

Национальный исследовательский
Нижегородский государственный университет
им. Н. И. Лобачевского

Арзамасский филиал ННГУ

Православие и русская литература

*Сборник статей участников
VII Всероссийской научно-практической конференции
27-28 мая 2021 г.*

Арзамас
Арзамасский филиал ННГУ
2021

УДК 882 (09)
ББК 83.3 (2=411.2) я 43
П 68

Печатается по решению учёного совета Арзамасского филиала ННГУ
(протокол №10 от 26.08.2021 г.)

Рецензенты:

Терешкина Дарья Борисовна, доктор филологических наук,
профессор кафедры русского языка и методики его преподавания
Российской академии народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ (Новгородский филиал)

Уртминцева Марина Генриховна, доктор филологических наук, профессор,
зав.кафедрой славянской филологии и культуры Института филологии
и журналистики Национального исследовательского Нижегородского
государственного университета им. Н. И. Лобачевского

Редакционная коллегия:

Исаков А. А., Курдин Ю. А., Никифорова О. В.,
Пряников А. В., Пяткин С. Н. (ответственный редактор)

П 68 Православие и русская литература: сборник статей участников
VII Всероссийской научно-практической конференции (27-28 мая 2021 г.) /
отв. редактор С. Н. Пяткин; Арзамасский филиал ННГУ. – Арзамас:
Арзамасский филиал ННГУ, 2021. – 363 с.; с ил.
ISBN 978-5-6046140-5-1

В основу сборника положены материалы VII Всероссийской научно-практической конференции «Православие и русская литература: вузовский и школьный аспект изучения», состоявшейся в Арзамасском филиале ННГУ 27–28 мая 2021 г. и посвященной юбилею и памяти основателя этого научного форума и бессменного руководителя оргкомитета – профессора Бориса Сергеевича Кондратьева (1946–2020).

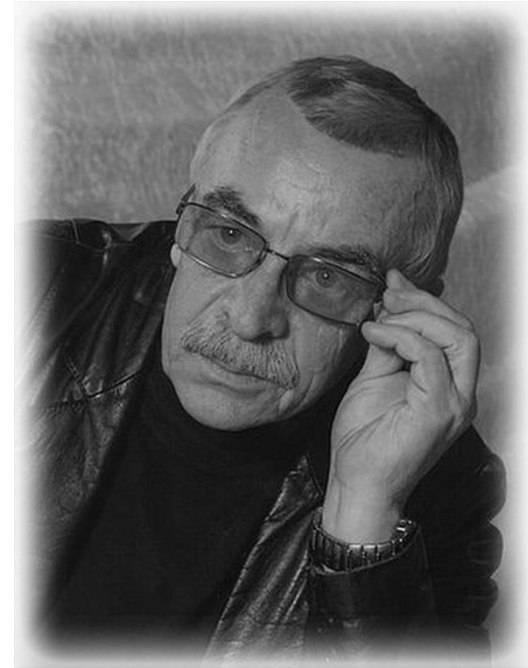
Издание посвящено проблемам православной духовности, её значению и роли в системе современного филологического образования и духовно-нравственного воспитания в вузе и школе.

Книга адресована преподавателям, студентам гуманитарных факультетов, учителям, а также всем, кто интересуется историей русской православной культуры.

УДК 882 (09)
ББК 83.3 (2=411.2) я 43

ISBN 978-5-6046140-5-1

© Арзамасский филиал ННГУ, 2021
© Коллектив авторов, 2021



Кондратьев Борис Сергеевич (27.05.1946 – 27.08.2020)

Выпускник факультета русского языка и литературы Арзамасского государственного педагогического института им. А. П. Гайдара. Доктор филологических наук, профессор, Почетный работник высшего профессионального образования. Член Союза журналистов РФ, член Союза писателей России. Автор и соавтор 3 монографий и более 100 статей, публикаций, рецензий, посвященных истории отечественной словесности и Нижегородского края. Председатель оргкомитета конференций «Православие и русская литература: вузовский и школьный аспект изучения», «А. П. Гайдар и круг детского и юношеского чтения».

Награжден нагрудными знаками «Благодарение хранителю наследия», памятной медалью «За труды в просвещении», медалью «За вклад в наследие народов России». Указом Президента РФ награжден медалью Пушкина.

Н. В. Суздальцева

**ВКЛАД ПРОФЕССОРА Б. С. КОНДРАТЬЕВА
В МИФОПОЭТИКУ**

ЧОУ РО «НЕРПЦ(МП) «Саровская православная гимназия»,
канд. филол. наук, учитель русского языка и литературы, директор
Россия, Нижегородская обл., г. Саров; e-mail: sc7nvs@yandex.ru

В статье предпринята попытка обобщения принципов мифологического подхода к интерпретации произведений русской классической литературы, изложенных в работах профессора, доктора филологических наук Бориса Сергеевича Кондратьева. Особое внимание уделяется взглядам исследователя на русскую литературу как мифологическое единство.

Ключевые слова: мифопоэтика; мифологический сюжет; мифологическая композиция; приемы мифологизации и демифологизации.

Проблемам мифопоэтики русской литературы посвящена докторская диссертация Б. С. Кондратьева «Мифопоэтика снов в творчестве Ф. М. Достоевского» [1], а также 4 монографии: «О мифологизме Ф. М. Достоевского: Онтология и поэтика сна» [2], «Сны в художественной системе Ф. М. Достоевского: мифологический аспект» [3], «Пушкин и Достоевский. Миф. Сон. Традиция» [4] и «Пушкин и Достоевский: путь к духовной очевидности» [5]. Все работы связаны с творчеством А. С. Пушкина и Ф. М. Достоевского, но в них сформулированы общие принципы мифопоэтического подхода («символико-мифологического» [4, с. 241]) к анализу произведения.

Главный принцип – это «понимание отечественной литературы как мифологического единства» [4, с. 241], «единое духовное поле, единое художественное сознание, пронизанное светом (опять-таки единого) национального Идеала» [4, с. 240]. Что же является этим Идеалом? Борис Сергеевич в статье «Достоевский и Ильин о пророческом призвании Пушкина» отвечает очень просто: «Путь у нас один и идеал один, православный» [6, с. 191]. «Именно православная вера, – подчеркивает он, – призвана придать жизни русского человека духовный смысл, являясь, по сути дела воплощением национального Идеала» [6, с. 191]. И если национальным идеалом для русского человека является идеал Христа, то для русской литературы – Пушкин, в творчестве которого Б.С. Кондратьев вслед за Достоевским видел «напоминание и указание русскому человеку Вечного Идеала», а роман «Евгений Онегин», в котором в образе Татьяны этот Идеал воплощен, часто называл «Евангелием русской литературы».

Как мифологическое единство русская литература имеет единый мифологический сюжет – сюжет о Пути. Б. С. Кондратьев пишет об этом так: «Главный русский миф – это миф о дороге, пути» [7, с. 509]. Этот путь словами И. Ильина он называет «путем к духовной очевидности» и подробно об этой проблеме Б. С. Кондратьев размышляет в статье «Путь к духовной очевидности. К проблеме духовного единства русской литературы» [8, с. 111], посвященной анализу повести И. Шмелева «Богомолье». «Основной символ русского художественного сознания, – пишет ученый в этой работе, – это все-таки мифологема Дороги, Пути, а еще точнее Странничества. Вся русская литература есть литература странная. И все ее герои – странники. Они разные, эти странники: из Петербурга ли в Москву, из Москвы ли “по этапу” в Сибирь или из нее же на богомолье в Троицкую лавру; “очарованные” странники Лескова, правдоискатели Некрасова, “блудные дети” Достоевского – но все они прежде всего странники духовные. И мы, пожалуй, можем говорить, что мифология русской литературы в целом есть мифология духовного Пути».

Всех героев русской литературы в контексте этого главного мифа можно условно поделить на два типа: герои-странники и герои-скитальцы. Примерами скитальцев можно считать Чацкого, Онегина, Печорина, Раскольникова. И в определении этого типа Б. С. Кондратьев идет прежде всего от Достоевского и его Пушкинской речи. Русский скиталец, по словам Достоевского, «отрицательный тип наш, человек, беспокоящийся и не примиряющийся, в родную почву и в родные силы ее не верующий, Россию и себя самого... в конце концов отрицающий, делать с другими не желающий и искренне страдающий». Скитальчество может быть трех типов: «1. Увлечение Европой и скитальчество по Европе (включая даже условное, умозрительное); 2. Увлечение Россией и скитальчество по России; 3. Разочарование в Европе, и в России – скитальчество в “мирах иных”» [4, с. 26]. У скитальца, который достиг этого третьего этапа, есть лишь два окончательных пути: либо навсегда уйти в «миры иные», что в контексте произведений означает безумие или смерть, либо встать на «узкий путь» странничества, изменить себя духовно. Русскую литературу больше интересовал тип скитальца, а не странника (хотя типы героев-странников мы встречаем, например, у Н. Лескова, И. Шмелева), потому что главный метод русской литературы – «реализм» – предполагает указание на болезнь, ее описание, а не рецепт выздоровления, потому что рецепт очевиден и дан в «христовом евангельском законе».

В своих работах Б. С. Кондратьев на примере романов Ф. М. Достоевского дает важное жанровое определение произведениям писателя – «мифологический роман» и подробно описывает принципы его

организации (статья «Жанр и стиль романов Ф. М. Достоевского» [4, с. 210]). По отношению к творчеству Достоевского мифологический роман – это лишь один из жанровых уровней романов писателя, которые в целом вслед за М. Бахтиным можно назвать «полифоническими». Но в статье «Одно начало двух великих романов: принципы мифологизма Ф. М. Достоевского и М. А. Булгакова» мифологическим романом уже называется роман «Мастер и Маргарита» в качестве не поджанрового уровня, а основного жанра. То есть «мифологический роман», по мнению Б. С. Кондратьева, это и отдельный жанр, и в то же время мифологический уровень может иметь любое произведение, в котором есть мифологический сюжет и мифологическая композиция. Единый мифологический сюжет о пути, как мы говорили выше, имеют все произведения русской литературы, даже можно выделить три варианта этого сюжета: путь к Идеалу, путь от Идеала и путь к Идеалу, но через Искушение. «И путь к Храму, – пишет Б. С. Кондратьев, – для русского человека лежит через Кабак, через тьму к свету; сначала заглянуть в бездну, а потом уже спастись» [7, с. 509]. Однако помимо этого общего мифа художественное произведение может иметь и более конкретный мифологический сюжет, который является ничем иным, как приемом мифологизации художественного пространства. Например, в «Преступлении и наказании» мифологический сюжет определен евангельской притчей о воскрешении Лазаря. Мифологический сюжет «Идиота» также имеет своим основанием евангельский мотив – идеальный человек и падшая женщина (Христос и Мария Магдалина). Общими приемами создания мифологического романа Б. С. Кондратьев называет следующие приемы: мифологический сюжет, мифологическая композиция, сны («игра на стыке сна и реальности»), двойники, мифологическое время, мифологические мотивы, прием авторского переосмысления мифа [1].

Подробно в своих работах Б. С. Кондратьев останавливается на понятии «мифологическая композиция» [4, с. 28; 3, с. 169]. Определению мифологической композиции романов Достоевского посвящена прежде всего сама диссертация ученого, в частности параграф третий – «Мифологическая (сновидческая) композиция» – третьей главы. Поскольку первообразом всех мифологических романов Достоевского является евангельское предание, то сюжетное и композиционное пространство романов Достоевского всегда имеет в своей основе идею духовного умирания и воскресения одного из главных героев. Поэтому мифологическая композиция романа, по мысли Б. С. Кондратьева, может быть построена целиком на формуле «умирание-воскресение» или содержать только одну часть формулы. Например, роман «Идиот»,

заканчивающийся смертью нескольких героев (Настасьи Филипповны, генерала Иволгина, Ипполита), безумием князя, имеет «умирающую» композиционную структуру. В романе же «Преступление и наказание» мифологическая композиция, напротив, направлена к воскресению героя, что доказывается и «сновидческой» композицией романа.

Есть еще два интересных инструмента мифопоэтики, которые получают свое осмысление в работах Б. С. Кондратьева – приемы мифологизации и приемы демифологизации художественной реальности. «Демифологизация, – пишет профессор, – это отрицание или осмеяние традиционного мифа, проявляющая себя либо в осовременивании мифа, т. е. изменении ситуации мифа, его окончания, начальных мотивов или подмен его героев (“Легенда о Великом Инквизиторе” Ивана Карамазова, его разговор с чертом, рассуждение Свидригайлова о вечности и т. п.), либо в умышленном изменении говорящим первоначального смысла библейских и литературных цитат и ситуативного принижения их мифологического смысла (например, библейские цитаты в устах Федора Карамазова)» [3, с. 231]. Мифологизация (в работах встречается вариант термина – «неомифологизация») – «наполнение реальных, бытовых событий сакральным содержанием с целью напомнить забывающему о своих культурных святынях миру о его подлинных ценностях». Ярче всего разграничение и определение содержания этих понятий можно увидеть в статье «Одно начало двух великих романов: принципы мифологизма Ф. М. Достоевского и М. А. Булгакова» [5, с. 315].

Литературная критика и литературоведческие исследования для Б. С. Кондратьева всегда были делом просветительским: он старался помочь читателю увидеть за каждым словом художественного текста Слово Божие, он сам всегда был на пути к Идеалу. И интерес к мифопоэтике – это его попытка доказать через литературу существование иной высшей и вечной реальности.

Литература

1. *Кондратьев Б. С.* Мифопоэтика снов в творчестве Ф. М. Достоевского: дис. ... докт. филол. наук. – Волгоград, 2002. – URL: <https://www.dissercat.com/content/mifopoetika-snov-v-tvorchestve-f-m-dostoevskogo> (дата обращения: 28.03.2021).
2. *Кондратьев Б. С.* О мифологизме Ф. М. Достоевского: Онтология и поэтика сна. – Арзамас: АГПИ, 2001. – 167 с.
3. *Кондратьев Б. С.* Сны в художественной системе Ф. М. Достоевского: Мифологический. Аспект. – Арзамас: АГПИ, 2001. – 266 с.
4. *Кондратьев Б. С.* Пушкин и Достоевский. Миф. Сон. Традиция / Б. С. Кондратьев, Н. В. Суздальцева. – Арзамас: АГПИ, 2002. – 242 с.

5. *Кондратьев Б. С.* Пушкин и Достоевский: путь к духовной очевидности: монография / Б. С. Кондратьев, Н. В. Суздальцева. – Арзамас – Б. Болдино: АГПИ им. А. П. Гайдара, 2011. – 407 с.

6. *Кондратьев Б. С.* Достоевский и Ильин о пророческом призвании Пушкина // Пушкин на пороге XXI века: провинциальный контекст: сб. ст. Выпуск 6. – Н. Новгород: Тип. Нижегородского гос. ун-та им. Н. И. Лобачевского, 2004. – С. 187–196.

7. *Кондратьев Б. С.* Образ Арзамаса в русской литературе XIX – начала XX века // Литературное общество «Арзамас»: история и современность: сборник научных статей / отв. ред. С. Н. Пяткин. – Арзамас – Н. Новгород: ООО «Растр», 2015. – С. 502–510.

8. *Кондратьев Б. С.* Путь к очевидности. К проблеме духовного единства русской литературы / Б. С. Кондратьев, Н. В. Суздальцева // Художественный мир русского романа: Новые аспекты изучения в вузе и шк.: сб. ст. – Арзамас: Арзамас. гос. пед. ин-т им. А. П. Гайдара, 2001. – 168 с.



**РУССКАЯ СЛОВЕСНОСТЬ
XI–XIX ВЕКОВ
В КОНТЕКСТЕ
ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ**

А. Е. Чуклинов

**«СЛОВО О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ»
КИЕВСКОГО МИТРОПОЛИТА ИЛАРИОНА:
ИСТОРИСОФСКОЕ И ДИДАКТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ**

Учебный центр «Ступени», канд. полит. наук, доцент
Россия, Московская обл., г. Егорьевск; e-mail: ae-chuklinov@yandex.ru

В статье рассматриваются теоретико-методологические основы философско-исторического учения одного из выдающихся мыслителей Киевской Руси. Автор акцентирует внимание на особенностях трактовки Иларионом исторического процесса у славянских народов, на его суждениях о специфике политико-правовых основ древнерусской государственности. Кроме того, уделяется внимание значению «Слова...» в процессе изучения курса отечественной истории в средней и высшей школе.

Ключевые слова: Киевская Русь; Древнерусское государство; митрополит Иларион; древнерусская литература; историческое образование; история православия.

Митрополит Иларион является знаковой фигурой в истории Киевской Руси эпохи великого князя Ярослава Мудрого. С одной стороны, именно с ним связывают укрепление института православной церкви в условиях раннефеодальной монархии, с другой, митрополит и его духовное творчество олицетворяют собой идейную основу нарождающейся русской государственности. Иларион «в силу своих прямых обязанностей выступил в качестве главного идеолога нововведений Ярослава Мудрого», – прямо утверждает В. В. Мильков [2, с. 114].

Несмотря на то, что теоретические корни учения киевского митрополита до их пор остаются неизвестными, по форме и содержанию «Слова...» можно сделать вывод о высокой степени образованности древнерусского мыслителя. Свидетельством тому является глубокий анализ иудаизма, фундаментальных основ римского и греческого христианства. При этом Илариона категорически нельзя отнести к разряду компиляторов, механически обобщающих опыт предшественников. Опираясь на скрупулезное исследование прошлого, автор формулирует собственное философское видение настоящего, основанного на синтезе двух православных традиций: константинопольской и славянской. Именно творческое соединение византийского космополитизма с древнерусской этнической идентичностью становится методологической основой изучения истоков исторического процесса, складывающегося на Руси в первой половине XI века.

В своем труде митрополит фактически встает в оппозицию догматичному толкованию христианства с позиций провиденциализма. В его учении Бог перестает быть поводырем или «карающим мечом правосудия», он рассматривается как заботливый и любящий Отец, оберегающий своих, зачастую, неразумных земных чад. Такой образ Создателя перестает быть пугающим, унижающим и девальвирующим Человека, который, в свою очередь, предстает перед нами как самоценная, свободная, творческая личность. В итоге социальный оптимизм, в противовес мрачному агностицизму и пессимизму, становится основой философско-исторической доктрины Илариона.

С предложением принять новую духовную парадигму митрополит обращается к наиболее просвещенной части современного ему общества: «...Не к несведущим пишем, но к преизобильно насытившимся сладостью книжной, не к врагам Божиим иноверным, но к настоящим сынам его» [3, с. 41]. Видимо, именно на них он возлагал своеобразную миссию «просвещения» русских православных христиан с позиций непривычного для них гуманистического восприятия религии. Недаром «Слово о законе и Благодати» по форме своей является проповедью, то есть носит, на наш взгляд, априорный дидактический и методологический характер. Нарождающейся в Киевской Руси «интеллигенции» надлежало нести в мир идею «нового народа», коим, по мнению митрополита, является достаточно пестрый конгломерат восточнославянских племен. Противоречиво складывающийся этнос «русичей» Иларион относит к разряду тех самых «нищих духом», которые способны понять и принять божественную Благодать. Подобная «нищета» означает отсутствие узкоэтнической зашоренности, характерной для большинства народностей, имеющих гораздо более продолжительную историю, чем славяне. Только этническая общность, обладающая, в хорошем смысле, чистым, незамутненным сознанием и открытой душой, способна в полной мере постичь величие христианской веры, ее глубину и человечность.

«Духовная нищета», согласно учению Илариона, вовсе не означает отторжения славянских народов от общеевропейских тенденций социального прогресса. Характерная интровертность западной цивилизации не позволяли отдельным ее представителям увидеть в нарождающейся и развивающейся Киевской Руси равноправного партнера. Территория Восточной Европы была для германца, римлянина или грека своего рода *tabula Rasa*, населенной незнакомыми, а посему пугающими «дикими» племенами. Как результат, в западном общественном сознании возникла, своего рода, этническая стратификация, где русичам отводились самые низшие позиции. Однако к середине XI столетия Киевская Русь

заняла заметное место на карте мира, а «Слово о Законе и Благодати» противопоставило идеям «триязычия», то есть избранности иудеев, латинян и греков, концепцию равенства народов. Путь к такого рода эгалитаризму, по убеждению митрополита, открыло учение Христа, которое сняло все этнические рамки и провозгласило царство Истины в виде заповедей Спасителя, адресованных каждому, вне зависимости от происхождения. «Истина, в понимании Илариона, – это высочайший нравственный идеал христианина. Высшая Истина – это Христос и его учение», – отмечает в своих лекциях А. Н. Ужанков [4].

Безусловным новаторством «Слова о Законе и Благодати» (по крайней мере другие отечественные историософские источники того времени нам не известны) является обращение к проблеме духовных скреп, связующих воедино довольно разрозненные славянские племена. Таковыми митрополит считает христианское религиозное начало, «соборность», нравственные идеалы православия и служение Господу. Говоря современным языком, Иларион формулирует национальную идею древнерусского общества и государства, которая обладает огромной интегрирующей духовной силой. «Здесь – корни русской державности, понимающей государственную мощь не как самоцель, а как дарованное Богом средство к удержанию народной жизни в рамках евангельской непорочности», – утверждает Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн (Снычев) [3, с. 8].

Во многом благодаря духовной и политической деятельности Илариона, уже при Ярославе Мудром начинает складываться особая модель взаимодействия духовной и светской власти. Если в константинопольском варианте духовенство – практически абсолютный вассал монарха, а в римском – его ярый конкурент, то Киевская Русь являет нам церковь как окормляющее Начало государственности, не вступающее с ней в конфликт. Именно в этой роли по отношению к великому князю Ярославу выступал сам митрополит Иларион, именно так складывались отношения между Дмитрием Донским и Сергием Радонежским вкупе с митрополитом Алексием, именно в данном статусе предстал в эпоху Смутного времени митрополит Гермоген. «В единовластии Иларион видел опору христианской власти, а в христианской вере опору единовластия», – пишет А. Ф. Замалеев [1, с. 113].

Феномен божественного предопределения в истории «русского народа» (термин, который впервые встречается именно в «Слове о Законе и Благодати»), по мнению Илариона, проявляется, помимо всего прочего, в наследственном характере государственной власти. Наследование управления от «славных к славным», от «благородных к благородным»

формирует тренд из прошлого в будущее через настоящее, обеспечивая непрерывную связь времен в развитии славянских народов. Благодаря такой трактовке исторического процесса на Руси даже протогосударственная языческая предыстория русичей воспринимается автором как некая «стартовая площадка», базис, изначально освященный божественной Благодатью. Отсюда вполне естественным выглядит и крещение княгини Ольги в Константинополе, и последующая христианизация восточных славян князем Владимиром, и борьба с ересями, развернувшаяся в XI веке.

Будучи приверженцем монархической формы правления и называя правителя «единодержцем», Иларион, тем не менее, экстраполирует на политическую власть Киевской Руси образ Святой Троицы, видя в ее светской интерпретации сочетание единства и коллегиальности: «как Троица едина в трех лицах, при этом нераздельна и неслиянна, тако же власть и царство едины» [2, с. 109]. Согласно учению митрополита, государственная власть на Руси не отождествляется с фигурой князя, она являет собой органическое сочетание его единоначалия с «коллективным разумом» лучших мужей – Совета при правителе. Фактически Иларион затрагивает проблему неделимости внутреннего государственного суверенитета, которую в XVI веке будет развивать и концептуализировать Жан Боден. Необходимым атрибутом государственной власти автор «Слова...» видит «грозу» (неологизм, приписываемый именно Илариону), что в современной версии может быть истолковано как легальное насилие. Таким образом, есть все основания утверждать, что в труде митрополита вольно или невольно, но формулируется неведомая русичам доселе «теория государства».

Суверенный, «грозный» характер государства в «Слове о Законе и Благодати» сопровождается требованием «ответственного правления». С одной стороны, это может восприниматься как пережиток родоплеменных отношений, где правитель был всего лишь первым среди равных. Но, с другой стороны, идею ответственности управляющих перед управляемыми представляется оправданным трактовать как абсолютное на тот момент новшество, характерное для теоретического осмысления социально-политических процессов на Руси. Однако сам феномен ответственности не должен трактоваться с позиций современных теорий демократии: ответственность в видении Илариона является ничем иным, как подотчетностью князя Божественному Разуму, с которым следует неукоснительно соотносить все свои действия (гипотеза об ответственности монарха перед подданными будет сформулирована в России только в XVI веке Иосифом Волоцким, да и то в рамках идейной

борьбы церкви за независимость от государства и последующее верховенство). В дополнение к вышесказанному Иларион формулирует тезис «Милость выше суда», который призван поставить в рамки справедливости и гуманизма княжеское правосудие, а также любые действия, связанные с возложением на человека юридической ответственности. Как бы то ни было, но идеальная власть правителя в труде Илариона не предстает как нечто деспотическое, безграничное и безответственное.

К большому сожалению, в системе социально-гуманитарного образования в средней и высшей школе историософским исследованиям митрополита Илариона уделяется крайне мало времени. В рамках подготовки школьников к ЕГЭ по истории «Слово о Законе и Благодати» только упоминается в качестве одного из памятников древнерусской литературы. В вузе же данное произведение затрагивается филологами, правоведами и политологами в рамках изучения исторических аспектов соответствующих наук, что делает представление о данном произведении достаточно фрагментированным и односторонним. Между тем, «Слово о Законе и Благодати» закладывает теоретико-методологические основы понимания отечественного исторического процесса, политико-правовых особенностей государственности у восточных славян, национальной идентичности русского и российского народа в целом. Недаром впоследствии данную проблематику будут развивать концепции «Москвы – третьего Рима» в XVI веке и «Самодержавия – православия – народности» в XIX веке.

Историософское значение произведения митрополита Илариона заключается в том, что оно раскрывает глубинные основы истории древних славян, выявляет их онтологическую предрасположенность к духовности и стремление к коллективной и индивидуальной нравственности. Тем самым «Слово о Законе и Благодати» опровергает шовинистические европейские догматы об априорной невежественности русского народа, неспособности его к свободному и одухотворенному социально-историческому творчеству. Говоря о природной способности русичей к постижению божественной Истины и их глубинном стремлении к Благодати, Иларион не опускается до унижения других этносов, утверждая лишь, что восточные славяне менее других «отягощены» биографией и посему более открыты для постижения принципиально нового мировоззрения. Этот факт дает возможность как учащимся, так и студентам понять специфику отечественных гуманитарных наук, которые, с одной стороны, наполнены осознанием неповторимой русской «самости», а с другой, не возводят эту

уникальность в ранг факторов, позволяющих говорить об богоизбранности русского народа.

Формируя синкретическое представление у обучающихся о главном труде Илариона, мы закладываем в их сознание представление о масштабах истоков социально-гуманитарного знания и его потенциальных возможностях. Детальное исследование «Слова о Законе и Благодати», постижение его явных и скрытых смыслов даст возможность школьникам и студентам осознать гносеологические возможности отечественной исторической науки и общественознания в целом, опровергая тем самым давний тезис о безнадежном отставании в данной предметной плоскости.

Литература

1. *Замалеев А. Ф.* Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). – Л.: Наука, 1987. – 248 с.
2. *Мильков В. В.* Слово о Законе и Благодати и теория «казней божьих» // Альманах библиофила. – 1989. – № 26. – С. 114–121.
3. *Митрополит Иларион.* Слово о Законе и Благодати. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. – 176 с.
4. *Ужанков А. Н.* Лекции по истории русской литературы XI–XVII вв. – URL: <https://predanie.ru/uzhankov-aleksandr-nikolaevich/lekcii-po-istorii-russkoy-literatury> (дата обращения: 27.05.2021).

Ю. А. Курдин¹, А. М. Искаков²

АГИОГРАФИЯ СВЯТОГО БЛАГОВЕРНОГО КНЯЗЯ АЛЕКСАНДРА НЕВСКОГО

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, Арзамасский филиал ННГУ
Россия, Нижегородская обл., г. Арзамас

¹канд. филол. наук, доцент; e-mail: yukurdin@mail.ru

²магистрант; e-mail: artem.iskakoff@yandex.ru

Цель статьи – знакомство с агиографической литературой, посвященной жизни и деятельности святого благоверного князя Александра Невского. Рассматриваются основные агиографические сочинения – «Повесть о житии и о храбрости благоверного и великого князя Александра» и «Житие святого благоверного князя Александра Невского». Представляются взгляды исследователей на личность князя, оценивающих его место и роль в русской истории.

Ключевые слова: Александр Невский; святой; агиография; житие; Русская Церковь; православие; святые чудотворцы; история; духовный подвиг; героизм; князь Новгородский.

Святой благоверный князь Александр Невский является одной из значимых и узнаваемых личностей русской истории. Его жизненный и духовный путь стал примером для многих поколений. Его боготворили, ему подражали.

К числу главных заслуг Александра Невского, безусловно, стоит отнести его величайший подвиг в деле сохранения духовной и культурной основ Руси в тяжелые годы монголо-татарского нашествия и католической экспансии.

Выполнив свой долг как государственный деятель, как защитник земли русской, князь Александр Невский принял решение посвятить оставшуюся жизнь Богу. Незадолго до своей кончины он принял схиму под именем Алексий. Как свидетельствует история, о кончине князя народу возвестил митрополит Кирилл со словами «Зашло солнце земли русской».

Благочестивая жизнь князя Александра Невского его и подвиги во славу земли русской не остались незамеченными Русской православной церковью. На Московском Соборе 1547 г. он был канонизирован и прославлен в лике чудотворца.

Однако почитания князя как святого, по-видимому, началось еще с момента его кончины. Известна легенда, согласно которой при погребении Александра Невского произошло чудо. По словам очевидцев, в момент, когда митрополит Кирилл должен был вложить в руку усопшего грамоту, князь Александр, как живой, сам протянул за ней руку [7, с. 72].

Еще до официальной канонизации князя, в XIII в. было составлено одно из первых сочинений, посвященных святому чудотворцу, – «Повесть о житии и о храбрости благоверного и великого князя Александра» или «Повесть о житии Александра Невского».

Это литературное произведение имеет несколько редакций, самая ранняя из которых относится к 1260-м гг. Ее первым автором мог быть уже упоминавшийся нами митрополит Кирилл.

Саму «Повесть о житии и о храбрости благоверного и великого князя Александра» мы встречаем в Лаврентьевской летописи – одной из древнейших русских летописей, сохранившейся до наших дней. Повествование о жизни Александра Невского ведется от лица человека, знавшего о князе от отцов своих и бывшего свидетелем его зрелого возраста [5].

Знакомство с «Повестью» позволяет нам увидеть образ князя как человека храброго, решительного, защитника своего Отечества. Очевидно,

что автором не ставилась задача наиболее полно представить биографию князя. В «Повести» мы видим лишь описание основных эпизодов его жизни. Однако и этого достаточно, чтобы у читателя сложился светлый и героический образ Александра Невского.

Обращает на себя внимание тот факт, что содержательно «Повесть о житии и о храбрости благоверного и великого князя Александра» вряд ли может считаться агиографическим сочинением в полном смысле этого слова, даже несмотря на явную отсылку к свидетельству о святости князя.

К моменту появления «Повести» представления о том, как содержательно должна выглядеть литература, попадающая под жанр агиографической, уже были сформированы. Отсюда понятно, почему «Повесть о житии и о храбрости благоверного и великого князя Александра» оказалась в составе летописей – Лаврентьевской и Второй Псковской. Это произведение не в полной мере соответствовало канонам житийной литературы, а потому и не могло быть отнесено к числу агиографических сочинений [4].

Отметим, что «Повесть о житии и о храбрости благоверного и великого князя Александра» не была первым опытом биографического описания жизни святого князя Александра Невского.

Как известно, первое жизнеописание в память о князе было написано его воинами еще до появления «Повести». Данное житие, к сожалению, не сохранившиеся до наших дней, также представляло собой повествование о жизни и военных подвигах Александра Невского [3].

Канонизация Александра Невского потребовала составления такого варианта жития, которое бы соответствовало всем требованиям агиографического жанра. По благословению митрополита Макария был написан новый вариант жития, получивший название «Житие святого благоверного князя Александра Невского».

В отличие от своего более раннего варианта «Житие святого благоверного князя Александра Невского» было составлено по всем канонам агиографического жанра. Биография князя претерпела некоторые изменения, которые были связаны, в первую очередь, с попыткой несколько видоизменить те эпизоды жизни Александра Невского, которые не совсем соответствовали агиографическим канонам и представлениям о церковной жизни.

На первое место в житии были выдвинуты христианские добродетели князя вкупе с его героическими подвигами. Так, описывая отца князя, Ярослава Всеволодовича, житие говорит о нем, как о «кротком, милостивом и благочестивом» человеке, а его жена – княгиня Феодосия –

упоминается как благочестивая подвижница, приобретающая еще при жизни имя святой княгини [2].

Особое место в житие отводится указанию на то, что будущий князь Александр Невский воспитывался в духе кротости, смирения, благочестия и милосердия. С детства князь полюбил чтение священных книг, молитву и пение, а пост и воздержание укрепляли и развивали в нем телесные силы.

Сравнение «Повести о житии и о храбрости благоверного и великого князя Александра» с «Житием святого благоверного князя Александра Невского» позволяют нам увидеть разницу в этих двух произведениях. Так, в последнем князь Александр Невский представляется не только как защитник земли русской, но и как защитник православия, защитник Русской Православной Церкви. Он не просто воин, он православный воин, готовый жизнь свою отдать за себя, за друга своего и святое православие. И в этом, согласно «Житию...», заключается духовный подвиг святого князя.

Как мы уже говорили ранее, одной из главных заслуг святого князя Александра Невского является то, что он сумел защитить православную веру, не позволив утвердиться на северо-западе Руси католической вере. А будучи искусным дипломатом, Александр Невский сумел облегчить монголо-татарское иго. Именно эту мысль и пытается донести до своего читателя «Житие...».

«Житие святого благоверного князя Александра Невского» было призвано не только увековечить его память, но и утвердить в народе образ святого как небесного заступника русской земли.

В дальнейшем житие претерпевало изменения – его неоднократно переделывали, переписывали, изменяли, дополняли. Текст жития приспособляли для летописей, например, для Никоновской (четвертая редакция жития), православных сборников житийной литературы (Четьи-Минеи, Пролог) и т. д. [1].

Всего свет увидело 15 редакций «Жития...». С каждой редакцией видоизменялся стиль повествования, героический аспект деятельности князя все больше оказывался на втором плане, хотя образ князя-защитника при этом не тускнел, а на первый план выходили его духовные подвиги, что более соответствовало тому жанру, в котором было написано «Житие...».

Стоит особо отметить, что «Житие святого благоверного князя Александра Невского», в какой бы редакции оно не существовало, было очень популярным. Его читали, переписывали, обсуждали, благодаря чему имя Александра Невского устойчиво сохранялось в исторической памяти русского народа.

Агиографические сочинения, посвященные святому благоверному князю Александру Невскому, со временем стали предметом изучения

историков, которые в оценках личности князя и его деятельности разделились на два противоположных лагеря.

Часть историков поддерживали образ Александра Невского как выдающегося государственного деятеля, военачальника и дипломата. Более того, некоторые исследователи, например, В. Н. Татищев, анализируя материалы летописей и житийной литературы, стремились дополнить отдельные эпизоды из жизни князя своими догадками и предположениями [6, с. 81].

Значительный вклад в изучение жизни и деятельности Александра Невского внес Н. М. Карамзин. На страницах своего главного труда «История государства Российского» он отобразил результаты своего масштабного исследования, в ходе которого, благодаря привлечению иностранных источников, были выявлены новые факты из жизни князя, а также исправлены ошибки, которые были допущены предшественниками Н. М. Карамзина и кочевали из одного исследования в другое.

Второй лагерь историков представляли исследователи, которые критически оценивали деятельность князя Александра Невского и полагали, что его заслуги, а также место и роль в истории переоценены и завышены. Так, русский историк, писатель и драматург Н. А. Полевой в своем труде «История русского народа» критиковал взгляд Н. М. Карамзина на жизнь и деятельность святого благоверного князя.

Н. А. Полевой считал, что образ князя был излишне мифологизирован Русской православной церковью, а его заслуги в области государственного строительства, военного искусства и дипломатии сильно преувеличены.

К такому выводу автор пришел в результате сравнения летописных и житийных данных о князе. Однако, не будучи профессиональным историком, Н. А. Полевой сам допускал существенные ошибки в описании и истолковании ряда эпизодов из жизни Александра Невского.

Несмотря на критические высказывания отдельных представителей исторического сообщества, стоит отметить, что святой благоверный князь Александр Невский является значимой исторической фигурой для российского общества. Это подтверждают результаты прошедшего в 2008 г. всенародного голосования, когда россияне выбрали Александра Невского именем России.

Еще одним доказательством признания исключительной роли святого благоверного князя в истории России может служить историческая память о нем. В 2021 г. исполняется 800 лет со дня рождения Александра Невского. В России эту дату готовятся встретить многочисленными и широкомасштабными мероприятиями и празднествами.

Литература

1. *Бегунов Ю. К.* Житие Александра Невского в русской литературе XIII–XVIII веков. – URL: <http://www.a-nevsky.ru/library/aleksandr-nevskiy-i-ego-eroha26.html> (дата обращения: 04.11.2020).
2. *Димитрий Ростовский*, святитель. Жития святых. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/719 (дата обращения: 04.11.2020).
3. *Ефимов В. Ф.* Личность Александра Невского сквозь многовековую мифологию / В. Ф. Ефимов, Е. В. Никольский. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/lichnost-aleksandra-nevskogo-skvoz-mnogovekovuyu-mifologiyu/viewer> (дата обращения: 04.11.2020).
4. *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/istorija-drevnerusskoj-literatury/3_5 (дата обращения: 04.11.2020).
5. Повесть о житии и о храбрости благоверного и великого князя Александра. – URL: <https://pravoslavie.ru/39091.html> (дата обращения: 04.11.2020).
6. *Татищев В. Н.* История Российская: в 3 т. – М.: АСТ, 2003. – Т.3. – 863 с.
7. *Ульянов О. Г.* Первое чудо Александра Невского: коллизия агнографии и церковной практики // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Научный журнал Санкт-Петербургской духовной академии. – 2020. – № 1(12). – С. 70–80.

И. А. Есаулов

ПАСХАЛЬНОЕ ЗАВЕЩАНИЕ ПУШКИНА: КАМЕННООСТРОВСКИЙ ЦИКЛ

Литературный институт им. А. М. Горького, д-р филол. наук, профессор
Россия, г. Москва; e-mail: jesaulov@yandex.ru

В статье анализируется итоговый поэтический цикл Пушкина. Аргументируется его соотносительность со Страстной седмицей и пасхальным ее завершением. Обосновывается понимание пушкинского «Памятника» как неотъемлемой (и завершающей) части этого пасхального цикла.

Ключевые слова: лирический цикл; лирика Пушкина; парафрасис; христианская традиция.

В том, что последний этап лирики Пушкина – вершина его развития как поэта, из ведущих отечественных литературоведов усомнился, пожалуй, один лишь Ю. Н. Тынянов, согласно чрезвычайно оригинальному суждению которого, высказанному в знаменитой статье «Литературный

факт», «в лирике к концу он (Пушкин. – *И. Е.*) – только самый остроумный и лучший собственный эпигон» [7, с. 516]. Впрочем (если не брать в расчет некоторых пушкинских современников, уверенных, что Пушкин к концу жизни уже «исписался»), о «закате таланта» поэта, как известно, объявлял же и В. Г. Белинский – в рецензии на издание его стихотворений в 1835 г.: «в этом закате есть еще какой-то блеск, хотя слабый и бледный» [1, с. 469], так что между революционно-демократической критикой и формалистским «спецификаторством» имеется более глубокая преемственность, чем это принято у нас считать (см. подробнее: [4]). Однако преобладающей является иная установка, согласно которой «Памятник» (и другие позднейшие лирические произведения Пушкина) и становится его поэтическим «завещанием». Нам остается «всего лишь» адекватно прочесть (истолковать) это завещание, что, разумеется, многократно осуществлялось, однако же в иных контекстах понимания, нежели тот, что обозначен заглавием статьи и предлагается ниже. Между прочим, это (другое) прочтение может кардинально изменить практику школьного и вузовского «представления» Пушкина: ведь от понимания природы последнего этапа (вершины пути поэта) существенно зависит и в целом как «подача» всего пушкинского «материала», так и – даже – осознания русской литературы как таковой, учитывая значение Пушкина для нашей литературы и культуры.

Предметом специального изучения стихотворения А. С. Пушкина, написанные на даче петербургского Каменного острова летом 1836 г., стали начиная с находки Н. В. Измайловым автографа стихотворения «Мирская власть» и публикации в 1954 г. об этом отдельной статьи [5].

Более-менее общепризнанным является убеждение о явной соотнесенности с последовательностью евангельских событий, вспоминаемых на Страстной неделе – Великой среде, четвергу и пятнице. И в самом деле, стихотворение под номером II («Отцы пустынноики и жены непорочны»), парафрастически передающее молитву Исаака Сирина, отсылает как к Великому посту, непосредственно упоминаемому в тексте, так и к Страстной седмице (обычно подчеркивается, что последний раз эта молитва звучит в Страстную среду, но она также читается и в понедельник-вторник этой же недели), в стихотворении III («Подражание италянскому») Пушкин обращается к предательству Иуды, в стихотворении IV («Мирская власть») – к распятию Христа. Иными словами, несомненно неслучайная последовательность этих текстов и столь же несомненно их авторская приуроченность к Страстной седмице. Таким образом, сохранившейся авторский «костяк» цикла строго соотносится с серединой Страстной недели.

Римская цифра над еще одним нумерованным стихотворением («Из Пиндемонта») прочитывается исследователями то как VI, то как №I. Пушкинисты рассуждают о «неизвестных» (возможно, исчезнувших, но, скорее всего, и не обозначенных отдельными цифрами) текстах, которые бы соответствовали положению I (если прочитывать знак над автографом «Из Пиндемонта» как VI) и V.

Сформулируем проблему следующим образом: пушкинский цикл является своего рода *мимесисом* по отношению к богослужению Страстной седмицы, но он вовсе не иллюстрирует эту службу (как «Молитва» Пушкина вовсе не обязана буквалистски соответствовать молитве Ефрема Сирина), а поэтически воспроизводит ее. Иначе говоря, основываясь на «подсказанном» нам самим автором каркасе последовательности (II–III–IV), а также следуя самому духу Страстной седмицы, далее мы свободны в наших интерпретациях, в нашем читательском сотворчестве (отнюдь не упуская *главное*: сам вектор пути от Смерти к Воскресению, к пасхальной победе над Смертью).

