. Стихотворения и поэмы. Л., 1986.

Сунайт Тимур Сергеевич,
преподаватель
Института Богословия и Философии
Русской христианской гуманитарной академии,
timursunajt1@yandex.ru

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ И ТЕЛЕСНОСТЬ. ДОГМАТ О ВСЕОБЩЕМ ВОСКРЕСЕНИИ И МИФОЛОГИЯ ВОСКРЕСЕНИЯ

Статья посвящена проблеме тела и телесности в контексте христианского догматического учения о всеобщем воскресении. Учитывая многочисленные мифологические описания воскресения необходимо вновь промыслить церковный догмат, оказавший огромное влияние на культуру и мышление людей христианского мира. В рамках статьи пунктирно обозначены некоторые узловые темы. Основная проблема: как можно не мифологически мыслить телесное воскресение? Исследования в этой области могут быть плодотворными, если привлечь философский инструментарий современной мысли: от Ницше и до Фуко. Отправной точкой может служить ницшевское понимание тела не в качестве объекта, а в качестве дела. В контексте теологии воскресения, тело не жизнь и не смерть, но действие, развернутое во времени, охватывающее часть времени и организующее его в качестве пространственной реальности.

Ключевые слова: воскресение; демифологизация; догмат; тело-объект; тело-действие.

Sunait T. S.

THE CHRISTIAN THOUGHT AND EMBODIMENT. THE DOGMA OF GENERAL RESURRECTION AND THE MYTHOLOGY OF RESURRECTION

The article is devoted to the problem of the body and embodiment in the context of Christian doctrine about the General Resurrection. Considering numerous mythological descriptions of Resurrection it seems necessary to rethink the church dogma, which had a

huge influence on the culture and mentality of Christian civilisation. Some subjects are defined in the article superficially. It is generally focused on how to think the body resurrection unmythologically. The research in this area can be productive, if we appeal to the philosophical instruments of modern thought: from Nietzsche to Foucault. The starting point can be Nietzsche's understanding of the body as an action, but not as an object. In the context of the Resurrection theology, the body is not life and death itself, but an action, unfolded in time, including the particular part of time and organising it as an extensional reality.

Keywords: Resurrection; demythologization; dogma; body-object; body-action.

Всеобщее воскресение — это вероучительный догмат всех исторических конфессий христианства. И православные, и католики, и протестанты, так или иначе, полагаются на непреложность этой перспективы. С христианских позиций, воскресение не только дело будущего, оно уже случилось и в прошлом. Такие случаи описывают книги Царств, Евангелия и Деяния апостолов. Пророк Илия вернул жизнь сыну Сарептской вдовы. Пророк Елисей воскресил сына Сонаметянки. Впоследствии для воскресения из мертвых достаточным было прикосновения к костям Елисея. В новозаветных книгах повествуется о воскресении Лазаря, дочери Иаира, сына Наинской вдовы, которых вернул к жизни Иисус Христос. В Деяниях также можно найти описания случаев воскресения людей верховными апостолами Петром и Павлом. Но, именно воскресение Иисуса Христа считается прообразом всеобщего воскресения, которое свершится уже за чертой всемирной истории. Объясняется это тем, что в отличие от прежних воскресших, Христос первый воскрес абсолютно, воскрес в бессмертное тело. Такой же бессмертной телесностью будут обладать люди после всеобщего воскресения. Таково, если говорить о самом беглом и максимально кратком изложении, учение о воскресении. Но промыслить его более глубоко достаточно трудно, если не учитывать внушительный пласт мифологических наслоений. Византийская иконография и затем западноевропейская живопись позднего Средневековья, достаточно детально представляет и теологическую и мифологическую составляющую христианского восприятия церковной доктрины о всеобщем воскресении. Конечно, в большинстве случаев, эта репрезен-

тация осуществляется через обращение к сюжету Воскресения Сына Божия Иисуса Христа. Однако тут стоит ограничиться постановкой проблемы о соотношении теологического и мифологического элементов в христианском восприятии идеи всеобщего воскресения. Дело в том, что задача их разграничения весьма обширна, и к ней стоит подойти через более скромный по части объема, но не менее важный в методологическом плане вопрос о критериях, позволяющих в будущем решить эту задачу. В немецкой протестантской теологии XX столетия был разработан подход, который с известными ограничениями, касающимися конфессиональной принадлежности его автора, может быть задействован и в наших сегодняшних исследованиях. Речь идет о программе демифологизации Рудольфа Бульмана. Задействование программы демифологизации сегодня не означает следования бульмановскому концепту. Напротив, в современных условиях оно может означать только критическое самоопределение по отношению к такому способу мысли, который мы находим в работах Бульмана. Описания мифологического восприятия евангельского послания читаем у немецкого теолога:

«... мертвые воскреснут, свершится суд и будут уничтожены грех, смерть и всякое зло. И произойдет все это в скором времени.... Всякий член Христовой общины связан с Господом через крещение и трапезу Господню и уверен в том, что будет воскрешен к спасению, если только не будет вести себя недостойно. Верующие уже имеют “залог” спасения, а именно — действующий в них Дух, свидетельствующий об их богосыновстве и гарантирующий им воскресение» [1, с.16].

Р. Бульман не отрекается от этого евангельского послания, но не может отрицать богатства его мифологического содержания. Повсюду в христианских священных текстах присутствует миф. Но, Бульман настаивает, что в мифологической картине мира нет ничего, что было бы исключительно и специфически христианским. Человек прикован к мифу с самого своего рождения. Миф — это и клубящийся дым из трубки мира и отчетливые живописные по своей природе представления о *бессмертном теле*, которое обретет человек после воскресения из мертвых.

Свойства *бессмертного тела* в Средние века служили предметом споров. Но, было нечто принципиально общее в представлениях об этих свойствах, и тогда, и в эпоху антично-

сти, и в Новое время. Тело Иисуса Христа стало бессмертным после Воскресения, проявилось же оно в качестве *бессмертного тела* после Преображения на горе Фавор. Существует устойчивое церковное предание, что умершие в христианской вере, воскреснут именно в подобном *бессмертном теле*. Но, стоит отметить, что в *преображенные тела*, будут облечены святые, спасенные богом люди. Те, кто воскреснет для осуждения воскреснут иначе, но и в их телесном воскресении в церковной среде сомневаются не так уж и часто. Но, если тела осужденных на муки ада будут также бессмертными, то как такое можно допустить с точки зрения церковного учения? *Бессмертное тело*, потому и бессмертное, что не содержит в себе элементов разрушения, распада и смерти. *Бессмертное тело* предполагает власть личности над своей телесностью и шире — отсутствие жестких *ограничений*, такое тело не сдерживается непреложными физическими законами. Мифология воскресения не обнаруживает тут никаких проблем, все, что можно представить и интуитивно предвосхитить — для мифа вполне возможно. Но, теология воскресения, в отличие от мифологии, не завершена и несет в себе существенные проблемы.

Если продолжать держаться буквального понимания всеобщего воскресения, как воскресения телесного, то необходимо выработать новый теологический концепт телесности. Традиционно, православное богословие опиралось на античный философский аппарат. Новые задачи предполагают и новый философский инструментарий. Тут совершенно невозможно сохранять абсолютную преданность античным понятийным ресурсам. Как теологически выверено говорить о телесности после всеобщего воскресения, если не прояснить, что для нас сегодня означает телесность. Как развивался. Эволюционировал концепт тела. Надо признать, что в фокус философского внимания телесность попала сравнительно недавно. Это произошло, прежде всего, в пределах неклассической и постнеклассической философии. От Ницше до Сартра, Делеза и Фуко прослеживается нарастающая в своей напряженности и причудливо изгибающаяся линия мысли. В рамках этой статьи нет возможности проводить детальные исследования, зато есть привилегия пунктирно обозначить несколько важных для темы моментов.

В сочинении Фридриха Ницше «Так говорил Заратустра», есть параграф «О презиравших тело». Там с предельной афористичной краткостью говорится о том, как немецкий философ

относился к телу: « Я говоришь ты и гордишься этим словом. Но больше его — во что не хочешь ты верить — тело твоё с его большим разумом: оно не говорит Я, но делает Я» [2, с. 318]. Первое впечатление, что Ницше унижает реальность Я. Но первое впечатление — ложное. Скорее философ подчеркивает здесь свое понимание тела как действия, причем такого действия, которое создает реальность Я. Возвращаясь к теологии воскресения, тело не жизнь и не смерть, но действие развернутое во времени, охватывающее часть времени и организующее его в качестве пространственной реальности. Тело это такое действие, которое своей силой и прорисовывающей детали многонаправленностью, как бы оккупировало часть времени, превратив его в наполненный содержательной конкретикой локус. В теле — организованное время стало пространством. К смерти ли Я направленно тело-действие или к жизни Я — это вопрос события, а не природы тела. Таким образом, тело-действие может быть понято в контексте *события воскресения к жизни Я*, или же *события воскресения к смерти Я*. Тогда это будет либо *тело-действие-к-жизни*, либо *тело-действие-к-смерти*. Первый тип телесности может трактоваться в христианском смысле, в качестве рая, второй тип телесности в качестве ада. И это будет уже чем-то большим, чем простой отказ Рудольфа Бульмана воспринимать язык христианской мифологии в отношении воскресения, как исчерпывающий христианские смыслы язык. И в то же время более благоговейным по отношению к догмату, чем его символическая трактовка.