Помимо римской нумерации имеются другие важные источники циклизации: это сохранившиеся в большинстве автографов указания на дату и место написания текстов (т. е. Каменный остров) и александрийский стих в абсолютном большинстве этих текстов.

Следуя определенной научной традиции истолкования, а также учитывая те обстоятельства, которые подчеркивались выше, мы выстраиваем следующую последовательность Каменноостровского цикла Пушкина, состоящего из 6 + 1 текстов: 1. «(Из Пиндемонта)» (+ «Напрасно я бегу к Сионским высотам»), 2. «Отцы пустынноики и жены непорочны», 3. «(Подражание италианскому)», 4. «Мирская власть», 5. «Когда за городом, задумчив, я брожу», 6. «Я памятник себе воздвиг нерукотворный». Однако же, заметим сразу, определение «места» в цикле 5 и 6 текста представляют собой продуктивную «зону неопределенности» и зависят от той или иной исследовательской интерпретации целого.

Авторская последовательность срединной части цикла направляет и те особенности рецепции, которые С. Давыдов в своем блестящем разборе пушкинского цикла (лучшим из ныне существующих) не вполне точно определил следующим образом: «ни одно из них (имеются в виду 1, 2, 3, 4. – *И. Е.*) не является подлинным пушкинским произведением; они полностью или частично основаны на чужом тексте нерусского происхождения» [3, с. 103]. Дело в том, что в этих текстах «нерусского происхождения» встречаются две различных по своему происхождению культурные традиции, *парафрасисом* которых и является пушкинский цикл. Следуя пушкинской нумерации, это: II – парафрасис одной традиции

(православной, церковно-славянской), о стремлении к горнему праведников, о пути к нему на земле; III – парафрасис другой традиции (западноевропейской, итальянско-французской, католической), о страшном завершении земного пути, о возможной посмертной жизни грешника. Ту и другую традицию (одну вполне «родную» для русской православной культуры, другую – инаковую), Пушкин не только «использует» для создания цикла, но они, собственно, и являются циклообразующими, обеспечивая автору то особое соединение родного и вселенского, которое подчеркнул Достоевский в своей Пушкинской речи.

Первое стихотворение цикла представляет декларативное и воинствующе провозглашаемое автором отталкивание от «законничества» (что являлось одним из предметов исследования в этой книге). Тройное «не», с которого начинается этот текст –

Не дорого ценю я громкие права,
От коих не одна кружится голова,
Я не ропщу, что отказали боги
Мне в сладкой участи оспоривать налоги

(здесь и далее в этой статье пушкинский текст цитируется по: [6]) – особым образом согласуясь с последующим усилительным – также тройным – «ни» («ни совести, ни помыслов, ни шеи»), словно рифмуется с финальным тройным «не» пушкинского «Памятника» (это один из формальных «доказательств» того, что этот текст призван был завершать цикл: начало и конец цикла-круга сомкнулись). Недолжные «громкие права» можно понять как частный случай того осуждаемого христианской традицией пустословия (или *празднословия*), которое присутствует в пушкинском цитировании «Гамлета» («Слова, слова, слова») и – в контексте всего Каменноостровского цикла как целого – противопоставлено тому единому и единственному Слову, которое есть Бог, как *кружение*, проступающее во второй строке стихотворения, заставляющее вспомнить бесовские потехи – «в поле бес нас водит, видно, да кружит по сторонам», противоположно иному – прямому – путь к «Сионским высотам». Ироническое «отказали боги» также контрастирует с упоминанием истинного Бога: при этом мудрое «Бог с ними», представляя собой переход ко второй части стихотворения, одновременно уже готовит читателя от возможного осуждения чужой греховности к обращению к своей собственной (как в стихотворении «Напрасно я бегу», набросок которого расположен именно в черновой копии «Из Пиндемонти», так и в последующем тексте цикла: ср. «Да брат мой от меня не примет осуждения»). В целом же переход от земной суеты к «Божественным природы красотам» невозможен без оставления «олухам» (ср. «глушца» из «Памятника») их упражнений в празднословии

(парламентских ли, журнальных ли). Поэтому неоправданным представляется восстановление в современных изданиях зачеркнутого Пушкиным слова *Царя* (в строке «Зависеть от Царя, зависеть от народа»): прав В. А. Грехнев, «восстановивший» исходный пушкинский вариант этой строки: «Зависимость “от властей” и зависимость “от народа” в стихотворении <...> уравниваются». К сожалению, продолжение этой фразы – «...и современный мир в итоге предстает как царство тотальной и безысходной зависимости» [2, с. 411] – редуцирует пушкинский вселенский охват: не «современный мир», а *мир* как таковой (с его любыми «властями» и любым же «народом»), да и нет у Пушкина никакой охоты «бороться», так сказать, с этой «безысходной» зависимостью, ибо эта борьба – на земле – вполне бесполезна и бессмысленна, поэтому и заканчивается этот семантический ряд «недолжного», где остранным упомянуты права человека, свобода слова, независимость печати, цензурные притеснения, примирительным «Бог с ними»: в финале же первого произведения цикла мы видим катарсическое земное *умиление* («Трепеща радостно в восторгах умиления»), которое предвосхищает для читателя катарсис уже иного, так сказать, порядка, которым и завершается Каменноостровский цикл как таковой.

«Грех алчный», который не только подстерегает как автора, так и любого читателя на пути к «Сионским высотам», но и буквально «гонится» за каждым «по пятам», важно еще опознать в своем сердце: именно этому посвящено второе произведение цикла, в котором мы видим переход от любования «*божественным* (созданных Богом) природы красотам» и вдохновенных Им же созданиям «искусств» (первое стихотворение) к великопостной молитве Исаака Сирина. От кружения и шума сонмища празднословных витий читатель переходит к *отцам пустыннокам и женам непорочным*, которые «сложили множество *божественных* молитв». *Падший* здесь не кто-то другой, вместо меня, а именно я сам. И только почувствовав себя *падшим*, которого настигает «грех алчный», я могу от катарсического *умиления* первого стихотворения перейти к другому *умилению* («но ни одна меня не умиляет»): «чтоб сердцем возлетать», подобно «отцам» и «женам», именно туда, куда и направлялся лирический герой, необходимо *оживить* в собственном сердце «дух смирения, терпения, любви / и целомудрия». Форма слова – о-живить (предполагающая некую мертвенность, о-мертвелость сердца падшего человека), уже имеет в себе пасхальное зерно, так как обращена к Богу («Владыко дней моих!»), только Он может помочь увидеть мне мои собственные грехи (строка «Но дай мне зреть мои, о Боже, прегрешения» не случайно прерывается вторичным обращением к Богу: помимо прочего,

пауза перед словом *мои* (а не *брата моего*), акцентирует это новое углубление в свою собственную грешную душу, без чего невозможно ее Воскресение).

В третьем произведении цикла показано, строго говоря, не предательство Иуды, как это иногда полагают, но его воскресение и его посмертная судьба. Во всяком случае, намерение Иуды покончить счеты с жизнью в поэтическом космосе Пушкина не может быть реализовано, этот «план» – «сорвался», не случайно это первый глагол (и единственный, относящийся к собственной «активности» героя стихотворения): вполне умереть своей волей, так «наказав» самого себя за предательство Христа, не получилось! Иуда не может уйти навсегда, навечно: предав Христа, он только лишь переходит, помимо своей воли, в иной мир, лишенный Спасателя и спасения, где этого героя (и, одновременно «всемирного врага») встречают, так сказать, аплодисментами («радуясь и плеща»). Падение (как гнилого плода бесплодной смоковницы) тела «предателя ученика» (который также падший) предостерегает читателя от повторения этой же смертной и посмертной судьбы. В пасхальном цикле Пушкина (ведь Великий Пост, как и Страстная седмица, не что иное, как паломничество к Пасхе) *первым* изображается (и чрезвычайно детализировано) не истинное, а ложное, обманное, «перевёрнутое» воскресение, которое на самом деле означает вечную погибель для падшего: то, что противоположно «Сионским высотам». Это структурно соответствует и логике цикла, начинающегося с отрицательного «не-». Воспоминание («не как Иуда») звучит на каждой православной литургии, эта аналогия не произвольна, ведь заканчивается этот текст не прожиганием уст предателя-ученика, а названием (первым в цикле) Христа («...лобзавшие Христа»). Последнее слово текста III является прямым переходом к тексту IV, единственному в цикле прямо обращенному ко Спасителю. Во время Страстной седмицы каждый христианин особо остро чувствует страх Божий (в данном случае этот страх и связан с посмертной судьбой Иуды, ведь целование креста может стать не только свидетельством верности, но и слишком легко – поцелуем Иуды).

В четвертом произведении само название стихотворения («Мирская власть») прямо отсылает не к частному эпизоду современного Пушкину миропорядка, локализованного каким-либо Санкт-Петербургским храмом (или даже пространством Российской империи), но изначально задаёт совершенно иную временную перспективу. Сопоставлено земное («мирское») как таковое и небесное (поэтому постоянно приводимые свидетельства князя Вяземского о «страже» Исаакиевского собора не приближают, а удаляют нас от понимания подлинного смысла этого текста). «Грозные часовые» отсылают к мирской власти на земле (начиная

с римских солдат, поставленных у Распятия, до сего дня), а в подтексте к власти «князя мира сего», того самого недолжного Владыки из предыдущего текста цикла, которого теперь сменяет искупивший «род Адамов» Владыка подлинный – Царь царей. Каждый раз в миру происходит тем самым со-распятие Христа, и у креста («животворяща древа», которое в цикле сменяет «древо», с которого сорвался «предатель ученик») можно быть с Христом, подобно *Марии-грешнице*, но можно и уподобиться также упомянутым в этом тексте *мучителям*, терзающим плоть Христа. Словами о *послушании* Христа предвосхищается финальное «Веленью Божию, о муза, будь *послушна*»; *простой народ*, но уже в более обобщенной форме – *народ* – возникнет в том же стихотворении в *народной тропе* и «любезен я народу»; возможное *увенчание* отвергается («не требуя венца»). Однако самая, может быть, важная параллель, связующая тексты цикла в особое единство, состоит в том, что «род Адамов» (корневая форма слова *народ*), искупленный казнью Христа, в следующем же тексте словно бы ожидает пасхального Воскресения, покоясь на *кладбище родовом*.

Завершением же Каменноостровского цикла могут быть как 5, так 6 (в нашей нумерации) тексты (в свою очередь, тесно связанные друг с другом как «мирской» темой «памятников», так и выходящих за рамки земного существования посмертной судьбой людей). В пятом стихотворении «все мертвецы столицы», каждый из которых имеет свой собственный «памятник» («надписи и в прозе и в стихах» на них словно бы предвосхищают земные же состязания в славе: ср. «столбики», «гробницы», «мелкие пирамиды» – «александрийский столп»), *гниют* в неволе, «кое-как стесненные рядком», тогда как чаемое автором «кладбище родовое» представляет собой, напротив того, простор, свободу от посмертного стеснения. Здесь не только оппозиция «города» и «деревни», «мертвецов» и «мертвых», это еще и различная посмертная судьба. Склизкие могилы – это наглядный образ очевидно такой же *склизкой* гортани гладной (ср. «гортань геенны гладной»): во всяком случае, *голодный* лев, *гладная* геенна по-своему разъяняются, на первый взгляд, не очень уместное сравнение рядов (*рядков*) могил с «гостями жадными за нищенским столом» (и отзвук былой аллитерации – тройного повтора звука «г» – явно улавливается в упоминании о *гостях*: ряд этих голодных (на что указывает отсылка к нищете), но одновременно и жадных гостей странным, но жутким образом соотносится с рядом пустых могил, ждущих для себя утренней «пищи». Если зёв склизких могил публичного кладбища отсылает читателя к упомянутой в третьем стихотворении «гортани геенны гладной», ожидающей Иуду, то мертвые родового кладбища, завершая (но

не вполне завершив) свой жизненный круг (отсюда упоминания об *осени*, а не зиме («осеннюю порой») и о *вечере*, но не ночи («в вечерней тишине»)), «в торжественном покое», как и полагается в Страстную субботу, отнюдь не «гниют», но «дремлют», ожидая пасхального Воскресения. Важна и молитва, которая соединяет их с живыми («проходит селянин с молитвой и со вздохом»).

Однако и пятое стихотворение также по-своему завершает цикл. «Милость к падшим», как и прославление свободы, в редуцированной традиции истолкования пушкинского парафраза слишком часто воспринималась в малом времени его жизни. Если же мы будем рассматривать пушкинский «Памятник» как финальное стихотворение всего Каменноостровского цикла, а одновременно и в большом времени христианской истории, то четвертая строфа текста, наряду с оппозицией временного и вечного, приоткрывает и совсем другие смыслы. Тогда восславляемая здесь «свобода» непосредственно отсылает читателя к первому тексту цикла («иная, лучшая, потребна мне свобода»; это не свобода «права» или «печати», а, в конечном счете, христианская свобода от греха. Падшие в этом контексте – это не только другие (у которых, по-видимому, в силу некоторого их самоослепления правами, «кружится голова»), но и в целом все люди, отягченные грехом, опять-таки, как и я сам, за кем «грех алчный гонится», – падший («и падший крепит неведомою силой»). Поэтому и в слове «милость» можно прозреть то, что, будучи выше Закона, заставляет вспомнить вызываемое молитвой христианское умиление («Но ни одна из них меня не умиляет, / Как та»). В таком случае финальные глаголы второй и четвертой строк этой четвертой строфы «пробуждал» и «призывал», относимые поэтом к самому себе, никак невозможно дистанцировать от другого пушкинского парафраза – молитвы Ефрема Сирина. В отличие как от гораацианского инварианта, так и от русских его парафрастических вариаций, в тексте пушкинского парафрасиса впервые появляется упоминание о бессмертной *душе* («душа в заветной лире»); «милость к падшим» в христианском контексте понимания, нами предложенном, вовсе не сводится к реалиям малого времени пушкинской эпохи, а вбирает в себя представления об *умилении* и *грехе* (воскресение грешников и есть подлинная «милость» по отношению к этим «падшим»); наконец, обращенный к собственной музе, призыв к послушанию «велению Божию» возвращает читателя к финальным строкам первого стихотворения этого цикла: тот катарсис, который испытывал лирический герой, «трепеща радостно в восторгах умиления», может испытать теперь и читатель последнего пушкинского цикла, но уже умудренный преодолением страстных искушений на его пути к

собственному освобождению от ветхого человека в себе: это и будет для него подлинным катарсисом, своего рода поэтическим мимесисом пасхального воскресения, переданном в данном случае как парафрастическое «преодоление» горацианской (античной) установки укоренностью пушкинского гения в русской духовной традиции.

Эйдос же победительности, который как в античном инварианте, так и в александрийском его каменном Санкт-Петербургском аналоге хотя и передается наглядно земной высотой колонны (отсюда и слово «выше»), имеющееся и у Горация, и у Державина, и у Пушкина), но в пушкинском парафрастическом тексте, перерастая заданную античностью земную перспективу в соответствии с логикой последовательности пасхального цикла, передает иную победу – пасхальную победу над смертью.

Литература

1. *Белинский В. Г.* Собр. соч.: в 9 т. – М.: Художественная литература, 1976–1982. – Т. 1. – 736 с.
2. *Грехнёв В. А.* Мир пушкинской лирики. – Н. Новгород, 1994. – 462 с.
3. *Давыдов С.* «Подражание итальянскому» и его источники // Проблемы современного пушкиноведения. – Псков: ПГПИ им. С. М. Кирова, 1994. – С. 103–111.
4. *Есаулов И. А.* Революционно-демократическая мифология как фундамент советской истории русской литературы // Проблемы исторической поэтики. – 1998. – Вып. 5. – С. 191–202.
5. *Измайлов Н. В.* Стихотворение Пушкина «Мирская власть» (Вновь найденный автограф) // Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка. – М.: Изд-во АН СССР, 1954. – Т. XIII. – Вып. 6. – С. 548–556.
6. *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: в 10 т. – М.: АН СССР, 1963–1965. – Т. 3. – 558 с.
7. *Тынянов Ю. Н.* Поэтика. История литературы. Кино. – М.: Наука, 1977. – 574 с.

Благодарность. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-012-00411 («Роль парафраза в переходе от словесности к новой русской литературе»).

**БИБЛЕЙСКИЕ АЛЛЮЗИИ
В ТРАГЕДИИ А. С. ПУШКИНА «МОЦАРТ И САЛЬЕРИ»**

Измаильский государственный гуманитарный университет
канд. филол. наук, доцент
Украина, Одесская обл., г. Измаил; e-mail: tatsavoskina71@gmail.com

В статье рассматриваются этические проблемы бытия творческих личностей – Моцарта и Сальери – в соотносительности с архетипическими образами Священного Писания. Выявляется имплицитная связь между библейской сюжетной схемой и действием пушкинской трагедии через анализ общих мотивов, образующих оппозиционные пары: соперничество-союзничество, зависть-благожелательность. Актуализируется мифологический сюжет «братоубийство» как воплощение архетипического греха – убийства того, кто является своим. Акцентируется внимание на усилении Пушкиным темы Каина мотивами своеволия и богоборчества. Осмысление трагедии «Моцарт и Сальери» в контексте библейских текстов позволяет расширить аналитические границы пушкинского произведения.

Ключевые слова: библейский текст; художественный текст; мифологический сюжет; архетип; аллюзия; мотив; грех; праведность; свобода выбора.

«Важнейшим качеством нашей отечественной словесности, – как справедливо отмечал М. М. Дунаев, – является её православное миропонимание и религиозный характер отображения реальности» [3]. Именно в «нравственном императиве» и особом способе воззрения на мир Томас Манн усматривал святость русской классики, называя ее одним из «чудес духовной культуры», к уникальным явлениям которой принадлежит имя А. С. Пушкина.

Духовное самоопределение и творческая эволюция Пушкина органично связаны с русской христианской культурой как одним из основных «культурогенетических факторов» отечественной истории православного народа. Размышляя над проблемой методологии изучения темы «Пушкин и христианство», Б. С. Кондратьев писал: «Как нам представляется, духовно-эстетическая целостность художественного сознания Пушкина станет очевидной в том случае, если мы священное и мирское, религиозное и светское обозначим как реальности, но реальности соответственно двух порядков: высшую, идеальную и “действительную”, предметно-вещественную. Соответственно и эволюция поэта в онтологическом плане будет представлять собой художественный акт Пушкина как целеустремление постигнуть и выразить в слове и образе высшую, духовную реальность. В результате, текст произведения, сохраняя

свое реально-эстетическое значение, одновременно, благодаря символизации и мифологизации, наполнится реально-духовным, сакральным смыслом» [5, с. 395]. Данный подход, предлагаемый ученым для изучения духовно-эстетических ориентиров творчества поэта, представляется продуктивным с точки зрения осмысления православного подтекста пушкинских произведений и русской литературы в целом. По твердому убеждению И. А. Есаулова, «осознание христианского (а именно – православного) подтекста русской литературы» является «одной из актуальнейших проблем теоретического литературоведения» нашей современности [4, с. 5].

Следуя методологическому принципу Б. С. Кондратьева, рассмотрим движение художественного сознания Пушкина от мирского к священному на примере пьесы «Моцарт и Сальери». Это вторая по авторскому счету «маленькая трагедия» драматического цикла периода Болдинской осени, в котором наблюдается существенная смена философско-этических координат в сознании и художественном мышлении поэта.

Выбор пьесы обусловлен тем, что ее религиозный дискурс в литературоведческих исследованиях преимущественно выстраивается на уровне «базовой версии», ориентированной, прежде всего, на осмысление зависти как греховной страсти в соотнесенности с ветхозаветной историей Каина и Авеля без развернутого сопоставления двух текстов.

Цель статьи – расширить «библейский фон» пушкинской трагедии «Моцарт и Сальери» посредством выявления ветхозаветных и евангельских аллюзий, а также связанных с ними архетипических образов, сюжетов, мотивов, значимых для уяснения и уточнения духовно-православных аспектов пушкинской пьесы.

Сакральный центр мирского пространства трагедии «Моцарт и Сальери» имплицитно восходит к общеизвестному ветхозаветному сюжету о Каине и Авеле. Обращает на себя внимание корреляция между архетипическими и художественными образами трагедии, в целом создающими контрапунктическое сочетание двух типов человеческой личности с противоположными этическими ценностями. В качестве репрезентантов, образующих бинарную оппозицию, выступают Каин – Сальери, принадлежащие «граду человеческого», и Авель – Моцарт, относящиеся к «граду Божию». Вертикально-горизонтальные уровни внутренних межтекстовых связей с особой силой драматизма заостряют в художественном и прецедентном текстах проблему человеческого бытия с ее вершинами и безднами, и свободой выбора.

Горизонтальное пространство – это земной удел Каина и Сальери с их историей грехопадений. Нравственную сущность обоих персонажей

априори определяет не зависть, актуализированная во многих литературоведческих комментариях, а более фундаментальная греховная страсть – гордыня, порождающая целую вереницу связанных с нею духовных болезней.

У Каина чувство собственной значимости возникает из-за осознания перворожденности, ценность которой приумножается радостной верой Евы в то, что она «приобрела человека от Господа» (Быт. 4:1). Первородность, усваиваемая Каином в значении первостепенности, становится первоисточником его тайных и явных греховных страстей, полученных в наследство от первородного греха прародителей. Злоупотребляя своей свободой, данной Творцом, он, как Адам и Ева, выходит из зоны послушания Бога, проявляя доверие ложным ценностям дьявола-искусителя. Зараженный первым и главным грехом высшего духа зла – гордыней и сопутствующей ей тщеславию, Каин претендует на безоговорочное подчинение его верховной власти младшего брата Авеля и признание своей избранности Богом. Духовную поврежденность первенца Адама и Евы зеркально отражает род его деятельности. Он – земледelec. Накрепко связанный с материальным миром и земными страстями, Каин служит не столько Богу, сколько собственному Я, упорно сопротивляющемуся воли Творца.

Пушкинский Сальери, как оборотная сторона Каина, безусловно, сложнее и глубже своего ветхозаветного прообраза. Ему ведомы духовные глубины искусства, он знает, что такое неземная красота, способная вызвать «восторг и слезы вдохновения». Но дух Каина, глубоко таящийся в душе Сальери, неизменно возвращает его с Небес в пространство земных деяний и страстей. Искушаемый призрачной и горделивой идеей темных сил, Сальери-ремесленник, подобно Каину-земледельцу, также упорным трудом возделывает свое поле – музыкальное – во имя утверждения собственного творческого гения для избранных (а не для слепых скрипачей), заслуженной славы на музыкальном Олимпе и надежды на последующее обретение бессмертия в своих творениях.

Вторая пара образов – вечные оппоненты каинов – Авель и Моцарт образуют вертикальное пространство. Это «Сыны Небес», противостоящие соблазну вседозволенности. Глубокий духовный смысл угадывается в том, что Авель, родившийся в молчании, по роду занятий – «пастырь овец», преодолевающий земное притяжение беззаветной верностью и служением Богу. Его жертвы неизменно принимаются Всевышним. В святоотеческих толкованиях Авель традиционно рассматривается в качестве первого духовного пастыря (прообраза Христа), прошедшего путь от праведника до мученика.

Пушкинский Моцарт во многом ассоциируется с библейским Авелем, образ которого выступает скрытым интертекстуальным маркером между разного рода дискурсами. Благодаря внутреннему межтекстовому диалогу светское содержание трагедии расширяется и наполняется реально-духовным, сакральным смыслом. Пушкинский герой, подобно своему незримому прототипу, живет в творчестве Бога, соприкаясь своей человеческой любовью с неизъяснимой тайной Божией любви. По тонкому наблюдению А. Н. Архангельского, Моцарт «ни слова не говорит о Боге, вере; но жизнеощущение его религиозно» [1] и способен разделять добро и зло. Добродетельная душа Моцарта стремится выйти за пределы собственного Я. Озаренный свыше даром гения, он творит музыку не по рациональным правилам, а по Божьему вдохновению, творит ее не для личной славы и не для избранных, а во благо всех. Он подлинно смиренен и шуткой отстраняет всякие разговоры о своем «сверхъестественном» призвании («Ты, Моцарт, бог, и сам того не знаешь; // ...Ба!, право?, может быть... // Но божество мое проголодалось»), обладает способностью не только искренне восхищаться творениями своего друга («Да, Бомарше ведь был тебе приятель; // Ты для него “Тарара” сочинил, // Вещь славную...»), но великодушно признавать его гениальный дар («Он же гений, // Как ты да я...»). Мирское здесь становится одновременно и сферой священного, выявляющего пушкинское понимание высшей цели духовной свободы, заключающейся в жертвенном служении людям.

Авели будут всегда провоцировать каинов фактом своего присутствия в мире, ибо гордецы не терпят превосходства над собою. И если начало гордости – укоренение тщеславия, то середина – всепоглощающая и болезненная страсть – зависть; она сигнализирует Каину и Сальери об угрозе ценности их собственного «Я», возведенного ими на пьедестал славы и почитания. Выстраивается целая парадигма греховных страстей, которые становятся общей «энергетической подпиткой» для библейского и художественного сюжетов, генератором развития их трагического конфликта, заостряющего одну из важнейших проблем творчества Пушкина, связанную с ценностью свободы выбора человеком.

Плотская и приземленная душа Каина бунтует, не желая примириться с тем, что Бог явил знамение Своего благоволения не ему, перворожденному, а младшему брату, приняв его дары. Амбициозный Сальери, достигнувший степени высокой славы и пребывающий в счастливом состоянии от плодов своего напряженного труда, вдруг неожиданно сталкивается с неразрешимой загадкой Высшей Правды:

О небо!
 Где ж правота, когда священный дар,
 Когда бессмертный гений – не в награду
 Любви горящей, самоотверженья,
 Трудов, усердия, молений послан –
 А озаряет голову безумца,
 Гуляки праздного?.. О Моцарт, Моцарт!
 [6, с. 124–125].

Ускользающая истина от одинокого однодумца виртуозно передается Пушкиным через восклицательные и вопросительные предложения, выражающие сильные чувства изумления, через мысли, спотыкающиеся друг об друга, и рождающие ощущения тупика. Мотив награды как не равной платы, заявленный в ветхозаветном претексте и получивший художественное развитие в пушкинской трагедии, в подтексте связывает их и с евангельской притчей о хозяине и работниках в винограднике:

«Пришедшие же первыми думали, что они получают больше, но получили и они по динарию; и, получив, стали роптать на хозяина дома и говорили: эти последние работали один час, и ты сравнял их с нами, перенесшими тягость дня и зной» (Мф. 20:10–12). Смысл притчи и есть ключ к разгадке той непостижимой тайны Высшей правды, которая не открывается ни Каину, ни Сальери в силу их непробиваемой духовной глухоты. Они неспособны понять и принять то, что Господь Сам распоряжается наградами за служение Ему и вознаграждает не по долгу, а по благодати.

Узрев в Божьей воле враждебное начало, Каин и Сальери делают выбор в пользу безблагодатной свободы своеволия, восстав против Всевышнего. И сказал Господь Каину: «Почему ты огорчился? и отчего поникло лице твое? Если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? а если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт. 4:6–7). Господь дает шанс Каину спасти свою душу покаянием и заняться богоугодным делом, но «поникшее лицо» грешника символично обращено вниз, он как бы прибегает к силам преисподней, разрешая им окончательно овладеть собой. И дьявол, изгнанный из рая и ставший спутником земной жизни Адама и Евы, не медлит. С соблазнительной дерзостью он внушает Каину злые помыслы об истреблении своего брата-соперника для того, чтобы жертва перворожденного была принята Богом: «И восстал Каин на Авеля и убил его» (Быт. 4:8).

Мифологический сюжет «братоубийство» как воплощение архетипического греха – лишения жизни того, кто является своим, актуализируется в пушкинской трагедии усилением темы Каина. В

пушкинском Сальери с наибольшей силой заявлен дух своеволия и богоборчества, который носит идейный характер, и разряжается в активном противостоянии Верховной власти.

Все говорят: нет правды на земле.

Но правды нет – и выше. Для меня

Так это ясно, как простая гамма [6, с. 123].

Бунт против Небес доводится в пушкинской трагедии до критической точки накала: гордый Сальери осознает себя подобным и равным Богу, а потому считает своей обязанностью восстановить единовластие разумного закона на земле, исправив ошибку Всевышнего с Моцартом

Нет! не могу противиться я доле

Судьбе моей: я избран, чтоб его

Остановить – не то мы все погибли,

Мы все, жрецы, служители музыки,

Не я один с моей глухою славой... [6, с. 128].

Мотив избранничества получает развитие у Пушкина в диаметрально противоположных ценностных смыслах. Если слова Моцарта «Нас мало избранных, счастливых, праздных, // Пренебрегающих презренной пользой» соотносятся с евангельской притчей «много званых, а мало избранных» (Мф. 20:16), под которыми разумеются Божьи избранные; то Сальери являет собой избранника дьявола, призывающего его осуществить чудовищное злодеяние – убийство своего собрата по музыкальному искусству во спасение «служителей музыки» в его целесообразном труде.

В итоге финал ветхозаветной и художественной историй катастрофичен: оба персонажа пребывают в трагическом пространстве Богооставленности. И сказано в Священном Писании о Каине «И ныне проклят ты от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей; когда ты будешь возделывать землю, она не станет более давать силы своей для тебя; ты будешь стенать и трястись на земле» (Быт. 4:11–12). Осуществив свое личное право на убийство во имя правды на земле, Сальери тотчас осознает, что он не гений, а всего лишь заурядный убийца, «змея, людьми растоптанная вживе», находящаяся на грани безумия. Подобно Герману из «Пиковой дамы», бормотавшему в психиатрической больнице «Тройка, семерка, туз! Тройка, семерка, дама!...», помраченный разум Сальери, отчужденный от жизни Божьей, бьется над новой загадкой творческого бытия:

Но ужель он прав,

И я не гений? Гений и злодейство

Две вещи несовместные. Неправда...

А Бонаротти? Или это сказка
Тупой, бессмысленной толпы – и не был
Убийцею создатель Ватикана? [6, с. 134].

Зыбкость положения, неуверенность в себе на стилистическом уровне оформляются рваными и незаконченными предложениями с большим количеством риторических вопросов.

Философское и нравственно-этическое содержание драматической сцены, раскрывающей парадигму человеческих грехов – гордость, тщеславие, зависть, ненависть и как следствие желания смерти близкого или «избавление» от него, – позволяет включить пушкинскую трагедию в контекст и других известных ветхозаветных сюжетов, на которые обратил внимание В. В. Василик в статье «Безобразие зависти». Среди них: «повествования о иудейском пророке Моисеи, против которого из-за зависти вспыхивает ряд мятежей, в результате чего погибают тысячи израильтян; Авессаломе, желающего царской власти и поднявшего бунт против своего отца Давида, в результате чего развязалась гражданская война, в которой пали десятки тысяч евреев» [2]. Наконец, вспоминается и самое страшное преступление мировой истории – распятие Христа, непосредственно связанное с горделивыми и завистливыми книжниками и фарисеями. И в этом контексте внутренний поединок Моцарта и Сальери приобретает иной смысл: это оппозиция Христос – Каиафа. Слова первосвященника: «Вы ничего не знаете, и не подумаете, что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб» (Ин. 11: 49–50) камертоном отзываются в размышлениях пушкинского героя: «Судьбе моей: я избран, чтоб его // Остановить – не то мы все погибли...» [6, с. 128].

Таким образом, одна из важнейших категорий художественного сознания Пушкина – свобода человеческого выбора решается в «Моцарте и Сальери» в системе общехристианского учения о Спасении души. Ценность мирского, явленная в трагедии, через внутреннюю ассоциативную соотнесенность с ветхозаветными и евангельскими текстами, открывает читателю высшую реальность духовного бытия. Пушкинский гений, укорененный в православной традиции, осмысливает попытку Сальери осуществить личное право на свободу произвола как источник всех человеческих преступлений. Суть высшей духовной свободы декларируется поэтом в жертвенном служении Моцарта – «сына гармонии», в котором угадывается творческое самоощущение и самого Пушкина.

Литература

1. *Архангельский А. Н.* Герои Пушкина. Очерки литературной характерологии. – М.: Высшая школа, 1999. – 285 с.

2. *Василик В. В.* Безобразие зависти. – URL: <https://pravoslavie.ru/115307.html> (дата обращения: 12.06.2021).
3. *Дунаев М. М.* Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература в XVII-XX вв. – URL: <https://www.litmir.me/br/?b=131515> (дата обращения: 12.06.2021).
4. *Есаулов И. А.* Категория соборности в русской литературе. – Петрозаводск: Изд-во Петрозавод. ун-та, 1995. – 287 с.
5. *Кондратьев Б. С.* Библейские мотивы в духовной лирике Пушкина // Мир науки, культуры, образования. – 2012. – № 3 (34). – С. 395–397.
6. *Пушкин А. С.* Моцарт и Сальери // Полн. собр. соч.: в 16 т. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1959. – Т. 7. Драматические произведения. – 1948. – С. 121–134.

В. В. Волков¹, Н. В. Волкова²

**ХРИСТИАНСКАЯ ПОЭЗИЯ В УЧЕБНОЙ СИТУАЦИИ:
КАК РАЗЪЯСНЯТЬ КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА?
(НА ПРИМЕРЕ ОДЫ А. С. ПУШКИНА «ВОЛЬНОСТЬ»)**

Тверской государственный университет, Россия, г. Тверь
¹д-р филол. наук, профессор; e-mail: volk7valery@yandex.ru
²канд. филол. наук, доцент; e-mail: volknat@mail.ru

В статье констатируется, что русская религиозная поэзия нуждается в новых интерпретациях, основывающихся на процедурах филологической герменевтики. Способ разъяснения – выявление неочевидных для современного языкового сознания сакрально-религиозных значений и смыслов христианской лексики, выступающей в качестве ключевых элементов текста.

Ключевые слова: религиозная поэзия; теолингвистика; религиозные концепты; русская ментальность; филологическая герменевтика.

В 1990-е годы в ходу был термин «возвращенная литература» – как правило, о писателях русского зарубежья, и/или бывших «диссидентах», в советское время не публиковавшихся, и/или о произведениях, не соотносившихся с официальной идеологией советского периода отечественной истории. Наступили 2020-е годы. «Возвращенная литература» давно в статусе «вернувшейся», уже и забывается. Налицо православный «Ренессанс» русской словесности, массовое рождение новых произведений «духовного реализма» [3], но вместе с тем обнаруживается, что огромный пласт русской литературы, причем классической, «золотого» XIX века, остается «не вернувшимся». Главная причина «невозвращения» не в недоступности книг как таковых, – в том, что даже хрестоматийные

школьные произведения, вроде пушкинского «Пророка», не поддаются адекватному пониманию огромного большинства читателей, прежде всего школьников и студентов.

Христианские мотивы традиционны для русской поэзии всех столетий, однако обращение к ним в учебных ситуациях школы или вуза не только в советский период отечественной истории, но и по сей день не носит регулярного характера, что существенно обедняет представления школьников и студентов не только об истории русской поэтической мысли, но и, самое главное, о тех основополагающих ценностях нашей культуры и цивилизации, которые коренятся в Православии. Необходимость восстановления «исторической справедливости» по отношению к классической русской поэзии, обращение через ее посредство к ценностям христианства очевидны, в профильной литературе, ориентированной на учителей школы и преподавателей вузов, накоплен богатый материал, связанный, в частности, с отбором имен и конкретных произведений (например: [8]), однако решение этой задачи возможно лишь при условии православного просвещения (знание и понимание главного в христианстве), которое неотъемлемо от понимания сакрально-религиозных смыслов таких слов, как *благодать*, *таинство*, *прелесть* и т. д.

Цель данной работы – привлечь внимание, во-первых, к вопросу о (де-факто) непосильности для «обычного» современного ученика или студента, который в храме не бывает, самостоятельно разобраться в подлинном, не обмирщаемом содержании христианской поэзии; во-вторых, к возможности простых подступов к пониманию поэтического текста с неявными сакрально-религиозными смыслами. Возможный путь к восприятию и пониманию сакрально-религиозного в рамках секулярного учебного учреждения – сопоставление общепотребительных значений, отражаемых в словарях русского языка, с сакрально-религиозными, фиксируемыми в словарях церковнославянского языка (заметим: перелистывание и чтение учеником словарей в буквальном смысле – это желаемый, но малодостижимый идеал, на практике обычно необходимые исходные сведения сообщает учитель, по мере возможности опираясь на «рэтимологизацию и актуализацию внутренней формы церковнославянизмов» [2]).

В общей формулировке – это *филологическая герменевтика*, которую можно понимать как искусство извлечения из текста заключенных в нем смыслов и по возможности точно, словарно выверенно их разъяснять. Как филологи с обычным академическим секулярным образованием, авторы данной работы не могут судить об особенностях *библейской герменевтики* в собственном смысле этого понятия. Даже самое

предварительное знакомство с ней показывает, что библейское *историко-филологическое толкование*, имеющее целью «по возможности полное установление буквального смысла текста Священного Писания» [15, с. 361], разумеется, не следует смешивать с подходами *филологической герменевтики* как сугубо секулярной дисциплины, в поле зрения которой оказываются тексты с амбивалентным – сакрально-секулярным (точнее, секулярно-сакральным) содержанием.

Мотивные и концептуальные структуры художественного произведения центрируются на ключевых словах, их лексической семантике, в лексикологической проекции – на полисемии, омонимии или паронимии слов, в которых сакрально-религиозное, церковнославянское и «секулярно-русское» слиты до неразличимости. Чтобы разобраться, обращаемся к словарям. Говоря об этом пути к пониманию и толкованию, Л. В. Щерба (1880–1944) в статье 1923 года напутствовал: «...путь лингвистический, путь разыскания значений: слов, оборотов, ударений, ритмов и тому подобных языковых элементов...» [14, с. 26–27]; в другом месте – специально об основе *толкования*: «...показ тех лингвистических средств, посредством которых выражается идейное и связанное с ним эмоциональное содержание литературных произведений» [14, с. 97]. Г. О. Винокур (1896–1947) во «Введении в изучение филологических наук» разъяснял: «...чтение есть не что иное, как особое искусство, и именно искусство извлекать содержание из соответствующего сообщения» [1, с. 54]. Заметим: эти советы классиков отечественной филологической науки – универсальные, на все времена. Так учились читать и понимать читаемое, разумеется, задолго до Л. В. Щербы и Г. О. Винокура, так нужно поступать и нам, и тем, кто будет после нас.

Для иллюстрации приведенных общих положений – и в качестве отдельного объекта – обращаемся к поэзии А. С. Пушкина. Сакрально-религиозное и секулярное (мирское), общеязыковое и индивидуально-авторское у Пушкина – часто в одном и том же слове. Чтобы понять целое, желательно внимательно всмотреться в отдельное, потом соединить в целостном осмыслении. Исходная установка – в формулировке русского религиозного философа С. Л. Франка (1877–1950): «В безмерно богатом и глубоком содержании духовного мира Пушкина религиозное чувство и сознание играет первостепенную роль» [13, с. 10]. Именно первостепенную. Из этого следует, что в религиозном следует искать «точки отсчета» для понимания любого произведения.

Ода А. С. Пушкина «Вольность» (1817) – хрестоматийное произведение для «школьного» чтения, которое «хрестоматийно» комментируется, например, Т. Г. Цявловской в Собрании сочинений поэта

так: «Главная мысль оды – протест против абсолютизма. “Вольность” распространялась в списках. Весной 1820 г. она дошла до правительства и явилась одной из причин ссылки Пушкина» [10, т. 1, с. 649]. Казалось бы, все верно. Но в оде *нет* «протеста против абсолютизма», если «абсолютизм» понимать как царскую власть. А что *есть*? Публичное напоминание, что царский венец обязывает венценосца чтить Закон. Закон Божий. И в этом напоминании Пушкин не оригинален, – он выступает как продолжатель ветхозаветных пророков. «Они, – писал о библейских пророках о. Александр Мень, – пламенные народные трибуны, заставляющие толпу замирать в молчании; они смелые борцы, бросающие обвинение сильным мира сего...» [7, с. 19]. Пушкин в оде «Вольность» – пусть это не покажется чрезмерным преувеличением – продолжает библейскую традицию. Продолжать пророчески-обличительное дело, – то есть, по словам опытного царедворца Г. Р. Державина, «истину царям с улыбкой говорить», – обязанность Поэта, поскольку, по слову другого поэта, Е. А. Евтушенко, «Поэт в России – больше, чем поэт». Если Пушкин в чем-то в оде «Вольность» и «не прав» и вполне заслужил наказание в виде отправки на юг России, то непосредственно, сам по себе «не прав» – в избыточной резкости тона, опосредованно – в том, что его, как говорится, «не так поняли».

Вчитаемся в ключевые строки, выделим ключевые слова, постараемся выяснить, в каких значениях и смыслах они могут (должны?) быть прочитаны, если учитывать, как говорится, «контекст эпохи», включая то обстоятельство, что юный Пушкин, как и все его друзья, и все грамотные люди того времени в обязательном порядке читали, изучали и не могли не знать достаточно хорошо учебную книгу под названием «Закон Божий» (пример современного издания: [4]). Отсюда вопрос: в каком смысле употребляет Пушкин в своей оде слово *Закон*, причем пишет его с заглавной буквы? Такой же вопрос – и о *Свободе*, и о других сакрально-секулярных по своей сути словоупотреблениях, в конечном счете – о целевом назначении всего произведения.

Финал первой строфы (ода цит. по: [10, т. 1, с. 44–48]): «Хочу воспеть Свободу миру, // На тронах поразить порок». Обратим внимание: «поразить» – именно *порок*, то есть «предосудительный недостаток, позорящее свойство» [9, с. 927], которое может делать властителя «на троне» недостойным своего высокого – царского предназначения. «Свобода» у Пушкина – не оппозиция «трону», Свобода – против греха, вполне в соответствии с христианским прочтением смысла и назначения этого Божьего дара человеку.

Пушкин в «Евгении Онегине» признаёт: «...заглядывал я встарь // В Академический словарь» («Словарь Академии Российской», 1789–1794). Откроем и мы пятый том этого словаря, вчитаемся в краткие толкования слов *свобода* и *свободный* [12, т. 5, с. 366], обратим особое внимание на текстовые иллюстрации (приводим далее в современном переводе, полнее Словаря): «*Свобода...* Воля; противопоставляется зависимости, порабощению». Пример Словаря: «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор 3: 17); «*Свободный...* Вольный, не зависящий от другого». Примеры Словаря: 1) из Первого послания к Коринфянам: «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор 12: 13); 2) Галатам: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3: 28); 3) иллюстрация авторов Словаря: *Свободен прямо тот, кто страстями своими не порабощается*. Как видим, у *свободы*, по знакомому Пушкину Словарю, – два аспекта: 1) социальный – свобода от угнетения, порабощения одного человека другим; 2) духовный, церковно-религиозный – свобода от греха, от нравственной порочности. Призывно звучащая фраза «На тронах поразить порок» адресована и тем, кто на троне: «поразить порок» в собственных душах.