Продолжая пунктирный набросок, следует затронуть вопрос о связи телесности и сознания, который поднимает Жан Поль Сартр в своем труде «Бытие и ничто». Сартр не ставит вопрос мифологии тела, но вместе с тем прямо погружает нас в существо дела. Миф о всеобщем воскресении тел, буквально встающих из гробов, возможен только тогда, когда это тела других, тела-объекты. Но полнота воскресения — это воскресение тела как бытия-для-себя, и никак иначе. Сартровская мысль, следовательно, способна привить сдержанное отношение к мифу о теле, весьма полезное для христианской теологии. «Тело есть инструмент, каким я являюсь. Оно есть моя фактичность бытия «в середине мира», поскольку я ее возвышаю к моему бытию-в-мире» [3, с. 553]. Следовательно, если наше понимание христианского догмата о всеобщем воскресении претендует на теологическую высоту, мы и обязаны возвысить наше пони-

мание тела от статичного *тела-объекта* пребывающего «в середине мира», то есть в окружении других тел и предметов, до пронизанного нашим действием в мире тела, до *тела-действия* непрерывно создающего образ нашей индивидуальности.

Чтобы лучше прояснить вопрос о том, что есть тело и телесность в культурно-теологическом аспекте, нужно затронуть тему животной телесности. Никто не будет оспаривать, что животные «имеют тела»; говоря строго, животное не «имеет тело», а само целиком есть живое тело. Но, неверно на этом основании утверждать, что *чистая телесность* — есть *животная телесность*. Сказать — «у меня есть тело», значит сказать — «я сознаю свою принадлежность роду». Людвиг Фейербах по этому поводу достаточно тонко отмечает:

«Внутренняя жизнь животного совпадает с внешней, а человек живет внешней и особой внутренней жизнью. Внутренняя жизнь человека тесно связана с его родом, с его сущностью, человек мыслит, то есть беседует, говорит с самим собой. Животное не может отправлять функций рода без другого индивида, а человек отправляет функции мышления и слова — ибо мышление и слово суть настоящие функции рода, без помощи другого. Человек одновременно и “Я” и “ты”; он может стать на место другого именно потому, что объектом его сознания служит не только его индивидуальность, но и его род, его сущность» [4, с. 30–31].

Таким образом, не будет ошибкой определить тело животного в качестве *тела-объекта*, но не *телом-действием*. В этом смысле, телесность животных, при всей их грубой зримости, можно подвергнуть сомнению. И все же, через человеческое сознание, животные, в различной, при том, в весьма различной степени, могут приобщаться к миру телесности. Об этом говорил Делёз, в одном из своих интервью, утверждая, что в литературе крик умирающего животного через человека обретает выраженность.

Наш путь лишь пунктирно намечен, но мы уже начали, придерживаясь этих тезисов, стремительно отодвигать от себя мифологическую картину воскресения. И в то же самое время, мы не следуем за Рудольфом Бультманом в деле разрушения мифа. Мифологическое описание всеобщего воскресения, было и остается возможностью для искусства, для косвенной речи. Но полностью втягивать свое восприятие христианской веры в мифологические описания больше нет никакой нужды. Как нет

нужды и отказываться от идеи телесности, которая укоренена в христианском догмате о всеобщем телесном воскресении. Ни образ, ни античный концепт души, не могут заменить фактичности тела. Также и изъятие телесности из орбиты персональности, из орбиты моего сознания, сознания человеческого Я, закрывает горизонт для христианского прояснения догматического положения о воскресении. В таком случае мы вынуждены будем строить утопии об оживлении останков всех людей живших на земле, чем долгое время занимался русский религиозный мыслитель Николай Федорович Федоров. Или же надеяться, что эту «федоровскую» работу проделает за нас Бог. В наши дни уже не так безобидно заниматься превращением христианского вероучения в некую причудливую футурологию.

Помимо мифологизации тела, все еще сохраняет определенное значение в среде православных интеллектуалов проблема затемнения глубины и размаха телесной реальности. Еще в 1969 году Жиль Делёз ввел в философский оборот понятие *тело без органов*. Это понятие не оставалось статичным, меняясь и обогащаясь новыми смыслами. Однако здесь стоит указать на понимание *тела без органов* как определенного горизонта возможностей, которым обладает тело. Хороший христианин всегда удерживает перед собой перспективу воскресения, живет в свете этой перспективы. Воскресение это не горизонт возможностей тела, а то, что находится за этим горизонтом. Телесность, во всех своих возможностях, аффектах, состояниях, жестах, и формах, была бы невозможна без реальности, которая ее ограничивает. Эта реальность может быть схвачена как ничто или как бытие. Не стоит, вслед за массовой нигилистической интуицией сегодняшнего дня отдавать приоритет ничто. В конце концов, Сартр усматривал за пределами человеческой реальности тотальное бытие. Следует осторожно, неторопливо, но с быстрой реакцией и неуклонной жесткостью продвигаться в таких опасных зарослях. Пока что нужно настаивать только на одном, телесность — это действие в человеческом мире, это плотность человеческой реальности.

Христианские интеллектуалы рискуют вновь попасть в ловушку мифа, если не удастся на уровне культуры мышления покончить с привязкой понятия телесности к старому и «дубовому» понятию материи. Материя — это старое и «дубовое» понятие, насквозь прогнившее, хотя и говорят, что дубы плохо гниют. Уместное в области естествознания, оно давно устарело

для знания гуманитарного. Отказываясь от материи, как концепта, христианская мысль не может себе позволить отказаться от концепта телесности. Если тело имеет «свою долю» во всеобщем воскресении, то телесность оказывается значимым элементом борьбы вокруг того, к какому воскресению движется человек, воскресению суда или воскресению бытия. Поэтому «фукианская» тема освобождения и власти не чужды христианской теологии, там, где она разрабатывает концепт тела, там, где идет дальнейшее осмысление догмата о всеобщем телесном воскресении.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бульман Р. Избранное: Вера и понимание / Пер. с нем. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. Т. I–II. 752 с.
2. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. 848 с.
3. Сартр, Ж-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: АСТ: Астрель, 2012. 925 с.
4. Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. II. 942 с.

Сапронова Наталья Михайловна,
научный сотрудник
Института богословия и философии
Русской христианской гуманитарной академии

НО БОГ ВОСКРЕСИЛ ЕГО

События, повествующие о том, что происходило во времена Воскресения Господня, стали одними из распространенных сюжетов мировой живописи. Сила их выразительности и глубины далеко не всегда справлялась с выбранной задачей.

Ключевые слова: Воскресение Господне, пророчества, Паоло Веронезе, Ганс Мемлинг, Матиас Грюневальд, Эль Греко, Аннибале Каррачи.

Sapronova N. M.

BUT GOD RAISED HIM UP

Events, narrating what happened during the time of the Resurrection Of The Lord, became one of the common themes of world art. Their power of expression and depth is not always coped with the selected task.

Keyword: The Resurrection Of The Lord, prophecy, Paolo Veronese, Hans Memling, Mathias Grünewald, El Greco, Annibale Carracci.

Как всеобщее исповедание Церкви, догмат о воскресении Христа из мертвых на третий день после распятия был сформулирован в древнем Апостольском Символе веры. Через два столетия в Никео-Цареградском Символе к словам пятого члена «И воскресшего в третий день» была добавлено утверждение: «по Писаниям», то есть по ветхозаветным пророчествам.

Можно себе представить изумление и священный страх, охвативший учеников Сына Божия, когда они узнали о случившемся пророчестве о воскресении из мертвых их Учителя. Ветхозаветное предание в разных книгах утверждало веру в народе израилевом о грядущем воскресении, и ожидание его наполняло дух и смысл авраамического исповедания веры. Кни-

ги пророков Исайи, Иезекииля, Даниила учат и предвозвещают то глубинное чаяние народа, заключившего завет с Богом, что связь с Ним не будет прервана никогда, и что придёт время, когда смерти не станет, и каждый верующий словами 15 Псалма царя Давида плакал, обращаясь к своему Господу: «Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тления» (Пс., 15: 9–11).

Евангельские тексты о Воскресении Иисуса Христа повествуют об этом не как о событии с его подробностями, впечатлениями очевидцев, а как о свершившемся обетовании, без принятия которого вера в Христа стала бы тщетной. В посланиях апостола Павла настойчиво проводится мысль о том, что верить в воскресшего Христа есть необходимое условие спасения и последующего всеобщего воскресения (1 Кор.15) «Метафизика» свершившегося Воскресения с горячей верой выражена апостолом Петром в «Деяниях апостолов», ставшей очень скоро догматическим и вероучительным основанием христианской доктрины:

«Бог расторгнул узы смерти, потому что ей невозможно было удержать Его. Будучи же пророком и зная, что Бог с клятвою обещал ему от плода чресл его воздвигнуть Христа во плоти и посадить на престоле его, Он прежде сказал о воскресении Христа, что не оставлена душа Его в аде, и плоть Его не видела тления. Сего Иисуса Бог воскресил, чему все мы свидетели. Итак, Он, быв вознесен десницею Божиею и приняв от Отца обетование Святого Духа, излил то, что вы ныне видите и слышите. Ибо Давид не восшел на небеса, но сам говорит: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих». Итак, твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли». (Деяния Апостолов 2:22–36).

Тем не менее, в Новом Завете есть несколько сюжетов, которые повествуют о событиях, указывающих на то, как сам Христос Воскресший явил своим ученикам и последователям свидетельства того, что пророчество свершилось и пришло начало совсем иных времен, новой эры. Эти сюжеты хорошо известны, ибо из них можно сложить последовательность тех необычайнейших событий, которые воспоследовали чуду Воскресения. Началось всё с того, что напуганные возможными волнениями власти Иерусалима выставили стражников возле Гроба Господня. Потом были жёны-мироносицы, пришедшие засветло к месту захоро-

нения Иисуса Христа и с изумлением и страхом увидевшие Ангела, сидевшего на камне, затворявшем вход в гробницу. От него слышали они о непостижимом чуде Воскресения их Учителя. Потом была встреча с Марией Магдалиной: «Не прикасайся ко мне!». На девятый день апостол Фома отбросил свои сомнения в Воскресении Иисуса, вложив перста в его раны. Случилось слугам Луке и Клеопе побеседовать с Воскресшим, а апостолам выловить необычайно много рыбы. Воскресший Бог совершил ещё много чудес, исцелив расслабленного, слепого. Удостоилась беседы с Иисусом Христом самарянка. И даже если Богу было угодно, чтобы никто не стал свидетелем того, как Отец воскресил Сына своего, то оставшихся в Священном Писании историй на многие столетия хватило на бесчисленные толкования и интерпретации произошедшего чуда Воскресения. Догматическое богословие установило неколебимое понимание того, что Воскресением Иисуса Христа действительно «поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех... И скажут в тот день: вот Он, Бог наш! на Него мы уповали, возрадуемся и возвеселимся во спасении Его!» (Книга пророка Исаии (25:8–9)).

События, повествующие о том, что происходило во времена Воскресения Господня, стали одними из распространенных сюжетов мировой живописи. Сила их выразительности и глубины далеко не всегда справлялась с выбранной задачей, когда сюжет Воскресения раскрывался в стилистике иллюстрации и «катехизаторски», наивно или простодушно ходульно, не пресуществившись в авторское переживание и истолкование происшедшего переворота в истории человечества. Или, наоборот, обрастал домыслами, далеко отстоящими от существа произошедшего. Но, разумеется, есть великие полотна, которые о Воскресении говорят столь же торжествующе, что и слова Символа веры.

Иллюстрировать неудачи третьестепенных мастеров или трафаретно выполненных заданий я не стану. Вместо этого приведу несколько примеров высокого ряда, чтобы показать, как сложно живописно запечатлеть событие Воскресения Господня, как далеко заходили живописцы, бравшиеся за эту тему. Не побоюсь в качестве первого примера разобрать центральное полотно Ганса Мемлинга, находящееся в Лувре, – «Воскресший Христос». На нем изображён момент, когда, по творческому замыслу фламандского художника немецкого происхождения, Господь Иисус Христос, вызванный к жизни Отцом Небесным, выходит из гроба. Иисус ещё одной ногой остаётся в гробу, вто-

рой же опирается на новую для Него землю. В руке у Него скипетр-знамя, символизирующий, по видимому, одержанную над смертью победу. За спиной Воскресшего парит Ангел, крепко, но и почтительно удерживая на весу отъятую от гроба крышку. Окружают гроб ничего не ведающие или заснувшие стражи. Происходящее касается только «посвященных» — Иисуса, Ангела и зрителя (молящегося). Торжественность, и даже праздничность происходящего подчёркивает надетый на Спасителя алый плащ и сплетённая из цветов арка (свод), под которой разворачивается действие. Полотно красочное, в котором алый плащ в центре обрамляется золотом и чёрным серебром доспехов стражников, изумрудно-зелёной накидкой, на которой расположился один из воинов и перламутрово-белым одеянием Ангела. Язык красок точно передаёт неординарность происходящего. Но надо понимать, что самое главное, к чему стремится взор смотрящего на триптих — это лик и весь образ Воскресшего Иисуса. Если у Мемлинга получилось придать лику черты «неотмирности», спокойствия и сдержанности, как бы отменившие претерпённые страдания, то в целом в изображении образа Христа происходит если не срыв, то очевидная неудача. Перед нами стоит очень некрепкого сложения человек, вышагивающий из некоего объёма, напоминающего то ли ванну, то ли ящик, каким пользуются фокусники, то скрывая, то вновь демонстрируя всякие предметы и даже людей. Эффект неблагоприятный, но он возникает и даже усиливается несколько театральной позой Спасителя, из которой вычитывается что-то вроде «а вот, и я!».

Сходный неоднозначный эффект возникает при всматривании в одно из полотен гениального Изенгеймского алтаря Матиса Грюневальда, изображающего Воскресение. Эта часть алтаря очень динамична: мы видим, как от покинувшего гроб Христа в страхе отпрянули стражники, некоторые даже завертелись волчком и почти потеряли сознание. Я сказала — «покинувшего» гроб Христа. Но если быть совсем точной, то художник придал Иисусу движение, напоминающее выскочившей из кувшина под напором пробки. Выражение лика у Христа чем-то навевает сравнение, как и в предшествующей картине, с иллюзионистом, который совершил нечто, всех поразившее и напугавшее. Зависший в облаке (огненном круге) Христос как бы выходит за пределы человеческого пространства, пребывая там, где ничего земного уже нет. Это последнее впечатление смягчает первое недоумение от полотна.

Такого рода критика позволительна ввиду обстоятельства очевидного. Замах художника на изображение неизобразимого часто подстерегает опасность перенапрячь средства изобразительности, стремясь убедить зрителя, что он сопричастен при осуществляющемся таинстве. Ещё можно помыслить, что впечатление, которое производит так изображаемый Воскресший Христос, замыслено художником, который вместе со зрителем, и, к слову, со стражниками именно так отзывается на уму непостижимое происходящее. Когда вставший из гроба покидает своё печальное обиталище, по времени человеческими обыкновениями не измеряемое и не воспринимаемое. Так, что кажется, будто некто разорвал узы и времени и пространства и, преобразившись, занял свое место в абсолютном времени и пространстве, человеческим умом не постигаемых.

Теперь будут приведены два примера, относящиеся к поискам христиан ответа на вопрос, а как воскрес, воскресал Христос распятый? Как можно представить воскресение и души, и тела? Как преобразилась плоть Сына Человеческого, умершего, но воскресшего? И что может означать наглядно взошедшее на Небеса? В пределе — вопрос о том, что ждёт человека по воскресении....

Первый пример будет касаться вольной интерпретации сюжета, предшествующего событию Воскресения, но в котором предчувствуется Воскресение, о котором ещё никто из людей не знает, но самые верные чают. Это дивное полотно Паоло Веронезе, хранящееся в Эрмитаже, и относится оно к числу несомненных шедевров. Называется картина «Христос, Богородица и Ангел», или «Снятие с креста». Но это такое снятие с креста, в котором вот-вот произойдёт нечто, что отменит мучение и смерть и возвестит о чем-то небывалом, грандиозном и обнадеживающем. Да, Христос на полотне — лишённый жизненной силы. Но он не мёртвый, он как бы уснувший (в смерть). Его заботливо поддерживает, заглядывая с затаённой надеждой на его лицо, Богородица. А самое главное и выразительное — жест Ангела, одновременно и держащий обессиленную руку Иисуса, и указывающий другой рукой в направлении вперёд, как бы приглашающий уснувшего Бога вновь войти в Царствие Небесное. Мастерство Веронезе скрывает от зрителя отдельные черты лица Ангела, но его склонённая фигура и прямо-таки по тинтореттовски искусно написанный абрис лица просто утверждают радость Ангела от того, что он знает, что ужасокончил-

ся, что бог Отец ждёт своего Сына и что вот-вот грядет Воскресение Господне.