Финал второй строфы: «Питомцы ветреной Судьбы, // Тираны мира! трепещите! // А вы, мужайтесь и внемлите, // Восстаньте, падшие рабы!». В христианском прочтении «падшие рабы» – это падшее человечество; определение *падший* отсылает к памяти о первородном прародительском грехе, о грехопадении, следствие которого, по разъяснению православной антропологии, – «духовная смерть»: «...человек может существовать телесно и душевно, но его дух парализован так, что внутренняя преобразующая связь с Богом становится невозможной» [6, с. 183]. Призыв «восстать» – это призыв вспомнить, что человек – Божий раб, если только верует, ср.: «*Раб Божий*. Любой верующий по отношению к Богу» [11, с. 327]. Припомним: первые христиане именно «восстали» – духовно против язычества. Призыв «мужайтесь и внемлите» был слышен им не только из апостольских уст, но и из собственных их сердец, обращенных к Богу. Таким образом, речь у Пушкина о духовном «восстании» – как о *вос-*становлении (здесь приставка *вос-* в значениях «снова» и «вверх») своего богосыновства в соответствии с Божиим замыслом о человеке.

Начало четвертой строфы: «Лишь там над царскою главой // Народов не легло страданье, // Где крепко с Вольностью святой // Законов мощных сочетанье...». Обратим внимание на определение *святая* (*Вольность*): сущ. *вольность* здесь синоним *свободы* в том смысле,

который мы уже охарактеризовали выше, определение *святая* – именно определение, однозначно отсылающее к представлениям о *вольности* / *свободе* как Божиим даре, а не эпитет «для красного словца».

Сосредоточимся на слове *Закон*. «Словарь Академии Российской»: «*Закон*... Предписание, правило, учашее, что делать и чего не делать» [12, т. 3, с. 9]. Примеры Словаря: «Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим 7: 22–23); «Мудрый муж не возненавидит закона, а притворно держащийся его – как корабль в бурю» (Сир 33: 2); «Закон истины был в устах его, и неправды не обреталось на языке его...» (Мал 2: 6). Как видим из текстовых иллюстраций, общеупотребительное (по меркам рубежа XVIII–XIX вв.) значение слова *закон* основывается на апостольском слове (послание Римлянам) и слове пророков: на «Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова» и книге пророка Малахии. Не будь естественных ограничений, авторы Словаря могли бы библейские примеры с лексемой *закон* многократно увеличить. Разумеется, Пушкин эти библейские тексты знал, и *Закон* в его «Вольности» – именно Божий, и только далее подразумевается то, что на этом Законе основывается – законы (уже с маленькой буквы) нравственные, государственные, правила этики и т. д.

Следовательно, общий смысл цитированного начала четвертой строфы можно свести к формулировке: не будет народ страдать и не будет царь виновником этих страданий, если свобода будет восприниматься как Божий дар, если все, начиная с государя, будут пользоваться *Вольностью* не по личному произволу или прихоти, а следуя *Закону* – высшему, непреложному. Так что едва ли есть основания категорически толковать пушкинские слова только как упрек или (тем более) только как обличение, – скорее это одновременно и назидание, напоминание государю о его обязанностях. Другой вопрос: уместно ли совсем еще молодому человеку назидать государя, который для него, строго говоря, – *Государь*, именно с заглавной буквы? Думается, ответ очевиден, и в нем – простая вторая часть разгадки, почему пушкинская «Вольность» не встретила одобрения на верхах власти (первую мы отметили выше: избыточно резкий тон «оды», которая в жанровом отношении вовсе не ода, а продолжение традиций библейского пророческого обличения).

Финал пятой строфы: «Владыки! вам венец и трон // Дает Закон – а не природа; // Стоите выше вы народа, // Но вечный выше вас Закон». Следует иметь в виду: *венец* – это не только «драгоценный головной убор, корона как символ власти монарха» [9, с. 118], то есть не только символ

власти. Символических смыслов *царского венца* – много, и «власть» как один из этих смыслов – не основной, а производный по отношению к другим смыслам, более глубоким. Назовём некоторые. Венец, в том числе царский, – это «древнейший символ избранничества, обета и священного брака» [5, с. 155]. Венчание православного государя на царствие не является простым следствием действия закона престолонаследия, это именно *из-бране*, – по приставке *из-* в значении «извлечения» из числа обычных людей для особой миссии. Избрание совершается на небесах, в земном мире лишь подтверждается положенным ритуалом. Пушкин в напоминании «...дает Закон – а не природа...» противопоставляет наследование престола «по роду» (это следствие) избранничеству для служения на престоле царском – по Закону небесному (это первопричина). Смысл определения *вечный (Закон)* очевиден: венчание царя – это Божие избрание государя для народа, а Бог – в вечности, как и Закон Его.

Подведём итоги. Что мы имеем в виду, когда говорим, что Пушкин – гениальный поэт? Прежде всего глубину и многоплановость его произведений, в которых разные читатели видят разное. Сложность понимания Пушкина в том, что он сам *одновременно* видел мир в разных – многих «планах». Поэтому правы те читатели, которые считают «Вольность» политической, «вольнотлюбивой», «антимонархической» поэзией. Но правы и те, кто видит в «Вольности» и другие стороны личности поэта, его творчества, видит религиозный смысл его поэтического обращения – в том числе и к государю. Налицо амбивалентность – до смешения, диффузность сакрально-секулярной семантики ключевых слов, результирующая в возможность прочтения их смыслов в разных лингвоментальных контекстах – социально-политическом и христианском, духовном. Восстановить «историческую справедливость» по отношению к Пушкину – значит увидеть разные смысловые – «идейные» слои его произведений, в том числе основывающиеся на его органичной религиозности.

Литература

1. *Винокур Г. О.* Введение в изучение филологических наук. – М.: Лабиринт, 2000. – 177 с.
2. *Волков В. В.* Реэтимологизация и актуализация внутренней формы церковнославянизмов в практике изучающего чтения молитвословных текстов // Тенденции развития современной отечественной филологии: материалы научно-практ. конф. к 65-летию проф. В. В. Волкова (Тверь, 17 октября 2019 г.) / сост. И. В. Гладилина. – Тверь: Твер. гос. ун-т, 2019. – С. 7–41.
3. *Волков В. В.* «Ренессанс русской литературы»: национальный менталитет и литература духовного реализма в преподавании русской словесности /

- В. В. Волков, Н. В. Волкова // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология. – 2017. – № 3. – С. 147–157.
4. Закон Божий. Руководство для семьи и школы на основе текста протоиерея Серафима Слободского, улучшенное и исправленное. – СПб.: Держава, 2007. – 476 с.
 5. Иллюстрированная энциклопедия символов / сост. А. Егзаров. – М.: Астрель: АСТ, 2007. – 723 с.
 6. *Леонов В.*, прот. Основы православной антропологии: учеб. пособие. – М.: Изд-во Моск. Патриархии Русской православной церкви, 2013. – 456 с.
 7. *Мень А.* Ветхозаветные пророки: (Библейские пророки от Амоса до Реставрации. VIII–IV в. до н.э.). – Л.: Советский писатель, 1991. – 256 с.
 8. *Наумова Т. А.* Изучение «школьной» литературы в контексте русского Православия // Интеграция образования. – 2001. – № 1. – С. 118–121.
 9. Новейший большой толковый словарь русского языка / гл. ред. С. А. Кузнецов. – СПб.: Норинт, 2008. – 1536 с.
 10. *Пушкин А. С.* Собр. соч.: в 10 т. – М.: Художественная литература, 1974–1978. – Т. 1. – 1974. – 742 с.; Т. 5. – 1975. – 574 с.
 11. *Склярская Г. Н.* Словарь православной церковной культуры. – М.: Астрель, 2008. – 447 с.
 12. Словарь Академии Российской: в 6 т. – СПб.: Имп. Акад. Наук, 1789–1794.
 13. *Франк С. Л.* Этюды о Пушкине. – Paris: YMCA-Press, 1987. – 128 с.
 14. *Щерба Л. В.* Избранные работы по русскому языку. – М.: Учпедгиз, 1957. – 188 с.
 15. *Юревич Д.* Герменевтика библейская / Д. Юревич, К. В. Неклюдов, А. Е. Петров // Православная энциклопедия. Т. 11. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. – С. 360–371.

Ю. Н. Сытина

К ВОПРОСУ О ТРАДИЦИЯХ В ТВОРЧЕСТВЕ В. Ф. ОДОЕВСКОГО

Московский государственный областной университет
канд. филол. наук, доцент
Россия, г. Москва; e-mail: yulyasytina@yandex.ru

В статье представлена попытка филологического описания многообразного и сложного художественного мира В. Ф. Одоевского при помощи категории парафраза в том расширительном значении, в каком предлагает понимать ее И. А. Есаулов. Особое внимание уделяется раскрытию темы музыки в произведениях писателя. Делается вывод, что творческое парафрастическое

освоение западноевропейской словесности сочетается у Одоевского с живым «переложением» родного предания.

Ключевые слова: В. Ф. Одоевский; парафраз; диалог культур; традиции; музыка.

Вопрос о различных традициях, отразившихся в русской литературе Нового времени, начал широко обсуждаться вместе с появлением и развитием самой этой литературы и не перестает занимать филологов по ныне [1; 7]. Не раз отмечалось, что иноземные влияния воспринимались на русской почве своеобразно, заставляли русских мыслителей глубже всматриваться в самих себя и в родную культуру. Отец Г. Флоровский пишет о развитии отечественной философии: «Русская мысль пробудилась над немецким идеализмом. Но не следует преувеличивать значение этой “рецепции немецкого идеализма” в творческом сложении русской мысли. То было именно пробуждение, вспышка, увлечение, – дух захватило. Всего скорее можно говорить о некоем симпатическом *заражении...*» [16, с. 301; курсив наш. – Ю. С.]. Нечто подобное можно сказать и о нашей литературе.

Оригинальную концепцию освоения разных традиций в русской литературе XVIII–XIX веков предлагает И. А. Есаулов в ряде статей последних лет [2; 3; 5]. Согласно гипотезе ученого, « всю отечественную литературу и культуру XVIII в., а отчасти и начала XIX в., можно охарактеризовать как грандиозный динамический парафраз, в котором – в разное время и в разные периоды творчества у самых разных писателей – полюса кириллической православной традиции и западноевропейской учености, вкупе с “изящной словесностью”, имеют обыкновение дрейфовать, то смещаясь ближе к центру, становясь доминантой творчества, то уходя в более периферийные зоны» [4, с. 60]. Таким образом, в произведениях русских авторов порою органически, а порою и весьма причудливо сочетаются как прямое влияние западноевропейской литературы, так и традиции древнерусской словесности.

Категория парафраза – в том расширительном значении, в каком предлагает понимать ее И. А. Есаулов, – представляется весьма перспективной при попытке филологического описания многообразного и сложного художественного мира В. Ф. Одоевского, одного из самых загадочных русских писателей, знатока как западноевропейской, так и отечественной культуры.

«Парафрастичность» произведений Одоевского с «языка» западноевропейского романтизма очевидна и не раз становилась предметом исследований [11], не даром Е. П. Ростопчина называла его Hoffman II, однако самому писателю такое определение представлялось ложным. Главное и сущностное отличие творчества Одоевского от немецких

романтиков, как представляется, как раз и состоит в том, что он парафразировал и иной культурный текст, связанный с большим временем русской культуры (еще один термин, предлагаемый И. А. Есауловым [6]). В 1838 году Одоевский пишет той же Ростопчиной «задушевное» письмо, посвященное «предмету», который для него «велик и важен» («он наполняет мою жизнь, руководит моими поступками, *отражается в моих сочинениях*». – Курсив наш. – Ю. С.), – это Вера. Ее основание «изобразено четырьмя словами в Евангелии: любовь к Богу и любовь к ближнему» [15]. Заключает Одоевский письмо размышлениями о необходимости молиться: «Самое несовершенство Ваше должно заставлять чаще прибегать к сему единственному отрадному художеству, как говорили святые отшельники» [15]. Главными же источниками мудрости писатель называет Библию, прежде всего, Новый Завет, и творения святых отцов, собранные в «Добротолубии», где «много высокого, отрадного, поэтического – много такого, перед чем исчезнут все ребяческие мнения английских и французских так называемых философов» [15]. Подчеркнем важность в свете поставленной нами проблемы того факта, что «Добротолубие» репрезентирует восточнохристианскую духовную традицию, ставшую *родной* для русской культуры в течение веков Древней и Средневековой Руси.

Мерцание различных традиций можно уловить в разных произведениях Одоевского, мы же кратко остановимся только на одном, но очень важном для писателя аспекте – на передаче темы музыки в его художественных произведениях. Музыка Одоевский уделял особое внимание, полагая, что язык гармонических звуков – единственный, способный выразить «невыразимое»: человеческие переживания хрупкости и красоты жизни, страха смерти и чаяния бессмертия. Органный мастер Албрехт, герой повести Одоевского «Себастьян Бах», так размышляет об этом: «<...> высшая степень души человека, которой он не разделяет с природою, <...> та степень, где душа, гордая своею победой над природою, во всем блеске славы, смиряется пред вышнюю силу, с горьким страданием жаждет перенести себя к подножию ее престола и, как странник среди роскошных наслаждений чуждой земли, вздыхает по отчизне; чувство, возбуждающееся на этой степени, люди назвали невыразимым; единственный язык сего чувства – музыка <...> одни ее неопределенные, безграничные звуки обнимают беспредельную душу человека; лишь они могут совокупить воедино стихии грусти и радости, разрозненные падением человека, – лишь ими младенчествует сердце и переносит нас в первую невинную колыбель первого невинного человека» [9, с. 247–248].

Особое отношение к музыке характерно для западноевропейских, особенно немецких, романтиков: Фр. Шлегеля, Вагнера, Л. Бетховена, Г. Феттера и других, творчество которых было хорошо знакомо Одоевскому и, безусловно, оказало влияние на эстетику русского писателя. Важнейшее значение в его жизни и творчестве имела музыка Баха, Моцарта, Бетховена. Вместе с тем Одоевский горячо интересовался древнерусским церковным пением, народными песнями славян. В современной писателю музыкальной сфере, по его собственной оценке, настоящим «русским чудом» стала опера М. И. Глинки «Жизнь за царя», в написании либретто и музыки которой композитор «немало был обязан советам князя Одоевского» [11, с. 590]. В «Литературных прибавлениях к “Русскому инвалиду”» Одоевский (пожелавший остаться неизвестным) писал: «<...> оперою Глинки начинается эпоха русской музыки, идеи, для которой элементы приготовил сам народ» [8, с. 10].

Размышляя о влиянии музыки на литературное творчество Одоевского, можно выделить и еще один аспект «парафрастичности»: парафрастическое переложение музыкальной стихии на язык художественной литературы, попытка словами передать невыразимые созвучия и те неуловимые чувства, что переполняют душу. Недаром «Русские ночи» не раз сравнивали с симфонией. Вместе с тем Одоевский смиренно признавал несовершенство языка собственных произведений, чувство остающейся недосказанности и непроясненности идей и чувств, что, помимо размышлений о невыразимости, писатель подчеркивал псевдонимом – «Безгласный».

Передать «невыразимое», согласно Одоевскому, подчас невозможно и гениальным музыкантам. Даже великого композитора в «Последнем квартете Бетховена» мучит скорбное осознание собственного несовершенства, его творчество передается как своего рода агония, «цепь бесконечных терзаний» [9, с. 163] при воплощении сокровенных замыслов и неуловимых, «подчас непонятных» ему самому образов и чувств. Страшная пропасть, порожденная тем, что «грубые чувства уничтожают всю деятельность души», пролегает «между мыслью и выражением» композитора [9, с. 164], и глухота Бетховена становится своеобразным символом, апофеозом той невыразимости, которая мучила композитора с детства: «Зарождасть в голове своей творческое произведение и ежечасно умирать в муках рождения!.. Смерть души! – как страшна, как жива эта смерть!» [9, с. 164].

Желая показать надмирность гения, Одоевский наполняет повесть христианскими аллюзиями. Они «врываются» в повествование вместе со звоном колоколов – «самым, – по словам Бетховена, – гармоническим инструментом» [9, с. 160]. Рассказчик постоянно подчеркивает, что

композитор «не от мира сего» (Ин. 18: 36): он «с важным видом» играет на разбитом пианино, принимает воду за «королевский рейнвейн». Подобно евангельскому чуду превращения воды в вино, Бетховен силится превратить прозрачные и ускользающие музыкальные грезы в терпкое «вино» партитуры.

Об устремлении Бетховена в иной, лучший мир говорит и короткий эпизод, когда композитор начинает, как обычно, напевать песню Мефистофеля, но «*против воли*» сводит её на «*таинственную* мелодию» [9, с. 163. – Курсив наш. – Ю. С.] песни Миньоны из романа Гёте «Ученические годы Вильгельма Мейстера». Мотивы устремлённости в неведомые дивные края и заоблачные просторы, вторжения мира горнего в земное бытие, звучащие в этой песне, подспудно проходят через весь монолог композитора, достигая кульминации в конце его речи и разрешаясь громогласным аккордом: «вот буря страстей; она разгорается, кипит; вот ее полное развитие – и все утихло, остается лишь лампада, которая гаснет, – потухает – но не навеки... Снова раздались трубные звуки: целый мир ими наполняется, и никто заглушить их не может...» [9, с. 167]. Лампада земной жизни великого композитора гаснет, чтобы возродиться уже в ином мире, в вечности, где Бетховену наконец-то суждено получить исцеление и от глухоты, и от мук неполноты выражения. В такой устремленности к бессмертию, к жизни вечной проявляется пасхальный архетип, безусловно, присутствующий и в западноевропейской культуре, но особенно важный в русской [2; 3].

Иное, «земное» бессмертие обретает герой повести «Opere del Cavaliere Giambattista Piranesi». Мнимый или действительный, «Пиранези» передает «свою» страшную повесть с такой страстью, с такой живостью и с таким отчаянием, что невольно веришь его фантастической истории о «*вечном жиде*» [12, с. 32. – Курсив Одоевского. – Ю. С.]. Этот «злой», оступившийся гений не в силах целиком реализовать свои гигантские замыслы. В недоовоплощённых, обреченных на «жизнь неполную и на вечное терзание» проектах Пиранези зарождаются «духи-эфироиды», которые «любят жить» и «с ужасным хохотом просят жизни» [12, с. 32] у своего создателя, не давая ему умереть. И Пиранези получает вожаемое бессмертие, но в чудовищном и искаженном виде.

Особую роль в понимании «Opere del Cavaliere Giambattista Piranesi» играет эпиграф к произведению (он будет снят в «Русских ночах», поэтому текст цитируется по первой публикации в альманахе «Северные цветы», подробнее о его различных редакциях см.: [14, с. 44–45]): «Этот артист, не найдя применения редким талантам, которыми он был одарен, увлекался тем, что рисовал воображаемые здания, громоздил строения на строения и

изображал архитектурные массы, для возведения которых были бы недостаточны труды многих веков и доходы нескольких царств» [12, с. 26]. Нужно заметить, что для Одоевского вопрос о преумножении данных Богом талантов был одним из ключевых и жизнеопределяющих (см. подробнее: [13]), побуждающих его самого не «броситься в какой-нибудь монастырь или пустынь» [11, с. 460], но вести жизнь, исполненную деятельного добра. Пиранези же, увлечённый жадой славы и земного бессмертия, ослеплённый грандиозными, исполненными гордыни замыслами, направленными не на *преображение* и улучшение мира, а на его *передельвание*, губит свои таланты, «зарывает их в землю» (Мф. 25: 18), не выполняет «*полноты* жизни». Пиранези ставит себя над миром и над законом, стремится не к созиданию Божьего храма, но к возведению Вавилонской башни.

Проблема мистического переживания жизни, смерти, чаяния бессмертия, невыносимость загадки красоты и неисповедимости бытия, дотронуться до которой способно только высшее творческое напряжение – напряжение, ведущее к смерти, – стали темой «Индийского предания» – небольшой миниатюры с подзаголовком «В альбом кн. З. А. Волконской», которую в собрании сочинений 1844 года Одоевский назовет «Смертной песнью».

«Смертная песнь» во многом схожа с «Еврейской мелодией» – переложённым Лермонтовым стихотворением Байрона, в свою очередь восходящим к Первой Книге Царств Библии, где повествуется о том, как удрученный злым духом Саул находил успокоение только в мелодии сладкозвучных гуслей в руках Давида («Когда дух от Бога бывал на Сауле, то Давид, взяв гусли, играл, – и отраднее и лучше становилось Саулу, и дух злой отступал от него» (1 Царств. 16:23)). В «Индийском предании» также появляются образы земного владыки и улаждающего его слух певца. Однако если в Библии звуки песни несут царю – пусть временное – просветление и успокоение, то у Одоевского все оказывается иначе.

«Индийское предание» начинается с того, что некий царь, «удрученный и жизнью, и ее радостями, скучал», он более не мог найти отрады в наслаждениях. Странное томление мучило владыку – жажда «послушать чудную песню». Тщетно пытался он «отдалить от себя эту мысль». Призванный на зов певец понимает тоску земного владыки. Он знает песнь – песнь самой жизни во всей полноте ее, во всей неисповедимости: «солнце и звезды, тьма и сиянье, тишь и буря, горе и радость; всюду звучит она и всего громче в далекой пустыне души моей». Пока песнь таится в груди – певец жив, он чувствует красоту мелодии и страшную силу ее, но выразить песнь, облечь ее в звуки может только

ценой собственной жизни. «Огнем обдаёт, сердце пепелит, жизнь гонит из тела» [10, с. 78], – красота и чудо песни непереносимы для смертного. Чтобы унять этот внутренний жар, царь погружает певца в «студеные волны Деинаха» и приказывает петь. Но не сердце певца замерзает, а вода в бурной реке закипает и брызжет «горячими искрами» при первых же звуках заветной песни.

Решившись петь, певец весь отдается звукам: «очарованная песня сама собою льется из горячих уст его; проникает все жилы, сушит мозг, разрывает кости!». Высшее воплощение *жизни* становится «*Смертной* песнью». Когда певец умолкает, в холодных водах Деинаха остается только отголосок, в котором сливаются «напевы божественной песни» и «воплъ человека» [10, с. 78]. Слыша их, и поныне каждый путник, «пришлец из далекой страны», пугается «холода жизни», «ему б и хотелось, он и боится в чудных волнах отогреть свою душу...» [10, с. 78] – припасть к животворному источнику искусства. Принесит ли песня владыке долгожданный покой, или же только еще сильнее разжигает в нем смутное томление, остается загадкой.

В «Индийском предании» Одоевского, по сути, нет ничего собственно «индийского», магический флёр таинственного Востока подчеркивает скорее общечеловеческий смысл песни, «древними богами завещанной человеку». Говоря об отношении Одоевского к Востоку, П. Н. Сакулин отмечает, что «вслед за немецкими романтиками потянуло туда и нашего любомудра, тем более, что Индию Одоевский считал прародиной славян, и санскритская литература была в его глазах чем-то родным и близким нам по духу идеализма» [11, с. 179]. Как представляется, именно это внутреннее родство стремился подчеркнуть писатель, помещая в собрании сочинений 1844 года «Санскритские предания» в контекст произведений о русской жизни – в раздел «Опыты рассказа о древних и новых преданиях».

В предисловии к преданиям, в число которых также войдут «Игоша», «Необойденный дом», «Душа женщины», «Живой мертвец», «История о петухе, кошке и лягушке (рассказ провинциала)», Одоевский сочтет нужным сказать «несколько слов» о своем понимании слова «предание». Для него это не «древнее сказание», но все то, что «передается от лица к лицу» [10, с. 43], т. е. то, что живет в народе: «<...> независимо от отдельных лиц, производящих то, что вообще называется *литературою*, каждый самобытный народ в целости творит свою эпопею <...>. Такая эпопея есть поэтическое воплощение всех элементов народа, выражение его идеального характера, его быта, его радостей, его печалей, наконец его собственного суда над самим собою. <...> Сохранять сии предания – долг; выразить их по

собственному своему воззрению – право каждого, ибо сии предания суть достояние общее» [10, с. 43–46. – Курсив Одоевского. – Ю. С.].

Таким образом, для писателя принципиально важно подчеркнуть не оригинальность своих «преданий», но, напротив, их укорененность в традиции, их жизненность и, вместе с тем, вневременность. Углублением в музыкальную стихию родного «предания» станет для Одоевского изучение древнерусского церковного пения. В то же время живое «переложение» *родного* предания сочетается у Одоевского с творческим парафрастическим освоением западноевропейских образцов изящной словесности.

Литература

1. *Аношкина-Касаткина В. Н.* Православные основы русской литературы XIX века. – М.: Пашков дом, 2011. – 384 с.
2. *Есаулов И. А.* Каменноостровский цикл А. С. Пушкина как пасхальный текст: мимесис, парафрасис, катарсис (Статья первая) // Проблемы исторической поэтики. – 2021. – Т. 19. – № 1. – С. 88–123.
3. *Есаулов И. А.* Каменноостровский цикл А. С. Пушкина как пасхальный текст: мимесис, парафрасис, катарсис (Статья вторая) // Проблемы исторической поэтики. – 2021. – Т. 19. – № 2. – С. 56–80.
4. *Есаулов И. А.* Парафраз и становление новой русской литературы (постановка проблемы) // Проблемы исторической поэтики. – 2019. – Т. 17. № 2. – С. 30–66.
5. *Есаулов И. А.* Родное и вселенское в «Мертвых душах» Н. В. Гоголя: Парафрастический контекст понимания // Проблемы исторической поэтики. – 2020. – Т. 18. № 1. – С. 175–210.
6. *Есаулов И. А.* Русская классика: новое понимание. – Изд. 3-е, испр. и доп. – СПб.: Изд-во РХГА, 2017. – 547 с.
7. *Кондратьев Б. С.* Русский православный космос в пушкинской «Сказке о мертвой царевне и о семи богатырях» // Болдинские чтения 2014. – Б. Болдино: Изд-во ННГУ им. Н. И. Лобачевского, 2014. – С. 146–150.
8. Литературные прибавления к «Русскому инвалиду», 1837. – № 2. – С. 10.
9. *Одоевский В. Ф.* Сочинения: в 3 ч. – СПб., 1844. – Ч. 1. – 393 с.
10. *Одоевский В. Ф.* Указ. изд. – Ч. 3. – 375 с.
11. *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма: Князь В. Ф. Одоевский: Мыслитель. Писатель. – М.: М. и С. Сабашниковы, 1913. – Т. 1. Ч. 2. – 479 с.
12. Северные цветы на 1832 год. – М.: Наука, 1980. – 398 с.
13. *Сытина Ю. Н.* Евангельская притча о талантах в жизни и творчестве В. Ф. Одоевского // Проблемы исторической поэтики. – 2014. – Вып. 12. – С. 189–198.
14. *Сытина Ю. Н.* Сочинения князя В. Ф. Одоевского в периодике 1830-х годов. – М.: Индрик, 2019. – 392 с.
15. *Турьян М. А.* Владимир Одоевский и Лермонтов: К истокам религиозных споров. – URL.: http://imwerden.de/pdf/turjan_odoevsky_i_lermontov.pdf (дата обращения: 22.05.2021).

16. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 841 с.

Благодарность. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-012-00411 («Роль парафраза в переходе от словесности к новой русской литературе»).

Т. В. Швецова¹, В. Е. Шахова²

МОТИВ БЛУДНОГО СЫНА В ПОВЕСТВОВАНИИ О РОБИНЗОНЕ У Л. Н. ТОЛСТОГО

Северный (Арктический) университет имени М.В. Ломоносова
Филиал в г. Северодвинске, Россия, Архангельская обл., г. Северодвинск

¹канд. филол. наук, доцент; e-mail: t.shvetsova@narfu.ru

²студент; e-mail: shahova2@gmail.com

В рамках статьи предпринимается попытка определить структуру мотива блудного сына в рассказе «Робинзон», опубликованном Л. Н. Толстым в журнале «Ясная поляна» в 1862 году. Рассматривается бытовое и сакральное смысловое наполнение мотива в индивидуально-авторском представлении.

Ключевые слова: евангельский мотив; блудный сын; Робинзон; внутренний хронотоп; внешний хронотоп; Л. Н. Толстой; «Ясная поляна».

Изучение произведений русской классики XIX века в христианском контексте – современная тенденция гуманитарной науки. «<...> говорят, что русская литература XIX века – насквозь христианская литература», – пишет А. В. Чернов [15, с. 152]. Мотив блудного сына является одним из самых востребованных в русской литературе указанного исторического периода. Аллюзии и разнообразные отголоски евангельской притчи о блудном сыне наполняют авторские тексты как бытовыми, так и сакральными смыслами. На реально-бытовом уровне с помощью данного инвариантного мотива поднимается проблема взаимоотношений «отцов и детей» в индивидуально-авторском представлении. На сакральном уровне различные модификации библейского сюжета раскрывают тему перехода человека в вечность, возвращения к Отцу Небесному.

Степень изученности мотива блудного сына в творчестве Л. Н. Толстого остается на сегодняшний день недостаточной. Масштабная работа Э. А. Радь охватывает историю существования мотива и сюжета о блудном сыне на обширном материале – от Древней Руси до Серебряного века, но творчество Л. Н. Толстого остается за пределами этого

исследования [11]. И. И. Середенко рассматривает мотив блудного сына в эпосе «Война и мир» через жизнь-сюжет Андрея Болконского [12]. В статье Ю. В. Лебедева рассматриваются христианские мотивы в романе «Война и мир», но мотив блудного сына не подвергается авторскому анализу [8]. Следовательно, прицельное изучение христианского двусоставного мотива, пронизывающего сюжет о блудном сыне, в творческом наследии Л. Н. Толстого остановилось на одном романе писателя. Дальнейшие литературоведческие изыскания в этом направлении не проводились. Таким образом, цель нашей работы сводится к выявлению магистральных линий, связывающих рассказ «Робинзон» из яснополянского журнала с библейским сюжетом; к анализу текста данного рассказа и интерпретации смысла в отношении частного воплощения мотива блудного сына.

Использование в художественном тексте прецедентного имени, актуализирующего прототекст в рамках другого текста, является традиционным приемом литературного творчества [1]. Н. Г. Бабенко и М. А. Стешенко утверждают, что «квазиантропоним “блудный сын” является прецедентным именем, “местом памяти” (П. Нора), “символической фигурой” (Ф. Б. Шенк) для всей христианской культуры» [1, с. 24]. В данной статье мы обращаемся к малоизвестному сочинению Л. Н. Толстого, заголовок которого актуализирует связь с романом известного английского деятеля эпохи Просвещения о приключениях Робинзона Крузо.

В литературоведческих кругах довольно серьезно рассматривается связь романа Д. Дефо «Робинзон Крузо» с библейской притчей о блудном сыне (А. Балод [2]). В тексте произведения Робинзон использует поэтоним-библейзм, сравнив себя с блудным сыном: «...для меня ясно стало, как мирно и приятно прожил он всю жизнь, никогда не подвергая себя бурям на море и невзгодам на суше, – словом, я, как некогда блудный сын, решил вернуться в родительский дом с покаянием» [5, с. 12]. Помимо своеобразной структурной функции, связывающей художественный сюжет и композицию романа с библейской притчей, мотив блудного сына является также и «семантическим кодом» [14, с. 114], который позволяет отыскать недостающие элементы в целостном восприятии романа. Кроме приключенческой, авантюрной и назидательной составляющей, появляются религиозно-философский и нравственный компоненты. «Сценарий духовного преображения ветхого человека в нового, приобщившегося к Христовой вере» [1, с. 23], религиозно-философская идея о духовном совершенствовании человека через покаяние, о трансформации человека ветхого (заблудшего, живущего потребностями

плоти) и возвращении его в лоно Отца Небесного нашла благодарного читателя в лице Л. Н. Толстого.

Рассказ «Робинзон» впервые был опубликован в журнале Л. Н. Толстого «Ясная поляна» в 1862 году. Доподлинно известно, что на момент создания рассказа писатель еще не был знаком с оригиналом английского сочинения (в «Яснополянских записках» Д. П. Маковицкого есть запись со слов Л. Н. Толстого о романе Дефо: «...Надо бы прочесть оригинал...» [10]). В основу журнального рассказа положено сочинение И. Г. Кампе «Новый Робинзон» (1779). Книга немецкого педагога написана в форме разговора между отцом и детьми. В беседе отец-повествователь рассказывает об удивительных приключениях Робинзона на острове. Пересказ книги по заказу писателя сделал учитель А. П. Сердобольский, затем Лев Николаевич отредактировал текст и поместил в журнал для крестьянских детей. В русской версии внимание сосредоточено на истории жизни Робинзона, сопутствующие назидательные отступления в виде диалогов отца с детьми опущены.

История о Робинзоне с детства увлекала Льва Толстого, да и сам принцип «робинзонства» был ему близок, и живо интересовал его. В воспоминаниях Д. П. Маковицкого, семейного врача Толстых, есть запись о желании русского прозаика создать собственного Робинзона: «...Я все хотел написать – когда рожусь в другой раз, напишу – русского Робинзона...» [9]. Отредактированный пересказ немецкого переложения романа Д. Дефо является попыткой русского художника слова сделать понятной историю жизни Робинзона крестьянским детям. В повествовании Л. Н. Толстой усиливает мотив блудного сына, расширяет его влияние в рассказе, вводит дополнительные христианские аллюзии.

Пространственные и временные координаты текста активно содействуют индивидуально-авторскому воплощению концепции рассказа, и в частности мотива блудного сына. Время странствий героя, время его пребывания на острове, собственно место пребывания – все это ничто иное как внешний хронотоп рассказа, а внутренний хронотоп – это мысли, переживания, эмоциональное состояние героя, его поведение и поступки, обусловленные временем и пространством; и именно в структуре этого двусоставного хронотопа развивается библейский мотив блудного сына.

Формула данного библейского мотива является хронотопичной по своей сути: основные события – уход из дома, испытание, возвращение – разворачиваются во времени и пространстве. Существенное значение приобретает здесь хронотоп порога, который обрамляет сюжетную модификацию притчи. Робинзон с легкостью переступает порог родительского дома в начале повествования, чтобы пройти испытание и

вернуться обратно, и вновь переступить порог с легкостью, искупив вину перед отцом за побег из дома. Раскаяние за содеянное приходит к Робинзону уже на острове, и тяжелый труд становится способом искупления вины: «...дерево придется мнѣ года четыре рубить! за то какъ вырублю, къ отцу поѣду... <...> и сталь рубить это дерево изо-дня въ день...» [13, с. 43].

Как и в библейском сюжете, в рассказе Л. Н. Толстого отец радуется возвращению блудного Робинзона, обиды прощены и забыты: «...старикъ когда узналъ его, то заплакалъ... <...> ...и всегда охотно слушалъ рассказы о приключеніяхъ своего сына...» [13, с. 85].

Писатель доводит библейский сюжет до условного завершения, добавляет мортальное событие. Отец, дождавшись своего сына, умирает на его руках. Эта сцена строится на контрасте с финалом у Дефо. Там Робинзон вернулся домой, но родители уже умерли. Смысл притчи остается не до конца реализован, поскольку встреча с отцом после испытания не состоялась.

В заключение в варианте Л. Н. Толстого Робинзон остается в полном одиночестве: «...скоро умеръ отецъ Робинзона, а за тѣмъ умеръ и Пятница... <...> ...остался Робинзонъ такимъ же одинокимъ какимъ былъ, когда жилъ на острову...» [13, с. 86]. Знаменательно указание на профессию, которую освоил Робинзон по возвращении домой. Он сделался плотником. Аллюзия к образу Иисуса Христа усиливает мотив блудного сына в рассказе Л. Н. Толстого. На реально-бытовом уровне Робинзон является таким же единственным (помимо двоих умерших) сыном для своего отца, каким был Иисус для Бога-Отца.

Рассмотрим сюжетные элементы, составляющие мотив блудного сына в рассказе Л. Н. Толстого, в соотношении с евангельской притчей и с источником пересказа – сочинением И. Г. Кампе (табл. 1).

Таблица 1

Модели мотива о блудном сыне у Л. Н. Толстого

Притча о блудном сыне	И. Г. Кампе «Новый Робинзон» (1779)	Л. Н. Толстой «Робинзон» (1862)
Уход из дома	Уход из дома (цель – путешествия)	Уход из дома (цель – путешествия)
Разгульная жизнь, расточение имения	Странствия, испытания на необитаемом острове	Странствия, испытания на необитаемом острове
Раскаяние	Приспособление, выживание, тоска по дому	Приспособление, выживание, раскаяние
Возвращение домой	Возвращение домой	Возвращение домой
Пир	Счастливая жизнь	Одиночество

Информация в сравнительной таблице показывает, в какой логике развивается мотив блудного сына у Л. Н. Толстого. Наследует или трансформирует писатель концептуальные смыслы «материнского» текста, в данном случае притчи Христа в 15-й главе Евангелия от Луки.

Итак, «уход из дома» и «возвращение домой» – это основа мотива и сюжета, которая не терпит изменений, и в которой значимым является хронотоп порога (в качестве событийной границы с точки зрения структуры, и в качестве выявления сакрального смысла «перехода»). Это две магистральные линии, организующие отчетливую связь рассказа «Робинзон» с библейской притчей. Герой Л. Н. Толстого – избалованный 17-летний юноша, без определенных занятий или стремлений: «...Робинзонъ не хотѣлъ учиться, его не заставляли, и онъ дѣлалъ что хотѣлъ...» [13, с. 5]. Если библейский сын уходит из дома с целью обрести самостоятельность, то младший «сын Робина» в рассказе Л. Н. Толстого отправляется в странствия внезапно, почти спонтанно. Однажды во время прогулки он встречает друга, который соблазняет его поездкой в Лондон. Капитан корабля, узнав, что Робинзон тайно сбежал из дома, взывает к совести блудного сына, предлагает деньги, лишь бы тот вернулся к отцу. Робинзон совершает еще один постыдный поступок: он берет деньги, но не возвращается домой, а уходит на другой корабль, который отправляется в Африку. Капитан этого корабля соблазняет Робинзона добычей слоновой кости. Однако во время остановки на острове Мадера герой, соблазненный в третий раз, теперь уже золотом, вновь меняет корабль и отплывает в Бразилию. Таким образом, в начале рассказа репрезентируется травестированная версия библейского сюжета об искушении Христа в пустыне. Три раза соблазнял дьявол Христа, тот не поддался. Три раза прельщался Робинзон и все три раза становился жертвой соблазна. Вероятно, кораблекрушение и попадание на необитаемый остров будут следствием грехопадения персонажа в версии Л. Н. Толстого.

Итак, толстовский Робинзон совершает тайный побег из дома и попадает на остров. Он – единственный выживший из всей команды. Пребывая в одиночестве, герой учится взаимодействовать с окружающим его пространством – островом (внешним хронотопом). Выживание на необитаемом острове – это тяжелое испытание для Робинзона, который ничему не обучен. Страдания и лишения приводят его к истинному пониманию своей вины перед родителем, он раскаивается и в финале в слезах признается отцу: «...глупъ я былъ, что поѣхалъ путешествовать; слава Богу, что вернулся домой...» [13, с. 85]. Трудности, выпавшие на долю Робинзона, позволяют ему сосредоточиться на главном – спасении

души. Авантюрные желания сменяются стремлением к простой жизни, к труду, к уединению.

В немецкой версии И. Г. Кампе рассказ отца детям завершает эпизод о счастливой жизни Робинзона и его друга Пятницы: «Робинзонъ и Пятница построили для себя мастерскую избу, и пребывали до конца жизни, не разлучными друзьями...» [7, с. 138]. В рассказе Л. Н. Толстого Робинзон остается одиноким и после возвращения домой. Умирают его родители (мать до его возвращения, отец – вскоре после нее), умирает его друг Пятница. Выбор Робинзона – сознательное удаление от людей, аскетизм, отказ от эгоистических устремлений, окончательное принятие Бога в себе. Эти тезисы согласуются с вероучением Л. Н. Толстого, называемым «толстовство» [6; 14]. В соответствии с идеями «толстовства» человек меняет себя, а не окружающее его пространство. Таким образом, внутренний хронотоп превалирует над внешним.

Творческий метод Л. Н. Толстого формируется параллельно с его личными философскими, нравственными и религиозными воззрениями, поэтому анализ и интерпретация христианских мотивов в его произведении дают ключ к пониманию и усвоению авторских интенций.

В рассказе «Робинзон» сосредоточен мировоззренческий комплекс мыслей Л. Н. Толстого. Именно мотив блудного сына (равно как и заблудшей души) помогает писателю найти концепцию рассказа. Робинзон без разрешения (без благословения) оставил отчий дом, поэтому обязан искупить вину перед отцом земным и Отцом Небесным. Находясь на острове, вне привычных условий жизни, герой проходит путь к спасению – он обретает Бога внутри себя, в своей душе. По убеждению писателя, культивирование принципа всеобщей любви и есть приближение человечества к обретению царствия Божьего на земле.

Если Робинзон Крузо в оригинале Дефо моделирует пространство, атрибутивно и рационально воссоздающее рай, то Робинзон Л. Н. Толстого совершенствует пространство своей души (внутренний хронотоп) и этим преобразованием приближается к Богу, возвращается к началу начал. Его необитаемый остров – это уже обретенный уединенный рай, который не надо формировать физически и который при определенных условиях доступен каждому человеку.

Итак, мотив блудного сына проникает в повествование о Робинзоне у Л. Н. Толстого при посредничестве немецкоязычного сочинения И. Г. Кампе, хранящегося в домашней библиотеке Толстых. Прецедентное имя Робинзон актуализирует библейский мотив в сочинении-пересказе Л. Н. Толстого.

Мотив блудного сына в толстовском «Робинзоне» структурно включает в себя следующие элементы: уход – странствия / испытания – раскаяние – возвращение – одиночество. В основную схему евангельской притчи о блудном сыне («уход – испытание – возвращение» [4, с. 257]) русский писатель добавляет эпизоды, предваряющие испытания, и изменяет финальные сцены: обретя отца, путешественник в скором времени вновь остается в полном одиночестве и в гармонии с собой. Концептуальный смысл, заложенный русским прозаиком в приращении эпизодов, – это активная работа по самоусовершенствованию наедине с собой, освобождение от инстинктов «естественного человека».

Литература

1. *Бабенко Н. Г.* Фреймовый подход к исследованию семантизации библеизма-квазиантропонима «блудный сын» в языке русской поэзии / Н. Г. Бабенко, М. А. Стешенко // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Филология, педагогика, психология. – 2020. – № 2. – С. 21–31.
2. *Балод А.* Тайна Робинзона Крузо. Эссе. 2005. – URL: <http://lit-prosv.niv.ru/lit-prosv/articles-eng/balod-tajna-robinzona-kruzo.htm> (дата обращения: 29.04.2021).
3. *Вишев И. В.* Л. Н. Толстой о религии и нравственности, смерти и бессмертии человека // Челябинский гуманитарий. – 2010. – №3(12). – С. 103–110.
4. *Габдуллина В. И.* Мотив блудного сына в романе И. С. Тургенева «Отцы и дети» // Культура и текст. – 2004. – №7. – С. 253–260.
5. *Дефо Д.* Робинзон Крузо. – М.: Экспо. – 2014. – 352 с.
6. *Зеньковский В. В.* Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого // О религии Льва Толстого. – М.: Путь, 1912. – С. 27–58. – URL: <http://feb-web.ru/feb/tolstoy/critics/ort/ort3027-.htm> (дата обращения: 29.04.2021).
7. *Кампе И. Г.* Новый Робинзон, служащий к увеселению и наставлению детей / Сочиненный г. Кампе; перевод с немецкаго; в четырех частях. – Издание второе. – М.: В Университетской типографии, 1819. – 141 с.
8. *Лебедев Ю. В.* О религиозных мотивах в «Войне и мире» Л. Н. // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. – 2016. – №2. – С. 95–100.
9. *Маковицкий Д. П.* Яснополяские записки. 1906 г. Февраль. – URL: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/bio/makovickij-yasnopolyanskije-zapiski/1906-fevral.htm> (дата обращения: 16.04.2021).
10. *Маковицкий Д. П.* Яснополяские записки. 1910 г. Сентябрь. – URL: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/bio/makovickij-yasnopolyanskije-zapiski/1910-sentyabr.htm> (дата обращения: 16.04.2021).
11. *Радь Э. А.* История «блудного сына» в русской литературе: модификации архетипического сюжета в движении эпох: автореф. ... дис. докт. филол. наук. – Саратов, 2014. – 46 с.
12. *Середенко И. И.* Архетип блудного сына в произведениях русских классиков // Культура и текст. – 2005. – №9. – С. 16–22.

13. Толстой Л. Н. Робинзон // Из Ясной поляны (журнал Л. Н. Толстого). Рассказы для крестьянских ребят. Кн. 3. – Одесса: Тип. Ульриха и Шульце, 1874. – С. 5–86.

14. Фуксон Л. Ю. К интерпретации романа Д. Дефо «Робинзон Крузо» // Сибирский филологический журнал. – 2012. – №2. – С. 115–119.

15. Чернов А. В. Архетип «блудного сына» в литературе XIX века // Проблемы исторической поэтики. – 1994. – № 3. – С. 151–158.

Н. Н. Вострокнутова

РОЛЬ ОБРАЗА ИКОНЫ В «ГОСПОДАХ ГОЛОВЛЕВЫХ» М. Е. САЛТЫКОВА-ЩЕДРИНА

Северо-Западный государственный медицинский
университет им. И. И. Мечникова, канд. филол. наук, старший преподаватель
Россия, г. Санкт-Петербург; e-mail: kultura17@mail.ru

В статье предпринята попытка описания роли образа иконы в романе М. Е. Салтыкова-Щедрина «Господа Головлевы». Исследование носит дискуссионный характер, поскольку финал романа – открытого типа: автор не дает однозначных оценок поступкам героев и явлениям, вызванным отходом человека от христианской любви к Богу и ближнему.

Ключевые слова: икона; образ; христианская любовь; раскаяние; сарказм.

Русскому читателю не нужно представлять, кто такой М. Е. Салтыков-Щедрин. В культурном сознании русского человека, получившего образование в России, образ этого писателя представлен в словесной формуле «сатиры смелый властелин», принадлежащей А. С. Пушкину, употребившему ее относительно зачинателя российской сатирической литературы Д. И. Фонвизина, и перенесенной исследователем творчества Щедрина С. А. Макашиным на «вершину русской сатиры» – Салтыкова-Щедрина [9]. Долгое время исследователи творчества сатирика обозначали писателя как представителя революционно-демократического лагеря, высмеивающего пороки крепостнического уклада [3; 9; 16]. И лишь совсем недавно начали появляться публикации, освещающие в его творчестве трагедийный пафос, сопряженный с православной атрибутикой (а точнее – обусловленный ею), например, о христианских семейных ценностях [2], о поруганных семейных ценностях [5] и теме предательства [7] с христианских позиций, о мотиве юродства [10], о духовно-нравственных ценностях русского человека

в целом [11; 12; 13]. И. Ю. Лученецкая-Бурдина не без оснований утверждает: «Прочтение произведений писателя с этой точки зрения позволяет исключить односторонность социологического подхода к миросозерцанию этого классика и открыть новые грани его писательского дарования» [8, с. 29].

Наиболее ярко, на наш взгляд, православные образы представлены в романе «Господа Головлевы», который показывает историю распада помещичьей семьи в пореформенной России (в период отмены крепостного права: «Хотя крепостное право было уже на исходе, но еще существовало» (здесь и далее в статье текст романа цитируется по этому изданию: [14]), историю «выморочного» рода. Одним из главных образов и действующих «лиц» (ликов) романа становятся иконы (образа).

Первое упоминание об иконах звучит почти в самом начале романа. Образы появляются в ситуации гнева главы семейства – матери, Арины Петровны Головлевой, «женщины властной». Гнев был обусловлен тем, что старший сын, «Степка-балбес», промотал «кусок» (наследство). «После обеда она ушла в образную, велела засветить все лампадки и затворилась, предварительно заказав истопить баню. <...> Помолившись богу и вымывшись в баньке, Арина Петровна почувствовала себя несколько умиротворенною...». Итак, образная «оживляется» присутствием человека разгневанного. Образы используются для телесного умиротворения (в противовес умиротворению сердца), утоления печали мирской (а не печали в покаянии, не печали ради Бога), для снятия гнева ради себя, но не ради ближнего. Возможно, мать и молилась о вразумлении своих детей (автор скрывает от стороннего взгляда молитву матери, оставляет таинством), однако в ее восприятии дети остаются «постылыми», а значит, навряд ли она молится за них, а именно за себя.

Здесь стоит упомянуть о том, что муж Арины Петровны называл ее никак иначе, нежели «ведьма» и «черт», и следом за отцом так же именует свою мать и старший сын «Степка-балбес», что, разумеется, никак не согласуется с образом жены и матери, хранительницы домашнего очага. Обрядовая сфера в доме Головлевых заменила живую, действенную веру, веру в любви, во всепрощении и понимании ближнего. Иконы, скорее, служат сигналом к процессу облегчения души, как бы временного снятия груза с нее (словно иконы служат человеку, что переворачивает реальность, опрокидывает святое в земное), но не символом высших образов, не возможностью общения с Высшим миром, не действием приобщения к святости, не причастия. Трагический пафос выражается в этом отрицании. Вспомним слова святителя Николая Сербского: «Печаль святых подобна облакам, сквозь которые сияет солнце утешения. А твоя печаль подобна

солнечному затмению» [15]. Автор скорбит над ложным – эгоистическим – молитвенным состоянием.

Забегая вперед, отметим, что в романе почти не описаны сцены в церкви, едва встречаются упоминания о том, что герои входят в нее («...и в церковь-то Божию в такую мокреть ехать охоты нет!»). А «в собственном смысле краеугольным основанием Церкви является Сам Христос: апостол Петр говорит о Христе как краеугольном камне Церкви...» [1]. И действительно, в доме Головлевых не строится храм во Имя и во Славу Божию, как подобает обустраивать внутреннюю (духовную) и внешнюю (бытовую) человеческую жизнь. «Собранные вместе, члены Церкви составляют единое тело, неделимый организм» [там же]. Относительно «выморочного» семейства можно сказать, что это «неделимый организм», «тело» разлагающееся, а значит, непричастное Христу: «Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Лк. 11:23). И это доказано автором в сюжетном построении романа, когда читатель видит через все повествование, что копит это семейство (в сильных его представителях), и как безжизненно прозябают слабые его члены.

Посмотрим, что происходит в образной доме этого вымирающего семейства.

«Христианская икона по своему первоначальному замыслу является Евангелием в красках» [1]. Икона есть «символ и знак Его (Христа) присутствия в Церкви»; «через икону человек непосредственно соприкасается с духовным миром и теми, кто живет там» [там же]. «Блудный сын» Степан Владимирович, возвращаясь в дом матери (по сути – в свой родной дом), страшно боится, потому что «семейный суд» (так и называется глава в романе) страшнее Страшного суда – суд человеческий не вселяет надежды на прощение и милость, тогда как упование на Бога еще теплится в груди героя. Но какие это упования – чтобы табачок был да пища земная, чтобы угол свой был... Все это и было ему предоставлено. Но – «Потянулся ряд вялых безобразных (с таким ударением! – Н. В.) дней, один за другим утопающих в серой, зияющей бездне времени». А далее автор очень подробно описывает духовное умирание человека без надежды, без света, во тьме (вещественной и сердечной): «Даже свет свечей, зажженных в конторе, и тот опостылел ему, и он затворялся в своей комнате, чтобы остаться один на один с темнотою». Не видя ничего светлого в прошлом, в детстве, герой остается без будущего, наедине со своим постылым настоящим: «перед ним было только настоящее в форме наглухо запертой тюрьмы». И если напрямую Антихрист не обозначен в романе, то опосредованно он проявляется в образах свечения или блеска, противоположного Свету Христову, например: «...являлось пространство,

наполненное фосфорическим блеском. Это была бесконечная пустота, мертвая, не откликающаяся ни единым жизненным звуком, зловеще-лучезарная» или: «слонявое лицо» Иудушки, «все проникнутое каким-то плотоядным внутренним сиянием». Итак, одна духовная смерть за другой («все признаки отсутствия сознательной жизни»), поскольку нет любви между этими «по-родственному» близкими людьми. И даже едва проявляющиеся проблески живого чувства к ближнему тут же гаснут: у Арины Петровны к сыну «случайный проблеск чувства <...> погас мгновенно, так что она и не заметила». Это «случайный» звучит и саркастично, и трагически. И мать только и продолжает думать о себе: «хоть бы ты подумал, какая через тебя про мать слава пойдет!». Обратим внимание, что все это очень сконцентрировано представлено на малом участке словесного текста, а далее повторяется из описания одной жизни в другую (через все образы героев) в романе. Духовная смерть всегда предшествовала смерти физической (в том числе через самоубийства). Кажется, что все Заповеди Господни нарушаются одна за другой в образе жизни этих людей.

Автор с горьким сарказмом повествует о религиозной жизни семейства Головлевых: то молитвы для удачи в финансовых делах («Отслужила у Иверской молебн, да и пошла на Солянку счастья попытать»), и явление «чуда» в финансовых делах («Словно видела заступница мои слезы горькие – оставила-таки имение за мной! И чудо какое...»), то неистовое идолопоклонство, которое будет открываться словно слой за слоем через Порфирия Головлева (Иудушку), но начинается так: «Порфиша беспрестанно снимал картуз и крестился: то на церковь, белевшуюся вдали, то на часовню, то на деревянный столб, к которому была прикреплена кружка для подаяний». Но свет, описанный автором при таком крестном знаменнии, является в луче солнца брату Павлуше, и тоже с горькой усмешкой: «Павлуша, по-видимому, не мог оторвать глаз от своих новых сапог, на кончике которых так и переливались лучи солнца». И все же – это пока жизнь, жизнь с радостями. Далее же на протяжении всего романа будет отображено замирание, «оцепенение», засыпание героев, начиная с детских воспоминаний, когда Степка-балбес засыпающей сестре мух в рот напускал. Далее эти мухи будут в доме Головлевых олицетворять собою мир застоя, «умертвий».

В доме есть образа, как и во всех домах той поры, но на протяжении всего романа «глаза смотрят на образа и не видят». Неслучайно читателю не дается возможности увидеть ни одного изображения – ни Христа, ни Богородицы, ни святых. И лишь в конце романа, при пробуждении у Порфирия Владимыча Головлева совести, мы видим лик Христа. Но до

пробуждения Иудушка «слова молитвы произносил безучастно, не вникая в их смысл; крестные знамения и воздеяния рук творил машинально, неотчетливо» – и это уже итог фарисейского существования, когда молитвы творились как «благодарственные» за то, что у нас все хорошо, тогда как у других так хорошо быть не может («кому темненько да холодненько, а нам и светленько и теплехонько»). Герой дошел до предела своего богохульства, автор говорит: «Это не вера, не убеждение, а именно умственное распутство, экстаз». Дойдя до «оргии цифр», однажды заявив о Боге: «Милостив, милостив, а тоже с расчетцем: были мы хороши – и нас царь небесный жаловал; стали дурны – ну и не прогневитесь!», Иудушка источает «гниль» и «прах».

Образа сопровождают всех умирающих в имениях Головлевых. Но герои видят только тени и призраки, обступающие их со всех сторон, вызывающие ужас, но образ всегда есть, например: «с какою-то изумительной яркостью, словно что-то живое, выступал из тьмы». Образ – всегда свет, но чтобы разглядеть его, нужно прорваться сквозь ужасающие тени, обступающие со всех сторон. Надо приложить духовное усилие, но именно на это у Головлевых сил и не хватает. Неоднократно в романе указывается на отказ от сознания героями, они прозябают в «беспомощном одиночестве и унылой праздности», существуют «без всякой сознательной мысли».

И Щедрин-публицист включает в свой роман прекрасные по своей точности характеристики вставки о сути таких людей, как главный виновник «умертвий» семьи Головлевых: «...лицемер чисто русского пошиба, то есть просто человек, лишенный всякого нравственного мерила и не знающий иной истины, которая значится в азбучных прописях. Он был невежествен без границ, сутяга, лгун, пустослов и, в довершение всего, боялся черта». Итак, промеж ближних любви нет, есть лишь либо грубый расчет, либо пустословие, использование слов Истины для прикрытия своего равнодушия, пустого и глупого равнодушия к тому, кто рядом, равнодушия, подающего афоризмы как «камень, поданный голодному человеку». Умиление пред образами – лишь результат самоудовлетворения, самоуспокоения, доведения себя до этого состояния – равнодушия перед бедой ближнего. Молитвенное стояние пред образами – привычка, более того – это привычка призывать в свидетели Бога и праведных Его. В свидетели того, что «молящийся» тут ни причем, что вина всегда на другом, на том, кто в беду попал, так значит, и расхлебывать не ему, «молящемуся», а тому, кто сам дошел до этого. «Вон сколько у меня заступников!» – уже прямо, без околичностей, заявляет фарисей Иудушка, а далее, с гордостью: «...а ночью у меня везде, во всех комнатах лампадки

горят!». Обобрав киот в Погорелке после смерти матери, Иудушка рад своим «богатствам», своим «хорошим образам», но вот парадокс – даже «пустые места *смотрели* словно выколотые глаза» (курсив наш. – *Н. В.*). Распоряжаясь «по-хозяйски» со всем имуществом Головлевых, Иудушка теряет страх на время своего словесного и мысленного блуда, своих «оргий цифр», он и к своему духовному отцу обращается запросто: «батя» – и берется поучать его. Ища в образах защиты от лукавого, утверждая, что деньги и цифра – «святое дело», Иудушка приходит к итогу своей жизни одиноким. Автор прямо говорит: «Головлево – это сама смерть, злобная, пустоутробная; это смерть, вечно подстерегающая новую жертву», всюду – «светящаяся пустота». И все же в этом пропащем человеке происходит «агония раскаяния», «совесть проснулась, но бесплодно». И все же Порфирий Головлев «ходил по комнате, останавливался перед освященной лампадкой образом искупителя в терновом венце и вглядывался в него». Последняя из оставшихся в живых родных душ племянница Аннинька «разбудила в нем сознание “умертвий”, он понял впервые, что в этом сказании (Евангелии. – *Н. В.*) идет речь о какой-то неслыханной неправде, совершившей кровавый суд над Истиной...». Герою, пусть пока и смутно, становится понятно, что он своим равнодушием и стяжательством умертвил всех своих близких.

Н. П. Ларионова отмечает, что самостоятельное чтение Евангелия Михаилом Салтыковым в детстве имело свои явные плоды: «Слово Божие не только пробудило ростки нравственности в душе юного Михаила, но и, воплощенное в виде книги, показало назначение и воспитательные возможности писательского слова вообще» [6, с. 34]. Однако именно в связи с этим невозможно согласиться с данным исследователем в том, что «длительная жизнь вне Христа <...> не позволила Порфирию Головлеву осознать суть таких понятий, как “раскаяние” и “всепрощение”» [6, с. 36], иными словами, навряд ли писатель стал брать на себя роль судьи, он всего лишь равнодушный свидетель, не теряющий надежды и потому рисующий горестные картины так живо, чтобы полоснуло по душе читателя. Согласимся с мнением Э. М. Коптевой, которая утверждает: «Финал раскрывает двойственность человеческого существа Порфирия, переводя проблему выбора в экзистенциальное пространство внутреннего мира героя. Текст финала не дает однозначного ответа, иначе произведение превратилось бы в тенденциозно-морализаторское» [4, с. 52].

Возвращаясь к тезису о силе Слова, отметим, что Слово Божье – Истина, истины, произносимые Иудушкой в разных афоризмах на протяжении всей его жизни и на протяжении всего романа, – именно *действуют*, как бы помимо воли героя. Так же действуют и образа в тексте

романа и в тексте жизни героев. Слово и икона как нарисованное Слово *становятся* Делом, хотя того люди или нет.

В своем исследовании мы не коснулись темы православного календаря в романе, об этом хорошо сказано в работе И. Ю. Лученецкой-Бурдиной: «Финальное мгновенное пробуждение совести Порфирия Головлёва ориентировано на православные представления о человеке. Внешняя немотивированность свершившейся метаморфозы фарисея в сострадающего человека – Иудушки в Порфирия Владимировича художественно оправдано православным календарем романа. Автор подчеркивает значимость последних дней Великого поста. Духовное преображение героя совершается на Страстной неделе» [8, с. 34].

В данной статье мы не коснулись роли женщины в умерщвлении и возрождении души героя, роли народной мудрости в повествовании и авторского публицистического слова. Это возможно сделать при дальнейшем доскональном исследовании романа.

Литература

1. *Алфеев Иларион* (митрополит Иларион). Церковь. Царство Христа // Таинство веры. Введение в православное догматическое православие. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Parion_Alfeev/tainstvo-very-vvedenie-v-pravoslavnoe-dogmaticheskoe-bogoslovie/7_6 (дата обращения: 21.05.2021).
2. *Виноградова Е. А.* Искажение христианских семейных ценностей в романе М. Е. Салтыкова-Щедрина «Господа Головлевы» // Православие и русская литература: сборник научных статей. – Арзамас: Арзамасский филиал ННГУ, 2016. – С. 190–194.
3. *Кирпотин В. Я.* Михаил Евграфович Салтыков-Щедрин: Жизнь и творчество. – М.: Советский писатель, 1948. – 515 с.
4. *Коптева Э. И.* Иконографический образ в художественном мире семейной хроники М. Е. Салтыкова-Щедрина «Господа Головлевы» // Духовно-нравственные основы русской литературы: сборник научных статей. – Кострома: Костромской государственной университет, 2020. – С. 51–54.
5. *Ларионова Н. П.* Поруганные семейные ценности (по роману М. Е. Салтыкова-Щедрина «Господа Головлевы») // Семья – церковь – образование в современной России: материалы Международной научно-практической конференции в рамках VI Научно-образовательных Знаменских чтений «Духовные ценности российского общества в XXI веке». – Курск: Курский филиал Белгородского университета потребительской кооперации, 2010. – С. 157–160.
6. *Ларионова Н. П.* Православная икона в контексте романа «Господа Головлевы» М. Е. Салтыкова-Щедрина // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 6–1 (60). – С. 34–37.
7. *Ларионова Н. П.* Тема предательства в романе М. Е. Салтыкова-Щедрина «Господа Головлевы» // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. – 2011. – № 2. – С. 68–71.

8. *Лученецкая-Бурдина И. Ю.* Осмысление православной культурной традиции русскими писателями (на материале романа М. Е. Салтыкова-Щедрина «Господа Головлёвы») // Взаимодействие вуза и школы в преподавании отечественной литературы: Художественный текст как предмет изучения в школе и вузе: материалы III Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 1000-летию Ярославля и Году учителя. – Ярославль: Ярославский государственный педагогический университет им. К. Д. Ушинского, 2010. – С. 29–34.
9. *Макашин С. А.* Салтыков-Щедрин. Последние годы, 1875–1889. – М.: Художественная литература, 1989. – 526 с.
10. *Омельницкая Е. Ю.* Мотив юродивого в позднем творчестве М. Е. Салтыкова-Щедрина // Литература в школе. – 2017. – № 3. – С. 40–42.
11. *Павлова И. Б.* Духовные идеалы России в творчестве Салтыкова-Щедрина // Дом Бурганова. Пространство культуры. – 2010. – № 3. – С. 167–178.
12. *Павлова И. Б.* Салтыков-Щедрин и его современники в поисках блага народа // Вестник МГОУ. Серия «Русская филология». – 2011. – № 4. – С. 136–142.
13. *Саввина Ю. В.* Духовно-нравственный облик русского человека в языковой картине мира М. Е. Салтыкова-Щедрина // Вестник Мичуринского государственного аграрного университета. – 2013. – № 2. – С. 130–135.
14. *Салтыков-Щедрин М. Е.* Господа Головлёвы // М. Е. Салтыков-Щедрин. Собр. соч.: в 10 т. – Т. VI. – М.: Правда, 1988. – С. 5–294.
15. *Сербский Николай* (святитель). Письмо 17. Женщине, которую гнетет тяжелое уныние // Миссионерские письма. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbskij/missionerskie-pisma/17 (дата обращения: 21.05.2021).
16. *Эльсберг Я. Е.* Салтыков-Щедрин: жизнь и творчество. – М.: Художественная литература, 1953. – 629 с.

А. С. Кондратьев

ИВАН ХЛЕСТАКОВ И ИВАН КАРАМАЗОВ: ПОДПОЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ И ПРАВОСЛАВНАЯ ТРАДИЦИЯ

Липецкий государственный педагогический
университет им. П. П. Семенова-Тян-Шанского, канд. филол. наук, доцент
Россия, г. Липецк; email: sir.kondratiev2016@yandex.ru

В центре внимания статьи – знаковые персонажи русской классической литературы: Хлестаков Н. В. Гоголя («Ревизор») и Иван Карамазов Ф. М. Достоевского («Братья Карамазовы»). Если для Гоголя Иван Хлестаков – гипотетический персонаж, прервавший духовную традицию и подменивший православную аксиологию сатанинским соблазном власти над миром, то Иван Карамазов уже вписан в контекст современных Достоевскому нравственно-идеологических реалий, что вскрывает трагические последствия редактирования человеческого нарратива.

Ключевые слова: Гоголь; Достоевский; Хлестаков; Карамазов; подпольное сознание; православная традиция.

Достоевский, вошедший в русскую литературу как *новый Гоголь*, на протяжении жизненного и творческого пути оставался верен направлению духовных исканий, определенному автором поэмы «Похождения Чичикова, или Мертвые души». Уже по выходе из Главного инженерного училища Достоевский, по воспоминаниям К. А. Трутовского, «объяснял глубину и значение произведений Гоголя», а в 1861 г. в споре с М. Н. Катковым утверждал, что русская литература не такая уж и «мизерная», коль у нас есть Пушкин и Гоголь. 18 февраля 1866 г. Достоевский рассказал А. Е. Врангелю о своей работе над «Преступлением и наказанием», отмеченной эпизодом из творческой биографии Гоголя: «В конце ноября было много написано и готово; я все сжег; теперь в этом можно признаться. Мне не понравилось самому. Новая форма, новый план меня увлек, и я начал сызнова» [5, т. 28, кн. 2, с. 150].

Гоголь, предваряя «Миргород» подзаголовком «Повести, служащие продолжением “Вечеров на Хуторе близ Диканьки”», выводит освещение конфликта человека и темных сил, разрешающегося спасением заблудших и соvrащенных, на уровень пророческого предостережения в плане освоения итогов безблагодатного опыта становления национального характера. В «Тарасе Бульбе» Гоголь вскрывает истоки возобладавших за частоколом усадьбы Пульхерии Ивановны и Афанасия Ивановича чужеродных православной традиции тенденций, выявляя двойственность помыслов и настроений человека, не устоявшего перед сатанинским искушением. В предсмертных записках Гоголь молил об избавлении от чар нечистой силы: «Помилуй меня грешного, прости, Господи! Свяжи вновь сатану таинственную силою неисповедимого Креста» [4, т. 6, с. 392]. Затеявший «отважное предприятие», сменив непреклонного кошевого атамана, Тарас Бульба предпочел остаться на вторых ролях, уйдя таким образом в *подполье*, что и предвосхищает по сути направление творческих исканий Достоевского, ведущего человека через хребты безумия по путям страданий: «<...> стали проступать мотивы, затронутые Гоголем <...> тема подполья – скрытой придавленной сферы души <...> у Достоевского <...> на раскрытие *морального* хаоса в подполье. Острое и мучительное установление преступного начала в человеке» [6, с. 211; 210].

Неудовлетворенный шумным успехом так и оставшийся непонятой комедии «Ревизор», коль дискуссия литераторов вышла в салоны и Толстой-Американец твердил о необходимости отправить автора в Сибирь, Гоголь в «Отрывке из письма к одному литератору» недоумевал по поводу сведения замысла к обличительной тенденции: «<...> у меня на душе так

смутно, так странно <...> мое же создание мне показалось противно, дико и как будто не мое» [4, т. 4, с. 302]. Причина недоумения Гоголя по поводу восприятия «Ревизора» кроется в сведении замысла всего лишь к критико-обличительной тенденции освещения социальной неустроенности, тогда как в его планах было нечто иное, правда пока что еще не столь очевидное не столь очевидное, на понимание которого он и склонен был рассчитывать, о чем с сожалением писал в черновых набросках «Петербургская сцена 1835–36 г.», призывая монарха обратить внимание на того писателя, который, «движимый чистым желанием добра, предпримет уличить порок <...> и этим подаст помощь и крылья его правдивому закону» [4, т. 7, с. 510]. И дело, конечно, не в порочном Сквознике-Дмухановском – благородных таковых на таком месте, как потом заметил Достоевский, попросту не бывает. Гоголь впервые вывел на сцену перед народом из *подполья*, уединенного заточения, одного из таких героев Достоевского, как Прохарчин, парадоксалист из «Записок из подполья», и Иван Карамазов, еще только лишь представавший в авторском сознании как духовное предостережение, но отнюдь не наваждение – мелкого беса, вроде и безобидного с виду недотепу Хлестакова, однако, как ни парадоксально, одержавшего сокрушительную победу над поднатюрившим в служебной чертовщине городничим. С. Л. Франк в статье «Религиозное сознание Гоголя», оставшейся на периферии историко-литературной науки, особо выделил в творчестве Гоголя пророческое предостережение насчет демоники нехристианского и противохристианского мира как постижение грядущей трагической русской и европейской судьбы: «содрогаюсь, как на краю пропасти, чувствовал он всем своим сердцем, что век, который отвернулся от Бога, и хочет опереться только на человеческую гордыню, движется к катастрофе» [8, с. 642]. К таким же выводам пришел И. М. Андреев, видный представитель православного русского зарубежья, в «Очерках по истории русской литературы XIX века», изданных «Русским паломником» в 2009 г.: «Гоголь считал сатану “развязанным” (коль молил связать его), т. е. полагал, что мы уже живем в апокалиптические времена» [1, с. 249]. Стоит отметить, что преодоление навязанных стереотипов восприятия Хлестакова на пути к пониманию духовного смысла «Ревизора» отразилось и на отечественном литературоведении. В. А. Воропаев, выясняя, почему Николаю I понравился «Ревизор», как бы невзначай оброненным замечанием выводит понимание смысла хрестоматийной комедии на уровень освоения духовных сфер художественно мира: «Хлестаков уже шапку Мономаха на себя примерят, и император не мог этого не почувствовать» [3, с. 125].

Предполагая *непонимание* «Ревизора», Гоголь в «Замечаниях для господ актеров» противопоставляет городничего, размечтавшегося о генеральстве, и в миг дослужившегося до желанного для Антона Антоновича чина Хлестакова: «<...> ведет себя очень солидно; довольно сурьезен» и «один из тех людей, которых в канцеляриях называют пустейшими» [4, т. 4, с. 19]. «Позднейшие дополнения к “Ревизору” (1846–47)» уточняют нравственные штрихи к портретам героев. Городничий, продержавшийся на своем месте при трех губернаторах, сосредоточен только лишь на себе самом, не забывая и о выгодах для своих подопечных: «Ему некогда было взглянуть поостроже на жизнь или же осмотреться получше на себя» [4, т. 4, с. 474]. Действует он по отлаженной схеме – в соответствии с чиновной росписью дозволенного, так что почувствовал облегчение, когда провернул дельце со строптивым инкогнито: «Ну, слава Богу! Деньги взял. Дело, кажется, пойдет теперь на лад. Я-таки ему вместо двухсот четыреста ввернул» [4, т. 4, с. 243]. И ему невдомек, что перед ним – совершенно новый тип личности, полагавший, что его непреложное назначение – «срывать цветы удовольствия», которого нельзя *прикупить*: он сам возьмет все, чего только не возжелает. Победа замухрышки-инкогнито над выстроившим свое мирское благополучие городничим не укладывается в формат привычных отношений по чину, потому что Хлестаков хоть и без чинов, но осознает себя в праве на любую ступень о пресловутой табели о рангах.

В сцене первой встречи городничего, якобы пекущегося по христианскому человеколюбию о своей пастве, и застигнутого врасплох незадачливого Хлестакова, немало задолжавшего хозяину, особое значение имеют ремарки. Если преуспевший по службе чиновник по «законам жанра» робеет и вытягивается в струнку, дрожа всем телом перед нагрянувшим судьей, то Хлестаков сначала бодрится, а потом и стучит кулаком по столу, наделенный восходящей к соглашению с сатаной властью над всем и вся.

Сокрушительное поражение осмотрительного Антона Антоновича, едва не породнившегося со вхожим во Дворец Иваном Александровичем, – от одержимого миражами власти регистратушки, грезившего о фельдмаршальском звании, невозможно объяснить суетной оплошностью городничего, весьма успешно оберегавшего себя и своих от чиновного сглазу свыше. После головокружительного восхождения Хлестакова на заоблачные вершины городничему все-таки не верится, что он сумел так успешно сладить со столь важной и значимой особой. Артемий Филиппович Ляпкин-Тяпкин в процессе подготовки встречи с Хлестаковым был всего лишь на подручных, но и он не может отделаться от охватившего его смятения, в чем и признается Луке Лукичу: «Страшно просто. А отчего, и сам не знаешь»

[4, т. 4, с. 258], да и сам городской голова никак не может прийти в себя. По всему видно, что представшая перед ними почти мистическая фигура не поддается привычному *исчислению*: кроется в порожденном воображением величии Хлестакова нечто таинственное и зловещее, неподвластное блуждающему в суетной повседневности разуму.

Широкие жесты Хлестакова, якобы усвоившего властные во Дворце, когда коллежский регистратор (14 класс) разрешает сесть коллежскому асессору Ляпкину-Тяпкину (8 класс), надворным советникам Шпекину и Землянике (7 класс), титулярному советнику Хлопову (9 класс), пришедшим к нему с докладом, а на приеме у городничего – им всем сразу, что, однако, и было признано ими как вполне должное, – все это свидетельствует о некоей мистической таинственности происходящего в глубине православной России, ведь неспроста все посетители представлены согласно штатному расписанию, – по заслугам на ниве суетного преуспевания.

Хлестаков, выстроив в сознании иной мир, противостоящий православному, возмнил себя всемогущим под влиянием новейшего просвещения, которое позволит взять от жизни все, что ни пожелается. О таковой подмене духовного самостояния человека земным его прозябанием с сожалением говорил Костанжогло: «<...> набираются дури в чужии <...> хуже француза расстроили <...> русский характер портится» [4, т. 5, с. 427–428]. Оказавшись в ситуации безденежья из-за неумерной расточительности, Хлестаков не унимается, ибо не в силах соотносит себя с жизненными реалиями: «В овошенных лавках ничего не дают в долг. Это уже просто подло». Так размышлял он наедине с собой – другим же парировал: «я не шутя это говорю», «<...> я, брат, не такого рода!» [4, т. 4, с. 237–240]. А уж перед высокопоставленными для него чиновниками в доме городничего Хлестаков раскрылся во всей красе духовной чужеродности для русской жизни европейской просвещенности и светской манерности.

Хлестакова, соvrащенного славобесием, невозможно просчитать, поскольку им движет не корысть и прибыль, а возобладавшая гордыня. А потому и в финале пьесы – беспрецедентная по своей духовной выразительности немая сцена: все они, хозяева города, списаны со счетов истории не приметной замухрышкой, вступившем в спор за право на последнее слово в земных делах и вершить суд по собственному волеизъявлению». Воистину, как напишет позднее французский поэт-анархист Эжен Потье, кто был никем – тот станет всем.

Пока лишь в уездном городе духовную ревизию провел-таки одержимый Хлестаков и уехал делать свои выводы насчет прогрессивной и выигрышной для него корректировки магистрального пути отечественной истории.

Один из ведущих сотрудников М. Н. Каткова физик Н. А. Любимов в своей книге «Против течения», печатавшейся первоначально в «Русском вестнике» параллельно с «Братьями Карамазовыми» Достоевского под псевдонимом Варфоломей Кочнев, находит хлестаковские черты у своих современников в 1880 г.: «Как изумился бы автор “Ревизора”, увидев воочию, что в наше время Иваны Александровичи действительно играют в вист с французским посланником, дают направления делам и пишут передовые статьи в газетах <...> Представьте себе царство гоголевских городничих <...> замененных усовершенствованным Хлестаковым. Можно было бы считать это значительным прогрессом?» [7, с. 621]. И, действительно, усовершенствованный Хлестаков, Иван Карамазов, по прибытии в Скотопригоньевск внимательно отслеживает единомышленные суждения церковников и атеистов о на шумевшей своей статье «О церковно-общественном суде». Двойник Ивана Карамазова – черт Иван Федорович тяготеет к проявившейся в его природе двойственностью от власти прельстившего его демона-искусителя:

– И ты твердо уверен, что кто-то тут сидел? – спросил Алеша.

– Вон на том диване, в углу <...> я бы очень желал, чтоб он в самом деле был он, а не я! [5, т. 15, с. 87].

Да и Алеша после признания Ивана видит в нем лик совратителя и об этом прямо говорит брату: «<...> не ты! Слышишь! <...> и это Бог положил мне на душу тебе это сказать» [5, т. 15, с. 40]. Представший перед Карамазовым черт считает себя уже гораздо значительней Хлестакова: «Ты, кажется, решительно принимаешь меня за поседелого Хлестакова <...> судьба моя гораздо серьезнее» [5, т. 15, с. 76]. Конечно, куда как серьезнее Хлестакова, состоящего в дружеских отношениях с Пушкиным: грезы – не грезы, а все-таки реальная и осязаемая перспектива, но если Иван Александрович всего-то лишь пока грезит о духовной власти от сатаны, обещанной ему над всем миром, то Иван Федорович уже с гимназических лет, сочинив легенду о философе-вольномдумце или анекдот о квадриллионе километров, подступает к обоснованию подмены христианской идеи – инквизиторской, в плане радения обо всех униженных и оскорбленных. Об этом Достоевский писал в дневнике за 1876 г.: «<...> с самого появления “Ревизора” всем хотя и смутно, но как-то сказалося, что беда тут не от людей <...> добродетельный городничий <...> ничего не изменит» [5, т. 24, с. 307]. Все беды от деформации духовных доминант, прописанной 23-летним Иваном Карамазовым в считанной чертом с его памяти легенде «Геологический переворот», в которой прослеживается тенденция к утверждению принципиально иной, нежели христианская, аксиологической парадигмы: «<...> новому человеку позволительно стать

человеко-богом <...> перескочить всякую прежнюю нравственную преграду «прежнего раба-человека» [5, т. 15, с. 84]. Так благодатная свобода объявляется *рабством*, а сатанинские соблазны, получается, раскрывают его человеческую природу во всей ее полноте. Что из этого выходит, Коля Красоткин на вопрос Смурова о сущности социализма отвечает: «Это коли все равны, у всех одно общее имение, нет браков, а религия и все законы как кому угодно!» [5, т. 14, с. 473]. Благие побуждения Ивана Карамазова, продолжающего духовную биографию Хлестакова, предстают в сознании адресатов его же «благоденствий» полной разнузданностью стихийных настроений, хотя у черта, модератора духовного апокалипсиса, от природы, как он себя аттестует, доброе и веселое сердце: «водевильчики пописывает – разные».

Для Достоевского Гоголь всегда оставался гениальным, взывающим к нравственной ответственности за духовный выбор. 23 декабря 1850 г. Гоголь писал А. О. Смирновой-Россет: «<...> много порывается отовсюду всяких пропаганд, грызущих <...> твердые основы» [4, т. 15, с. 383]. Тень Хлестакова маячила по русским просторам. В. Г. Белинский, еще до своего письма к Гоголю, ставшего роковым для Достоевского, в переписке с В. П. Боткиным высказывал более чем радикальные суждения «Люди так глупы, что их насильно надо вести к счастью. Да и что кровь тысячей в сравнении с унижением и страданием миллионов.» [2, с. 484]. Хлестаков, одержимый соблазном своего безграничного своеволия, упивается внушаемым трепетом и страхом, и даже городничий замирает от этого у *красной черты*: «<...> не знаешь, что и делается в голове <...> как будто или стоишь на какой-нибудь колокольне, или тебя хотят повесить» [4, т. 4, с. 259], а в итоге – превращается всего лишь в столб. Смотритель острога, где содержится Дмитрий Карамазов и куда приходят братья, благодушный Михаил Макарович, выделял Алешу, а Ивана – «даже боялся, главное, его суждений» [5, т. 15, с. 26]. Проникая в потаенные дебри поврежденного сознания, Гоголь и Достоевский, движимые идеей восстановления прерванной духовной традиции, возвращают на свет из подполья уверовавших в инквизиторский замысел.

Литература

1. Андреев И. М. Русские писатели XIX века: очерки по истории русской литературы XIX века. – М.: Русский паломник, 2009. – 592 с.
2. Белинский В. Г. Собр. соч.: в 9 т. – М.: Художественная литература, 1976–1982. – Т. 9. – 1982. – 780 с.
3. Воронаев В. А. Нет другой двери...: о Гоголе и не только. – М.: Белый город, 2019. – 448 с.

4. Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: в 17 т. – М.: Изд-во Московской патриархии; Киев: [Б. и.], 2009–2010. – Т. 3–4. – С. 682; Т. 5. – 674 с.; Т. 6. – 741 с.; Т. 7. – 813 с.; Т. 15. – 618 с.
5. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. – Л.: Наука, 1972–1990. – Т. 14. – 1976. – 510 с.; Т. 15. – 1976. – 623 с.; Т. 24. – 1982. – 518 с.; Т. 28. Кн. 2. – 1986. – 374 с.
6. Зеньковский В. В. Гоголь и Достоевский // О Достоевском: сб. статей / под ред. А. Л. Бема. – Paris: AMGA Editions, 1986. – С. 207–218.
7. Против течения: беседы о революции. Наброски и очерки в разговорах двух приятелей. Варфоломея Кочнева // Русский Вестник. – 1880. – №8. – С. 612–690.
8. Франк С. Л. Религиозное сознание Гоголя // Н. В. Гоголь: Pro et contra. – М.: РХГА, 2009. – Т. 1. – С. 633–645.

Е. Л. Бобылев

Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ КАК ПСИХОПАТОЛОГ

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, Арзамасский филиал
канд. психол. наук, доцент
Россия, Нижегородская обл., г. Арзамас; e-mail: arzjen@mail.ru

В статье представлено творчество и личность выдающегося отечественного писателя Ф. М. Достоевского в несколько ином ключе, а именно, в ракурсе психопатолога. Отражена выдающаяся наблюдательность классика и поражающая точность описания многих душевных болезней, носителями которых является большая часть художественных персонажей Ф. М. Достоевского.

Ключевые слова: Достоевский; творчество; патография; душевная болезнь; художественный образ.

Творчество выдающихся представителей русской классической литературы зачастую попадает в поле зрения не только филологов или литературоведов, но и представителей медицинских наук и даже психиатров.

Одной из первых работ в этом направлении стало исследование старшего врача психиатрической больницы Святого Пантелеймона в Петербурге (ныне Городская психиатрическая больница № 3 им. И. И. Скворцова-Степанова) В. Ф. Чижа «Достоевский Ф. М. как психопатолог и криминалист» (1885 г.), в котором классик анализируется не как романист, а как тонкий клиницист.

В начале работы В.Ф. Чиж сразу же обратил внимание на то, «что Достоевский описал большее количество душевнобольных, чем какой-либо другой художник в мире; ни у кого другого так часто не фигурируют в

произведениях душевнобольные как абсолютно, так и относительно» [6, с. 288]. И действительно, во всей русской художественной литературе сложно насчитать столько душевнобольных, как у одного Ф. М. Достоевского. Вот этот длинный список, созданный В. Ф. Чижом: Голядкин («Двойник»), Прохарчин («Господин Прохарчин»), Ордынов, Мурин, Катерина («Хозяйка»), Аркадий Федорович («Слабое сердце»), Емелюшка («Честный вор»), автор («Белые ночи»), Ефимов («Неточка Незванова»), князь К. («Дядюшкин сон»), Вельчанинов («Вечный муж»), князь Валковский, Нелли («Униженные и оскорбленные»), Раскольников, его мать, Свидригайлов, Мармеладов («Преступление и наказание»), Мышкин, Иволгин, Лебедев («Идиот»), Лебядкин, его сестра, Лембке, Кириллов («Бесы»), старик Сокольский, молодой Сокольский, Оля («Подросток»), Дмитрий, Иван, Алексей Карамазовы, Смердяков, отец Ферапонт, Лиза Хохлакова («Братья Карамазовы»).