В этот же ряд с Веронезе нужно поставить ещё одну интерпретацию события Воскресения, которую осуществил испанский художник Эль Греко. В мадридском Прадо выставлено его полотно «Троица», в котором не столько раскрывается догмат о троичности Бога, сколько богословски непроговорённый вопрос, касающийся именно Воскресения Иисуса Христа по плоти. Эль Греко изобразил Троицу в момент, буквально последовавший за земной смертью Иисуса, который взшёл на Небеса, но ещё не воссел одесную Отца. Христос воскрес, ибо он освободился из плена человеческих страданий и удела погребённого истлевать во гробе, но жизнь ещё не вошла в него. И это со всей очевидностью увидели и познали и Отец Небесный, и Дух Святой, и ангелы. И произошло сотрясение всего внутритроичного бытия, и охватило их горестное чувство сострадания любимому Сыну и Богу. Бог Отец, принимая в свои объятия умученного Сына, как бы на мгновение, не более, устранился исходу совершённого по его воле. Это впечатление возникает от того, как наклонился Отец, так что кажется, что его царственный головной убор вот-вот упадёт с его головы. Не могут сдержать горе и некоторые ангелы, заломившие руки и едва не плачущие. Совсем маленькие ангельские создания сгрудились вокруг стоп Спасителя, со смятением глядя на следы от совсем недавно вонзённых в них гвоздей. И только два ангела, один из которых, как будто пришедший на эль грековское полотно с картины Веронезе, тихо и спокойно укладывают тело Иисуса, зная, что вот прямо сейчас чудо Воскресения довершит своё осуществление и Пресвятая Троица предстанет в своей силе и славе. Знают это ангелы, потому как верно служат своему Богу, и то, о чём был совет внутри троичного бытия, стало известно и им.

Для сравнения с решением темы пред-Воскресения у Эль Греко полезно посмотреть на полотно тоже испанского художника, Хосе де Рибера. В его «Троице» в первом приближении осмысляется сюжет, схожий с картиной его предшественника Эль Греко. Здесь тоже мы оказываемся свидетелями первых мгновений (по видению художников) осуществляющегося Воскресения. Именно осуществляющегося, ибо Господь Сын ещё не явлен во славе, а значит, выходит, Троица на какое-то неясное нам время оказывается неполной, ущербной, если можно решиться так высказаться. На картине обнаживший свою седую голову всё

знающий и всё предрешивший Отец со скорбным смирением кладёт обе свои руки на голову Сына, которая всё ещё «увенчана» терновым венком. И Отец снимает с себя Царскую Корону в знак причастности к постигшей его Сына муки, Сына, с которого неверующие сорвали его царский венец, заменив орудием пыток. На картине присутствуют и ангелы, но их участие по Рибере только в том, чтобы вернуть на Небо преданного богоизбранным народом Бога Иисуса Христа. Здесь Пресвятая Троица изображена в момент постигшего, но и предсказанного, удара, когда принесённая жертва так велика, так кровава, что от скорби не удержаться и Всемогущему Богу.

Отказавшись касаться картин третьего ряда, обращусь к полотну автора «Святые жёны у гроба Христа», как будто бы повторяющего многожды изображавшийся сюжет прихода жён-мироносиц к захоронению Иисуса. Интересно эта работа тем, что в ней хрестоматийный замысел воплотился с очень живым эффектом. Написанная в духе маньеризма, она следует его настояниям только до известной степени. Разделённая на две неравные части — Ангел, сидящий у края опустевшего уже гроба — одна часть композиции, и три святые жены — другая. И та, и другая части полотна выразительны, но каждая берёт своим. Три жены, облачённые в античные одежды, очень по-разному восприняли увиденное чудо. Одна из них вскинула в изумлении и некотором страхе руки, как бы призывая чью-то помощь и одновременно демонстрируя экстатическую изумлённость, но и интерес к восседающему Ангелу. Изумление, страх и одновременный нескрываемый живой интерес. При этом фигура её полна достоинства и готовности узнать до конца все те ошеломительные откровения, которые в душе своей она если не ожидала, то встретила с радостью. Вторая жена вопросительно-напряженно наклонилась в сторону Ангела, как бы выказывая требование дать разъяснения, где их любимый Учитель и правда ли все то, что Ангел им поведал. Одновременно с вопрошанием она как бы издала попытку заглянуть, действительно ли гроб пуст и Иисуса там уже нет. И только третьей жене, держащий драгоценный с миром сосуд все сразу стало понятно и лицо её светится нарастающей радостью о том, что Бог Иисус уже не мертв, что свершилось то, о чем Он говорил своим ученикам. Очень хорош образ Ангела — такого крепкого, спокойного, готового к тому, что ему надо будет «потрудиться», чтобы не напугав до смерти, убедить и успокоить пришедших ко гробу с миром и любивших Иисуса женщин,

что всё сбылось, что Бог-Сын уничтожил смерть, и им наряду с оплакиванием Его страданий следует проникнуться тихой радостью о Воскресении.

В завершение текста я хотела бы вспомнить о сюжете, популярном в мировом христианском искусстве. В его основе лежит эпизод, о котором говорится в Евангелии от Луки, это «Ужин в Эммаусе» После распятия Христа двое из его апостолов пригласили незнакомца, которого только что встретили, разделить с ними ужин. Во время трапезы незнакомец благословил всех и преломил хлеб. В этот момент апостолы поняли, что их гость, на самом деле, — воскресший Иисус. И только в этот краткий миг они признали присутствие Христа среди них. Художники самого первого ряда — Караваджо, Веласкес, Тициан — брались найти ответ на так волновавший всех христиан вопрос о Воскресении. Как преобразится человек по Воскресении Бога, как ощутить присутствие Бога? Где найти Его и не обмануться, хватит ли у человека внутреннего религиозного зрения, чтобы узреть Христа, если даже апостолы, среди которых Он прожил немало времени, не смогли признать его по Воскресении. Этими вопросами христиане задаются уже две тысячи лет.

Сурикова Анна Сергеевна,
научный сотрудник
Института богословия и философии
Русской христианской гуманитарной академии,
ibif@inbox.ru

ВОСКРЕСЕНИЕ ИЗ МЕРТВЫХ В ТВОРЕНИЯХ ПРЕП. ЕФРЕМА СИРИНА

В статье рассматривается тема всеобщего воскресения из мертвых, как она обнаруживает себя в одном из творений преподобного Ефрема Сирина «Слово о всеобщем воскресении, о покаянии и любви, о втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа». Тема всеобщего воскресения из мертвых — одна из самых животрепещущих для раннего христианства, она неразрывно сопрягается с темами конца времен, Страшного Суда, вечной жизни и вечного воздаяния за грехи. «Слово о всеобщем воскресении» обращается к этой теме в русле сложившейся ко времени преподобного Ефрема Сирина традиции ее рассмотрения.

Ключевые слова: всеобщее воскресение, Страшный Суд, вечная жизнь, смерть, грех, покаяние.

Surikova A. S.

THE THEME OF GENERAL RESURRECTION IN THE WORKS OF ST. EPHREM THE SYRIAN

The article deals with the theme of general resurrection from the dead as it is described in one of the of the works of St. Ephrem the Syrian. Theme of the resurrection of the dead is one of the most important in early Christianity. It is inseparably linked with the themes of the end of time and the Last Judgment, eternal life and eternal punishment for the sins. St. Ephrem the Syrian deals with this subject following the traditions of explaining it that were common in his time.

Keywords: general resurrection, last judgment, eternal life, death, sin, repentance.

Эсхатологические ожидания остро заявили о себе в первые века христианства и сразу же нашли самый живой отклик в новозаветных канонических писаниях, творениях святых отцов, апокрифах. Среди эсхатологических сочинений такого рода (Пастырь Ерма, Откровение Мефодия Патарского и др.), творения преп. Ефрема Сирина, о котором ниже пойдет речь, не столько выделяются своим своеобразием, сколько обнаруживают следование сложившейся к тому времени традиции представлений о втором пришествии Христа и грядущем всеобщем воскресении. Она опирается на ряд известных новозаветных текстов, среди которых главное место принадлежит Откровению Иоанна Богослова, а также на некоторые ветхозаветные писания, в том числе на псалмы и книги пророков. Обратившись к одному из творений преп. Ефрема Сирина, касающихся темы всеобщего воскресения из мертвых и Страшного Суда, мы можем проследить, как некоторые общие моменты, характерные для христианской эсхатологии первых веков после Рождества Христова, так и те особенности, которые отличают видение этой темы преподобным Ефремом Сирином.

Одна из этих особенностей состоит в том, что «Слово о всеобщем Воскресении, покаянии и любви, о втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа» написано преп. Ефремом Сирином совсем не в жанре «откровения», подобно Откровению Иоанна Богослова или пророческого видения в ветхозаветном духе. Жанр «Слова» наставительный и поучительный, а значит, мы можем ожидать от текста сосредоточенности главным образом на душеполезном для его читателей. Действительно, основная часть «Слова» призывает к покаянию, постоянному памятованию о грехах, молитвенной сосредоточенности и посту:

«Да будет неотступно в устах ваших псалом; призываемое нами имя Божие прогоняет бесов. Где псалом, там и Бог; а где диавольские песни, там гнев Божий и горе. Где священные книги и чтения, там веселие праведных и спасение душ; а где гусли и ликования, там омрачение мужей и жен и праздник диавольский....Сие содержа в уме, возлюбленные, *целомудренно, праведно и благочестно* проживем в нынешнем веке, как научил Апостол (Тит.2:12). *Очистим себе от всякия скверны плоти и духа* (2 Кор.7:1). *Отложим дела темная* (Рим. 13:12) и языческие поступки и не будем ходить, как ходят прочие языки... Совершая памяти святых, будем вспоминать о всех немощствующих, вдовах, сиротах, странниках, нищих, заключенных в темнице, живущих в пустынях, в горах, в вертепах, в пропа-

стях земных. Почтим праздники, празднуя не пышно, но божественно, не по мирскому, но премирно, и по-христиански. Не будем увенчивать преддверий, составлять лики, нежить слух своей свирелями и гуслями; не будем наряжаться в роскошные одежды» [1, с. 237].