Более четверти фигур в произведениях Ф. М. Достоевского – душевнобольные. Очевидно, что классик с особенной настойчивостью стремился к изображению душевнобольных, а не избегал этого, как другие романисты. Этот факт подтверждал и современник В. Ф. Чижа, доктор медицины Н. Н. Баженов в статье «Больные писатели и патологическое творчество» (1903 г.). Он писал: «В произведениях Достоевского мы встречаемся с удивительной и единственной, беспримерной в истории всех литератур, галерей психопатических типов... Притом, как совершенную исключительную особенность его творчества должно отметить, что Достоевский рисовал свои картины различнейших видов душевных и нервных болезней с таким совершенством, с таким отсутствием всяких условностей в изображении безумия, с такою жизненною правдою, не достигнутою ни раньше, ни позже его никаким другим писателем, что можно прямо взять его описания и его типы и иллюстрировать ими любое современное руководство по психиатрии» [1, с. 24].

И действительно, Ф. М. Достоевский как в русской, так и во всемирной литературе представлял исключение не только по количеству сделанных им наблюдений, но и по верности и точности описаний, достойных лучшего естествоиспытателя. Собрание сочинений Федора Михайловича В.Ф. Чиж называл полным собранием психопатологий; здесь можно найти изложение всего существенного созданного в этой науке: многое, очень многое, если не все известное в психиатрии можно изучить в произведениях Ф. М. Достоевского. Поэтому психиатр заключал, что «...этот очерк далеко не полон: он может дать только некоторое понятие о том, как глубоко знал Достоевский патологию души» [6, с. 284]. Психиатр подчеркивал, что, благодаря неосведомленности великого писателя в

психиатрии, образы, созданные им особо значимы, в противном случае, его романы были бы только популяризацией науки.

В своей статье В. Ф. Чиж писал, что Ф. М. Достоевский специфически понимал причины душевных заболеваний. В каждом случае помешательства действует целая совокупность причин, и сравнительно ничтожную роль среди них играют нравственные причины. Наследственность выражается тем, писал В. Ф. Чиж, что от психически больных отца или матери рождаются дети или уже от рождения психически больные (Елизавета Смердящая – идиотка, Смердяков – эпилептик), или совершается только наследственная передача одного предрасположения к заболеванию душевною болезнью (мать Ивана Карамазова была истерическая женщина). Пьянство родителей должно быть также включено в ряд наследственно предрасполагающих моментов. И Достоевский об этом знал. Дети Карамазова – расположенные к душевным болезням люди («Братья Карамазовы»). Отец Алеши и Нелли, князь Валковский («Униженные и оскорбленные») – пьяница. В. Ф. Чиж утверждал, что Достоевский также знал, что душевная болезнь и алкоголизм часто бывают достоянием одной семьи: Лебядкин – пьяница, его сестра – помешанная («Бесы»). В. Ф. Чиж приводил пример, что Достоевский, описывая, как Аркаша («Слабое сердце») заболел помешательством после нравственного потрясения, указал на то, что Аркаша обладал невропатической организацией. Если бы не было указано на это обстоятельство, то рассказ «Слабое сердце», может быть, и замечательный в художественном отношении, служил бы доказательством, что автор неглубоко наблюдал жизнь и имел столь же поверхностные сведения о душевных болезнях, как и другие художники. Но Ф. М. Достоевский и в этом небольшом рассказе не забыл упомянуть, что Аркаша обладал невропатической конституцией, следовательно, считал это обстоятельство важным, что бесспорно доказывает, как верно и глубоко он понимал суть душевных болезней. К этой же категории причин В. Ф. Чиж относил тюремное заключение. Статистика показывала, что у лиц, содержащихся в тюрьме, помешательство наблюдалось весьма часто (2–3 %). Причина этого заключалась в том, что у многих преступников было наследственное предрасположение к помешательству: их прежний образ жизни, угрызения совести, страх и т. д. Все это вполне обстоятельно указано Ф. М. Достоевским в сравнительно беглой характеристике молодого Сокольского («Подросток»), помешавшегося в тюрьме.

В завершении своих изысканий В. Ф. Чиж делал вывод о том, что причины душевных болезней совершенно правильно поняты Достоевским, указаны почти все их типические признаки, и едва ли можно что-либо

добавить, кроме подробностей специального характера к перечисленному выше. Кроме того, Ф. М. Достоевский в каждом отдельном случае указывал на несколько причин: например, помешательство у Раскольникова было обусловлено наследственным расположением, психическим характером, голоданием, неудовлетворением нравственных стремлений, истощением вследствие внутренних волнений, испугом и т. п.

Во второй половине XX в. научные изыскания персонажей Ф. М. Достоевского с психиатрических позиций продолжились. Однако отмечается тенденция к обоснованию того факта, что герои произведений классика не такие уж и безумные. Так, немецкий психиатр Карл Леонгард в своей знаменитой работе «Акцентуированные личности» (1981 г.) опровергает устоявшееся мнение о психопатологии известных персонажей классика: «Некоторым критикам персонажи Достоевского представлялись патологическими. Однако это мнение основано на недоразумении: именно в силу того, что Достоевский изображал психологию и поступки людей столь образно, столь захватывающе, им и приписывался патологический характер. На самом же деле поведение всех его героев есть поведение людей совершенно нормальных» [5, с. 4]. Данное утверждение связано с исследованиями К. Леонгарда в рамках проблемы акцентуации характера личности, согласно которым многие странности в поведении людей, это не что иное как нормальное проявление наиболее ярко выраженных отдельных характерологических черт. По этому поводу интересно высказывание самого Ф. М. Достоевского в его романе «Идиот»: «Есть люди, о которых трудно сказать что-нибудь такое, что представило бы их разом и целиком в их самом типическом и характерном виде; это те люди, которых обыкновенно называют людьми «обыкновенными», «большинством» и которые действительно составляют огромное большинство всякого общества. Писатели в своих романах и повестях большею частью стараются брать типы общества и представлять их образно и художественно, – типы, чрезвычайно редко встречающиеся в действительности целиком, хотя они тем не менее еще действительнее самой действительности» [2, с. 521].

В рамках своей концепции К. Леонгард анализирует персонажей произведений Ф. М. Достоевского как людей нормальных, то есть акцентуированных: «Образы акцентуированных личностей находим в произведениях многих писателей, и особенно у Достоевского. Если у него акцентуированные личности нередко стоят на грани патологии, то это можно считать в известной степени преимуществом, так как это дает возможность подчеркнуть, выделить черты личности. Ведь особо строгой границы между акцентуированными и психопатическими личностями, как

мы уже видели, нет» [5, с. 250]. Наиболее ярко акцентированные личности представлены в романе «Братья Карамазовы». Так, к истеричным личностям К. Леонгард относит Федора Павловича Карамазова. Нередко окружающие называют его шутником, которого нельзя принимать всерьез, поскольку он всегда лишь играет некую роль, что свойственно для истериков. Ф. М. Достоевский отлично показал, что истерики могут быть до самозабвения поглощены своей ролью, однако где-то на заднем плане у них вполне сохраняется сознание реальности.

Образ Смердякова в целом позволяет создать представление и об отдельных компонентах его личности: его отличает не только истеричность, но и в еще большей мере, чем Федора Павловича, недостаток этического начала, т. е. отсутствие чувства долга, чувств сопереживания и сострадания. Он неблагодарен по отношению к приемным родителям, мучает животных, равнодушен к горю других людей. Но не это все заставляет причислить Смердякова к акцентированным личностям, а его дар скрывать от окружающих свою этическую несостоятельность: он играет роли, не соответствующие его внутреннему состоянию.

В «Братьях Карамазовых» Ф. М. Достоевский наделяет одного из центральных персонажей чертами эпилептоидного психопата, а именно Дмитрия старшего из братьев Карамазовых. Дмитрий нередко пускает в ход грубую силу. Например, он издевается над штабс-капитаном Снегиревым – тащит его за бороду на улицу и избивает лишь за то, что считает его доверенным лицом своего отца. На вопрос, что он станет делать, если Грушенька пойдет жить к отцу, он прямо говорит, что совершит убийство, и уточняет, что убьет «старика». Однажды, полный подозрений и страха, что Грушенька находится у отца, он обежал все комнаты в доме и, не найдя ее, все же ринулся на отца, когда тот обвинил Митю в краже денег. Можно назвать множество случаев, когда поступки Дмитрия диктуются не разумом, а настроениями, влечениями и даже капризами, что является явным признаком эпилептоидной акцентуации характера.

Как типично гипертимическую и даже, можно сказать, гипоманиакальную личность Ф. М. Достоевский в «Братьях Карамазовых» изображает Катерину Осиповну Хохлакову. Это веселая, деловитая и чрезвычайно многословная женщина. Последнее качество изображается писателем очень ярко. Алешу, пришедшего к ее дочери, госпожа Хохлакова приглашает к себе «на одну только минутку», но поток ее абсурдной нескончаемой болтовни не дает гостю возможности вырваться. Образ Хохлаковой у Достоевского характеризуется прежде всего скачкообразными отклонениями в мыслях и в речи, типичными для гипоманиакальных личностей.

Катерина Ивановна Хохлакова описывается классиком как представительница аффективно-экзальтированной акцентуации характера. Она отличается крайней неустойчивостью эмоциональных состояний. Эмоциональный характер этой женщины заставляет ее позвать к себе домой Грушеньку, свою соперницу в отношениях с Дмитрием Карамазовым. В силу легкой возбудимости она одержима мыслью, что сделает Грушеньку своей союзницей в деле спасения Дмитрия. Когда Грушенька не соглашается ни на какие дальнейшие предложения, направленные на спасение Дмитрия, эмоциональное состояние Катерины Ивановны делает резкий «поворот» в другую сторону: она начинает бранить эту «беспутную женщину», это «создание, всегда готовое к услугам». Под конец «с Катериной Ивановной сделался припадок. Она рыдала, спазмы душили ее. Все около нее суетились» [3, с. 193].

Таким образом, можно отметить, что в творчестве Ф. М. Достоевского представлены как патологические образы, так и образы, соответствующие различным уровням психической нормы. Как отмечалось выше, произведения великого классика стали благодатным материалом для изучения многих психических феноменов: «Именно произведения Достоевского больше всего и лучше всего снабжают специалистов информацией о том, что собой представляют акцентуированные личности» [5, с. 347]. Однако следует заметить, что Ф. М. Достоевский не единственный, а один из многих художников слова, которые дают богатый материал для изучения личности в психологическом плане.

Литература

1. *Баженов Н. Н.* Психиатрические беседы на литературные и общественные темы. – М.: Кушнерев, 1903. – 161 с.
2. *Достоевский Ф. М.* Идиот // Собр. соч.: в 10 т. / под общ. ред. Л. П. Гроссмана [и др.]; [Вступ. статья В. В. Ермакова]. – М.: Гослитиздат, 1956-1958. – Т. 6. – 1957. – 736 с.
3. *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // Собр. соч.: в 10 т. – Т. 9. – 1958. – 635 с.
4. *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // Собр. соч.: в 10 т. – Т. 10. – 1958. – 622 с.
5. *Леонгард К.* Акцентуированные личности. – Ростов н/Д.: Феникс, 1997. – 544 с.
6. *Чижев В. Ф.* Болезнь Н. В. Гоголя: записки психиатра. – М.: Республика, 2001. – 511 с.

**«ИЗ НИХ СЛАГАЕТСЯ НАРОД».
ОБРАЗ ПРАВЕДНИКА
В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ Н. С. ЛЕСКОВА**

МБУК «МЦБС» Арзамасского района Нижегородской области
Арзамасская районная библиотека им. И. Н. Сахарова,
заведующая сектором досугово-творческой работы
Национальный исследовательский Нижегородский государственный
университет им. Н. И. Лобачевского, Арзамасский филиал, магистрант
Россия, Нижегородская обл., г. Арзамас; e-mail: as.suslonowa@yandex.ru

В статье рассматривается образ праведника в произведениях Н. С. Лескова разных периодов творчества писателя. Утверждается, что Лесков на протяжении всей своей творческой жизни искал и изображал героя-праведника – деятеля, бескорыстно творящего добро. Для писателя праведник – не монах и не церковник, а люди разных сословий, имеющие доброе сердце и «человечину» душу.

Ключевые слова: Н. С. Лесков; «праведничество»; православие; повесть; «Овцебык»; «Очарованный странник»; сказ «Левша»; русская национальная жизнь.

Н. С. Лесков принадлежит к блестящей плеяде русских писателей второй половины XIX века. Он был современником Тургенева, Островского, Толстого, Герцена, Некрасова, Достоевского, Гончарова, Чехова. При всём многообразии талантов, характеризующих этот период литературы, Лесков оставил в нем свой неповторимый и яркий след, сказал своё слово. Даже скупой на похвалы Л. Толстой заметил о Лескове: «Какой умный и оригинальный человек».

По словам Горького, «писатель объединил в себе кровь четырёх сословий», так как отец его, вышедший из среды приходских священников, был губернским чиновником, дед по матери – дворянином, а бабушка – купчихой. Мать писателя была религиозной и соблюдала все церковные обряды, зато отец хотя и молился, но к обрядам относился отрицательно, в чудеса не верил, в церковь не ходил. Николай Семёнович через всю жизнь пронес это двойственное отношение к религии, своим «резвым взглядом» будучи больше обязан отцу.

«У нас на Руси...» – этими разговорными словами, исполненными чувства особой, по-домашнему интимной привязанности к родине, начинаются многие рассказы и повести Лескова [1, с. 3]. Влекомый желанием писать о людях низовой глубинной России, он выступает как сын своего времени – переломной эпохи 60-х гг. Захваченный «очистительным» духом этой эпохи, Лесков предпринимает попытку активного вмешательства в нестройный ход русской жизни. Он входит в литературу уже сложившимся

человеком, имеющим свое представление о ее общем состоянии и путях ее развития. Сам Николай Семенович весьма дорожил своим жизненным опытом и нередко впоследствии противопоставлял его книжному, отвлеченному знанию. «Простонародный быт я знал до мельчайших подробностей... Народ просто надо знать, как самую свою жизнь, не штудируя ее, а живучи ею» [2, с. 5].

Одно из наиболее значительных ранних произведений писателя – повесть «Овцебык» (1863), в центре которой – колоритная и загадочная в своей сущности личность – Овцебык. Василий Петрович Богословский прозван Овцебыком из-за своего поразительного сходства со страшным животным. На самом же деле герой повести – это «новый человек» своего времени, который ищет пути к изменению действительности, агитирует народ против богачей, защищает русского мужика и бедняков. Овцебык – человек своеобразный, но все же не может принять жизнь, в которой ему приходится работать на ненавистного ему помещика. Он претерпевает горькое поражение в своих попытках разбудить народ. К тому же косвенно Лесков показывает, что ненависть к женщинам у Овцебыка не так сильна, как казалась читателю вначале повести, после его знакомства с женой работодателя. Невозможность изменить свою жизнь заставляет Василия Петровича Богословского оборвать ее раньше времени. Убедившись в своем бессилии изменить ход вещей, Овцебык добровольно принимает мученический венок, что еще более возвышает его на фоне тех людей, которые не могут осознавать меры своей зависимости от «власти сильного». «Вековая» русская тишина, бесследно поглощающая вопль гнева и отчаяния Овцебыка, производила в финале повести тягостное, почти зловещее впечатление, что побуждало читателя к новым раздумьям о нерешенных «проклятых» вопросах.

Продолжая размышлять над этими вопросами, Лесков создает целый ряд произведений из народного быта, имеющих различные акценты в разработке характеров. По его убеждению, в современной русской действительности «все перебуровилось». Писатель видит ее в великом множестве оригинальных натур, в мозаической пестроте положений и ситуаций, в борении противоположных начал, контрастах света и тьмы.

В 1870-е гг. произошли значительные перемены в творчестве Лескова, связанные с обострением его интереса к проблеме личности. По меткому выражению Гоголя, писатель становится «охотником» за интересной личностью, создает в своих произведениях культ необычного, интересного человека. В 1870-х гг. написаны такие замечательные повести, как «Запечатленный ангел» и «Очарованный странник».

Иван Сергеевич Флягин из повести «Очарованный странник» (1873) – один из значительных героев Н. С. Лескова. Флягин человек особенный, исключительный. Человек странной и необычной судьбы. Знающий с детства о том, что предназначен для монастыря, он не может преодолеть чар мирской жизни и расстаться с нею. Несмотря на суровые испытания, герой Лескова сохранил чистоту и искренность чувств.

Писатель здесь вполне сознательно развивает реалистическое направление в литературе, изображая российскую действительность. Сопоставляя героя «Очарованного странника» с Телемаком, Дон Кихотом и Чичиковым, Лесков отвергал идею чисто приключенческого сюжета. «Почему же лицо самого героя должно непременно ступать? – спрашивал он в одном из писем. – А Дон Кихот, а Телемак, а Чичиков? Почему не идти рядом и среде, и герою?». Упомянув произведения Гоголя, Сервантеса и Фенелона, он допускает мысль об органической связи в реалистическом искусстве характера и обстоятельств, героя и среды. Иван Северьянович проходит множество жизненных испытаний, которые накладывают отпечаток на его характер. Иван Флягин – один из типов «праведников», созданных Лесковым. Всем содержанием повести Лесков утверждает, что в «житейской драмокомедии» Флягин – самый лучший и честный актер.

Как отмечал сам Лесков: «отрицательные типы он писал хуже, чем положительные, хотя положительные он не мог писать без теней». Это совершенно справедливо. «Как, – думал я, – неужто в самом деле ни в моей, ни в его и ни в чьей иной русской душе не видать ничего, кроме дряни? Неужто все доброе и хорошее, что когда-либо заметил художественный глаз других писателей, – одна выдумка и вздор? Это не только грустно, это страшно. Если без трех праведных, по народному верованию, не стоит ни один город, то как же устоять целой земле с одной дрянью, которая живет в моей и твоей душе, мой читатель? Мне это было и ужасно, и несносно, и пошел я искать праведных, пошел с обетом не успокоиться, доколе не найду хотя то небольшое число трех праведных, без которых «несть граду стояния», но куда я ни обращался, кого ни спрашивал – все отвечали мне в том роде, что праведных людей не видывали, потому что все люди грешные, а так, кое-каких хороших людей и тот, и другой знавали. Я и стал это записывать. Праведны они, думаю себе, или неправедны, – все это надо собрать и потом разобрать: что тут возвышается над чертою простой нравственности и потому “свято господу”». В художественных образах Лескова больше света, чем тени. Именно так видел мир писатель.

В своем творчестве Лесков совершил художественное открытие особенностей положительного характера в человеке из народа – «праведничество». В праведничестве, по Лескову, своеобразно соединилось идеальное-святое, бесконечно доброе и терпеливое. Очевидно, что тип праведника, открытый Н. С. Лесковым, соединяет в себе общие черты национального русского характера: доброту, щедрость, готовность помочь ближнему.

Если в раннем творчестве писатель изображает необыкновенных героев, удивительных для самого народа, то в 1880-е гг. он все чаще обращается к простым людям, к народу.

Одной из вершин художественного творчества писателя явился его знаменитый сказ «Левша» (1881). Здесь получили законное выражение стиль Лескова и народность его творчества [3, с. 14].

Левша – простой тульский оружейник, русский мужик, но в то же время сказочный герой. Создавая образ Левши, Н. С. Лесков достиг глубин души народа и постиг ее тайну. Интересно, что герои и окружающая их обстановка показана не извне, а изнутри, словно рассказана человеком того же круга и мировоззрения. Сказ «Левша» – произведение новаторское по своему характеру, способу изображения героев, речевому и жанровому своеобразию.

Лесков не просто опирался на фольклорные традиции при написании «Левши», он создал своим произведением новую фольклорно-литературную образность, так как в устных преданиях и в предшествующей литературе подобного характера и сюжета не было. Сказ вызвал у читателей полную иллюзию народной легенды, и Лесков уже через год после публикации повести должен был заявить, что «Левша есть лицо вымышленное».

К ряду образов «праведников», созданных Лесковым, принадлежит и Левша. Герой сказа не просто неказист – внешне он производит впечатление чуть ли не уроды: левша, да еще косой! Истинная красота Левши в его необычайно чудесном таланте – самородок, мастер на все руки. Писатель очень тонко здесь подмечает черту народных сказаний о неуклюжем, простодушном «Иванушке», который чаще других выходит победителем из сложных ситуаций.

По своей сущности Левша – характер народно-героический, по словам Лескова, «олицетворенный народной фантазией миф». Поистине безгранична любовь Левши к своей родине и готовность к самопожертвованию ради ее блага.

Сюжет произведений Н. С. Лескова служит задаче наибольшего выявления «необыкновенности» главного героя. В произведениях писателя

много необычных приключений, походов, историй. Как отмечал сам Лесков, «сюжет живой, пестрый, страстный и нежный» [2, с. 444] помогает раскрытию психологии героев, людей темпераментных, подвижных, ищущих. Сюжеты представляют собой либо историю жизни героев, либо случай из жизни.

Праведники Н. С. Лескова – люди грешные, но осознавшие свои грехи через слезы, молитву и православную церковь. Писатель на протяжении всей своей творческой жизни искал и изображал героя-праведника – деятеля, бескорыстно творящего добро, – сознательно, а чаще бессознательно, по душевному порыву. Для него праведник – не монах и не церковник, а люди разных сословий, имеющие доброе сердце и «человечкину» душу.

Литература

1. Лесков Н. С. Избранное: в 2 т. – Т. 1 / вступ. статья и примеч. И. Столяровой. – Л.: Художественная литература, 1977. – 461 с.
2. Лесков Н. С. Собр. соч.: в 11 т. – М.: Гослитиздат, 1956–1958. – Т. 11. – 1958. – 862 с.
3. Лесков Н. С. Человек на часах: Избранные повести и рассказы / сост., подгот. текстов, вступ. ст., и примеч. Л. М. Крупчанова. – М.: Издательский дом «Парад», 2006. – 832 с.

Н. Г. Юрина

ТЕМА «НЕЗДЕШНЕГО» В ФИЛОСОФСКОЙ ЛИРИКЕ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва, д-р филол. наук, доцент
Россия, г. Саранск; e-mail: makarova-ng@yandex.ru

В статье рассматриваются особенности воплощения темы «нездешнего» в лирическом наследии В. С. Соловьёва. Автор утверждает, что в творчестве поэта-философа эта тема имела базовый характер. Среди факторов, определивших ее присутствие в художественном мире Соловьёва, называются мистицизм мирозерцания поэта, особенности его эстетических взглядов, близость ему романтической традиции русской лирики. Делается вывод об изменениях художественной трактовки темы «нездешнего» в стихотворениях Соловьёва 1870–1890-х годов и обоснованности их эволюцией авторского мировосприятия, жизненными событиями, корректировкой художественного видения.

Ключевые слова: философская лирика; тема; сквозной мотив; двоемирие; романтизм.

Значительную часть поэтических произведений В. С. Соловьева можно отнести к философской лирике, так как художественную образность в них определяет «комплекс идей, сложившихся у автора в завершенные концепции любви, природы, человека, космоса» [1, с. 170].

Тему «нездешнего» в философской лирике Соловьева можно считать сквозной. Она присутствует уже в первых произведениях этого поэта и раскрывается на протяжении творческой деятельности через ряд «родственных» тем (двоемирие, переход между мирами, таинственная жизнь души, встречи с Софией, сон, смерть, странничество, творчество). Эта тема определяла философский корпус соловьевской лирики наряду с темами самостоятельной жизни природы, любви, всеединства, развития человеческого сообщества, апокалипсиса. На сегодняшний день единство произведений, объединенных темой «нездешнего», остается не четко выделенным в рамках поэтического наследия Соловьева и мало изученным. Задача статьи – проанализировать специфику авторского видения этой темы, рассмотреть факторы, которые обусловили ее возникновение в творчестве поэта-философа, осмыслить направление ее развития на протяжении 1870–1890-х гг.

После окончания периода юношеского рационализма, нигилизма и атеизма личность Соловьева развивалась в духе христианских религиозных взглядов. Этому способствовали семейные традиции (дед по отцовской линии был священником и перед смертью благословил внука перед алтарным престолом на служение церкви), характер умственных исканий и устремлений молодого философа. Время появления его первых стихотворений совпало с периодом страстного увлечения начинающего поэта спиритизмом, с моментом личного опыта встречи с Софией, переживаемым, как свидетельствует его поэма «Три свидания» (1898), глубоко и ярко. По утверждению современников Соловьева, он обладал визионерскими способностями и неоднократно лично ощущал присутствие инобытия. Его христианские убеждения, глубокие познания в сфере богословия и библейской истории, выстроенная на религиозных основах философская концепция всеединства должны были закрепить тему «нездешнего» в его лирике, сообщить ей статус базовой.

Современники Соловьева отмечали «глубокий, безнадежный дуализм» его мирозерцания [1, с. 267]), склонность к противопоставлению «мира Времени» и «мира Вечности». Это, наряду с близостью поэта традициям русской романтической лирики В. А. Жуковского, А. А. Фета, Ф. И. Тютчева, определило сквозной характер антитезы «земного» и

«небесного», материального и высоко духовного в его лирике: «Хоть мы навек незримыми цепями // Прикованы к нездешним берегам, // Но и в цепях должны свершить мы сами // Тот круг, что боги очертили нам» [7, с. 61]. Тема двоимирия будет определять тематику, мотивы и структуру образов всех лирических текстов, созданных Соловьевым («Милый друг, иль ты не видишь...», 1892 и др.).

Рубеж между миром вечности и миром существующей земной действительности Соловьев уже в первых своих стихотворениях прочертил как неявный, слегка намеченный («Что роком суждено, того не отражу я...» (1875–1877), «Какой тяжелый сон! В толпе немых видений...» (1886) и др.), но непреодолимый для живущего человека, защищенный «двойной гранью пространства и веков» [7, с. 72]. Люди с обостренным чувством способны ощущать присутствие инобытия рядом с собой, иногда даже могут общаться с гостями оттуда, но свободно преодолевать эту зыбкую границу между мирами для человека недоступно («неприступен этот край далекий» [7, с. 65]). Перенесение в инобытие, по логике начинающего поэта-философа, возможно для живущего на земле немногими способами: посредством глубокого любовного переживания или через сон-грезу, погружение себя в сомнамбулическое состояние. Именно тогда душа «вдруг» обретает крылья и становится способной преодолеть тонкую, но запретную границу между мирами.

Поэтический роман с небесной невестой Соловьев описал в ряде стихотворений несобранного софийного цикла, в которых С. Н. Булгаков отмечал отвлеченно-конкретный, небесно-земной, «заклинательный» характер [2, с. 53]. Д. М. Магомедова утверждает, что важнейшим событием этого рода произведений у Соловьева является «не простая... фиксация двоимирия, а момент перехода границы между этими мирами», который реализуется «либо в сюжете нисхождения Софии в дольный мир и последующего преображения этого мира (иногда, напротив, восхождения героя в горный мир), либо в сюжете прозрения софийного начала в самих явлениях дольного мира – природе и любви» [5, с. 765]. Свое учение о Софии, Душе мира, способной благодаря своей свободной воле отделиться от «абсолютного центра жизни Божественной» или «примириться с собою и с Богом» и «возродиться в форме абсолютного организма» [8, с. 147], поэт-философ развернуто изложил в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878). Исследователи его творчества неоднократно отмечали содержательную противоречивость этого образа в учении Соловьева: с одной стороны, философ видел «в смертной, земной женщине воплощение вечной божественной Софии, тем самым возводя ее на недостижимую высоту, на которой не может удержаться существо конечное и тварное», с другой

стороны, «женщина отождествляется им с Софией падшей, т. е. существом бессознательным, которое не способно своими силами преодолеть злое начало в себе, поэтому ждет своего спасителя, жреца и возлюбленного» [3, с. 416]. Поэтический образ Софии олицетворял у Соловьева связующее звено между мирами, а любовь понималась как чувство, открывающее в человеке способность к непосредственному общению с Богом.

София (Царица) в ранних стихотворениях Соловьева всегда сама инициатор земных свиданий. Видя гибельную для друга-избранника ситуацию, она нисходит с небес, помогает победить темные силы («Вся в лазури сегодня явилась...», 1875; «У царицы моей есть высокий дворец...», 1875–1876). В звуке ее голоса, «в свете лазурных очей» чудится ему призыв далекой «отчизны света». Призывы Софии могут быть едва слышны в земной суеде («Под чуждой властью знойной вьюги...», 1882), а появление приводит к очищению помыслов и чувств лирического героя, смирению тьмы перед светом любви, мгновенному перевоплощению земного друга (и это преображение весьма болезненно: «И с криком ужаса и боли, // Железом схваченный орел – // Затрепетал мой дух в неволе // И сеть порвал, и ввысь ушел» [7, с. 71]), появлению способности преодолевать любые границы. Сам избранник может только ожидать встречи с Подругой верной, прозревать ее лик, предчувствовать очередное свидание («Зной без сияния, тучи безводные...», 1890; «Пусть тучи темные грозящею толпою...», 1891). Вместе с тем ему отведена отнюдь не пассивная роль. Это романтический рыцарь, посвятивший свою жизнь служению Прекрасной Даме. Он на равных правах с нею участвует во вселенской битве за просветление Хаоса, за одухотворение мира: «Я и алтарь, я и жертва, и жрец, // С мукой блаженства стою пред тобой» [7, с. 64]. Начиная с 1880-х гг. образ небесной возлюбленной из «снов наяву» становится у Соловьева, как и у Ф. И. Тютчева, воплощением идеи о двойственной, хаотически-божественной природе человека («О, как в тебе лазури чистой много...», 1881). В 1890-е годы ее «светлый» облик часто описывается как «поникший», опутанный паутиной земной лжи. Лирический герой выступает ее защитником, его любовь ограждает возлюбленную «от невидимой злобы» и ведет к личному бессмертию («Вижу очи твои изумрудные», 1892; «О, что значат все слова и речи...», 1892).

В целом в поэтической трактовке любви Соловьев был близок русским романтикам, которые не только возвеличивали, но и обожествляли образ любимой женщины: «Ты слышишь с содроганьем // Знакомый звук речей, // Задумчивых очей // Встречаешь взор приятный, // И запах ароматный // Пленительных кудрей // Во грудь твою лиется, // И мыслишь: ангел вьется // Незримый над тобой [4, с. 39]; «Я помню чудное мгновенье:

// Передо мной явилась ты, // Как мимолетное виденье, // Как гений чистой красоты» [6, с. 589]. При этом важным отличием соловьевской любовной лирики от интимной поэзии романтиков было то, что в ней земная любовь не противопоставлялась небесной, а трактовалась как ее отражение. Это чувство в творчестве Соловьева понимается не просто как дар небес, приносящий радость и муки, а как возможность избавиться от личного эгоизма, постигнуть истинную красоту и полноту бытия, усовершенствовать мир.

Тема «нездешнего» уже в ранней лирике Соловьева напрямую связана с темами сна и странничества. Намеченные еще в 1870–1880-е гг. на уровне сквозных мотивов («Лишь год назад – с мучительной тоскою...», «В сне земном мы тени, тени», «В тумане утреннем неверными шагами...», «В землю обетованную»), они становятся ключевыми в 1890-е годы («Если желанья бегут, словно тени...», «Монрепо», «Шум далекий водопада...», «Гроза утром», «Старую песню мне сердце поет...», «Мирный сон снится вам...», «Вновь белые колокольчики», «М. А. Кавосу»). Тема сна, интерпретируемая в связи с темой двоемирия, связывала Соловьева с романтической трактовкой жизни как сна (В. А. Жуковский, А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, С. П. Шевырев и др.).

По логике Соловьева-поэта, «чутким душам» вселенная открывается в снах. «Невидимый смертным очам» мир поражает «немеркнувшим сияньем», но его речи так и остаются чужими и невнятными, «отзвуки песни неземной» – «чуть слышными» вследствие замутненности воспринимающей души «злыми помыслами» и «пламенными страстями» («От пламени страстей, нечистых и жестоких...», 1884). Стихотворение «В тумане утреннем неверными шагами...», аллегорически отражающее взгляд Соловьева на человеческий путь как тяжелую дорогу в «неведомую страну», трудную горную тропу к своему «заветному храму», которую нужно пройти в одиночку, предполагает и иную трактовку. Поэт говорит здесь не только о земном пути, поисках своего идеала, вечной любви, но и о странствиях души через земные сны к родным, «иным берегам», которые она не может забыть. Странничество мыслится Соловьевым и как перемещение по вертикали (восхождение героя в небесный мир), преодоление границ между реальным и ирреальным, метафизическое путешествие души. Так как начальная и конечная точки этого путешествия для поэта-философа совпадали и находились в области трансцендентного бытия, то человеческая жизнь осознавалась как движение по кругу – от рождения к смерти, а от смерти – к новому рождению (шутливый вариант этой идеи присутствует в «Метемпсихозе», 1894).

«Земные» встречи с Вечной Женственностью отличаются у Соловьева особой красочностью, цветовой и звуковой наполненностью: «Пронизана лазурью золотистой, // В руке держа цветков нездешних стран, // Стояла ты с улыбкою лучистой...» [7, с. 126]; «И в пурпуре небесного блистанья // Очами, полными лазурного огня, // Глядела ты, как первое сиянье // Всемирного и творческого дня» [7, с. 130], «Душа молилась // И не смолкал в ней благовестный звон» [7, с. 131]. Мистический мир «без смеха и слез» чаще рисуется у Соловьева как бесцветный и безмолвный. Любые очертания здесь туманны, «бледнокрылые» призраки обычно недвижны и молчаливы: здесь область «немых приветов». Реже встречаются контрастные описания: «иной» мир как область, переполняемая блеском, светом, сиянием, «торжествующими созвучиями» («Бескрылый дух, землю полоненный...», «Милый друг, иль ты не видишь...» и др.). Интересно, что большинство видений-теней, встреченных в ирреальном, сохраняет и защищает его тайны («Толпа немых видений // Растет, растет и заграждает путь...» [7, с. 77]). Земная душа, попавшая туда, должна отыскать ту единственную «благодатную тень», которая позвала его в «немую страну», чтобы открыть сокровенное: «Не верь мгновенному, люби и не забудь!» [7, с. 77], «Вспомни обо мне!» [7, с. 12]. Соловьевское «нездешнее», в которое переносишься при помощи возможностей любви, иногда представляется местом, населенным мифическими обитателями: «Поляна чистая луною серебритса, // Деревья стройные недвижимо стоят, // И нежных эльфов рой мелькает и кружится, // И феи бледные задумчиво скользят» [7, с. 85]. Здесь все окрашено в благородно сдержанный серебряный цвет, наполнено контрастом покоя и движения: неподвижность сменяется плавно скользящими, а затем быстро крутящимися движениями.

В 1880-е гг. в лирике Соловьева появляется новый акцент в трактовке темы «нездешнего»: он говорит о других способах преодоления земного притяжения и времени: путем вдохновенного творчества или полного единения (до растворения) с природой. Как мы отмечали ранее, «тема творчества, художественная трактовка назначения поэта, его места в мире восходила в лирике Соловьева к романтической поэзии» [10, с. 137] и активно разрабатывалась этим автором в 1890-е гг., однако и десятилетием ранее он воплощал свой взгляд на гениальность, существо художника-творца в ряде поэтических текстов. В стихотворении «А. А. Фету, 19 октября 1884 г.» (1884) утверждается мысль, что поэтически одаренные люди способны через творчество преодолевать границу между миром земным и небесным, соединять прошлое с настоящим. Для эстетической программы Соловьева важно убеждение, что художник-гений – это

избранник небес, личность неординарная, выполняющая особую, пророческую, миссию в мире. Принципиально в этом отношении различие с романтиками. С точки зрения их поэтических деклараций («Поэт» А. С. Пушкина, «Цевница» М. Ю. Лермонтова и др.), творец поднимается над всем земным и заурядным лишь в моменты поэтического вдохновения, а вне этого «чудесного порыва» ничем не отличается от остальных людей. Поэт у Соловьева посвящает всю свою жизнь теургическому преобразованию действительности, он пророк и учитель народа, выразитель самосознания нации. Любое отступление от пути, через которое реализуется его призвание (проникновение в творчество «расчетливого обмана» или «шумящего балагана»), приводит к духовному опустошению, утрате красоты его стиха («Восторг души расчетливым обманом...», 1885).

Антитеза небесного и земного, закрепившаяся в серии ранних стихотворений Соловьева о грезах о небесной родине и надежде на неминуемую встречу с ней, тоске души от ощущения ее покинутости («Что роком суждено, того не отражу я...» (1875–1877) и др.), осложняется в середине 1880-х гг. воспеванием земли-владычицы, существование которой отражает мировую жизнь, а красота – «благодать сияющих небес» («Земля-владычица! К тебе чело склонил я...», 1886). Природа, живущая особой жизнью, способна очищающим образом повлиять своей гармонией на душу человека, сообщить свою мощь вековой борьбы между хаотическим и гармоническим началами, между тьмой и светом наблюдающему ее красоту и могущество человеку («Пора весенних гроз еще не миновала...», 1885). Лирический герой, грезящий наяву, вдруг открывает способ расправить крылья души здесь и сейчас. В стихотворении «В Альпах» (1886), которое А. А. Фет считал лучшим у Соловьева [9, с. 231], изображен как раз момент такого перевоплощения: растворяющийся в величественном горно-морском пейзаже человек обретает способность понимать природный язык, в котором мысли выражаются без слов, а чувства не имеют названия. В какой-то момент он становится частью этой природной мощи, воспаряет духом над землей, заговаривает с ней на одном языке. Правда, такой полет остается вполне «земным», не преодолевающим границу миров. В стихотворении «Осеннею дорогой» (1886) – еще один эпизод открытия у себя духовного зрения, способности постичь особый язык природы. Сосредоточенность на картине осеннего увядания и уходящего дня вдруг останавливает время («замерла бесконечная даль»), душа освобождается от земных тревог и обид, погружается в земную «молитву без слов» и начинает видеть «невидимый рой // Бледнокрылых, безмолвных духов» [7, с. 78]. Еще одно стихотворение Соловьева

медитативного характера – «Сон наяву» (1895). Оно наполнено разнообразными мотивами, связанными с темой «нездешнего»: неведомое в жизни человека, предопределенность судьбы, странничество, пророческая миссия избранника небес, одиночество, движение к высокой цели, глас небесный человечеству, пересечение миров. В нем рисуется ординарный зимний пейзаж – заснеженная равнина – как некая сакральная зона, где возможен прямой контакт с неземным, ощущается присутствие инобытия (незримое «лазурное око»), где «вслух тишина говорит» или «звуки звучат тишиной» [7, с. 110]. Это область перехода от земного к потустороннему, граница между которыми «настолько зыбка, насколько зыбок ритм самого стиха, варьирующийся от двухстопного до шестистопного амфибрахия» [12, с. 46]. Как и в соловьевских снах, здесь краски нечетки («темнеют вдаль», «лазурное око опять потонуло в тумане»), контуры предметов размыты, конечная цель совершающегося неясна («путь без стремленья»), но открывается сакральная истина: «...нежданное сбудется вскоре» [7, с. 110].

С конца 1880-х – начала 1890-х гг. Соловьев переживает ряд серьезных жизненных потерь и расставаний: друг за другом уходят его родные и близкие люди – А. Ф. Аксакова (1889), А. А. Фет (1892), А. Н. Майков (1897), Я. П. Полонский (1898) и др. – и он практически ежегодно вынужден писать пронизанные «нежной грустью» [9, с. 363–364] некрологи, через которые выражал свою любовь к ушедшим. Его племянник писал: «С января 1895 г. Соловьев чувствует “настойчивый и властный призыв родных теней“. Его уединение наполняется душами умерших друзей» [9, с. 306]. Тема смерти становится одной из главных в поздней лирике Соловьева. Как и романтики (В. А. Жуковский «Майское утро», «Эолова арфа», «Плач Людмилы»; А. С. Пушкин «Умолкну скоро я...», «Гроб юноши»), Соловьев был склонен трактовать смерть как явление возвышенного мира, синоним высшей свободы, противопоставлять ее суетности земной жизни. Смерть – неизбежный и справедливый закон мироздания, благодаря которому возможно течение жизни. Смерть наделяет дух могуществом, способностью преодолевать земные преграды, одаривает сверхчеловеческими возможностями: «Я смерти не боюсь. Теперь мне жить не надо, // Не нужен я теперь царице дум моих. // Ей смертная любовь не принесет отрады, // И слов ей не дает мой неуклюжий стих. // Зато мой вечный дух, свободный и могучий, // К ее груди невидимо прильнет, // Навевает в сердце ей рой сладостных созвучий // И светлой грезой всю душу обовьет. // И ни на миг ее он не оставит, // Любовью вечною ее он озарит, // Стихию темную святым огнем расплавит // И от земных оков без боли разрешит» [7, с. 88]. Философия жизни и смерти

подчинялась в лирике Соловьева идее долга перед Богом и человечеством, идее спасения своей души. Вот почему его стихотворения, связанные с памятью об ушедших, тихие и светлые. Они лишены диссонансов и трагедийного надрыва, наполнены «сладкой печалью», «горькой радостью», надеждой на будущую встречу: «Новой славою господей // Озарится свод небесный, // И дойдет до преисподней // Светлый благовест воскресный» [7, с. 84]. Поздний Соловьев утверждал, что «отошедшие» наполняют мир живущих людей в минуты их задумчивости «далекими виденьями», поднимают над «тяжкой суетой». Они пока невидимы для глаз, их пророчества непонятны, но в заветный час именно они «укажут путь к немеркнущим звездам» [7, с. 108] («Отошедшие», 1895; «Лишь только тень живых, мелькнувши, исчезает...», 1895; «Опять надвинулись томительные тени...», 1895).

В последние годы жизни в творчестве Соловьева появляется тема разрушения границы между земным и «иным» мирами. Соединившись с темами прошлого-невозвратного, апокалипсиса, она окрашивается в характерные для автора мистические тона, дополняется мотивом зова отошедших из неведомого мира и превращается в одну из ключевых для его поздней лирики (перевод из Теннисона «Когда, весь черный и немой...», 1893; «Мимо Трояды», 1898; «Песня моря», 1898; «Белые колокольчики», 1899). Инобытие вдруг резко «завучало» у Соловьева, наполнилось устрашающими звуками, воплями и стенаниями мертвых, стало тревожить сердце («Ветер с западной страны...», 1892). Звуки «другого» мира иногда даже стали заглушать земные: «недвижная тишина» лунной ночи в заснеженной Шотландии вдруг разорвалась нежданными «дикими звуками», наполнилась хаотичным движением: «Воет рог, и гремит барабан, // И неистово флейты визжат. // Одинокая ель ожила // И навстречу ветвями шумит, // Ожила и немая скала, // В тайном трепете мшистый гранит» [7, с. 98]. Соловьев все чаще слышит зовы и «скорбные стоны», «дрожащую мольбу» жителей иного мира («Памяти А. А. Фета», 1897). В предчувствии близкой смерти он рисует в стихотворении «Les revenants» («Призраки») (1900) картину встречи с «плачущими тенями» родных мертвецов, которые пришли проводить новую душу к «тихим берегам». Смысл происходящего не вполне понятен лирическому герою, но, очевидно, с ним совершается тот самый переход в инобытие, для него граница между небесным и земным перестает существовать, стираются препятствия пространственные («что-то совершается, но – ни здесь, ни там» [7, с. 136]) и временные («видят что-то вечное... и года минувшие – как единый час» [7, с. 136]).