Рассуждения преподобного о добродетелях и грехах, противопоставляющие добродетельную жизнь, ведущую к спасению души, жизни во грехе, ведущей к смерти, «хрестоматийные» даже для его времени. Они опираются на широкий круг новозаветных, прежде всего, апостольских писаний, не открывая ничего существенно нового, но широко используя тот привычный круг смыслов и образов, который были актуален для современного преподобному Ефрему Сирину читателя и слушателя его проповедей. В то же самое время в них совсем нет того, что можно было бы предполагать в связи с темой всеобщего воскресения и Страшного Суда, которую они предвеляют — сколько-нибудь гневного обличения в адрес тех, кто пренебрегает христианской жизнью ради того, чтобы «здесь час какой-нибудь ликовать и праздновать, а там веки мучиться». Напротив, противопоставляя добродетельной жизни греховную, преподобный Ефрем Сирин предельно мягок в своих пастырских увещеваниях, преисполнен любви к ближнему, к которой и призывает в самом начале «Слова» в первую очередь:

«Не будем, возлюбленные, ничего предпочитать нелицемерной любви; потому что многократно падаем всякий день и час. И посему приобретем любовь; ибо она покрывает множество грехов. Что пользы, братия, если имеем все, но не имеем спасающей нас любви... Итак ничего не предпринимай делать без любви. Если же скажешь: хотя и ненавижу брата своего, однако ж люблю Христа, то окажешься лжецом. Обличает тебя Иоанн Богослов, говоря: *не любяй брата своего, егоже виде, Бога Егоже не виде, како может любити* (1 Ин.4:20)» [1, с. 235].

Однако, при том, что темы любви и добродетельной жизни в «Слове» могут восприниматься как вполне самостоятельные, обращается к ним преп. Ефрем Сирин все-таки в преддверии разговора о всеобщем воскресении и Страшном Суде. Христианская любовь как основание и венец всех добродетелей и праведной жизни является, согласно «Слову», одновременно и основанием надежд на «добрый ответ на Страшном Судище Христовом» и на вечную жизнь после Страшного Суда. Такое «введение» к главной теме разговора — всеобщего воскресения

и Суда — воспринимается как очень убедительное, тем более, что преподобный Ефрем Сирийский очерчивает яркую, насыщенную реальными, взятыми из жизни, образами картину праведной христианской жизни и ее полной противоположности — погибельного существования во грехе. И при всей мягкости призывов преподобного к покаянию и исправлению своей жизни, острым ощущением неизбежной греховности человеческого существования проникнуто едва ли не каждое его высказывание. В этой ситуации обступающего человека со всех сторон, все пронизывающего греха, которую изображает преподобный Ефрем, покаяние должно стать непрерывным делом каждого христианина, удерживающим его на узком пути, ведущим к спасению, к жизни вечной, на которую христианин надеется. При этом, если «жизни будущего века» христианин, согласно вероучительной формуле, только «чаёт», то есть надеется и уповает на ее обретение, то воскресение из мертвых, если следовать «Слову», предстает реальностью общей для всех: и праведных, и неправедных, ведь именно оно предваряет Страшный Суд, которому преподобный посвящает основную часть своего «Слова о всеобщем воскресении», живописуя это событие самыми выразительными из доступных ему средств.

В целом, все святоотеческие (равно как и апокрифические) сочинения, в центре которых находится эсхатологическая тема, подобно Откровению св. Иоанна Богослова, отличаются яркой образностью и особой выразительностью языка; совсем не исключена для них также образная и эмоциональная экзатика, соответствующая грандиозности грядущих событий. Ведь в их ожидании все самое жизненно важное для человека переносится в самое близкое будущее: всеобщее воскресение, второе пришествие Христа, Страшный Суд и окончательный приговор для всех и каждого.

И в неотвратимой для каждого человека перспективе оказаться в положении судимого перед лицом Бога, всеобщее «воскресение из мертвых» предстает событием прежде всего страшным. В «Словах о воскресении из мертвых» преп. Ефрема Сирина этот момент особенно акцентирован:

«Увы мне, братья мои христолюбивые! Воспомню я о сем часе, и пришел в трепет, и от великого страха намеревался здесь прекратить слово, помышляя о том, что откроется в след за честным крестом. Ибо кто скажет сие, или кто осмелится возвестить это? Какие уста возвестят? Какой язык пропалаголет?

Какой голос объявит? Какой слух вместит в себе, чего не в состоянии стерпеть и небеса? Ибо подобных великих и страшных чудес не было и не будет во все роды» [1, с. 239].

Страх божий — это то, что резко преобладает в ожидании всеобщего воскресения и последующих событий в «Слове». Не радость как исполнение обетований и надежд на воскресение и жизнь вечную стоят здесь на первом месте, а именно страх, едва ли не ужас. Ведь воскресение, при всей грандиозности и уникальности и в то же время универсальности этого события, ибо оно коснется всех и каждого — это еще не окончательная реальность, оно только предвещает вечное блаженство для праведников и вечную муку для грешников. При этом если вечное блаженство с Богом есть вечная жизнь, радость и ликование, то вечная мука как нечто абсолютно противоположное представляется вечным умиранием: те, кто осужден на нее, по воскресении и окончании Суда, согласно повествованию «Слова», предаются в руки смерти. Тема самым, всеобщее воскресение из мертвых прямо соотносится не только с будущей жизнью, но и со смертью. А страх Божий применительно к событиям всеобщего воскресения из мертвых и Страшного Суда становится страхом воскреснуть не в жизнь, а в смерть, где последняя оборачивается вечной мукой и вечным умиранием.

Но не только ожидание всеобщего воскресения, неразрывно связанного со Страшным Судом, сопряжено со страхом, а еще и само событие, которое представлено в «Слове» как все-ленская катастрофа, неминуемая и неотвратимая. При этом по сравнению с Откровением Иоанна Богослова, изобилующим многочисленными удивительными и страшными подробностями, касающимися событий, предвещающих всеобщее воскресение из мертвых и самому воскресению отводящем сравнительно не много внимания, «Слово о всеобщем воскресении» Ефрема Сирина выстраивается существенно иначе. Если Откровение разворачивает длящуюся во времени, продолжительную историю постепенного приближения «конца времен», полную усугубляющихся бедствий, то в «Слове» все апокалиптические события сконцентрированы и сходятся в одной точке — в самом воскресении из мертвых. Последнее происходит одновременно с «концом времен», в воскресении из мертвых собственно «воскресение» и «конец времен» совпадают, и на фоне стремительно и страшно разрушающегося и гибнущего мира воскресение мертвых предстает как часть мировой катастрофы.

Апокалиптическая картина, изображенная преп. Ефремом Сириным, даже сейчас производит сильное впечатление на читателя, можно представить себе, какое впечатление она производила на его непосредственных слушателей, пребывавших в напряженном эсхатологическом ожидании близкого конца времен. В «Слове о всеобщем воскресении» «конец времен» начинается с телесного воскресения. Оно описывается преподобным как буквальное восстание из могил мертвых тел:

«Тогда кости рода человеческого во аде, услышав глас трубы, со тщиением потекут, ища своих составов. Как скоро увидим, что все естество человеческое восстало, и каждый восстает с места своего, и от концов земли ведутся все на суд; тогда какой страх, какой трепет обнимет нас? Ибо повелит Великий Царь, и тотчас со трепетом и тщиением дадут и земля своих мертвецов, и море своих, и ад отдаст собственных своих мертвецов; и если кого похитил зверь, или раздробила рыба, или расхитила птица, все предстанут в мгновение ока, и не в одном волосе не окажется недостатка» [1, с. 239].

Обращаясь к телесному воскресению, преподобный Ефрем Сирин опирается в своем повествовании на Откровение Иоанна Богослова, которое в изображении этого самого момента воскресения мертвых предельно лаконично, что заметно резко контрастирует с остальным текстом апокалипсиса, отличающимся и яркостью образов и подробностью описаний. Вот как оно представлено Иоанном Богословом: «Тогда отдало море мертвых, бывших в нем, и смерть и ад отдали мертвых, которые были в них; и судим был каждый по делам своим» (Откр. 20,13). Событие всеобщего воскресения, на первый взгляд, меркнет на фоне предшествовавших ему описаний «казней», ниспосланных на человечество: искушений, мора, войн, противостояний. Но только потому, что перед страшной тайной воскресения, ведомой лишь Богу, Иоанн Богослов почтительно умолкает. В нее человеку не проникнуть.

Ефрем Сирин достраивает для своих слушателей картину всеобщего воскресения, но руководясь уже не видениями и откровениями, а картинами, рожденными собственным живым воображением и глубоким переживанием грядущего конца времен. Его рассказ о всеобщем воскресении и дальнейших событиях необычайно убедителен и захватывает слушателя (или читателя) с первых же строк:

«Когда увидим, что огненная река с яростию течет с востока, подобно свирепому морю, и поядает горы и дебри, пожигает всю землю и дела, *яже на ней*; тогда, возлюбленные, от огня сего оскудеют источники, исчезнут реки, иссохнет море, восколеблется воздух, звезды спадут с неба, солнце затмится, луна превратится в кровь, и небо *свиеется аки свиток*», и далее: «Тогда раздерутся небеса, и откроется Царь царей и Князь князей подобно страшной молнии с силою многою и несравнимою славою, *и узрит его всяко око, и иже Его прободоша, и плач сотворят о себе вся колена земная* (Апок. 1:7). Тогда небо и земля предадутся бегству, как предвозвестил Иоанн, говоря: *видех престол велик бел и седящаго на нем, Его же от лица Его бежа небо и земля* (Апок. 20:11). Увы, где станем мы грешные?» [1, с. 239–240].

На фоне этой вселенской катастрофы преп. Ефремом разворачивается такая картина всеобщего воскресения, которая в своей образной выразительности прямо отдает оживанием мертвецов. Не в последнюю очередь потому, что все внимание сосредоточено именно на телесной стороне воскресения из мертвых, на «естестве» — «костях» и «суставах»: они вновь соединяются, «ища» друг друга, тела восстают из могил, следуя трубному зову. О душе здесь речи пока не идет, все еще впереди, оттого и такое пугающее впечатление шествия неиссякаемого потока мертвецов, со всех концов земли со стенанием и плачем идущих на Суд. Ужас происходящего усиливается еще тем, что решительно невозможно представить себе, чтобы между такими «воскресшими из мертвых» было какое-то взаимное узнавание, общение, встреча — то есть то, что являлось непрямым атрибутом жизни в ее земном эквиваленте. Но ведь воскресение из мертвых — это реальность, не имеющая никакого отношения к тому, что некогда было и называлось «жизнью». Собственно, жизнь для воскресших из мертвых пока еще не началась — она начнется после Страшного Суда, и не для всех, а только для тех, кто будет на нем оправдан.

Таким образом, яркое, драматически выразительное описание преподобным «восстания мертвых» как «воскресение», то есть переход из смерти в жизнь, с самого начала не воспринимается. Первое впечатление от этой «картины», повторю ранее сказанное — пугающее, потому что в нем вначале превалирует смерть, а не жизнь. Но такое впечатление от «всеобщего воскресения из мертвых» на фоне гибнущего в огне мира возникает еще и потому, что оно описывается как некий длящийся во времени процесс (чего нет у Иоанна Богослова). Однако, на самом деле нам ничего о всеобщем вос-

кресении мертвых, исключая очень лаконичных и осторожных свидетельств Священного Писания, не известно. Точно так же как нам, по сути, ничего не известно о Воскресении Иисуса Христа, кроме того, что Он «Воскрес в третий день по Писаниям». Тайна воскресения ведома только Богу. Поэтому всякая попытка проникнуть в эту тайну обречена на неудачу. Но и удержаться от таких попыток в ситуации эсхатологического ожидания, наверное, невозможно. Самая главная опасность здесь состоит в том, что такое «постепенное» воскресение вдруг начинает отдавать оживанием мертвецов, и нечто подобное ненадолго проступает в описании воскресения преподобным Ефремом Сирином. Но это впечатление снимается и совершенно устраняется, когда дело доходит до описания Страшного Суда: в каждом «восставшем из мертвых» обнаруживает себя живая душа, в преддверии сурового или радостного приговора обращенная к своим земным деяниям, страдающая, горестно сетующая, скорбная. Конечно же, это душа того, кто, воскресшая из мертвых. Самим событием воскресения из мертвых воскрес преобразуется — иначе откуда взяться скорби и сокрушению в тех, кто не раскаялся в своей несправедливой жизни прежде? Возникают эти скорбь и раскаяние в преддверии Страшного Суда. Ему Ефрем Сирин посвящает значительную часть «Слова», опираясь, опять-таки, в своем повествовании на Откровение Иоанна Богослова, который и в этом случае очень лаконичен: «И увидел я великий белый престол и Сидящего на нем, от лица Которого бежало небо и земля, и не нашлось им места. И увидел я мертвых, малых и великих, стоящих перед Богом, и книги раскрыты были, и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мертвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими». Обратим внимание в связи с уже затронутой темой невозможности для человека постичь тайну воскресения: у Иоанна Богослова то же самое — судит Бог пока еще мертвых, а не воскресших в вечную жизнь. Ни Иоанн Богослов в «Откровении», ни преподобный Ефрем Сирин в своем «Слове» не называют тех, кто восстал из могилы, был отдан морем или адом, «воскресшими». Нет, «каждый восстает с места своего», и это «восстание» не воспринимается как воскресение. Более того, образ стоящих перед Богом «мертвых, малых и великих» как в Откровении Иоанна Богослова, так и вначале у преп. Ефрема Сирина производит впечатление

чатление, что речь идет как раз о суде над мертвыми, очень сильно напоминающем загробный суд, каким он предстает, например, в древнеегипетских представлениях. Но если такое впечатление может возникнуть при прочтении текста Откровения, то, повторю прежде сказанное, потому, что речь идет о событии, тайна которого непостижима для человека. Преподобный Ефрем Сирин, с одной стороны, следует Иоанну Богослову почти дословно, с другой же — как раз старается восполнить те образные и смысловые лакуны, которые остаются незаполненными в Откровении. В том числе, обращаясь к тем теме Страшного Суда, которая с всеобщим воскресением связана неразрывно.

Суд Божий, согласно «Слову о всеобщем воскресении» возвращает каждого к его прежней жизни: «каждый увидит стоящими пред собою собственные дела свои, и добрые и худые, какие кто предпослал». Здесь преподобный Ефрем Сирин вновь обращается к теме покаяния — хотя, по сути, он никогда надолго не оставляет ее на всем протяжении «Слова». Но теперь это уже взгляд «из вечности», когда прошлое предстает неотменимым для каждого, когда ничего нельзя исправить и покаяние бесполезно, хотя оно и не исключается. В преддверии открывающихся вечных мук, всякий будет сокрушаться о несправедно прожитой жизни — настойчиво предупреждает преподобный. Конечно, такое невозможно, если речь идет об осуждении «мертвых», которые не могут плакать и сокрушаться. Ведь «Бог же не есть Бог мертвых, но Бог живых» (Лк. 20,38).

Завершая очень краткое обращение к «Слову о всеобщем воскресении...» преподобного Ефрема Сирина, остается добавить следующее. Как и все эсхатологические сочинения, признаваемые Церковью, оно опирается на ряд канонических источников (текстов), немногочисленность которых не может не сказываться на характере обращенности к теме всеобщего воскресения, неизбежно предполагающими повторы и пересказы. Вместе с тем «Слово о всеобщем воскресении мертвых» преподобного Ефрема Сирина, будучи сочинением прежде всего назидательным и душеполезным, не только демонстрирует основанное на канонических ново- и ветхозаветных текстах сложившееся к тому времени представление о всеобщем воскресении из мертвых как неотъемлемой части христианского вероучения, но и обнаруживает глубокое

и сильное, захватывающее как автора, так и его слушателей, переживание грядущего воскресения уже сейчас, в земной жизни, отсюда такая убедительная образность «Слова».

ЛИТЕРАТУРА

1. Ефрем Сирин. Слово о всеобщем воскресении, о покаянии и любви, о втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа // Творения святого отца нашего Ефрема Сирина. Сергиев Посад, 1906. Ч. 2. С. 235–249.

Липатов Игорь Борисович,

магистрант

Русской христианской гуманитарной академии

«ВОСКРЕСЕНИЕ И ПРЕОБРАЖЕНИЕ»

В статье предпринята попытка раскрыть тему Воскресения и Преображения человека с христианской точки зрения. Говорится о причине появления смерти и греха с христианской точки зрения. Показаны типичные примеры написания икон на тему Воскресения Западных и Восточных традиций. Мы представляем анализ некоторых отрывков из Нового Завета на тему Преображения Христа. Говорится о возможности воскресения человека после воскресения Христа.

Ключевые слова: Воскресение, Преображение, Бог, Закон Моисея, шеол, ад, смерть, ипостась, икона, грехопадение, природа человека, тварный мир, душа.

Lipatovo I. B.

«RESURRECTION AND TRANSFIGURATION»

The article attempts to reveal the theme of the Resurrection and the Transfiguration person from a Christian perspective. Speaking about the reasons of occurrence of death and sin from the Christian point of view. Showing typical examples of writing icons on the theme of the Resurrection in the Western and Eastern traditions. We present the analysis of certain passages from the New Testament on the subject of the Transfiguration of Christ. Speaking about the possibility of the resurrection of man after the resurrection of Christ.

Keywords: Resurrection, Transfiguration, God, the Law of Moses, sheol, hell, death, person, icon, fall, human nature, the created world, the soul.