Итак, тема «нездешнего» в философской лирике Соловьева была сквозной, одной из ключевых. Она обосновывалась мистицизмом мирозерцания этого автора, его «глубокой личной религиозностью» [2, с. 53], философской концепцией, эстетическими взглядами, типом художественного мышления. Художественная трактовка темы «нездешнего» в лирике Соловьева была неоднозначной. Она изменялась в соответствии с эволюцией авторского мировосприятия, жизненными событиями и особенностями художественного видения.

Литература

1. Брюсов В. Я. Владимир Соловьев. Смысл его поэзии // Брюсов В. Я. Ремесло поэта: статьи о русской поэзии. – М.: Современник, 1981. – С. 264–277.
2. Булгаков С. Н. Владимир Соловьев и Анна Шмидт // Булгаков С. Н. Тихие думы. – М.: Республика, 1996. – С. 51–82.
3. Гайденок П. П. Об авторе и его герое // Соловьев С. М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. – М.: Республика, 1997. – С. 382–422.
4. Жуковский В. А. Сочинения. – М.: Гос. изд. худож. лит., 1954. – С. 3–114.
5. Магомедова Д. М. Владимир Соловьев // Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов). – М.: Наследие, 2000. – Кн. 1. – С. 732–778.
6. Пушкин А. С. Стихотворения // Избр. соч.: в 2 т. – Т. 1. – Самара: Самар. Дом Печати, 1996. – С. 513–663.
7. Соловьев В. С. Стихотворения // Стихотворения и шуточные пьесы. – М.: Советский писатель, 1974. – С. 57–198.
8. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Собр. соч. Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 3. – СПб.: Просвещение, 1912. – С. 3–181.
9. Соловьев С. М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. – М.: Республика, 1997. – 431 с.
10. Юрина Н. Г. Литературно-художественное творчество В. С. Соловьева в контексте русской словесности второй половины XIX века (эстетика, поэтика, стиль). – Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2019. – 548 с.
11. Юрина Н. Г. Тематический диапазон философской лирики В. С. Соловьева // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2017. – Вып. 11 (188). – С. 170–178.
12. Юрина Н. Г. Финская тема в поэтическом творчестве В. С. Соловьева // Финно-угорский мир. – 2014. – № 3. – С. 42–47.

К. А. Меринов

**«СЛЕПОЙ МУЗЫКАНТ» В. Г. КОРОЛЕНКО
В КОНТЕКСТЕ «БОЛЬШОГО ВРЕМЕНИ»:
ХУДОЖЕСТВЕННАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ДУХОВНАЯ ТРАДИЦИЯ**

Липецкий государственный педагогический университет
им. П. П. Семенова-Тян-Шанского, студент
Россия, г. Липецк; email: klikovic123@gmail.com

Этюд «Слепой музыкант» как возможная художественная развертка освоенной ситуации духовного прозрения героя вписывается в контекст современной проблематики по становлению человека, когда духовные доминанты православной традиции воспитания подменяются отвлеченными схемами и технологическими матрицами, что существенно искажает и деформирует творческий потенциал. Ангельское покровительство через конюха Иохима наделяет Петруся Попельского, с роковой отметиной – слепотой, даром понимания полноты жизненных явлений.

Ключевые слова: В. Г. Короленко; духовная традиция; художественная антропология; православие; Петруся Попельский; Иохим.

Проблема *понимания* русской классики как *освоения* развивающихся духовных явлений направляет исследовательское сообщество и читательское внимание на раскрытие глубинных смыслов произведений, которые «разбивают грани своего времени, живут в веках, то есть *в большом времени*, притом часто <...> более интенсивной и полной жизнью, чем в своей современности» [1, с. 331]. В плане восстановления научной идентичности, с учетом литературоведческой аксиологии, И. А. Есаулов выдвигает методологическое положение: «Изучение “малого времени” тех или иных литературных событий является только лишь *одним из возможных* контекстов понимания <...> настаивающие на “историзме” такого подхода на самом деле лишь “замыкаются в эпохе” создания произведений <...> эта позиция вообще имеет дело не с *пониманием*, а с *изучением*, совершенно подобным изучению негуманитарного предмета» [2, с. 17]. Замысел этюда Короленко «Слепой музыкант» отвечает пророческим предостережением на острые вопросы нашей эпохи о стандартизации и универсализации современного человека.

История Петруся Попельского, родившегося в благочестивом семействе с роковой отметиной и обреченного на едва ли преодолимую беспомощность, завершается *прозрением* молодого музыканта, заморозившего разношерстную толпу: «<...> была сразу захвачена глубокой искренностью выражения <...> гром рукоплесканий наполнил громадную залу» [4, т. 1, с. 549]. На киевских же «Контракатах» как раз и

«отметился» когда-то своим буйным нравом его дядька Максим, относившийся *терпимо* к музыкальным занятиям своего племянника – не видел в них смысла. А еще незадолго до этого, после разговора с Эвелиной об их будущем, юноша из глубинки, поразивший своей игрой студента столичной консерватории, «стал центром оживленных разговоров, и в его душе зарождалось гордое сознание своей силы» [4, т. 1, с. 506], укорененной в духовной традиции отечественной культуры. И силы не только *музыканта*, но прежде всего *человеческой!* Короленко стремился именно к такому воплощению итогов самоопределения своего героя, о чем и высказался в письме к А. Б. Дерману от 13 октября 1916 г., согласившись с замечанием А. Г. Горнфельда в статье «“Слепой музыкант” и слепой критик», что произведение создавалось прежде всего для зрячих, заплутавших во мраке духовного неведения: «Моя главная художественная задача не специально психология слепого, а психология общечеловеческой тоски по недостижимому и тоски по полноте существования» [3, с. 257]. И поэтому суждения о воплощении в произведении образа героя с «дивидантными чувствами и коммуникативными возможностями» лишены каких бы то ни было оснований. Выразителем художественной концепции человека Короленко выступает Павел Семенович из рассказа «Не страшное», раздосадованный «стихийной игрой цифр» от *оптимизации* на железной дороге: «Мы <...> открыты со всех сторон: и солнцу, и ветру, и чужим настроениям. В нас входят другие, и мы входим в других, сами этого не замечая» [4, т. 2, с. 586]. Антропологические воззрения писателя предопределены учением о человеке Л. Н. Толстого, сводящемуся к *трехчастной* максиме *Все* и *часть Всего*: духовная состоятельность, или «полнота» жизни, достигается на путях личностного становления и в посвящении самого себя другим, что и отличает «ростовскую породу» – национальный характер, совершающий свой нравственный выбор смиренным считыванием «духовными очами» благодатного предназначения.

С самого рождения Петрусь оказался в семье между двух огней, ведь им начали заниматься сразу двое, каждый со своими установками: мать, пани Попельская, устремлявшаяся «сломя голову при каждом жалобном крике ребенка» [4, т. 1, с. 435) и готовая стать навсегда поводырем и тенью слепого сына, – и приставший к их домашнему очагу изувеченный гарибальдиец, ее брат Максим, прямо заявивший об уготованных своему племяннику страданиях, которые не суждено преодолеть: «Этот малый <...> будет еще гораздо несчастнее меня. Лучше бы ему не родиться» [4, т. 1, с. 435]. Преуспев в науке борьбы, изложенной, как всем казалось, в *безбожных* книгах и отраженной в его писаниях, дядюшка, в котором бурный нрав причудливо уживался с добротой и сердечностью, выстроил свою программу

влияния на беспомощного мальчика, не совладавшему с нахлынувшими на него чувствами в «великом храме» природы: «<...> вместо себя поставить в ряды бойцов за дело жизни нового рекрута, на которого без его влияния никто не мог бы рассчитывать» [4, т. 1, с. 441], так что на шестом году и посадил его на лошадь. Однако в самореализации талантливого и одухотворенного музыканта вряд ли можно усмотреть следы дядюшкиного настроения *отвоевать* себе место в жизни, что и заметила Эвелина, когда оставила молодых Ставрученков и убеждала у заброшенной мельницы Петра, что свой выбор уже сделала и свою судьбу не мыслит без него.

Максим Яценко, наставлявший молодых Ставрученков на «вечную борьбу», все же взял сторону Петра, когда тот совершил паломничество в Почаевскую лавру, и продолжал писать якобы из Киева, где юноша должен был брать уроки у известного пианиста. Короленко вслед за Л. Н. Толстым приводит своего героя на пути *нравственного становления* через обращение к святыням. Но если князь Андрей попадает в Троице-Сергиеву лавру вместе с Ростовыми, направляющимися из Москвы в Ярославль, то Попельский делает осознанный выбор, дабы не стать таким *обозленным*, как слепец-звонарь Егорий, а выводить других из *духовной тьмы*. По возвращении домой Петрусь Попельский словно вырастает над собой: «<...> рассказывал о своих странствиях, и в сумерки фортепиано звучало новыми мелодиями, каких никто не слышал у него раньше» [4, т. 1, с. 498].

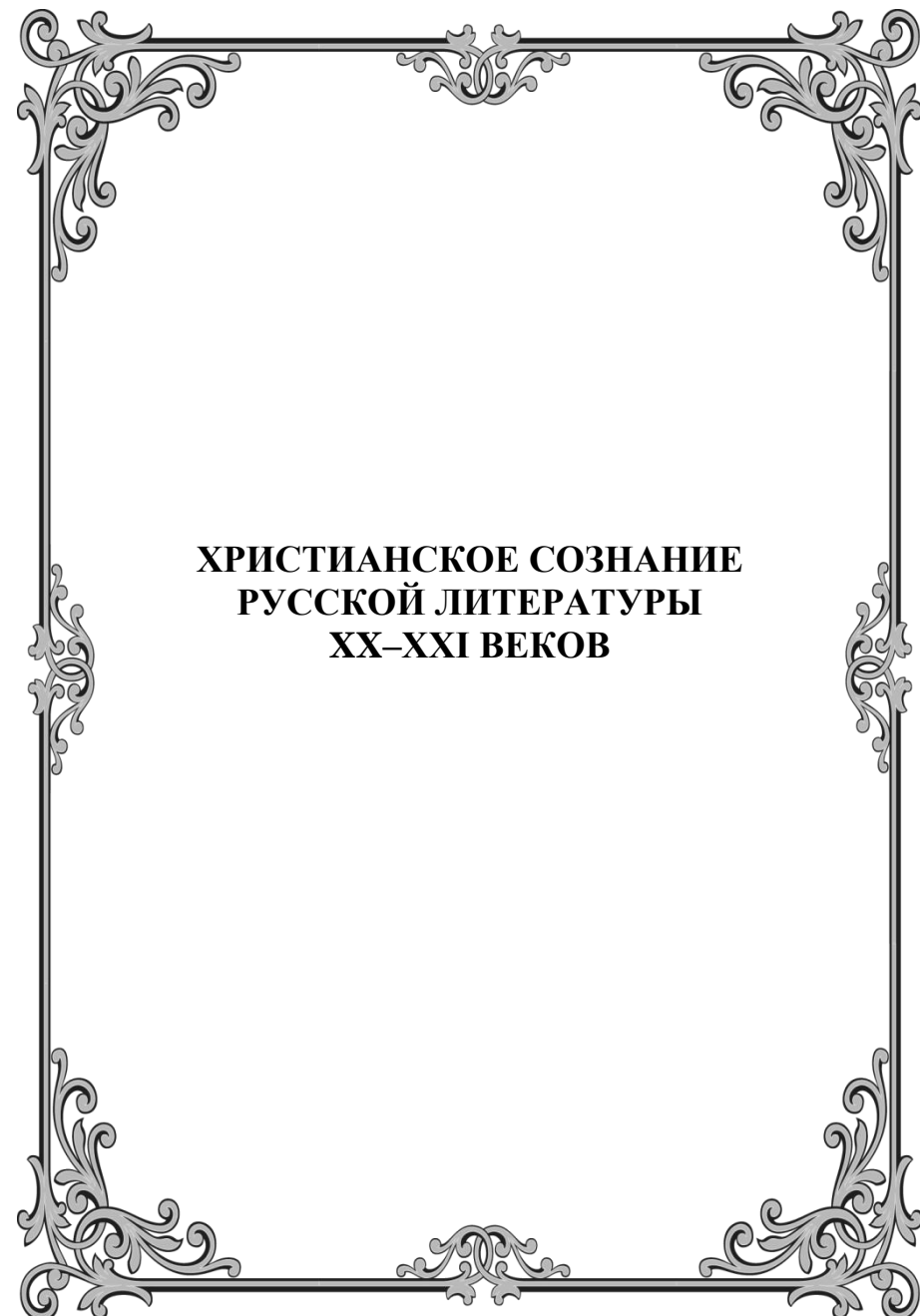
Как и дядя Максим, признавший себя не в состоянии вести далее воспитанника по жизни и уловивший в его душе пробивающиеся откровения природы, спутавшие все его старательно выстроенные планы, так и мать, к своему удивлению, восприняла просьбу пятилетнего сына, прислушивавшегося сквозь полудрему к проникновенной мелодичной исповеди конюха Иохима: «Уйди, пожалуйста, *она* боится тебя и до сих пор его нет» [4, т. 1, с. 446]. Не случайно конюх был наречен так же, как и Святой Иоаким – отец Девы Марии. И в этот же вечер пани Попельская нашла мальчика, очарованного песнями дудочника, укутанным в полушубок Иохима, на его койке. Тогда она и начала *искать* себе место в жизни своего же ребенка, чего раньше и представить себе не могла. Поэтому в ее доме появилось заморское диво – венское фортепиано. Virtuозной и техничной игрой в свое время Анна Михайловна, срывавшая овации «изысканной публики», покорила сердце будущего супруга. Теперь же она пыталась войти в усложнившийся внутренний мир своего сына. Пани Попельская, с отлаженным мастерством игры, отшлифованным под началом духовно опустошенной старушки-девицы Клапс (по-немецки – шлепок), вытравливавшей у своих учениц «всякие признаки чувства музыкальной поэзии» [4, т. 1, с. 455], – проиграла-таки, конюху и самоучке музыканту,

намереваясь исполнить на венском инструменте сложную пьесу. Она увидела Петруся с взволнованным и побледневшим лицом, как после обморока во время первой весенней прогулки, когда разногласия природного мира так вывели его из себя. Короленко выносит вердикт по итогам оказавшегося неравным соперничества венского инструмента и самодельной дудочки из вербы: неодолимые *технологии* не в силах произвести какое бы то ни было впечатление и оказать влияние на формирование духовного облика человека. И поэтому мать, признав право сына на предопределенную личностную индивидуальность, начала *учиться* задушевной мелодике иохимовых песен, при всей парадоксальности сложившейся ситуации, обозначенной еще Л. Н. Толстым в статье «Кому у кого учиться писать, крестьянским ребятам у нас или нам у крестьянских ребят?». Анна Попельская, в отличие от брата, доверившись таинственным процессам на сакральных глубинах человеческой природы, подобно супругу, не считавшему целесообразным вмешиваться в происходящее, приняла духовный опыт сына во время его странствий как прецедентный этап в становлении характера.

Определивший свое нравственно-художественное кредо как «обращение с призывом к человечности», Короленко воспринимает и продолжает толстовскую традицию постижения *феномена человека*: «<...> как нужно для жизни не забывать, что звание человека выше всех возможных человеческих званий» [5, т. 56, с. 96]. Перспектива повествования о становлении человека, этюдно намеченная в «Слепое музыканте», своим открытым финалом с пророческим предостережением обращена к нашему – «большому» – времени, когда из сферы влияния на подрастающее поколение вытесняется *человеческий* фактор, подменяемый технологическими изощрениями, деформирующими духовные доминанты человеческой природы: *творческая инициатива* нивелируется стандартизированными *канонами*, мировоззренческий *кругозор* замещается пресловутыми *компетенциями*. Пережитое воистину духовно прозревшим Петром Попельским «благодатное ощущение жизни», во всей ее многомерности и многосоставности, укоренено в духовной традиции отечественной культуры, направляющей человека на обретение самого себя в посвящении другим, но никак не обусловлено умоглядными проектами достижения индивидуального совершенства как критерия человеческой состоятельности.

Литература

1. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
2. *Есаулов И. А.* Русская классика: новое понимание. – 3-е изд. – СПб.: Изд-во РХГА, 2017. – 550 с.
3. *Короленко В. Г.* Избр. письма: в 3 т. – М.: Гослитиздат, 1932–1936. – Т. 3. – 1936. – 256 с.
4. *Короленко В. Г.* Собр. соч.: в 5 т. – Л.: Художественная литература, 1989–1991. – Т. 1. – 1989. – 623 с.; Т. 2. – 1989. – 630 с.
5. *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. / под общ. ред. В. Г. Черткова. – Репринтное воспр. изд. 1928–1958 гг. – М.: Изд. центр «Терра», 1992. – Т. 56. – 660 с.



**ХРИСТИАНСКОЕ СОЗНАНИЕ
РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
XX–XXI ВЕКОВ**

ОБРАЗ БИБЛИИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ПИСАТЕЛЕЙ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

Нижегородский государственный педагогический
университет им. К. Минина, д-р филол. наук, профессор
Россия, г. Нижний Новгород; e-mail: victoriazaharova95@gmail.com

Литература русской эмиграции за годы ее возвращения на родину позволила оценить, какой духовный потенциал в ней заложен. Данная статья ставит целью показать роль Книги Книг в прозе известных писателей русского Зарубежья первой волны – И. С. Шмелева, Б. К. Зайцева и Л. Ф. Зурова.

Концептуально важными представляются сюжетные ситуации, в которых визуально появляется образ Библии, образ Евангелия как сакральный предмет в руках действующих лиц. Анализ убеждает, что художественное сознание каждого из писателей было глубоко лично, но объединяет их проникновенное стремление выразить значимость многовековой традиции православной веры в национальной духовной жизни.

Ключевые слова: Библия; русское Зарубежье; Шмелев; Зайцев; Зуров; сюжетная ситуация; духовная традиция.

Сегодня очевидно, какой неоценимый духовный потенциал заложен в литературе русской эмиграции, возвращение которой на Родину состоялось в конце XX века. И хотя за последние десятилетия творчество многих авторов из вынужденного «русского рассеяния» становилось объектом серьезного исследовательского внимания, все же, полагаем, до исчерпанности в этом отношении еще далеко.

Глубоко, проникновенно была осмыслена писателями русского Зарубежья православная доминанта в духовном самосознании русского человека. Данная статья ставит целью показать роль Книги Книг в прозе известных писателей русского Зарубежья первой волны – И. С. Шмелева, Б. К. Зайцева и Л. Ф. Зурова.

Концептуально важными представляются сюжетные ситуации, в которых визуально появляется образ Библии, образ Евангелия как сакральный предмет в руках действующих лиц.

В своем в слове на церемонии перезахоронения праха И. С. Шмелева в Донском монастыре 30 мая 2000 г. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II назвал «великим русским православным писателем» [13, с. 33]. Наследие писателя – достойное свидетельство правоты такого определения.

Конечно, наиболее значимые, масштабные произведения были созданы И. С. Шмелевым в эмиграции. Однако и в его дооктябрьском

творчестве обнаруживаются вещи, вполне соотносимые с данным Патриархом определением. Здесь мы имеем в виду его рассказ «Лик скрытый» (1916).

Рассказу этому И. Шмелев, по всей видимости, придавал большое значение, ибо он имеет посвящение: «Моему сыну», – а единственный сын писателя Сергей, прапорщик артиллерии, находился тогда на фронте.

Герои Шмелева – армейские офицеры – решают все те же «проклятые вопросы», что постоянно мучили русскую интеллигенцию. Капитан Шеметов, высказывающий наиболее близкие автору мысли, – бесстрашный офицер, чье имя стало в армии легендарным для молодых. Мучительная цепь духовно-нравственных исканий его, связанных с трагическими проблемами войны, замыкается обращением к вечным Истинам Евангелия: «Человечество... должно пройти через Крест! Оно еще только сколачивает этот крест, чтобы быть распятым для будущего воскресения... И был символ – то, давнее Распятие. Звал, а не постигли! И напутывали узлы... Указана была чудная дорога по вехам, кровью и муками добытым!» [14, с. 322]. Так Шмелев мужественно вводит мотив крестных страданий как единственного пути к будущему воскресению. Полагаем, шмелевское понимание жизни соотносимо со взглядами Бердяева, противопоставившего «углубленный, религиозный взгляд на жизнь», который философ называл «историческим», «частному». Бердяев писал: «Тот взгляд на жизнь, который я называю историческим... и который, в сущности, религиозный, – ценности ставит выше блага, он принимает жертвы и страдания во имя высшей жизни, во имя мировых целей, во имя человеческого восхождения... Яркие творческие индивидуальности всегда обращаются к мировому, к “историческому”, а не к частному» [1, с. 208].

В рассказе Шмелева такой яркой индивидуальностью является капитан Шеметов, и именно ему в сюжете произведения уготована роль духовного наставника молодого подпоручика Сушкина. По мысли Шеметова, человечеству еще «подрасти надо», чтобы постичь, «только ли внешними оболочками мы живем, что доступно глазу и цифре? Нет ли еще и сокровенного смысла какого, Лика вещей и действий?» [14, с. 319].

Мысли Шеметова произвели на Сушкина сильное впечатление, – тем более, что в своих собственных установках он был чрезвычайно далек от таких размышлений. В русле заданной нами траектории анализа заметим: рассказ начинается с реакции Сушкина, отправляющегося в отпуск на просьбу командира дивизиона, который, несколько смущаясь, попросил Сушкина: «Зайдите, подпоручик, в синодальную лавку и купите такое

вот... – показал он с вершок, – Евангелие. Я затерял, а мне прислали форматом больше. Самое маленькое купите.

Поручение было это приятно, хотя Сушкин с гимназии не раскрывал Евангелия: приятно было узнать, что его командир, сухой и деловой человек, живет еще и другой, не деловой только жизнью» [14, с. 310].

В этом первом фрагменте рассказа очень многое заключено в подтексте. Во-первых, важен смысл просьбы командира о формате Евангелия: ведь это должно быть самое маленькое издание, помещающееся в карман кителя. Книга, которую необходимо иметь при себе: всегда, во всех обстоятельствах, – особенно на войне. И это многое говорит о личности этого человека, что некоторым образом почувствовал Сушкин. Во-вторых, значимо сделанное вскользь признание подпоручика, что он «с гимназии не раскрывал Евангелия». Как известно, И. С. Шмелев в начале 1900-х годов учился в Московском университете, и позднее, уже в эмиграции, так вспоминал о кризисе духовной жизни среди столичного студенчества: «Молодежи выкалывали глаз правый, а на левый надевали очки, большей частью розовые <...>. И свет Христов, широкий и чистый свет, не вливался в души учеников российского университета» [10, с. 4].

В начале XX в. богоотступничество, расцерковление русской жизни стало осознаваться отечественными религиозными мыслителями как страшная опасность для национальной духовной жизни, для русской государственности. «Посмотрите, как мир близится к концу <...> всюду безверие, всюду наносится оскорбление Существо бесконечному, всеблагому, – взывал святой праведный Иоанн Кронштадтский, – повсюду хула на Создателя, всюду дерзкое сомнение и неверие, неповиновение <...> Для всех очевидно, что царство Русское колеблется, шатается, близко к падению» [12, с. 5, 6, 51].

Православный писатель Сергей Нилус сокрушенно писал: «...не остается, по-видимому, на земле мира, по всему видно, что и благоволение отнимается от забывших Бога человеков» [9, с. 7].

Очевидно, насколько глубоко осознавал Шмелев такую опасность в предреволюционные годы. В рассказе «Лик скрытый» И. С. Шмелев убеждает нас в действительной ценности религиозного мировосприятия. Его Шеметов сам расшифровывает все в итоге таким образом: «А моя Россия, мой бедный народ, он меньше всех виноват в этой “мясной” вакханалии... И я стараюсь, чтобы моим выпало на долю меньше гвоздей» [14, с. 324]. Мысли Шеметова произвели на Сушкина сильное впечатление. Поэтому он уже был готов к возвращению в лоно православной веры, когда в Москве, в книжную лавку *он берет в руки* эту книгу. Полагаем, здесь заключается кульминационный момент рассказа. Сушкин размышляет: «Вот великий

опыт веков, добытый кровью. Ведь об этом говорил Шеметов? В маленькой книжечке...» [14, с. 331]. Трансформация взглядов молодого офицера, расстающегося со своим эгоцентризмом, показана Шмелевым в точных психологических нюансах. Ценно его признание матери: «Понимаешь – страдание! Принять на себя ответственность за все бывшее, кто бы его ни сделал! Тут уже не маленькая правда, не мелкий расчет» [14, с. 338]. Как видим, в шеметовском обращении к евангельским идеям Сушкина пронзила именно их активно-действенная философия в сочетании с жертвенностью. И далее он говорит: «...бывают в мировой истории этапы, когда страшно много непонятого, когда заносится грязью человеческая дорога... Тогда наступает видимый час Весов, час великого очищения... чтобы жизнь могла идти к чудеснейшим вехам! К своему прекрасному Лику, мама!» [14, с. 338]. Здесь мы слышим пульсирующее биение кровной шмелевской мысли, знакомой нам по многим его предыдущим вещам: скрытый Лик жизни, грядущий ее Лик прекрасен.

В творчестве выдающегося русского писателя XX в., представителя «духовного реализма» [см. об этом: 7] Б. К. Зайцева мы тоже встречаем образ «Дальний край» (1913). Но учитывая ограниченные рамки данного материала, обратимся в этом плане к его автобиографической тетралогии «Путешествие Глеба». Это центральное произведение в наследии писателя, аккумулировавшее его духовно-нравственные искания, обладающее высокими художественными достоинствами, становилось объектом внимания исследователей [2; 8; 11]. Мы же здесь выделим лишь обозначенный нами ракурс.

Тетралогия состоит из романов «Заря» (1937), «Тишина» (1948), «Юность» (1950) и «Древо жизни» (1952).

Роман «Древо жизни», итоговое произведение тетралогии, написанное уже писателем преклонных лет, может восприниматься как некое завещание, ибо в нем постулируются самые наиважнейшие для Зайцева истины и, главное – православная Истина. Разумеется, тема обретения героями веры проходит через все произведение, но именно она становится центральной. Это связано и с восприятием героями исторических катаклизмов, и с личной чудесной историей болезни и выздоровления Глеба, но особое положение занимает здесь образ отца Эллы, жены Глеба, известного профессора истории Геннадия Андреича.

Как известно, родители Б. К. Зайцева не были людьми религиозными, ибо вышли из поколения «шестидесятников». Путь к православию Зайцев прошел самостоятельно. В тетралогии есть множество эпизодов, микросюжетных ситуаций, позволяющих говорить о том, что понятие *веры*

входило в мироощущение героя одновременно с понятием *родины*. В итоговом же произведении, написанном писателем уже в почтенном возрасте, Зайцев создает образ старого профессора, ставшего своеобразным alter ego автора, с которым связан мотив *отцовского завещания веры*.

События происходят в 1922 г., на последнем году жизни героев на родине, в преддверии их отъезда за границу. Удивительно построение этого последнего романа тетралогии: по сути, главным героем его постепенно становится не Глеб, а Геннадий Андреевич. Художественный эффект зайцевского нарратива здесь таков, что многое дано через восприятие профессора, – более того, чувствуется, что автор «передоверил» ему свои сокровенные мысли. Несомненно, концептуальный мотив произведения – обретения старым профессором христианской Истины – носит автобиографический характер. Сам писатель ощущал себя в это время уже «передающим эстафету», уже напутствующим молодое поколение своей книгой, хотя, к счастью, ему еще предстояла долгая творческая жизнь.

Перед отъездом детей Геннадий Андреевич стремится передать по наследству самое дорогое – свою обретенную веру. Причем он именно *передает из рук в руки материализованный образ ее – старинное материнское Евангелие*. Умирающий профессор, едва избежавший гибели в застенках, оказавшийся на старости лет свидетелем страшных катаклизмов своей страны, «тихо, спокойно и просто» говорит дочери об открывшемся ему в Нагорной проповеди: *«Жизнь будет идти, миры рушиться, новые создаваться. А это вот будет себе существовать и вечно будет светить»* [5, с. 568].

Передаёт он внучке Тане и «небольшой предмет, тщательно завернутый в мягкую бумажку»: «Это старинный образок твоей прабабушки. Николай Чудотворец. Береги его, ты девочка умная и основательная. Будешь молиться, вспоминай дедушку. А когда вырастешь, передашь своим детям. Вот так и будет хорошо» [5, с. 460–461]. Образок Николая Чудотворца здесь (известно, как почитался великий Святой в семье Глеба) – зримое, реальное воплощение глубинной связи поколений: от прабабушки – в далекое будущее еще не родившихся потомков.

В эпоху разрушительных катаклизмов Б. Зайцев утверждал спасительную и для детей, и для отцов, объединяющую их крепкими узами любви, связь с духовными заветами их предков. Русский интеллигент-малова, каким он был до революции, Геннадий Андреевич открывает для себя спасительные православные Истины и спешит спасти приобщением к ним детей. Так, после посещения церкви, куда он стал ходить, он так «думал сам с собой»: «Что говорить... все это величайшая катастрофа.

Господь, однако, попустил ее. Его святая воля, значит, так нам и надо-с, заслужили...» [5, с. 529].

Уже живущий за границей Глеб узнает из России, что, умирая, Геннадий Андреевич подарил жившей с ним старшей дочери старенькое Евангелие, доставшееся ему от матери. Это осознавалось старым профессором как наиважнейшее откровение великой Истины, явившееся ему перед его земным концом: «Это Евангелие-с... И вот тут заложено, 6-я глава от Луки. Нагорная проповедь. Тут все. Вот и читай. И люби. И детям внуши, передай им, чтобы читали и почитали... Это все-с. Больше ничего нет, в этой книжечке все-с. Жизнь будет идти, миры рушиться и создаваться, и мы ничего не будем понимать, но будем жить и любить, и страдать, и умирать, и друг друга мучить и потом угрызаться. – А это вот будет себе существовать и вечно будет светить. Это ты помни, Анна» [5, с. 568].

Права польская исследовательница И. Мянговска: об авторе тетралогии можно судить «как о православном человеке, за которым стоят не только кротость и смирение, молитва и покаяние, но и твердость в постижении истины» [8, с. 210].

Л. Ф. Зуров (1902–1971) принадлежал к поколению «младших» эмигрантов первой волны, был любимым учеником Ив. Бунина. Его творчество получило высокие оценки известных писателей и критиков эмиграции – Г. В. Адамовича, Ю. И. Айхенвальда, М. А. Алданова, А. В. Амфитеатрова и др. Между тем в отечественном литературоведении после возвращения произведений писателя на родину достойного внимания не уделялось, за редкими исключениями [см. об этом: 3].

Мы в данном материале обращаем внимание на роман Л. Ф. Зурова «Древний путь» (1934). Действие происходит в эпоху революционного лихолетья на Псковщине.

В основе сюжета романа – мотив возвращения в отчий дом с фронтов Первой мировой главного героя вольноопределяющегося Александра Назимова и одновременно солдата Тимофея Максимова. Однако мирная жизнь в эти годы не уготована никому: ни офицеру, ни солдату, хотя никого из них участие в революционных деяниях не прельщает.

В романе происходит целый ряд драматических событий с разными героями: убийство красными семьи бывшего пристава, расстрел немцами молодого солдатика, казнь ими же Тимофея Максимова, «исход» из своей усадьбы Назимова (бегство с больным отцом и матерью). Всё кажется непостижимым, подчинённым чувству страха.

Социальный конфликт у Зурова носит второстепенный характер, затушёвывается перед выдвигающимися на первый план

субстанциональными началами бытия. Происходящее осмысливается не в масштабе конкретно-исторического социума, а в масштабах Вечности. Взгляд Зурова на эпоху войн и революций – это взгляд верующего человека, стремящегося найти ответы и почерпнуть надежду в христианской системе ценностей.

Ситуации всеобщего распада Зуров противопоставляет те начала бытия, которые извечно укрепляют жизнь. Эти ценности, показывает автор, могут быть разрушены в жизни одного человека, в жизни поколения, даже в жизни государства, – но только в определенную разрушительную эпоху. Но они не могут исчезнуть из жизни в принципе, они – основа её прекрасной цельности. Эти начала связаны в романе Зурова, прежде всего, с образом дома, с образом матери. Материнское начало заявлено особенно сильно. Выделяются образы двух женщин: матери Александра Назимова Дарьи Федоровны и матери убитого поручика Анастасии Михайловны. Обе они – живое воплощение христианского стоицизма, высокого смирения перед лицом страшной опасности.

Дарья Федоровна, оставшаяся в усадьбе одна с больным мужем, переживает страшную ночь: вполне реально была возможность поджога усадьбы крестьянами. Даже когда было видно зарево соседней усадьбы, она не потеряла мужества, всю холодную февральскую ночь провела на краю сада, стоя под высокой елью, чтобы, если понадобится, успеть вывезти мужа на телеге. Обходя накануне вечером со свечой дом, она вспоминает, как гимназистом сын Саша приезжал перед Пасхой. «К Светлой Заутрене она ездила с сыном. До церкви было восемь верст Она передавала через сына привезённые к запрестольному кресту гиацинты и становилась у любимой иконы Богородицы Умиления. Божья Мать держала на руках Сына. Он щекой прижимался к Ее щеке. Склонив голову, Она смотрела грустно и умиленно. Саша, стройный и худой, стоял с строгим лицом» [6, с. 13]. Так акцентированно вводится в повествование библейская интонация. Соотнесённость человеческой судьбы в самых главных жизненных проявлениях с Вечными евангельскими образами как бы переводит повествование с житейского на субстанциональный уровень. Это отчетливо обозначено и далее: «Возвращались на рассвете. Слово омытое, большое, розовое солнце выходило из-за леса. Дорога шла по весёлым затопленным лугам и казалась короче. С большака были видны Засеки, дом, где она прожила жизнь и где родила сына» [6, с. 14]. В этой главке, одной из первых в романе, заложен ещё один важнейший мотив повествования – мотив «древнего пути». Дарья Федоровна вспоминает: «Начиналась какая-то преображённая, светлая служба, словно несшая все радости и счастье древности. Радостно пел хор о воскресшем Христе, священник кадил,

кланялся, христосовался, и ему отвечала вся церковь» [6, с. 14]. Так с первых страниц романа раскрывается одно из важнейших толкований авторской мифологемы «древнего пути»: утверждение великого преображающего значения христианской веры, издревле присущей русской жизни, той пасхальной радости, которую она всегда несла с собой. Роман Зурова прекрасно иллюстрирует пасхальность русской литературы как одну из ее краеугольных категорий, которую глубоко обосновал И. А. Есаулов [4].

Замечательна главка, в которой дан эпизод чтения Библии Анастасией Михайловной Львовой. Великолепен сам образ Библии: «Библия была древняя, в дубовом, обтянутом кожей переплете. От листов пахло воском и зрелой землей. Меж страниц лежали легкие ландыши, розы, жасмины. Библия была в цветных закладках, бабкина, парчовая – серебряные травы по зелёному полю, и любимая материнская – голубая с бисерной вышивкой, и девичья тёмно-синяя лента из косы. Её Анастасия Михайловна положила в день свадьбы. Среди закладок была алая анненская лента сына, снятая ею с рукоятки его шашки» [6, с. 54]. Нельзя лучше, чем через образ Книги Книг, так проникновенно показать древний путь православной духовной традиции, питавшей поколения русских людей. Всего лишь деталь (закладка) помогает пластично обозначить естественность, органичность существования этой духовной подпитки. Важно, что у Зурова речь идёт не просто о культурных приметах духовной жизни дома, а о значимости именно православной семейной традиции. В этом плане он выглядит «прямым наследником» С. Т. Аксакова как автора «Семейной хроники», К. Н. Леонтьева как автора автобиографических воспоминаний.

Итак, подводя итоги приведенных размышлений, заметим: художественное сознание каждого из писателей было глубоко лично, но объединяет их проникновенное стремление выразить глубинную суть православной веры, значимость ее многовековой традиции в национальной духовной жизни. Примеры сюжетных ситуаций, связанных с образом Библии, Евангелия как сакральной Книги, утепляют повествование, приближают его к читателю своей живоносной энергией.

Литература

1. Бердяев Н. А. Судьба России. Репринтное воспроизведение издания 1918 г. – М.: МГУ, 1990. – 240 с.
2. Громова А. В. Проза Б. К. Зайцева: поэтика жанра и стиля: монография. – М.: МГПУ, 2018. – 404 с.
3. Громова А. В. Жизнь и творчество Л. Ф. Зурова: монография / А. В. Громова, В. Т. Захарова. – М.: МГПУ, 2012. – 134 с.
4. Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. – М.: КРУГЪ, 2004. – 559 с.

5. *Зайцев Б. К.* Путешествие Глеба // Борис Зайцев. Атлантида. – Калуга: Ин-т усовершенствования учителей, 1996. – 587 с.
6. *Зуров Л. Ф.* Древний путь. – Изд. 2-е. – Франкфурт-на-Майне: Посев, 1985. – 150 с.
7. *Любомудров А. М.* Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б. К. Зайцев, И. С. Шмелев. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – 272 с.
8. *Мяновска Иоанна.* Контексты культуры русской эмиграции XX века: Борис Зайцев – певец русского православия. – Тоpиn: MADO, 2011. – 223 с.
9. *Нилус С. А.* На берегу Божьей реки: Записки православного. – СПб.: ПКФ «ОЮ-92», 1996. – 560 с.
10. *Осьминина Е. А.* Последний роман [предисл.] // Шмелев И. С. Собр. соч.: в 5 т. / сост. и авт. предисл. Е. А. Осьминина. – Т. 5. – М.: Русская книга, 2001. – С. 3–14.
11. *Пак Н. И.* Традиция в литературе. – Калуга: КГПУ им. К. Э. Циолковского, 2007. – 180 с.
12. Святой праведный Иоанн Кронштадтский (св.; 1829–1908). Новые грозные слова, произнесенные в 1906 и 1907 годах «О страшном поистине Суде Божиим, грядущем и приближающемся». – СПб.: САТИСЪ, 2000. – 95 с.
13. Слово Его Святейшества Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II на церемонии перезахоронения праха И. С. Шмелева в Донском монастыре 30 мая 2000 г. // Венок Шмелеву. – М.: ИМЛИ РАН, 2001. – С. 33–34.
14. *Шмелев И. С.* Лик скрытый // Светлая страница. – Калуга: Институт усовершенствования учителей, 1996. – С. 310–346.

Е. В. Боброва

**МОТИВНЫЕ ЦЕПОЧКИ И МНОГОЗНАЧНОСТЬ ПРОЧТЕНИЯ
АРХЕТИПИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ ОТРАВЫ, ЯДА И ИСКУСА
В РАННЕМ ТВОРЧЕСТВЕ Е. Ю. КУЗЬМИНОЙ-КАРАВАЕВОЙ
В КОНТЕКСТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ**

Нижегородская государственная областная универсальная научная библиотека
канд. филол. наук
Россия, г. Нижний Новгород, e-mail: ekat.bobrova2010@yandex.ru

В статье анализируются основные архетипические образы стихотворений ранних сборников Е. Ю. Кузьминой-Караваевой с точки зрения многозначности их трактовки. Рассматриваются возможные интерпретации мотивов и сложность их переплетений внутри текста. «Отрава», «яд», «искус» – знаковые образы ранних сборников. К ним на мотивном уровне примыкают другие образы, образуя мотивную цепочку. Это позволяет автору выстраивать сложную многозначительную структуру поэтического текста. В сборниках автор заключил

своеобразный код, все образы даны без пояснительной ткани, отсюда их многозначность.

Ключевые слова: Е. Кузьмина-Караваева; мотив; образ; мотивные цепочки; мифопоэтика; архетипические образы.

Как известно, Е. Ю. Кузьмина-Караваева входила в круг акмеистического «Цеха поэтов» [6], организованного Н. Гумилевым в 1911 г., была его активной участницей наряду с А. Ахматовой, М. Лозинским, О. Мандельштамом и М. Моравской.

В кругу «Цеха...» возник акмеизм с присущей ему ориентацией на традиционные классические образы. Б. Эйхенбаум называет акмеистов сознательными хранителями традиций [19, с. 84]. Чертой акмеизма является «существование» вещи, ее бытие. «Для нас, – пишет Гумилев, – иерархия в мире явлений – только удельный вес каждого из них» [2, с. 18]. Он утверждает, что необходимо «любить существование вещи» [9, с. 144]. Большую роль играет направленность сознания на объект. Внешний план изображения является своеобразным кодом внутреннего состояния героя; изображение вещного мира как «проводника» экзистенциальных состояний, сплав «явления с поэтом» [1, с. 96] являются приметам поэтического стиля акмеистов. Специфической чертой поэтики акмеизма принято считать поэтику культурных рецептов [11]. Несмотря на это, по мнению А. И. Павловского, акмеисты «инобытие духа признавали...» [12, с. 6], но предпочитали земное. Кузьмина-Караваева стремится к ясности художественного образа, проецирует свои поэтические размышления на яркий фон далекого прошлого своей земли.

Мифопоэтика ранней лирики Е. Ю. Кузьминой-Караваевой представляется наиболее существенной чертой ее поэтического мира. Используемые яркие архетипические образы, имеющие глубокую традицию в мифологии, трансформируясь в сознании автора и воплощаясь в новом варианте, рождают в стихотворениях и подсознании читателей философский подтекст, насыщенный культурными аналогиями, вневременным, бытийным смыслом. Это позволяет поэту не только объяснить социальные катастрофы современности и выразить свое отношение к действительности, но и приблизиться к решению онтологических проблем бытия и определиться с выбором своего жизненного и духовного пути.

Особенностью раннего творчества Е. Ю. Кузьминой-Караваевой является философско-мировоззренческий, культурно-исторический синтез, отразившийся в поэтике сборников знаковой насыщенностью образов, предельно уплотненным и концентрированным повествованием и возрождением культуры мифотворчества.