Человек после нарушения заповеди живет в реальности греха. В этой ситуации самым важным делом для людей является спасение души. В этой статье мы попытаемся поговорить о Воскресении и Преображении, и для начала попытаемся объяснить

причину выбора темы. Иоанн Лествичник в своей «Лествице» напрямую не разбирает эту тему, но направляет все усилия на борьбу с пороками и состояниями души человека. Казалось бы, это ли не главные направления работы человека и помощь в спасении души? Но, не отвергая иные темы, мы всё-таки обращаем наш взгляд на выбранную тему, и вот почему. Во-первых, Воскресение и Преображение, после греха, становятся вожделенными целями жизни падшего естества человека. И на этом можно было остановиться и помолчать, не оскверняя дальнейшими рассуждениями эту тему своими скромными возможностями. Тем не менее, продолжим рассуждение по порядку и, надеюсь, наши выводы удовлетворят читателя. Во-вторых, поползновения еретиков заставляют нас говорить открыто о том, о чем приличнее было бы молчать. В наше время появилось множество ложных учений, которые стремятся «убрать» Православие с открытого интеллектуального пространства. Это является второй, но не последней, причиной нашего рассуждения о Воскресении и Преображении. В-третьих, Воскресение Христа является одним из доказательств Его божественности уже для ранних христиан, а, значит, для проповеди учения Церкви в мире. Дальнейшая история показала неоднозначность отношения к этому доводу Церкви для «современных христиан». Несмотря на Воскресение, Христос перестаёт признаваться Богом рядом современных богословов, которые продолжают называть себя христианами. Большинство «течений христианства» (протестантские движения и открытые секты, такие как «Свидетели Иеговы» и им подобные) не отрицает сам факт Воскресения, но отрицают Единосущность Христа Отцу. Не стоит удивляться, если в будущем появятся секты, которые признают «Троицу», но дадут своё объяснение этому откровению. Если строго подойти к Воскресению, нельзя не приблизиться к выводам о Боге Слово воплощенном, таким же, как и в первые века христианства. Когда же Христос по-прежнему остаётся «камнем преткновения», это выводит мыслителя за рамки христианства. Развитие мысли в направлении отрицания Христа как истинного Бога лишает смысла дальнейшее размышление из-за неминуемых искажений в выводах. Наконец, в-четвёртых, из всего вышесказанного имеет смысл привести наши доводы на тему Воскресения и Преображения. Возможно, это поможет не определившимся душам выбрать Христа или послужит дополнительным стимулом для богословов через ум устремиться к Богу.

Само по себе Воскресение Христа неумолимо обращает нас к проблеме смерти. На появление смерти обращает внимание Григорий Богослов (слово 38) [1] как неизбежный результат успешного обольщения человека дьяволом. Появляется стыд и Адам укрывается от Бога. Становится невозможным прямой контакт (диалог), и Адам как будто не подозревает о возможности покаяния. Он обвиняет жену, а попутно и Бога, в своём грехе (Быт. 3:12). Появляются кожаные ризы, а в Адаме всё человечество изгоняется из Рая и обратного пути нет. Необратимо меняется человек, и глубина этого изменения такова, что понадобится вмешательство Бога для уврачевания раны. Появляется зло и смерть как итог его грехопадения. В то же время сама смерть выполняет роль ограничителя зла. Таким странным образом сама смерть становится человеколюбием и частью промысла Бога о человеке [1]. Грехопадение и смерть (в Адаме) сильно изменили человеческую природу. Но человек не может существовать без смысла, и поэтому появляются идолы и соответствующие учения, которые еще больше закрывают потомков Адама от Бога. Однако Бог верен своему замыслу и не желает окончательной смерти человека. В этих обстоятельствах людям был дан Закон как путеводитель для всех людей к Богу, но это лишь тень будущего века (Кол 2:17). Закон напоминает человеку о его истинном Создателе, хотя человек в своём падшем состоянии не стремится к Богу, а постоянно уклоняется от прямого пути. Поэтому требуется постоянное вмешательство Бога в дела людей для совершения замысла спасения. В Законе человек приуговлялся к полному спасению, но в нем не было прямых «инструкций». Поэтому евреи пессимистично смотрели на проблему жизни и смерти. В книгах Иова и Екклесиаста могущество смерти над людьми праведными и грешными проявляется ясно. Несмотря на незыблемость власти Шеола (Ада для древних евреев), (другими словами всемогущество смерти) в Ветхозаветные времена, евреи ждали спасения. От Бога было обетование о спасении душ всего человечества через избранный народ, а это невозможно без победы над смертью и сокрушения врат Ада (Шеола). Когда Бог воплощается в человеке и живет с людьми, разделяя с ними все их тяготы и заботы, принимает человеческую природу, Он настолько умягчает своё могущество, что сама смерть продолжает верить в возможность власти над Ним. Для смерти сокрыта истинная правда о Христе и Его могуществе [3]. Задача Бога спасти всё человечество (по крайней мере, всех кто хочет спа-

сения) остаётся неизменной. Несмотря на борьбу человеческого в Христе, противящегося смерти как большой несправедливости (молитва в Гефсиманском саду), Ему суждено пройти и смерть как последний этап жизни человека. Однако, прежде чем воскреснуть, Христу следовало умереть, так же как и Адаму и всем людям, рождённым до Его воплощения, то есть попасть под влияние «врат Шеола». Но проблема в том, что сама Смерть не в состоянии выдержать смерти Христа, Бога воплощенного. «О, что за пытка для меня кончина Иисуса! Я предпочла бы, чтоб Он жил, чем умер мне на гибель!» [3]. Христос воскресает, и умертвляет смерть, как поётся на празднике Пасхи. И этим Воскресением Бог коренным образом меняет прежнее отношение к смерти. Свершается обещанное Богом спасение и смерть теперь не властна над человеком. Хотя время смерть остаётся, но делается условием (этапом) к спасению (1 Кор. 15:36).

Со временем догмат о Воскресении Христа начинает по-разному толковаться Западной и Восточной Церквями. И если бы не произошла Великая Схизма, то, возможно, не следовало бы обращать на это внимание. Наиболее ярко различие в понимании Воскресения проявляется в иконах. В традициях иконописи Запада основными атрибутами Пасхального сюжета Воскресения является гроб с открытой крышкой и Христос, выходящий из него. Делается акцент на принятии Христом человеческого преображенного тела. На Востоке на иконах с этим же смыслом часто изображают Христа, выводящего праведников из ада. Тут делается акцент на разрушении ада (Шеола) и победе над смертью. Современные учёные, изучающие иконы, уже начинают утверждать, что на Востоке «произошла ошибка», когда икону «Сошествие во ад» называют «Воскресением». И это при том, что на Руси вплоть до XVII века был принят византийский канон написания иконы «Воскресение» как изведения праведников из ада. Но возникает вопрос, а когда Христос «сошел во ад»? Возможных варианта два, до Воскресения и после. И тут как раз ситуацию проявляют традиции написания икон на Западе и Востоке. Дело в том, что Византийские иконописцы не ошибались, а изображали Православное понимание воскресения Христа. Как это следует из одного из гимнов Ефрема Сирина, в аду Христос пребывал до момента Воскресения тела. Именно своей смертью он попирает смерть, поэтому в Византийской иконе изображены такие символы как разломанные врата ада, изведение праведников из ада и тому подобное. Западная же традиция

написания иконы «Воскресение» даёт возможности к неверному пониманию этого момента. И действительно, если смотреть на Христа, выходящего из гроба, можно момент «исшествия из ада» трактовать наоборот, как «сошествие в ад» в преображенном теле. То есть сначала Воскресение, а потом выведение праведников из ада [4]. Но такое понимание Воскресения может вывести за скобки человека. Западная традиция может к этому привести, в отличие от Восточной, которая фиксирует момент домостроительства Воскресения Христа во всей своей полноте, как победы над смертью.

Восточная традиция имеет подтверждение в Евангелии от Матфея (Мф. 27:52–53), в котором описывается момент крестной смерти Христа и сопутствующие этой смерти знамения. В числе прочих там говорится о воскресших святых, которые явились многим. Следует в рамках нашей статьи обратить внимание на несколько моментов, вытекающих из этого эпизода в Евангелии от Матфея. Эти выводы, на наш взгляд, проясняют Православное отношение в тайне Воскресения. Во-первых, тело Христа еще было на кресте, когда произошли знамения, это говорит о том, что сошествие во ад произошло бестелесно. Во-вторых, само Воскресение произошло позже сошествия Христа во ад. И хотя это вытекает из первого утверждения, нам важно зафиксировать этот момент как самостоятельный вывод. В-третьих, воскрес Христос в преображенном теле, как и праведники, о чем косвенно можно вывести из фразы «явились многим» (Мф. 27:53). Явиться можно по собственной воле, а если в этом «явлении» нет собственной воли, то можно сказать «это видели многие». Тем не менее, сам процесс Воскресения (если так можно выразиться) останется тайной для человека, впрочем, так ли необходимо знать «технологию», если важен конечный результат. Дальше внутрь процесса Воскресения нет смысла углубляться, так как мы отклоняемся от темы спасения души. Для нашей основной цели полезнее поразмыслить о последствиях Воскресения для человека.