Подход, подсказанный Анной Ахматовой («изучать гнезда постоянно повторяющихся образов в стихах поэта», «...чтоб добраться до сути, надо изучать гнезда постоянно повторяющихся образов в стихах поэта – в них и таится личность автора и дух его поэзии» [18, с. 172–173]), позволяет выявить слой в поэзии, обозначившийся в обыгрывании определенных мотивов.

Религиозный контекст в раннем творчестве Кузьминой-Караваевой реализуется в развертывании семантических комплексов «отрава – трава – туман – опьянение – искуc». В сборнике «Скифские черепки» образ отравы тесно связан с мотивной цепочкой сердце-трава-туман-опьянение: «*Сердце оплетают травы, // В сердце терпкий вкус отравы*» [14, с. 29], «*Родная мать, твой прах люблю, – // Ты была царицей курганной. // Я жизнь средь врагов гублю, // Я полна отравой туманной*» [14, с. 31]; «*Я раба без господина, // Не могу главы склонить, – // Сестры, вы сгибали спины, // Знали, чью отраву пить*» [14, с. 35]. В цикле «У пристани» образ отравы заменяет яд. Автор также прибавляет к цепочке образ кубка: «*Я кубок выпила до дна, // Мой яд – из терпких трав... // Опять одна, всегда одна... // А парус плещется опав*» [14, с. 38]. В следующем сборнике «Дорога» в цикле «Перекресток» к образу яда-опьянения примыкает образ города. Город последней встречи – Петербург – город стихий, апокалипсиса. В этой любви, отравленной предчувствием разлуки, нет полноты блаженства, детской безмятежности. Город у Кузьминой-Караваевой – это сумерки, сомнение, отчаяние: «*Убей, опьяни меня, яд; // О, сердце, любви осколок, // О, пристальный, пристальный взгляд, – // А путь мой пустынен и долог*» [14, с. 42]. В дальнейшем сборнике «Руфь», имеющем религиозный характер, образ отравы почти полностью отсутствует: «*Не пьянит уж ни любовь, ни жалость*» [14, с. 68]. Демоническую тему в лирике Кузьминой-Караваевой развивает семантический комплекс отрава – яд – смерть, восходящий к поэме Лермонтова. В поэме Лермонтова лексема «отрава» появляется в речах самой Тамары, а не в авторском повествовании. После гибели жениха, упрасывая отца отправить ее в монастырь, Тамара признается: «*Я вяну, жертва злой отравы*» [7, с. 384], а в свидании с Демоном, обращаясь к нему с мольбой, не может скрыть того, что охвачена им: «*Увы! Я не могу // Молиться... гибельной отравой // Мой ум слабеющий объят*» [7, с. 391].

Видоизменяется в раннем творчестве Кузьминой-Караваевой и образ травы, тесно связанный с отравой. В «Скифских черепках» мотив опьянения/отравления травой – ключевой для сборника в целом. В «Дороге» в цикле «Земля» образ травы уже связан с образом зерна, колоса, принимает религиозный оттенок: «*Я ль пойму их тайный голос? // Я ль услышу их слова // Чутко внемлет им трава // Нива клонит желтый колос*» [14, с. 59];

«Из житницы, с травой сорной // Была я выброшена вместе; // Исчез покой; душой покорной // Я буду ждать великой вести» [14, с. 63]. В «Руфи» в цикле «Обреченность» образ травы примыкает к образу Спасителя: *«И Ты сказал: траву с полей // И плоть живую Я разрушу // В добычу вам оставлю душу // На всех путях земли Моей»* [14, с. 83]. А последнее стихотворение «Монах» сборника «Руфь» заканчивается строчками: *«Вот райская пред ним ограда // И ветром клонится трава»* [14, с. 117]. Образ травы примыкает к образу рая. В. Н. Топоров писал, что исключительная роль растений в жизни человека способствовала их мифологизации [10], прежде всего, в виде универсальной модели мира – Мирового древа. С этим же связан ряд других свидетельств особого отношения к растениям: представление о Земле как о материнском лоне жизни, изоморфизм, наблюдаемый между растением и человеком (Иисус на кресте, Один на дереве Иггдрасиль и т. д.), божества плодородия (Баал, Осирис, Персефона, Дажьбог и др.). Значимый след анимистические представления о растениях оставили и в языке. В словаре мифологической символики в индоевропейских языках «травя, растительность» нередко связана со значениями «резать», «расти, кормить», «наполнять силой», «помогать», «околдовывать», «петь, громко говорить», т. е. в семантическое поле этой лексемы входят совершенно разные коннотации, указывающие как на профанную, так и на сакральную функции растений в жизни первобытного человека [8, с. 275].

Нужно отметить, что в стихотворениях ранних сборников заложен глубокий религиозный смысл. Узловым образом для постижения этого смысла является мотив тумана. Заметим, что туман выступает как примета чуждого для Кузьминой-Караваевой Петербурга. Это отмечалось ранее при цитировании дневниковых записей. В циклах сборника «Скифские черепки» туман появляется уже в степи, автор указывает и причину его появления – люди забыли прошлое: *«В степи всегда туманной // И люди безразличные // Попрали прах курганный»* [14, с. 29]. Туман – символ чуждого мира, захватившего всю землю. Туман в традиционном символизме – изменение, превращение, сверхъестественное вмешательство. Образ тумана связан с состоянием перехода (в пространстве и времени), с промежуточной стадией между двумя формами [15, с. 440]. Правильным будет предположить, что в сборнике «Скифские черепки» туман маркирует границу между этим и потусторонним миром, сном и явью. Кузьмина-Караваева отмечает, что необходимо выйти из тумана и обрести истинную родину, поиск «Иерусалима» ставится как задача: *«У всех есть родина любимая, // У всех есть край желанный; // Огнем всегда палимая, // Ищу Иерусалима я, // Земли мне богоданной»* [14, с. 29]. Иерусалим традиционно толкуется как «основание мира» [Быт. 14:18]; как духовный центр всей

земли [Ис. 2:3]. Небесный Иерусалим предстает как образ рая, в Апокалипсисе называется «невестой Агнца» [Апок. 21]. Желание вступить в этот город несовместимо с земными желаниями, цели должны быть сообразованы с вечностью [Кол. 3:1, 2]. Именно поэтому героиня отправляется «в море вечное» на поиски своего царя и господина: *«А путь мой в море, в море вечное»* [14, с. 38].

Образ тумана является важной и многозначной составляющей поэтики первых сборников Кузьминой-Караваевой. Туман способствует созданию особой, «таинственной» атмосферы – ведущей для многих циклов «Скифских черепков», «Дорог» и «Руфи».

Образ тумана – один из самых вариативных и многозначных образов. Особенностью данного образа в рамках названного цикла выступает его способность широко варьироваться, обогащаться всё новыми ассоциациями и образовывать синонимический ряд: туман – дым – пар – чад (копоть) – прах – пыль – мгла – пелена.

Где бы ни оказался герой, вокруг него – туман, лишающий видимое чётких очертаний, мешающий разобраться в том, что происходит вокруг. Так образ тумана в немалой степени способствует воссозданию атмосферы тайны: *«Кровью запеклася рана, // Взор мой меркнет от тумана...»* [14, с. 35].

Неясность, неопределённость окружающих героя картин, создаваемая за счёт их погружённости в туман, перекликается с шаткостью того состояния, в котором он видит эти картины, а именно с неопределённостью состояния сна-яви – пограничного состояния между сном и бодрствованием, жизнью и смертью: *«Пахарь, идущий за плугом, // Владыка, сидящий на троне, // Свободный, плененный, // Тумана над нескошенным лугом, // И факел звезды в небосклоне, // И мир опьяненный, – Вот светлое царство мое»* [14, с. 42].

Царство-призрак и царь являются только в тумане. Стремясь постичь тайну призрака, героиня настолько сближается с ним в снах-полетах, что он, окутывая дымкой ее сознание, «отдаёт» частичку своей «туманности», взамен забирая от героини телесность, и, тем самым, обрекая ее на скорую смерть. Так образ тумана оказывается связанным с образом смерти: *«И призрак-корабль над волнами встает // Крутою кормою // И вечным призывом в туманы плывет // К покою, к покою»* [14, с. 91]. В поэзии Кузьминой-Караваевой туман предстает как одна из характеристик: 1. Небесного пространства: *«Поймет, что Бог пытается нас, что светел невзирающий, // Что надо мудро, радостно глядеть в туманы, вниз»* [14, с. 41]. 2. Оптических явлений, связанных с небесными светилами: заката и рассвета: *«И я иду, и солнце в море гаснет. // За мной туман, как*

белая стена» [14, с. 49]. 3. Различных объектов небесного пространства: – Солнце. 4. Дожливой погоды, при этом образ тумана в этом случае подчеркивает затрудненность восприятия окружающего пространства, когда дождь как бы образует пелену, создающую преграду: *«Иду, и туманы окрест; // Туманы слились в темноту. // Задержали пологом крест, // И вестников Божьих чету»* [14, с. 71]. 5. Туман связан как непосредственно с земным пространством: *«Из дали, через голубой туман, // Распевает колокол негромко»* [14, с. 71], *«И ушла через синий туман // Далеко от равнины Вооза»* [14, с. 65]. Туман репрезентирует преграду, связанную с уплотнением воздушного пространства: *«Как тяжело на пути земном. // Среди туманов бездорожья // Услышать имя, имя Божье, // И тосковать о нем одном»* [14, с. 93].

При анализе сборников необходимо обратить внимание на корни слов. Для текстов характерно, по мнению В. Н. Топорова, резкое возрастание смыслового напряжения, что указывает на возможность нахождения мифопоэтической этимологии, игры на «внутренней форме» слова. Содержание выражается «точками текста в его буквенно-звуковой трактовке» [16, с. 195].

Интересен мотив опьянения, который на протяжении всего сборника видоизменяется. В стихотворении «У пристани»: «пшеница с нивы» и «пьянящее вино» – атрибуты таинства причастия, с которого начинаются «Немеркнувшие крылья».

В «Немеркнувших крыльях» продолжается тема пророка, затронутая и обозначенная в цикле «Невзирающий». В этом стихотворении появляются образы чуда, муки, рая, обозначенные еще в предисловии, которое приближено к ритуальным текстам.

«Тихая я, тихая, тихая Иммали. // Где вы, розы Индии, яркие огни?» [14, с. 40]. Тематически стихотворение «Песнь Иммали» навеяно романом английского писателя Ч. Р. Метьюрина «Мельмот Скиталец». Героиня романа заключает страшную сделку с дьяволом: отдает свою душу во имя спасения скитальца, Бог спасает душу Иммали и дарует ей бессмертие в раю. В этом стихотворении заявлена идея духовного пути, но этот путь – «не одинокое молитвенное предстояние перед Богом, не спасение своей собственной души, а кенозис, смешение с “грязью мира”, спасение погрязшего в ней» [4, с. 159].

Возникает круг ассоциаций вокруг стихотворения. Возникает мотив искушения, «положения души за другого» и мотив избранности в ситуации посмертного определения души. Античная Изида в традиционном ритуале защищает испытуемого, сердце которого находится на одной чаше весов. Суд завершается победой умершего в том случае, когда весы застывают в

равновесии, т. е. когда его добрые и злые дела уравниваются правдой. Миг равновесия – торжество души, вызывает сопоставление с Софией в гностической традиции. Это сходство с торжеством Софии усиливают и подчеркнутая торжественность, и тихая гармоничность.

В Толковом словаре Даля «соблазн – соблазнять, соблазнять церк. склонять к чему-либо приманкой, заманивать; подать повод или случай к греховному падению; вводить кого в соблазн, в искушение, искушать, прельщать; блазнить, вадить» [3]. В данном толковании видим славянское слово блазнить, от которого и появилось слово соблазн. В Этимологическом словаре Фасмера находим: «Блазень – простофиля, проказник, шутник; сюда же русск. блазнить, ст.-слав. блазнити – искушать, сердить, болг. блазня – искушаю, соблазняю» [17]. Отсюда делаем вывод, что корнем концепта «соблазн» является -блазн-. В понятие соблазна входит и то, что видится, некая иллюзия, которая уводит нас от истины. Соблазн – это именно то слово, которое входит в семиосферу христианской религиозной культуры и содержит в себе мотив прельщения. В пределе прелесть – последняя степень духовной замутненности разума, которая предаёт человека в объятья зла. Далее рассмотрим определение значения концепта «прелесть». По Фасмеру, прелесть – это «стар. знач. “прельщающий”; форма заимствована из церковнославянского языка» [17]. Словарь Даля даёт более точное толкование данного концепта: «прелесть – обман, соблазн, соращение от злого духа; стар. хитрость, коварство, лукавство, обман» [3]. Это значит, что в семантике концепта «прелесть» заложена наивысшая точка коварства, хитрости и обмана. Рассмотрим значение следующего главного концепта данной статьи «искушение». «Искушать – испытывать, изведывать, убеждаться опытами в образе действий или мыслей, чувств; соблазнять, прельщать, смущать соблазном, завлекать лукавством; стараться совратить кого с пути блага и истины» [3]. В словаре Фасмера «искус – искусный, искушить, укр. кусити “испытывать”, ст.-слав. Искоусити» [17]. В религиозном дискурсе словом «искушение» обозначают два понятия. Во-первых, искушением называют все тяжёлые, неприятные для души переживания, приходящие к человеку извне – в наказание, для исправления, для испытания в вере и т. д. Во-вторых, искушением называется состояние души, когда ей непосредственно темной силой или через слова людей навязываются мысли, нарушающие душевный мир или влекущие к нарушению Божественных заповедей.

Прельщение, искушение, соблазнение – это все большое испытание для человека. Это обман, который может привести к греховному падению. Впервые искушение человека связывается в религиозном и культурном

сознании именно с библейским мотивом грехопадения. Без сомнения, этот мотив связан, прежде всего, со Змеем-искусителем. Змей начал искушение с Евы. Лукавый сбивает первых людей земли с истинного пути блага. В Новом Завете есть иной сюжет искушения – это искушение дьяволом Иисуса Христа во время его сорокадневного поста в пустыне. Сорок дней Дьявол искушал Иисуса и пытался тремя обольщениями (голодом, гордыней и верой) соблазнить Его на грех, как всякого человека. Таким образом, концепты «соблазн» и «искушение» тесно связаны с дьяволом и сатаной. И во всем Св. Писании источником искушений часто рисуется сатана. Все эти испытания даются человеку не просто так. По словам одного из современных отцов церкви, искушения в христианской жизни необходимы, как проба для испытания нашего духовного состояния. Искушение – это в основном и есть создание ситуации выбора, который должен сделать человек. К сожалению, это осознается часто только после его свершения. Но лишь путем преодоления искушений в христианине умножаются опытность и духовная сила [13, с. 211].

Кузьмина-Караваева использует прием контрапункта, благодаря которому достигается сложное переплетение мотивов, многоголосье, наложение различных временных и пространственных слоев, совмещение эпох и культур. Под «поэтическим многоголосием» Б. О. Корман понимал те «явления в лирике, которые соответствуют несобственно-прямой речи в эпосе» [5, с. 157].

В стихотворениях сборника обнаруживается мощный культурный контекст, связанный с мифопоэтическим кругом ассоциаций. Многие мотивы разрабатываются автором в традиционном ключе, некоторые легко соотносятся с похожими мотивами в творчестве современников.

Мифопоэтические образы сборника, кроме основных пространственных, означающих «духовную вертикаль», обозначены пунктирно. Автор дает им объяснительную канву лишь в следующих сборниках, прибавляя постепенно к ним штрихи.

Кузьмина-Караваева не датирует стихотворения, добиваясь внимания к образному аспекту текста, в котором соединение реальных и мифологических пространств, языческих и христианских образов и порождает дополнительные ассоциации размытости границ, формирует тождество поэтических циклов. Но в разработке темы, композиционном решении, направленном на создание метатекста, логике расположения стихотворений-фрагментов внутри сборника, разработке отдельных деталей и нюансов световых и цветовых эффектов чувствуется рука художника. Языческий пласт постоянно обогащается христианской образностью, усиливаются библейские мотивы и аллюзии.

Литература

1. *Городецкий С. М.* Некоторые течения в современной русской поэзии // Поэтические течения в русской литературе конца XIX – начала XX века: литературные манифесты и художественная практика. – М.: Высшая школа, 1988. – С. 92–96.
2. *Гумилев Н. С.* Наследие символизма и акмеизм // Письма о русской поэзии. – М.: Современник, 1990. – С. 55–58.
3. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. – URL: <http://rus-yaz.niv.ru/doc/explanatory-dictionary-dalya/index.htm> (дата обращения: 12.05.2021).
4. *Епишкин Н. И.* Краткий исторический словарь галлицизмов русского языка. – Чита: [Б. и.], 1999. – 714 с.
5. *Корман Б. О.* Лирика Некрасова. – Ижевск: Удмуртия, 1978. – 300 с.
6. *Лекманов О. А.* Книга об акмеизме. – М.: Изд-во Моск. культурол. лица, 1996. – 238 с.
7. *Лермонтов М. Ю.* Собр. соч.: в 4 т. – Изд. 2-е, испр. и доп. – Л.: Наука, 1979–1981. – Т. 2. Поэмы / ред. Т. П. Голованова. – 1980. – 575 с.
8. *Маковский М. М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. – М.: Владос, 1996. – 415 с.
9. *Мандельштам О. Э.* Сочинения: Стихотворения. Проза. Эссе. – Екатеринбург: У-Фактория, 2003. – 863 с.
10. Мифы народов мира: Энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. – URL: https://archive.org/details/Myths_of_the_Peoples_of_the_World_Encyclopedia_Electronic_publication_Tokarev_and_others_2008/page/n2 (дата обращения: 12.05.2021).
11. *Нельдихен С.* О современных поэтических школах и о будущем русской поэзии // Пути русской поэзии. «Жизнь искусства». – Пг., 1921. – № 694–696 (17 марта).
12. *Павловский А. И.* Анна Ахматова: жизнь и творчество: кн. для учит. – М.: Просвещение, 1989. – 272 с.
13. *Пестов Н. Е.* Современная практика православного благочестия: в 2 т. – Т. 1. – СПб.: Сатись держава, 2003. – 748 с.
14. *Равнина Русская:* Стихотворения и поэмы. Пьесы-мистерии. Художественная и автобиографическая проза. Письма. – СПб.: Искусство-СПб., 2001. – 767 с.
15. Словарь символов и знаков: сюжеты и явления в символах / авт.-сост. Н. Н. Рогалевиц. – Минск: Харвест, 2004. – 601 с.
16. *Топоров В. Н.* К семантике троичности (слав. *trizna и др.) // Этимология. 1977. – М.: Наука, 1979. – С. 3–20.
17. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. – URL: <http://rus-yaz.niv.ru/doc/etymological-dictionary/index.htm> (дата обращения: 12.05.2021).
18. *Чуковская Л. К.* Записки об Анне Ахматовой: в 3 т. – Т. 1. – М.: Время, 2013. – 540 с.
19. *Эйхенбаум Б. М.* О поэзии. – Л.: Советский писатель, 1969. – 552 с.

**ХРИСТИАНСКИЕ МОТИВЫ И СРЕДСТВА ИХ ВЫРАЖЕНИЯ
В ПОЭМЕ-СКАЗКЕ «МОЛОДЕЦ» М. И. ЦВЕТАЕВОЙ**

МБОУ «Гимназия №17» г. Нижний Новгород, учитель
Россия, г. Нижний Новгород; e-mail: sopina.alena2014@yandex.ru

В статье обращается внимание на то, что в тексте поэмы-сказки М. И. Цветаевой «Молодец» (1922) тесно переплетаются фольклорные и христианские мотивы. Особый смысл идейно-художественному звучанию поэмы-сказки придают мотивы, связанные с десятью заповедями христианства. Это позволяет говорить о наличии в поэме серьезнейшего онтологического содержания, обращения М. И. Цветаевой к высоким ментальным основам национального художественного сознания.

Ключевые слова: Марина Цветаева; «Молодец»; православное сознание; христианские заповеди; духовные традиции.

«Я никогда не решусь назвать себя верующей», – сказала как-то Марина Цветаева, и многие исследователи понимают это, как признание в безбожии, атеизме. Но за год до смерти в ее дневнике появилось: «Верующая? – Нет. – Знающая из опыта» [13, с. 41]. Так же твердо и лаконично, как за 15 лет до этого: «Вне мистики. Трезво» [12, с. 309]. Духовный опыт дает точное знание, но его невозможно объяснить тому, кто его не пережил. М. И. Цветаева к высотам Вечного прикасалась не раз, но каждый раз, бросаясь в земную жизнь, как в омут, знала наперед: все земное – пройдет.

Ей было присуще четкое осознание: земная жизнь – ложь, потому что размерена и отмерена, ею обольщаться лишь «из дел не выросшим» – тем, кто ищет Истину в земных делах. «Путем обратным» называет Цветаева жизнь – не больше, – туда, в Вечность, откуда душа спустилась – жить, туда, где нет времени, разорванного минутами [2].

Известный французский писатель Анри Труайя выражал сомнение в том, что Цветаева была верующим человеком [8, с. 97]. Однако, по нашему убеждению, ее творчество свидетельствует об обратном. Целью данного небольшого исследования и является стремление доказать эту мысль на примере поэмы-сказки «Молодец».

Бог есть любовь, а любовь жила в душе М. И. Цветаевой, без этого не появилось бы Поэта Цветаевой.

Марина Цветаева всегда знала, что она, поэт, – избранный и наделенный духовной миссией, – ведома Высшими Силами и как бы себе не принадлежит. В мае 1926 г. Цветаева пишет Борису Пастернаку: «Мой

отрыв от жизни становится все непоправимей. Я переселяюсь, переселилась, унося с собой всю страсть, всю нерастрату, не тенью – обескровленной, а столько ее унося, что напоила б и опоила бы весь Аид. ...Свидетельство – моя исполнительность в жизни. Так роли играют, заученное... Но, очевидно, так несвойственна мне эта дорогая несвобода, что из самосохранения переселяюсь в свободу – полную» [6, с. 107].

И. Кудрова, российский филолог, исследователь жизни и творчества Марины Цветаевой, отмечает, что отношение поэтессы к религии было неизменно высоким. Цветаева чтит православные праздники и ходила в церковь. Дочь свою учила молиться [3, с. 67]. Показательны в этом плане и свидетельства сестры Марины Цветаевой – Анастасии Ивановны Цветаевой [9, с. 100].

По мнению В. Лосской, творчество Марины Цветаевой заслуживает более глубокого всестороннего анализа православных ученых [4, с. 90].

В стихотворениях поэтессы, по мнению А. Саакянц, крупнейшего специалиста по творчеству Марины Цветаевой, оживают библейские образы, интерпретируются легенды Ветхого и Нового Заветов, звучат ставшие афоризмами мысли создателей этих древнейших литературных памятников [7, с. 121].

Десять заповедей закона размещены были на двух скрижалях, потому что в них содержится два вида любви: любовь к Богу и любовь к ближнему. Указывая на эти два вида любви, Господь Иисус Христос на вопрос, какая заповедь больше всех в законе, сказал: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя. На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Исх. 20:37–40).

«На пути нашего восхождения к Богу есть разные ступени, маленькие и большие, но не стоит пренебрегать ни одной из них, потому что каждая помогает нам стать ближе к Нему» [5].

Но где найти эти ступени? Как распознать правильный путь? Найти его нам помогают музыкальное произведение, кинофильм или художественная книга, труды святых отцов, увидев, услышав или прочитав которые мы получаем импульс для движения вверх. Одной из таких ступенек к Богу является поэма-сказка «Молодец» М. И. Цветаевой.

В поэме, несмотря на фольклорную основу, заложен глубокий христианский смысл. Цветаева написала о любви, в наивысшем ее проявлении.

В основе поэмы – мысль о жертве ради любви. Главная героиня Маруся жертвует братом, матерью, собой, затем сыном и мужем. Но что

стоит за этим? Разве себялюбие? Разве Маруся не жалеет свою семью? Безусловно, любит и жалеет. И здесь ощутима соотнесенность с Ветхим Заветом, где говорится об Аврааме, который приносил в жертву Исаака. Сделал он это из-за любви к Богу: «Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для Меня... Я благословляю, благословлю тебя...» (Быт. 22:12).

Если человек любит Бога, то он не может не любить и отца, и мать, и детей, и всех ближних своих. Любовь эта будет освящена для него Божественной благодатью. Маруся любила, и все ее поступки оправданы любовью; брат и мать ее попадут в рай, как невинно убиенные, их встретит Господь и примет в свои объятия. Ей нужно было спасти любимого человека, нарушая все законы, и, как нам кажется, на самом деле жертва ее не напрасна.

Человек призван жить по законам Божиим, их десять. Цветаева в поэме-сказке «Молодец» показывает их через образ своей героини, Маруси.

Придя на гулянье, она встречает своего суженого, веря в то, что это провидение Господне. Маруся – верующий человек, она даже родилась в праздник Троицы.

...Дочь Маруся румяниста –
Самой Троице раззор! [11, с. 280].

«Раззор» здесь нужно понимать – зависть, только в положительном смысле. Можно прочесть так: самой Троице на зависть, а может быть, на радость?

Христианские мотивы поэмы-сказки мы соотносим с десятью заповедями православия. В «Молодце» встречается упоминание законов Божиих не явное, а опять-таки «вшифрованное» в поэму, вплетенное невидимой нитью.

По мнению Б. Гаспарова, в роли мотива произведения «может выступать любой феномен, любое смысловое “пятно” – событие, черта характера, элемент ландшафта, любой предмет, произнесенное слово, краска, звук и т. д.; единственное, что определяет мотив, – это его репродукция в тексте, так что в отличие от традиционного сюжетного повествования, где заранее более или менее определено, что можно считать дискретными компонентами («персонажами» или «событиями») [1, с. 278].

На основании мнения Б. Гаспарова мы можем выделить основные мотивы поэмы-сказки, соотнося их с десятью заповедями.

«Я – Господь Бог твой; не должны быть у тебя другие боги, кроме меня» (Исх. 20:37–40).

Маруся верила, что испытание любить Молодца ниспослано ей Богом. И только на него она может надеяться и уповать.

Только по-настоящему верующий человек действительно благодарен Господу и любит Его, может смириться настолько, чтобы принять ближнего – таким, каков тот в реальности.

«Не делай себе кумира, и не поклоняйся им, и не служи им» (Исх. 20:37–40).

Грех всегда порождает страх. А Маруся не считала грехом любить Молодца. В отличие от сказочной Маруси, которая пошла за помощью к колдунье, а значит, верила ей больше, нежели Богу, цветаевская Маруся терпеливо ждала своей участи, не ропща на свою долю, которую дал ей Господь, потому что любила и верила.

«Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно» (Исх. 20:37–40).

Маруся могла бы плакать, проклиная судьбу, что ей досталась, и в плаче проклиная Бога за то, что несчастна, но Маруся стойко переносила все испытания.

В первой и второй заповеди, заложенных в поэме, явно прослеживается мотив веры главной героини.

«Помни день субботний, чтобы святить его» (Исх. 20:37–40).

В главе «Сын» в строчках:

...Ровно по всем улицам

Дни прощенные! [11, с. 314], –

слышится радость оттого, что появился сын и оттого еще, что праздник двойной: прощенное, читай – воскресенье. День, когда человек думает о Боге, соприкасаясь с ним, отдыхая душой.

Барин радовался, что сын его родился в воскресенье: значит, он угоден Богу.

«Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (Исх. 20: 37–40).

Мы не можем обвинить Марусю в непочтительности к своей матери, ведь, послушав ее, она узнает, кто есть жених ее. И придя с гуляния, она садится читать Псалтирь над покойным братом.

– Спешу моя странница!

Псалтирь читать некому!.. [11, с. 286].

«*Не убивай*» (Исх. 20:37–40).

Маруся не сознаётся Молодцу, что видела его занятие. Любит, поэтому убить не сможет, в отличие от сказочной Маруси, которая боялась и смогла спокойно убить с помощью магии. Маруся готова за любимым в ад.

...Оттого что ад
Мне кромешный – рай:
С Молодцем! С Молодцем!.. [11, с. 296].

«*Не прелюбодействуй*» (Исх. 20: 37–40).

Маруся честная, чистая, несмотря на то, что вышла замуж за Барина, да только все это было без любви, в беспамятстве. Сын в браке Марусей рожден?

*Час живут – страх блюдут,
День живут – слаще льнут,
Год живут – сон без смут,
Пятый стук – сына ждут.*

...– *Уж ты дар мой ждан,
Уж ты сын Богдан...* [11, с. 313, 314].

Богданом по традиции в народе называли внебрачного ребенка или подкидыша, поэтому мы не можем назвать Марусю прелюбодейкой.

«*Не кради*» (Исх. 20:37–40).

Господь Бог знает, что кража сделает несчастными обоих: и того, кто украл, и у того, у кого украли.

Маруся могла бы, убив Молодца, украсть у него свою же жизнь, но не сделала этого.

«*Не произноси ложного свидетельства на ближнего своего*» (Исх. 20:37–40).

Не нужно ни о ком говорить плохо, особенно о тех, кого любишь. Когда мать выспрашивает о женихе, сначала Маруся говорит правду, а затем лжет во спасение матери, чтобы она не говорила худого слова, не слала проклятия Молодцу, потому что слова могут убить душу.

«*Не завидуй*» (Исх. 20:37–40).

Маруся жила в бедности, зато душа ее была светлая и чистая. Всегда веселая и радостная. Потому что главное богатство у нас в душе.

...У вдовы у той у трудной
Дочь Маруся весела [11, с. 280].

Заканчивается поэма-сказка сценой в церкви, где Маруся – главное действующее лицо, узревшая Отца и Сына и Святого Духа и умчавшаяся домой, в жизнь вечную.

И лейтмотивом, задающим эмоциональный тон всей поэме-сказке, звучит мотив любви, любви жертвенной, любви к ближнему.

Итак, анализ свидетельствует, что в тексте поэмы-сказки «Молодец» тесно переплетаются фольклорные и христианские мотивы. Особенно важно обнаружение мотивов, выражающих десять заповедей христианства, главной его духовной основы. Это позволяет говорить о наличии в поэме серьезнейшего онтологического смысла, обращения к высоким ментальным основам национального художественного сознания.

Поэма-сказка «Молодец» написана 95 лет назад, но читая ее и обнаруживая тесную связь времен, мы понимаем, что поэма не утратила своей актуальности. Марина Цветаева верила, что ее «стихам, как драгоценным винам // Настанет свой черед» [10, с. 135]. И это подтверждается жизнью.

Творчество Марины Ивановны Цветаевой не вписывается, как она говорила, «в окоем», звучание стихотворений Цветаевой не спутаешь ни с одним другим поэтом, потому что ее произведения, как и она сама, «вне времени, вне пространства» [10, с. 203].

В произведениях русских поэтов (А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, А. А. Фета, Ф. И. Тютчева, С. А. Есенина и др.) часто звучат христианские (библейские мотивы). А. С. Пушкин говорил о том, что «...мы никогда не дадим народу ничего лучше Писания». Русские писатели и поэты хорошо знали библейские тексты, с пиететом относились к Библии и включали в свои произведения образы, идеи этой великой книги. Марина Цветаева, как мы старались это показать, – достойнейший преемник духовных традиций русской классики.

Литература

1. *Гаспаров Б. М.* Литературные лейтмотивы: Очерки рус. лит. XX в. – М.: Наука, 1994. – 303 с.
2. *Козлова Л. Н.* Духовный путь Марины Цветаевой. – URL: http://www.sociognosis.narod.ru/myweb8/docs/garmony_2/08_kozlova-zvetaeva.htm (дата обращения: 12.05.2021).
3. *Кудрова И. В.* Гибель Марины Цветаевой. – М.: Независимая газета, 1999. – 318 с.
4. *Лосская В.* Марина Цветаева в жизни (неизданные воспоминания современников). – М.: Культура и традиции, 1992. – 348 с.
5. *Новикова О.* На планете людей Антуана де Сент-Экзюпери. – URL: https://eparhia-saratov.ru/Articles/article_old_5136 (дата обращения: 12.05.2021).
6. *Рильке Р. М.* Письма 1926 года // Райнер Мария Рильке, Борис Пастернак, Марина Цветаева. – М.: Книга, 1990. – 255 с.
7. *Саакянц А.* Жизнь Цветаевой. Бессмертная птица Феникс. «Бессмертные имена». – М.: Центрополиграф, 2000. – 825 с.

8. Труайя А. Марина Цветаева. – М.: Эксмо, 2003. – 474 с.
9. Цветаева А. И. Воспоминания. – 3-е изд., доп. – М.: Советский писатель, 1984. – 768 с.
10. Цветаева М. И. Собр. соч.: в 7 т. – М.: ТЕРРА, Книжная лавка – РТР, 1997–1998. – Т.2. – 1997. – 591 с.
11. Цветаева М. И. Собр. соч.: в 7 т. – Т. 3. Кн. 1. – 1997. – 341 с.
12. Цветаева М. И. Собр. соч.: в 7 т. – Т. 6. Кн. 1. – 1997. – 335 с.
13. Цветаева М. И. Неизданное. Сводные тетради. – М.: Эллис Лак, 1997. – 637 с.

Е. В. Валеева

**ФУНКЦИИ ЗВУКООБРАЗОВ
В ЦИКЛЕ МАРИНЫ ЦВЕТАЕВОЙ «ЛЕБЕДИНЫЙ СТАН»**

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, Арзамасский филиал
канд. филол. наук, доцент
Россия, Нижегородская обл., г. Арзамас; e-mail: ev.visual@mail.ru

Поэтика звукообраза в художественной литературе относится к числу сложных и малоизученных проблем как в отечественном, так и в зарубежном литературоведении. В частности, специальных работ по данному аспекту прочтения произведений известной русской поэтессы Марины Цветаевой нет. Однако в ее лирике и вообще в литературе начала XX столетия звукообразы занимают важное место и отличаются полифункциональностью, в связи с чем заслуживают особого рассмотрения.

Ключевые слова: звукообраз; рецептивная эстетика; лирический герой; поэтика.

Понятие звука – явление сложное и многоплановое. Звукообраз можно определить как художественное, комплексное явление, обладающее интегрирующими свойствами и способностью к исторической эволюции. Именно в первой половине XX веков происходит открытие звука в новом статусе – в качестве средства образного мышления. Очень часто слово, визуальный образ, запахообраз выявляют свою глубину, дополнительные оттенки в том числе и за счет звукообраза. Экзистенциальные проблемы рубежа XIX–XX веков актуализируют звук (речь не идет о слове с закрепленным лексическим значением), который начинает все больше выступать в качестве особого средства невербальной коммуникации. В зарубежной литературе подобный опыт можно наблюдать еще у

Ш. Бодлера в «Цветах зла». Стихотворение «Соответствия» представляет собой своеобразную эстетическую концепцию Бодлера, утверждающую предметный мир как совокупность знаков, символов другого (идеального) мира. Поэтому в стихотворении представлены два типа соответствий: первый тип – между физической реальностью и сферой духовного, второй тип – между разными чувственными ощущениями человека. Благодаря единству ощущений, по Бодлеру, чувства человека способны уловить заключенную в материальном явлении идею. Этот тезис о межчувственных связях французский поэт иллюстрирует конкретным примером: запах тела ребенка ассоциируется с зеленью травы и звуком гобоя. В совокупности же они воплощают идею свежести, чистоты, искренности. Опыт Бодлера нашел широкое применение в лирике русских поэтов первой половины XX века. Звуки способны вызывать ассоциации, ибо они запечатлеваются в памяти, что очень активно было использовано футуристами.

Пристальное внимание к человеку во всем богатстве его индивидуальных чувств, переживаний и ощущений является, с одной стороны, следствием глубокого художественного инстинкта Цветаевой. Художественное слово для Марины Цветаевой – это СЛОВО, то есть нечто, содержащее в себе весь мир, и задача поэта состоит в том, чтобы рассмотреть этот мир, выявить его внутреннюю красоту. Поэтесса особенно чувствительна к звукам и краскам, что нашло отражение в ее поэзии. Мир в стихах Цветаевой не просто оживает, а живет в восприятии лирической героини. Он, как мозаика, складывается из деталей, и каждая деталь важна не просто как часть целого, а сама по себе, как своего рода символ. Такую символику приобретают у Цветаевой не только цветообразы, но и звукообразы, которые очень часто усиливают первые.

Звукообраз в художественном, а в особенности, в поэтическом тексте многозначен и полифункционален, однако его специфика: градация или рельефность (более или менее четкая вырисовка образов), варьирование функций – проявляется в творчестве каждого отдельного автора. Мы попытаемся в рамках этой статьи определить место и значение звукообраза как философской, поэтической и эстетической категории в цикле Марины Цветаевой «Лебединый стан». Изучение поставленной проблемы может быть успешным только при соблюдении тех особенностей, которые продиктованы самой природой звука, а именно, при условии учета его феноменального характера и осмысления информации из разных областей знания.

Избранный аспект прочтения стихотворений поэтессы представляет один из новых подходов, вырабатываемых современной литературоведческой наукой. Звукообразу как самостоятельной единице не отводилось должного внимания как в отечественном, так и в зарубежном

литературоведении. Мы имеем дело с тем, что художественная практика обгоняет научно-теоретическую мысль. Между тем, категория аромата относится к разряду универсальных. Звукообраз помогает проникнуть в глубины художественного текста. Его многообразные функции определяются в тексте его соотношением с тем или иным компонентом поэтики художественного произведения: характером, сюжетом (если говорить прежде всего о прозе), стилем, позицией автора. К тому же, именно культуре и литературе XX века принадлежит «открытие» звука в новом статусе – как особого средства мышления – мышления с помощью звуков. Поэтому звукообраз способствует более глубокому познанию человека. В результате изучение поэтики звукообраза помогает определить философское значение стихотворений поэтессы и выявить скрытые психологические подтексты.

Подобно зрению, вкусу, осязанию и обонянию, слух во многом – плод определенной культуры. Культура «формирует» слух: одни звуки считаются «приятными», другие – «неприятными», третьи сохраняют нейтральность. Однако чисто физиологически процесс восприятия звука обладает такими особенностями, которые делают его намного более двойственным, чем, например, «рациональное» зрение. Поскольку звук невозможен без источника, он принадлежит к миру реальному, конкретному предмету. Но в еще большей степени он соотносится с миром воображаемого, фикции. Звук легко вызывает ассоциации. Он – атрибут памяти, а значит, – будущего и прошлого. Ничто, в силу самих физиологических особенностей слуха, не может вызывать таких ярких воспоминаний, как звук [1]. Слух – одно из самых архаичных человеческих чувств. Поэтому эмоции, вызванные звуком, отличаются особой силой и с трудом поддаются контролю разума.

С точки зрения физики, звук – это волна, возникающая в воздушной среде в результате колебаний. Звук имеет определенные параметры: период колебаний, длину звуковой волны, амплитуду и частоту колебаний. По характеру колебательных движений звуки можно разделить на чистые тоны, сложные тоны и шумы. В природе мы практически не встречаемся с чистыми тонами. Чистые тоны возможно воспроизвести только с помощью камертона. Окружающие человека звуки – сложные. Помимо основного тона, имеется огромное количество добавочных тонов, или обертонов. Звуки, состоящие из смеси тонов разных частот, в которых невозможно выделить основной тон, называются шумами. Мы живем в мире шумов и шорохов, которые доминируют в окружающем нас звуковом фоне. Нет абсолютной тишины в лесу, тем более не бывает ее и в городе. Интересно то, что в цикле «Лебединый стан» все не так. Лирическая героиня как бы

отбрасывает в своем восприятии шумы и слышит только чистые тоны, то есть обладает абсолютным слухом.

Распространению звуковой волны мешают препятствия, встречающиеся на ее пути. Способность звуковой волны огибать препятствия в физике называется дифракцией. Причем низкие звуки обладают лучшей дифракцией, чем высокие. Этим, например, объясняется тот факт, что когда группа поющих людей сворачивает за угол, то сначала перестают быть слышны высокие голоса, а затем уже низкие. Возможно, поэтому, передавая движение революционных войск, героиня Цветаевой больше восприимчива именно к низким звукам.

Волна может отражаться от большой поверхности, оказавшейся на ее пути. При этом возникает эхо. Эхо возможно и в закрытых помещениях, где звук будет отражаться от стен, потолка, мебели. Такое многократное отражение звука в закрытых помещениях называется реверберацией. Не зная законов физики русские зодчие строили уникальные по своим акустическим свойствам храмы. Образ храма является сквозным образом цикла. Интересно, что героиня не видит его, она лишь слышит церковный звон, который становится неким духовным ориентиром в ее странствиях, в том числе и духовных. Храм – это еще и дом Бога на земле, который в условиях тотального разрушения и умерщвления становится своеобразным приютом всем страждущим. Храм олицетворяет в миниатюре мироздание. «Туда, в недоступную точку, устремлены и сходятся, как путники на мирском перекрестке, помыслы единомышленников. Практически во всех памятниках культовой архитектуры легко обнаруживается тема центростремительного пересечения путей, проходов, осей. Крестообразная символика в совершенстве выражена в христианском зодчестве, провозглашающем крест в планировке храмов» [4, с. 230]. Поэтому не только церковь, но и весь мир у православных христиан строится крестом, и венчает его так же крест. Путь к храму – это поиск ближнего, так как всякий храм зиждется на идее соборности, единении людей в их добровольной со-в-местности. Героиня Цветаевой мечтает по утраченному единению и ищет его, ориентируясь в своем пути на церковный звон:

Жидкий звон, постный звон.

На все стороны поклон... [6, с. 116];

Белизна – угроза Черноте.

Белый храм грозит гробам и грому... [6, с. 122];

Греми, греми, последний колокол

Русских церквей!.. [6, с. 126];

*Над черною пучиной водною –
Последний звон... [6, с. 125];*

*От колокола содрогаются
Город и грудь... [6, с. 126] и т. д.*

Кроме того, Цветаева в стихотворениях цикла создает мелодию, под которой следует понимать ряд звуков, образующих узнаваемую структуру. Самый ранний образец мелодии появился, когда монахи начали декламировать слова литургии, разделившись на голоса различной высоты, чтобы достичь большего эффекта. Для создания мелодии нужна гармония, возникающая, когда несколько нот (или звуков) звучат вместе («крик вороний» [6, с. 110], «гремят раскаты» [6, с. 113], «дудки гудели» [6, с. 113], «вздохнули трубы тяжко» [6, с. 114], «крик младенца» [6, с. 116], «плеток свист» [6, с. 117], «рокот рвущихся снарядов» [6, с. 131], «вопит калека» [6, с. 135], «плач надгробный» [6, с. 137] и т. д.). В цикле «Лебединый стан» гармоническая поддержка осуществляется также церковным колокольным звоном. Их периодическое звучание в стихотворениях как бы поддерживает мелодию всего цикла. Последовательность звуков – основа цветаевской музыкальной гармонии, а огромное разнообразие способов их соединения предоставляет читателю широкое поле для интерпретации.