Единодушно и первыми христианами, и в наше время само Воскресение трактуется и как доказательство божественности Христа и как надежда на спасение для верующих в Него. «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес» (1 Кор. 15:13). Это утверждение апостола Павла как бы от обратного доказывает открывшееся с фактом воскресения Христа исполнение Закона Моисея. Бог даровал в Ветхом Завете Закон как путеводитель

ко Христу. Сам Христос называет Себя жизнью, путём и истинной (Ин.14:6). Как через человека Адама вошла смерть и грех стал реальностью для всех людей, так через человека Христа совершается воскресение и победа над смертью (1 Кор 15:21). Отрицание воскресения людей (во Христе) приводит к отрицанию воскресения Христа. Апостол Павел, как и христиане, с первых веков проповедовали воскресение Христа, воскресения мертвых и жизнь будущего века. (Символ веры) Однако, Христос уже во время своей проповеди среди людей указывает на нечто большее, чем исполнение закона. Так, ударившему по щеке Он предлагает подставить другую, блуд необходимо вывести даже из помыслов (Мф. 5:27), не клясться вовсе (Мф. 5:33) и т.п. Другими словами, Бог проповедует более высокие смыслы, чем Закон. Своей проповедью Христос открывает человеку новые высоты, как прообраз его Преображения. Бог через служение Ему и вместе с Ним ставит задачи перед человеком стать выше самой твари [1]. Человеку нужно отложить старый образ жизни «ветхого человека» в сторону и «*обновиться духом ума*», созданным по Богу (Еф. 4:23–24). Христос разоритель буквы предлагает человеку пойти вместе с Ним намного дальше, чем позволяет исполнение закона. И дальнейшее Преображение Иисуса Христа в новом воскресенном теле наглядно демонстрирует смыслы Его проповеди. Это подтверждает анализ соответствующих мест из Священного Писания. Нельзя при этом не обратить внимание на различие результатов воскресения человека до крестной смерти Христа и после. Воскресший Лазарь восстановлен в том же теле, в котором пребывал до смерти. Христос после Воскресения преобразует плоть человеческую и делает возможным Преображение для всех людей. Новое (преображенное) тело Христа, это видно из нескольких мест в Евангелиях, обладает возможностями, выходящими за рамки тварного мира. Преображение ставит новое тело воскресшего человека выше законов тварного мира. Какие же места в Евангелии указывают на особенности Преображения нового воскресшего тела?

Христа, являющегося своим последователям после Воскресения, не узнают до той поры, пока Он чем-нибудь Себя не проявит. Иисус окликает Марию Магдалину и только после этого она Его узнаёт, хотя до этого Он с ней беседовал (Ин. 20:16). Двое, шедшие в Эмаус, не узнали Христа, пока Он не взял хлеб, благословил и преломил его, после чего Он сделался невидимым для их глаз. В то же время Господь явился Симону. Потом всем

вместе и ел с ними пищу, чтобы они не решили, что видят дух. (Лк. 24:) В толкованиях Лопухина на эти места говорится о новом теле Христа, способном преодолевать границы пространства [3]. Преображенному телу Христа подвластны законы физики. Например, Христос появляется в помещении при закрытых дверях. Усиливается это чудо присутствием неверующего Фомы среди других учеников Христа. Фома, согласно писанию, дотошно подходил к вопросу о Воскресении Христа и твёрдо решил для себя не верить словам, пока не убедится в их истинности лично. Господь убеждает его, появившись перед ним и другими учениками (свидетелями этого факта) в доме при закрытых дверях. В итоге Фома говорит «Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20:28). Исповедованием основного догмата веры христианской Церкви Фома оставляет потомкам ярчайшее свидетельство Воскресения и Преображения.

Резюмируя факты Преображения Христа, приведенные в нашей статье, мы ещё раз обращаем внимание читателя на следующие моменты, которые, на наш взгляд, важны для дальнейших рассуждений. Во-первых, Преображенное тело человека связано с его изначальным телом, если хотите, и плотски, и духовно. Во-вторых, ипостась человека та же. Иначе невозможно утверждение о победе Христа над смертью. Отдельно, возможно, следует более подробно разобрать вопрос о влиянии Преображения на ипостась воскресшего человека, но, на наш взгляд, она сохраняется прежней, потому что ипостась Христа остаётся неизменной (Евр. 13:8). С другой стороны, Бог вообще неизменен, чего нельзя сказать о человеке. Возможно, более глубокое изучение вопроса влияния Преображения на ипостась выявит иной взгляд на проблему. Но сейчас нам не представляется возможным более глубокий анализ, и мы удовлетворяемся реальностью Преображения тела воскресшего человека. В-третьих, Преображенное тело, кроме обычных свойств материи, имеет в своем распоряжении и способность преодолевать естественные законы. Таким образом, преобразенный человек делается выше самой твари, как говорит Григорий Богослов. В то же время остаётся связь с грехопадшим телом, подобно органической связи желудя и дуба. Иначе смерть не была бы побеждена. Душа и тело человека восстанавливаются в результате Воскресения во Христе. Апостол Павел подчеркивает необходимость общения Бога и человека, которое утверждено Христом на Тайной Вечере. Почему это так важно для человека и христианина? Дело в том,

что принимая человеческое естество, Бог Слово воплотился. Во всём подобен нам, кроме греха, но остаётся открытым вопрос, каким образом ипостась Сына входит в общение с ипостасями человека после Воскресения Христа? Ведь сам процесс появления людей на свет остаётся неизменным, а, значит, ипостаси появляются так же. Тогда как же спастись вновь рожденным? Можно, конечно, удовлетвориться словами апостола Павла «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор.15:22). Но мы считаем возможным предпринять попытку растолковать утверждение Павла более обстоятельно.

Толкование Павла самостоятельно, вещь страшная и поэтому мы призываем на помощь Григория Богослова. В слове 45 «На Святую Пасху» он довольно подробно проводит мысль о том, что в деле спасения необходима опора на Бога [1]. Не сомневаясь, нужно есть тело Христово и пить Его кровь тем, кто желает жизни вечной. Не будем пересказывать доводы Григория о жизни христиан с опорой на Бога, в то же время обратим внимание на основное таинство Церкви — Евхаристию. Другое название этого таинства — это встреча с Богом. Мы сосуд для Бога, впускаем Его в себя и Он исправляет кривизну нашей души. Бог зажигает свечу и освящает комнату нашей души. Становится возможна совместная (с Богом) уборка помещения храма нашей души, например, через покаяние и не только. Впуская в себя Бога, мы не избавляемся от смерти, но умираем вместе со Христом и воскресаем вместе с Ним. Это и стало возможно после Воскресения. Таким образом, Христос с каждым из нас готов умереть и воскреснуть для жизни вечной. Апостол Павел своей проповедью рисковал своей жизнью ежедневно, и он как бы задаёт вопрос своим слушателям, в чём смысл этого труда, если нет Воскресения. Иначе правы те, кто говорит «будем есть и пить, ибо завтра умрём». (1 Кор. 15:32) Подвижники часто живут, не забывая о смерти. И действительно, если представить в реальности близкую и неминуемую свою смерть, что будет делать человек перед этим событием? Только самое важное. Этот ответ косвенно указывает на важность трудов апостола Павла и его ежедневный риск. В свою очередь, Павел уподобляется Христу, который отдаёт свою жизнь за человека. Причастие к Богу в тленном теле делает возможным причастие Богу в нетленном. Причастие в нынешнем мире не что иное, как ипостасное общение Бога и человека. Таинство состоит в том, что, впуская в себя Христа, ипостась человека как бы перебрасывает мост в своё

Воскресение во Христе. Так как «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр. 13:8). Он делает человека и (душу и тело) соучастником радости Своего домостроительства. В новом Царстве Отца воскресший и преображенный человек будет пить новое вино (Мф. 26:29) вместе с Отцом и Сыном и Святым Духом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Григорий Богослов «Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова Архиепископа Константинопольского». Т. 1–6. Москва, в Типографии Августа Семена, при Императорской Медико-Хирургической Академии 1844 г. М.: репринт Книга по Требованию, 2013. 324 с.

2. Преподобный Ефрем Сирин (Мар Афрам Нисибинский) «О Воскресении, Смерти и Сатане». М.: Никея, 2009. 80 с.

3. Лопухин А. П. «Толковая Библия или комментарий на все книги святого писания Ветхого и Нового Завета, Петербург 1904–1913 г.». Второе издание. Институт перевода Библии, Стокгольм 1987 г. Т. 1–3.

4. Припачкин И. А. «О Воскресении Христовом в православной иконописи». М.: Паломник, 2008. 64 с.

Научное издание

XIX межвузовская научная конференция

БОГ. ЧЕЛОВЕК. МИР

15–18 декабря 2016 г.

Сборник докладов

Директор издательства Р. В. Светлов

Выпускающий редактор А. А. Галат

Верстка А. И. Соловьевой

Дизайн обложки О. Д. Курта

*Тексты докладов представлены
в авторской редакции*

Подписано в печать 05.10.2017

Формат 60х84 1/16. Печать цифровая.

Усл. печ. л. 32,25. Заказ № 1012.

Издательство РХГА

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15

Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-65-95;

E-mail: rhgapublisher@gmail.com

<http://irhga.ru>