Лирика Цветаевой, как и всякая музыка, имеет ритм. Даже в повседневной речи мы сознательно или бессознательно выделяем какие-то звуки, удлиняем, укорачиваем или вообще «съедаем» отдельные слова, чтобы сделать сообщение более выразительным и эмоциональным, привлечь собеседника. Музыкальное общение Марины Цветаевой очень сильно зависит от ритма. Именно ритмический рисунок определяет ее мелодическое послание читателю. С ритмом связан и темп стихотворений поэтессы. Темп музыкального произведения измеряется путем подсчета числа ударов определенной продолжительности, повторяющихся систематически. Темп лирики Цветаевой задается не только выбором размера стиха, особым синтаксисом с обилием неполных предложений. Стихотворения Цветаевой этого цикла выдержаны в ритме марша.

Традиционно звукообраз, как цветообраз и запахообраз, в художественном произведении входил в систему изобразительных средств и имел исключительно вспомогательное значение. Писатели и поэты использовали весь арсенал изобразительных средств для создания достоверно слышимого, зримого, осязаемого, обоняемого пространства в художественном произведении. Поэтому в цикле «Лебединый стан» звук является не просто изобразительным средством, а рассматривается как

важный фактор характерологии лирической героини. В поэтическом тексте звукообраз выступает не только как свойство поэтики и как «технологический прием», а также как способ выражения авторской идеи, носитель основных и дополнительных семантик.

Подобное стремление дать конкретную (вещную) характеристику абстрактному явлению в поэтическом тексте и вообще в художественном произведении является следствием единой тенденции к реификации (овеществлению) в культуре. «Реифицировать – значит сделать вещью нечто, сто таковым не является» [3, с. 32]. В лирике Цветаевой реифицируется именно звук. Очень часто он воспринимается независимо от своего материального носителя, обретая материальную оболочку, конкретную предметную форму. Связь между данной материальной оболочкой устанавливается субъективным восприятием героини (автора). Структура звукообраза (звук – вещь – смысл) основывается на ассоциативных связях. Звукообразы характеризуют настроение героини, ее внутреннее состояние, объясняют спектр ее невысказанных мыслей и выполняют различные функции в зависимости от авторской концепции. Звукообраз в цветаевском поэтическом тексте способен выполнять следующие функции: во-первых, звук очень часто имеет не только подчиненное, но и самостоятельное значение, является объектом исследования, компонентом художественной структуры; во-вторых, звукообраз не автономен в стихотворном произведении, а вступает во взаимодействие со всеми изученными традиционными характеристиками литературного текста, такими как сюжет (условно говоря, ибо речь идет о поэтическом произведении), герой. Звукообраз ярче всего проявляет себя в системе характерологических свойств героя; это очень динамичный компонент структуры поэтического текста, обладающий протейностью и ассоциативностью, способствующий созданию суггестивного художественного образа. Он активно приспосабливается к остальным элементам произведения, отчасти принимая на себя их функции [5].

Известный теоретик постструктурализма Ж. Лакан выдвинул своеобразную теорию цвета, согласно которой цвет бывает реальным, существующим в природе и присутствующим в психике человека; воображаемым (индивидуальное восприятие цвета, логика иллюзии); символически (готовые формы, воспринимаемые бессознательно) [2, с. 32]. Опираясь на логику Ж. Лакана, можно говорить и о подобных разновидностях звука в культуре, поскольку звук, наряду с цветом и запахом, выступает в числе универсальных категорий, которые обладают уникальным содержанием, характеризуются через отнесенность к человеку и совмещают физиологический, психологический и культурологический

подходы к анализу. В соответствии с этим в поэтическом тексте можно выделить следующие виды семантической обусловленности звукообраза: индивидуальная (звук и эмоция) и ситуативная (звук и маска), что находит подтверждение в лирике Цветаевой.

В личности цветаевской героини сочетаются склонность к философствованию и обостренная чувствительность и чувственность. Теперь все богатство красок, звуков и запахов окружающего мира героиня проживает, «пропускает» через себя. Звукообразы, запечатлеваясь в памяти, становятся неременным атрибутом ее личной системы ценностей. Для героини они уже содержательны сами по себе и поэтому могут воздействовать на ее состояние. Тот или иной звук может заставить героиню переживать уверенность или неуверенность, может вызвать чувство восторга или же чувство отвращения. В результате может меняться оценка уже пережитых героиней событий. Звукообраз оказывается способным вызывать у героини определенную реакцию, воздействовать на ее состояние, и сам, по сути, становится реакцией на то или иное событие в жизни героини. В цикле «Лебединый стан» выделяются следующие психологические и эмоциональные пары: звук и воспоминание, звук и настроение, звук и напряжение, звук и тоска, звук и влечение и т. д. При этом звукообраз как бы передает теплоту, искренность интонаций поэзии Цветаевой и эстетическую картину ее видения. Звукообразы в стихотворениях Цветаевой выполняют и демаскирующую героиню функцию. Они акцентируют проявления истинной сущности героини, позволяя увидеть за внешне слабым и не приспособленным к «новой» жизни персонажем носителя подлинной философской концепции, ставшей в начале XX века определяющей в мировой культурной традиции. При этом трансформация «романтической» семантики героини в «экзистенциалистскую» раскрывается через отношения (оппозиция – взаимодействие – вытеснение) звукообразов.

Литература

1. Вуд А. Звуковые волны и их применения. – М.: КомКнига, 2006. – 144 с.
2. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. – М.: Русское феноменологическое общество, Логос, 1997. – 223 с.
3. Лесли А. Уайт. Понятие культуры // Антология исследований культуры. – Т. 1: Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 728 с.
4. Морозов И. Основы культурологии. Архетипы культуры. – Мн.: Тетра Системс, 2001. – 608 с.
5. Плужников М. С. Среди запахов и звуков / М. С. Плужников, С. В. Рязанцев. – М.: Молодая гвардия, 1991. – 272 с.
6. Цветаева М. И. Лебединый стан. За всех – противу всех!: Судьба поэта: В стихотворениях, поэмах, очерках, дневниковых записях, письмах. – М.: Высшая школа, 1992. – 584 с.

Н. Е. Титкова

СТИЛЕВОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ПРОПОВЕДЕЙ ПАТРИАРХА СЕРГИЯ (СТРАГОРОДСКОГО)

Национальный исследовательский Нижегородский государственный
университет им. Н. И. Лобачевского, Арзамасский филиал
канд. филол. наук, доцент
Россия, Нижегородская обл., г. Арзамас; e-mail: nataly.arzamas@yandex.ru

В статье предпринята попытка наметить пути анализа проповеднического наследия патриарха Сергия (Страгородского) – выдающегося церковного деятеля, богослова и публициста XX века. Материалом исследования послужили образцы дореволюционной проповеднической деятельности будущего патриарха – речи и поучения. Их основные свойства – народность и современность сочетаются с гражданским пафосом и патриотизмом. Ориентация на анализ конкретной социально-политической ситуации в стране определяет особенности архитектоники, в частности, развернутость вступления. Его стиль отличается простотой, лаконизмом, доступностью, использованием традиционных эпитетов, метафор, что позволяет проповеднику донести свои идеи до максимально широкого круга слушателей и читателей.

Ключевые слова: гомилетика; проповедь; поучение; стиль; народность; современность; архитектоника; эпитет; метафора.

Патриарх Сергий (Страгородский) (1867–1944) – выдающийся церковный деятель XX века, сыгравший решающую роль в спасении Русской православной церкви в годы гонений 1920–1930-х гг. [6, с. 218–370]. Будучи человеком, блестяще и многосторонне образованным, одаренным литературным и проповедническим талантом, он вошел в историю Русской православной церкви не только как церковный иерарх, богослов и публицист, но и как автор проповедей, богослужбных текстов и духовных стихов. Если его богословские статьи стали предметом анализа ученых богословов и философов [2; 3; 4], то проповедническое наследие до сих пор остается практически не исследованной областью его литературного наследия. Между тем именно проповеди дают представление не только о его религиозно-богословских ориентирах, о его мировоззрении в целом, но и об индивидуальных особенностях его литературного «почерка».

Материалом данного исследования послужили проповеди епископа Сергия, произнесенные им в начале его пастырско-проповеднического служения, в период до 1917 г., когда он еще не носил высокого звания Патриарха. Это, в основном, небольшие по объему произведения – речи и поучения.

Важнейшими свойствами проповедей епископа Сергия являются их народность и современность, то есть соответствие содержания актуальным духовно-нравственным потребностям общества в то время, когда они создавались и произносились.

Народность проповеди понимается в гомилетике как соответствие ее формы и содержания духовному уровню слушателей [1, с. 95]. Епископ Сергий всегда учитывает состав своей аудитории, уровень образованности и духовного устроения тех, к кому он обращается. У него есть ряд поучающих слов, обращенных к новопостриженным инокам («“Праведною верою жив будет”». Поучение к новопостриженному иноку Иерофею (Померанцеву), студенту четвертого курса С.-Петербургской духовной академии. 1903 г.», «“Ищите прежде Царствия Божия”». Речь новопостриженному иноку Герману, студенту третьего курса Косолапову, 8 января 1905 года» и т. п.). Эти тексты отличаются от прочих своим духовно-аскетическим посылом. Речи, приуроченные к торжественным событиям и адресованные широкому кругу слушателей («“Зачем Святой Руси дана вера православная?” Речь после молебна перед открытием годичного собрания Общества ревнителей веры и милосердия. 22 октября 1901 г.»), приобретают у проповедника более «светский» характер, именно для них в большей степени характерно такое свойство, как современность. Современность проповеди в гомилетике понимается как отражение «духовно-моральных недугов, уклонов, изъянов в личной, семейной, церковной жизни членов паствы на сегодняшний день, которая предполагает тесную связь с определенной эпохой, обстоятельствами жизни слушателей» [1, с. 96].

Почтения и речи святителя освещают духовные и нравственные проблемы его эпохи, в них отражаются политические, социальные реалии того времени. Его поучающее слово выражает отклик на самые острые проявления духовного кризиса в обществе – события «кровавого воскресения», поражение в русско-японской войне, введение закона о свободе вероисповедания и т. п. Он не просто обозначает и изображает словом эти события, описывает их внешние проявления, но и раскрывает их значение для духовной жизни народа и состояния церковной жизни.

Например, в «Почтении в день Рождества Христова, произнесенном на молебне в академической церкви 25 декабря 1904 года» он называет русско-японскую войну «тяжким испытанием» и констатирует, что для страны и для Церкви настало время лишений и скорбей, когда «цвет нашей нации гибнет на полях далекой чужбины, и нет нам утешения в этой гибели» [5, с. 75]. На кровавые события 9 января 1905 г. он отзывается краткой экспрессивной речью-статьей, в которой с первых же строк звучит

«крик уязвленной души», скорбь о бессмысленных потерях и жертвах, приводится страшная статистика – количество погибших в тот день, согласно правительственному сообщению от 11 января). В данном случае можно говорить не только о современности, но и о документальности проповеди. «Поучение на молебне в день основания академии 17 февраля 1905 года» имеет название, обозначающее конкретную историческую ситуацию «Накануне объявления полной веротерпимости». Введение закона о полной свободе вероисповедания, ближайшее ожидаемое событие, значимое для церковной жизни, воспринимается проповедником как «зарезо грядущей духовной брани» [5, с. 83].

В «Речи в Успенском соборе г. Гельсингфорса на молебне на прочтении Высочайшего манифеста об учреждении Государственной Думы 15 марта 1905 года», которая имеет заглавие «Наш новый долг перед Родиной», проповедник комментирует Манифест Государя о Государственной Думе как важнейшее общественно-политическое событие, соединяющее русских людей общей высокой задачей разумного «устроения русской Земли».

В начале проповеди епископ Сергей специально заостряет внимание на том, что «с церковного амвона, конечно, не место и теперь не время подробно рассматривать наше новое учреждение и излагать наши новые гражданские обязанности перед Родиной» [5, с. 96], и, в то же время, он четко формулирует главную гражданскую обязанность выборных – в своем диалоге с высшей властью быть искренними, неподкупными и всегда верными христианской совести, не подчинять свое мнение каким-либо соображениям выгоды или политическим симпатиям и антипатиям.

Освещение духовных и нравственных проблем общества в проповедях епископа Сергея основывается на Слове Божиим и учении Церкви. Например, в «Поучении в день Рождества Христова, произнесенном на молебне в академической церкви 25 декабря 1904 года» основной тематический вектор образуют слова из песни пророка Исайи, которые поются в храмах на торжественном праздничном Богослужении: «С нами Бог, разумейте языцы и покарьтесь, яко с нами Бог». В заглавии поучения этот библейский стих представлен в виде полемического парафраза: «С нами ли Бог?». И весь текст поучения выстраивается вокруг этой библейско-литургической цитаты, которая, в конкретно-историческом контексте воспринимается как напоминание о постоянном присутствии Божиим у жизни русского народа и о промыслительном значении ключевых событий русской истории [5, с. 75].

Внимание к событиям общественно-политической жизни, реакция на важные изменения в стране влияют в определенной степени на

композиционные особенности проповедей епископа Сергия. Они имеют традиционную архитектуру, то есть состоят из вступления, основной части, нравственного приложения и заключения. Однако соотношение этих частей в ряде проповедей необычно, в частности, вступительная часть всегда отличается развернутостью и обширностью и может занимать у него почти половину текста, как это можно наблюдать в поучении «Накануне объявления полной веротерпимости». Назвав церковное событие, к которому приурочена проповедь – память св. великомученика Феодора Тирона, – проповедник обращается к описанию обстановки, в которой произносится поучение: празднование 100-летия духовной академии. Далее следует краткий экскурс в историю «рассадника высшего богословского звания». Епископ Сергий обосновывает необходимость объемного введения так: «Я хочу указать на внешнюю обстановку, в которой предстоит теперь действовать академии, на те запросы, которые теперь ей предлагаются» [5, с. 83].

Основная часть поучений епископа Сергия логично, последовательно и аргументированно развертывает главную мысль поучения или дает ответ на полемический вопрос, обозначенный в заглавии. Например, «Почтение в день Рождества Христова, произнесенное на молебне в академической церкви 25 декабря 1904 года» имеет заглавие, содержащее тематический вопрос «С нами ли Бог?», который в основной части проповеди разрешается тревожным предположением: «Мы с гордостью заявляли всем, что с нами Бог, а сами не думали жить для него; поэтому Он скрылся от нас и посылает на нас настоящие страшные испытания» [5, с. 77]. Нравственное приложение в этом тексте не выделено в самостоятельную часть, но слито с основной частью и заключением – то есть все, что говорит проповедник в поучающем слове, имеет нравственное значение для слушателей, касается самых насущных проблем текущего момента.

Заключение в проповедях епископа Сергия чаще всего представляет собой молитвенное обращение к Богу. Это, как правило, молитва за весь народ, за всю страну, в которой отражается особенность текущего момента, конкретные обстоятельства, в которых произносится поучающее слово. Например, в речи «Наш новый долг перед Родиной», произнесенной накануне учреждения Государственной Думы, завершающим периодом текста является молитва: «Итак, да снидет милость Божия, и мир, и правда, на нашу бедную, исстрадавшуюся страну, и да благословит Господь начинание нашего возлюбленного государя...» [5, с. 99]. В молитве содержится призыв к пастве, нацеливающий слушателей не только на аскетическую работу над собой, но и на общественное служение во благо

Отечества: «Нам же всем да даст мужество быть перед Государем его верными слугами, неподкупными, безбоязненными, нелицеприятными, бескорыстными служителями нужд и польз народных». Даже если речь или поучение заканчивается молитвой за более узкий круг верующих, например – в «Поучении на молебне в день основания академии 17 февраля 1905 года» – за коллектив духовной академии, в ней также намечается связь этой части христианской паствы со всем народом, раскрывается ее роль в общей судьбе страны: «И пусть наша академия, искушенная, как золото в горниле...в грядущую новую эру церковной жизни у нас на Руси будет для всех светильником чистого Христова света...» [5, с. 85]. Таким образом, патриотизм можно назвать еще одним важным свойством проповедей епископа Сергия, наряду с народностью и современностью. Сама структура поучающего слова, его архитектоника, подчиняется у него задачам не только духовного, но и гражданского воспитания и руководства духовными чадами.

К стиливым особенностям проповедей епископа Сергия относится яркая наглядность, которая создается разнообразными средствами. Одним из важных средств создания наглядности являются сравнения. Как правило, они заимствованы из быта, из реалий повседневной – жизни слушателей. Например, в Поучении, произнесенном накануне введения закона о веротерпимости, время до введения этого закона называется «мирным», а то, что начнется после, сравнивается с военным положением: «В мирное время и деревянное оружие годится напоказ, и картонная стена... может показаться надежной защитой. В мирное время и всякий, кто идет уверенной поступью и грудью вперед, может сойти за героя и победителя» [5, с. 84]. Совсем другое представление о героизме возникает в военное время, говорит проповедник, когда настоящий враг наносит свои «губительные удары». Так и ученые мужи духовной академии должны быть готовы проявить подлинное мужество на том поле духовной брани, которое неизбежно возникнет после введения нового закона, когда православную веру потребуются героически защищать от иноверцев, сектантов, раскольников и еретиков.

Важным стилистическим средством изобразительности в проповедях епископа Сергия являются эпитеты и метафоры. Как все мастера церковного красноречия, он использует устойчивые эпитеты религиозного характера («огненное искушение», «священный долг», «карающий гнев Божий» и т. п.). Нередко в его проповедях можно встретить «авторские» эпитеты, которые характерны именно для его текстов, заряженных гражданским пафосом, например, содержащие психологическую характеристику русского народа: «доверчивый народ» [5, с. 81], «многострадальный народ» [5, с. 98], «бедная,

исстрадавшаяся страна» [5, с. 99], священников и ученых-богословов как выразителей народных нужд, которые должны быть «неподкупными, безбоязненными, неліцеприятными, бескорыстными».

Что касается метафор, чаще всего проповедник использует их традиционный набор, заимствованный из Священного Писания и Священного Предания: «духовное оскудение», «внутренняя хранина» (2 Кор. 6, 10), «глубина греховная», «житейское море», «горнило искушений» и т. п.

Иногда метафора становится образным «зерном» проповеди: появляясь во вступлении или в основной части, она проходит невидимой нитью через весь текст и повторяется в нравственном приложении или заключении, иллюстрируя главную мысль проповеди. В поучении, посвященном юбилею духовной академии, ключевая метафора «горнило испытаний» словно «прошивает» текст, варьируясь, но сохраняя основное значение – скорби, испытания, страдания сравниваются с действием огня на металлы: «христиане вместе с Церковью должны пройти через горнило всяких искушений и соблазнов» [5, с. 83]; «Пусть наша академия, искушенная, как золото в горниле, засияет обновленным блеском на радость всем» [5, с. 85].

Таким образом, обобщая сказанное, следует отметить, что проповеди епископа Сергия (Страгородского) отличаются такими традиционными для произведений духовного красноречия свойствами, как народность и современность. В то же время они обладают уникальными характеристиками: «повышенной концентрацией» патриотизма и гражданского пафоса, злободневностью (отклик на важные социально-политические изменения в стране). Во многом это определяет жанровые особенности и архитектуру проповедей: среди них преобладают «мобильные», небольшие по объему жанровые разновидности – речи и поучения. Компактность объема часто не позволяет выделить в самостоятельные структурные элементы традиционные части проповеди: вступление, основную часть, нравственное приложение и заключение: нравственное приложение может сливаться с заключением. Ориентация на анализ конкретной социально-политической ситуации в стране определяет развернутость вступления. Эпитеты, метафоры и сравнения у епископа Сергия носят, в основном, традиционный характер, они не «перегружают» текст, его стиль отличается простотой, доступностью, отсутствием «декора» и «плетения словес», что позволяет проповеднику донести содержание своего поучающего слова до максимально широкого круга слушателей и читателей.

Литература

1. Епископ Полоцкий и Глубокский *Феодосий*. Гомилетика. Теория церковной проповеди. – Сергиев Посад: Московская духовная академия, 1999. – 324 с.
2. *Кикин В.* Аспекты сотериологии в трудах патриарха Сергия (Страгородского) (1867–1944) // XX Иоанновские чтения: материалы научной конференции, посвященной памяти Высокопреосвященнейшего Иоанна, митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского. – Самара: АСГАРД, 2016. – С. 27–37.
3. *Линькова В. В.* Богословское наследие патриарха Сергия (Страгородского) // «Придите ко мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас»: материалы XIII Международного форума «Задонские Свято-Тихоновские образовательные чтения» / под ред. Н. Я. Безбородовой, Н. В. Стюфляевой (отв. ред.). – Липецк: ЛПГУ им. П. П. Семенова-Тянь-Шанского, 2018. – С. 245–247.
4. *Парилов О. В.* Темы вечной жизни и спасения в богословском наследии патриарха Сергия // Патриарх Сергий и церковно-государственные отношения в XX веке: трудный путь к сотрудничеству: материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. – Арзамас: Арзамасский филиал ННГУ, 2017. – С. 19–27.
5. Страж дома Господня: Патриарх Московский и всея Руси Сергий (Страгородский): Жертвенный подвиг стояния в истинном Православии / авт.-сост. С. Фомин. – М.: Правило веры, 2003. – 1007 с.
6. *Титков Е. П.* Первосвятытель церкви мучеников. Жизнь, труды и подвиги Патриарха Московского и всея Руси Сергия (Страгородского). – Арзамас: Арзамасский филиал ННГУ, 2017. – 691 с.

К. О. Васяева

**СВОЕОБРАЗИЕ ПОЭТИКИ ХРОНОТОПА
В СБОРНИКЕ «РАДУНИЦА» С. А. ЕСЕНИНА**

Ассоциация «НП Совет рынка», главный специалист
Департамента по работе со СМИ и организационным вопросам
Управления информации и коммуникаций
Россия, г. Москва; e-mail: vasyaeva.kristina@yandex.ru

В статье актуализируется мысль о том, что в поэзии С. А. Есенина хронотоп является композиционным стержнем, средством внутренней организации и развертывания художественных образов. Анализ поэтики хронотопа в сборнике «Радуница» дает основание полагать, что пространственно-временная организация первой книги Есенина отличается разнообразием средств и приемов, которые помогают отразить внутренний мир лирического героя и мировоззрение поэта.

Ключевые слова: хронотоп; время; пространство; произведение; сборник «Радуница».

Проблеме хронотопа в художественной литературе посвящено достаточно большое количество работ. Несмотря на это, некоторые вопросы до сих пор требуют дополнительного рассмотрения, где особый интерес представляет исследование хронотопа в контексте авторской картины мира поэтов и писателей [см. подроб.: 5; 12; 13].

Отличительной особенностью хронотопа в произведениях С. А. Есенина является особая репрезентация времени, которое представлено не конкретными датами, а православными праздниками. По убеждению теоретика отечественной словесности В. Н. Захарова, именно «православие обусловило христианский хронотоп русской литературы» [4, с. 160]. Данное утверждение находит подтверждение и в творчестве С. А. Есенина. Так, авторский хронотоп неразрывно связан с православными праздниками, обрядовыми традициями как каноническими, так и народными, предметами церковного обихода, прецедентными текстами (молитвами), а также библейскими реминисценциями, которые отражают ценностные и мировоззренческие установки общества [см. подроб.: 1; 6–10].

Одним из средств, обеспечивающих системность и композиционное единство православных праздников в произведениях, является церковный календарь, который выступает как средство раскрытия и описания внутренней организации жизни народа, представлений о временных рамках, отраженных в художественном контексте. Так, например, В. Н. Захаров отмечал, что время жизни рассчитывалось по церковному календарю, в котором главным было не число и месяц, а евангельское событие [4, с. 160].

При исследовании хронотопа в творчестве отдельных писателей становится логичным анализ хронотопа в поэтических сборниках, книгах или циклах, так как каждый из них имеет общую идею и концепцию. В связи с этим рассмотрим подробнее своеобразие хронотопа первого поэтического сборника С. А. Есенина «Радуница».

Название сборника уже является ярким определителем времени, так как праздник Радуница в православной традиции является переходящим, то есть не имеет фиксированной календарной даты, однако всегда празднуется весной, а именно во вторник через неделю после праздника Пасхи.

Следует отметить, что произведения сборника не раскрывают содержание праздника, традиции его проведения или значение, в произведениях не описываются какие-либо события, связанные с праздником. Праздник упоминается лишь в одном стихотворении – «Чую

радуницу Божью...», которое помогает раскрыть отношение автора, его ощущения и общее настроение. Причем данное стихотворение является заключительным в сборнике и как бы подводит итог. Называя так свой сборник, автор, скорее, хотел отразить общую идею и направленность всех произведений, то есть название сборника тесно сплетается с общей тональностью произведений.

Всего в сборнике тридцать три стихотворения, что тоже является неслучайным и символичным, ведь именно тридцать три года составляла земная жизнь Иисуса Христа.

Сборник состоит из двух частей: «Русь» и «Маковые побаски». Название первой части сборника в свою очередь указывает на пространственную характеристику, то есть можно сделать предположение, что все события происходят на территории Руси.

Открывает первую часть стихотворение «Микола». Главным действующим лицом стихотворения является особо почитаемый в православии святитель Николай, который является покровителем всех путешественников:

*...Ходит милостник Микола
Мимо сёл и деревень [3, с. 140].*

*И идёт стопой неспешной
По селеньям, пустырям [3, с. 141].*

С первой строфы стихотворения возникает мотив пути, странничества, причем границы пространства не ограничиваются определенной территорией, селом или деревней, а имеют широкий территориальный обхват, так как подобных населенных пунктов на Руси очень много, и в каждом из них ждут Миколу. Примечательным является то, что на пути странника встречается монастырь как необходимая составляющая, без которой нельзя представить полноценную Русь:

*– Я, жилец страны нездешной,
Прохожу к монастырям [3, с. 141].*

Кроме того, на своем пути странник встречает церковь («У церквей пред затворами древними») и колокольню («И зовёт их с большой колокольни»), которые также являются неотделимой частью христианской Руси.

Все произведения пронизывает общий мотив пути, то есть можно сказать, что в анализируемой части сборника реализуется хронотоп дороги. Примечательным является то, что в роли путешественного выступают конкретные образы: Микола, возлюбленная Мати и Господь и обобщенные

образы: смиренный инок, калики, богомолки, странник, захожий богомолец, пришлец, нищий.

Хронотоп дороги характеризуется использованием синонимического ряда глаголов, которые отличаются смысловыми оттенками, коннотативным значением и интенсивностью проявления действия: «ходит», «идет», «прохожу», «схожу», «обойди», «пойду», «пройду», «проходили», «пробиралися», «ковыляли», «пробегу», «шёл», «выходил», «выйду». Присутствует активная смена обстановки, места пребывания героя. Как уже было отмечено, пространственная характеристика включает в себя: села («Мимо сёл и деревень»), деревни («Проходили калики деревнями»), поле («Пробиралися странники по полю», «Топчут лапти по полю кукольни»), рощи («Рощи в венчиках иконных», «В дальних роцах аukaет звон»), лес («Кружевами лес украшен»), луг («По кустам зелёным лугом»), озеро («Выйду на озеро в синюю гать»), трактир («Ходит странник по трактирам»), хаты («Хаты – в ризах образа»). Все перечисленные места можно объединить одним словом – земля, на которой «всем есть место, всем есть логов».

Оппозицию с «земным» составляет «божественное», воплощенное в слове «рай»:

*Говорит Господь с престола,
Приоткрыв окно за рай:
– О, мой верный раб, Микола,
Обойди ты русский край [3, с. 141].*

Следует отметить, что синонимичными слову «рай» выступают словосочетания «Божий терем», «райский терем», «райский сад»:

*Я – слуга давнишний Богов,
В Божий терем правлю путь [3, с. 142].*

Однако для поэта рай – это его родной край, та самая Русь, которой посвящена книга. Становится трудно оценить, насколько родина дорога поэту, если ради нее он отказывается от того, к чему стремится каждый верующий человек – к месту вечного блаженного существования:

*Если крикнет рать святая:
«– Кинь ты Русь, живи в раю!»
Я скажу: не надо рая,
Дайте родину мою [3, с. 36].*

Что касается временной характеристики, то произведения изобилуют наличием глаголов настоящего времени в форме единственного и множественного числа: «ходит», «загораются», «дремлет», «умывается», «кадит», «зовут», «сеют», «тают», «дремлет», «полыхают»,

«почивают», «смотрю», «чахнут», «пахнет», «гудит», «идут», «топчут», «причитают», «ищут», «молюсь», «квохчут», «запевают», «заползают», «блуждают», «липнет», «взвенивает», «тянется», «играет» и другие. Данный факт сближает прошлое с настоящим эпохи читателя, то есть стихотворения и книга, в целом, оказываются «вне времени».

Хронотоп дороги реализуется и с помощью детализации внешнего вида героя-странника, дорожных принадлежностей: *лапоточки, котомка, стягловица, посох, сума, бродяжная палка, клюка, лапти*. Безусловно, хронотоп реализуется и через смену времен года, на что указывают конкретные признаки времени года, а также прямые указания: «По кустам зелёным лугом», «В зеленах твоих стозвонных», «Осень рощи подождла», «Сеют рожью на снегу», «На снегу звенят колосья», «Про рай и весну».

Как уже было отмечено, мотив пути пронизывает все произведения, все действия происходят именно в пути, при этом одновременно раскрывая обрядовость и уклад крестьянской жизни Руси. Именно движение, динамизм всей части создают впечатление того, что все описываемое – живое, настоящее. Центральным образом и главным героем является странник. Несмотря на тяжесть и трудность выбранного пути («пробиралися», «ковыляли»), поэт называет странника счастливым:

*Счастлив, кто жизнь свою украсил
Бродяжной палкой и сумой [3, с. 32].*

Можно сказать, что странник для поэта не только счастливый, но и самый добрый, милосердный и сострадательный из всех людей, способный в самые трудные минуты разделить последние крохи хлеба:

*И сказал старик, протягивая руку:
– На, пожуй... маленько крепче будешь [3, с. 33].*

Кроме того, автор прямо указывает, что под образом странника скрывается сам Господь:

*Шёл господь пытать людей в любви,
Выходил он нищим на кулижку [3, с. 32].
И в каждом страннике убогом
Я визнавать пойду с тоской,
Не помазуемый ли богом
Стучит берестяной клюкой [3, с. 34].*

Общий тон анализируемой части задает «вступительное» произведение «Микола», которое является самым динамичным и изображает путь духовного служения русского крестьянства, его религиозность и богоизбранность [6, с. 24].

Подводя итог, добавим, что лучшее место – это родной край, а именно Русь, а самый счастливый человек – тот, кто странствует по родной земле, у которой *«не видать конца и края»*.

Таким образом, хронотоп дороги в тексте оформлен как мотивно, так и с помощью лексико-семантических средств и литературных приемов, которые раскрывают хронотоп как путь православной России [7, с. 24].

Вторая часть поэтической книги «Радунца» называется «Маковые побаски». Прежде чем приступить к анализу произведений, следует рассмотреть название части. В Словаре русского языка под редакцией А. П. Евгеньевой значение слова *«побаска»* является отсылочным к семантике слова *«побасёнка»*: *Разг* Короткий забавный рассказ анекдотического или поучительного характера || Вымысел, выдумка, небылица [11, с. 150]. Эпитет *«маковый»* является в фольклоре достаточно устойчивым и связан с народной жизнью и праздниками как ее составляющими [2, с. 291]. Словосочетание «маковые побаски» ориентирует читателя на мир деревенской жизни, на ее бытовую, обрядово-игровую сторону. Именно сельская местность является главным местом действия (*«Тянется деревня с праздничного сна»*, *«Громко звенит за селом корогод»*, *«По селу тропинкой кривенькой»*, *«На посёлок в хоровод»*). Автор описывает сельский уклад жизни, который состоит не только из хлопот, но и из народных забав, соблюдения праздничных традиций и обрядов: *«звенит за селом корогод»*, *«там она песни поёт»*, *«погадала красна девица в семик»*, *«на резных окошках ленты и кусты»*, *«я играю на тальяночке»*, *«в пляс пускались весело»*, *«играли в ливенку»* и другие.

Как и в предыдущей анализируемой части, жизнь и быт русского человека не могут обойтись без упоминания о Божьем храме. Так, например, в стихотворении «Край ты мой заброшенный...» главными описательными средствами родного края являются:

*Сенокос некошенный,
Лес да монастырь* [3, с. 39].

Такое же «скупое» описание родной стороны в стихотворении «Сторона ль моя, сторонка», однако и здесь мы встречаем церковь, что указывает на ее обязательное наличие в русском селении:

*Чахнет старая церквушка,
В облака закинув крест.
И забольная кукушка
Не летит с печальных мест* [3, с. 37].

Хронотоп дороги также является актуальным для рассматриваемой части сборника, однако выражен слабее, чем в предыдущей. Например,

глаголы движения в текстах представлены следующим рядом: «*ходила*», «*бродила*», «*тянется*», «*пойду*», «*еду*», «*уведет*», «*убегали*», «*скачет*». Как известно, главным действующим лицом в произведениях предыдущей части является герой-странник, однако в анализируемой части путник упоминается лишь единожды:

*Что под вечер путнику
Нашептал ковыль?* [3, с. 39].

Также единожды упоминается привычный предмет, сопровождавший странника в предыдущей части – *подошок* и *котомка*:

*С подошочка и котомки
Богомольный льётся пот* [3, с. 37].

В тексте произведений встречаются разные временные формы глаголов. Однако все же преобладают глаголы в форме прошедшего времени: «*крикнула*», «*бродила*», «*пела*», «*плакала*», «*мелькнул*», «*погадала*», «*колыхались*», «*связала*», «*охнула*», «*породила*» и другие. Особенностью части является избыток глаголов в форме первого лица единственного числа, что указывает на преобладание личностного начала: «*таю*», «*еду*», «*думаю*», «*выбираю*», «*рву*», «*подпою*», «*слышу*», «*молюсь*», «*причащаюсь*», «*чую*», «*зацелую*», «*надену*», «*умру*», «*помолюсь*» и другие. На данный факт указывает и обилие притяжательных местоимений в форме первого лица единственного числа: «*гребень мой*», «*край мой родной*», «*мой слабый крик*», «*сторона ль моя*», «*моей дорогой*», «*мои палаты*» и другие.

Следовательно, временной пласт состоит из воспоминаний лирического героя, из фактов его прошлой жизни, которые реализуются через хронотоп встречи или ожидания встречи. Так, ярким примером служит стихотворение «*Матушка в купальницу по лесу ходила*», из текста которого мы узнаем о моменте рождения героя и его взрослении:

*Родился я с песнями в травном одеяле.
Зори меня вешие в радугу свивали.
Вырос я до зрелости, внук купальской ночи,
Сутемень колдовная счастье мне пророчит* [3, с. 27].

Момент рождения является своеобразной встречей младенца с новым миром. Именно хронотоп встречи, ожидания встречи характерен для анализируемой части сборника. Однако встречи в основном носят житейский характер в отличие от стихотворения «*Матушка в купальницу по лесу ходила*», в котором момент встречи носит глобальный характер [7, с. 26]. Остальные встречи в текстах произведений призваны отразить взаимодействие лирического героя со всеми, кто встречается на его жизненном пути: «*Кротко я с грустью стоял у стены: // Все они пели и*

были пьяны», «Я смотрел из окошка на красный платок», «Знаю, выйдешь к вечеру за кольцо дорог, // Сядем в копны свежие под соседний стог», «Смотрят девушки лукаво // На красавца сквозь плетень», «Выходи встречать к околице, красотка, жениха».

В заключительном же стихотворении «Чую радуницу Божью» глагол «чую» создает особый эмоциональный эффект ожидания встречи. Причем встреча в стихотворении наполняется каким-то божественным содержанием:

*Под венком, в кольце иголок,
Мне мерещится Исус [3, с. 38].*

Эта встреча является центральной в рассматриваемой части, ведь именно благодаря ей главный герой определяет значимость собственной жизни:

*Чую радуницу Божью –
Не напрасно я живу [3, с. 38].*

Кроме того, герой отмечает, что его путь возможен только рядом с «Голубиным духом от Бога», который завладел дорогой героя, его путем, его жизнью.

Можно сделать вывод, что пространство в анализируемой части сборника является локальным, то есть каждое стихотворение раскрывает свой отдельный мир. Временной пласт представляет собой воспоминания и переживания главного героя, то есть рассматриваемая часть сборника раскрывает путь главного героя, неотделимый от народа и Бога.

Таким образом, части поэтического сборника «Радуница» взаимосвязаны, являются дополнением друг другу и находятся в оппозиции «общее – частное»: духовный путь Руси – духовный путь лирического героя. Если место первой части глобально – вся Русь, то во второй части пространство как бы сужается до мира, видимого лишь одним человеком.

Исследование поэтики хронотопа в сборнике «Радуница» С. А. Есенина показывает, что в художественном мире время и пространство представлены многообразно. Основными средствами выражения пространственно-временных отношений и характеристик в тексте служат языковые средства: синтаксические конструкции со значением местонахождения, глаголы движения, которые определяют преобладание статики или динамики в тексте, убыстрение или замедление времени. Для раскрытия хронотопа используется усиление мифологизации, аллегоризации. Так, поэт включает в свои произведения легенды, предания, библейские мотивы, что также способствует усложнению пространственно-временной организации. Следовательно, поэтика хронотопа отличается

разнообразием средств и приемов, которые помогают отразить внутренний мир героя и мировоззрение самого поэта.

Литература

1. *Бунеева Е. В.* Имена собственные как хронотоп в «маленьких» поэмах С. Есенина (1912–1915 гг.) // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. – 2010. – №2. – С. 18–20.
2. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. – Репр. воспроизв. изд. 1912–1914. – М.: Цитадель, 1998. – Т. IV. – 564 с.
3. *Есенин С. А.* Избранные сочинения / сост., вступ. статья и примеч. А. Козловского. – М.: Художественная литература, 1983. – 432 с.
4. *Захаров В. Н.* Проблемы исторической поэтики. Этнологические аспекты. – М.: Индрик, 2012. – 264 с.
5. *Кондрашкина О. О.* Категории пространства, времени и хронотопа в художественном произведении и языковые средства их выражения // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. – 2011. – Т. 13. – №2 (5). – С. 1217–1221.
6. *Кофанов С. А.* Особенности хронотопа в необиблейских поэмах С. А. Есенина и маленькой поэме «Сорокоуст» // Наука молодых: межвузовский сборник научных трудов молодых учёных. Выпуск 5 / Ассоциация учёных г. Арзамаса, АГПИ им. А.П. Гайдара, АПИ. – Арзамас: АГПИ, 2012. – С. 203–213.
7. *Кофанов С. В.* Поэтика хронотопа в сборнике С. А. Есенина «Радунница» // Современное есениноведение. – 2013. – № 26. – С. 22–26.
8. *Кривошапко С. А.* Концепты время и пространство в лирической поэзии С. А. Есенина: дисс. ... канд. филол. наук. – Ростов н/Д., 2010. – 198 с.
9. *Пяткин С. Н.* Творческая биография и «поэтическая география» в поэме Есенина «Марфа посадница» / С. Н. Пяткин, К. П. Кочеткова // Проблемы научной биографии С. А. Есенина: сборник трудов по материалам Международной научной конференции, посвященной 114-летию со дня рождения С. А. Есенина. – Рязань: Пресса, 2010. – С. 166–189.
10. *Раманкулов Ш. М.* Художественное время и пространство в лирике Сергея Есенина / Ш. М. Раманкулов, М. Ж. Шерматова // Вестник Ошского государственного университета. – 2020. – №1–4. – Т.2. – С. 178–185.
11. Словарь русского языка: в 4 т. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; под ред. А. П. Евгеньевой. – 3-е изд., стереотип. – М.: Русский язык, 1985–1988. – Т. 3. П-Р. – 1987. – 752 с.
12. *Фаликова Н. Э.* Хронотоп как категория исторической поэтики // Проблемы исторической поэтики. – Петрозаводск: ПГУ, 1992. – С. 45–58.
13. *Щужин В. Г.* О филологическом образе мира (философские заметки) // Вопросы философии. – 2004. – №10. – С. 47–64.

**ДРАМАТИЧЕСКАЯ ПОЭМА С. А. ЕСЕНИНА «ПУГАЧЕВ»:
ИСТОРИЯ И ПРЕДАНИЕ**

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, Арзамасский филиал
д-р филол. наук, доцент
Россия, Нижегородская обл., г. Арзамас; e-mail: nikolas_pyat@mail.ru

В статье делается попытка литературоведческого прочтения полемического диалога Есенина с Пушкиным, отразившегося в замысле поэмы «Пугачев» (1920) и определившего идейно-философские конструкты есенинского историзма. Особое внимание в статье уделяется роли предания в историософских позициях Пушкина и Есенина, их связи с христианской аксиологией. Делается вывод о том, что историческое событие у Есенина становится вспомогательным материалом для создания нового предания, по своим ценностным значениям внеположного принципам пушкинского историзма.

Ключевые слова: Есенин; Пушкин; «Пугачев»; «Капитанская дочка»; историзм; предание.

В подавляющем большинстве работ, посвященных изучению традиций в драматической поэме «Пугачев», с завидным постоянством указывается на воспоминание И. Розанова, согласно которому Есенин, контурно определяя идейно-тематический «формат» своего будущего произведения о пугачевском восстании, полемически противопоставляет его историко-художественной позиции Пушкина, выраженной в «Капитанской дочке» и «Истории пугачевского бунта».

«Я несколько лет, – говорил Есенин, как это запомнил со слов поэта И. Розанов, – изучал материалы и убедился, что Пушкин во многом был не прав. Я не говорю уж о том, что у него была своя, дворянская точка зрения. И в повести, и в истории. <...> Я очень, очень много прочел для своей трагедии и нахожу, что многое Пушкин изобразил просто неверно. Прежде всего сам Пугачев. Ведь он был почти гениальным человеком, да и многие другие из его сподвижников были людьми крупными, яркими фигурами, а у Пушкина это как-то пропало» [20, с. 439].

Однако, в чем единодушно сходятся многие интерпретаторы «пушкинского влияния» в поэме «Пугачев», Есенин фактически следует в своем произведении канве «Истории пугачевского бунта» [17, с. 89–101; 10; 11]. Да и опыт изучения творческой истории поэмы, широко и полно представленный в исследовании Н. И. Шубниковой-Гусевой, свидетельствует о том, что основным (а может быть, и единственным!) источником есенинской «трагедии в стихах» следует считать пушкинский

труд [28, с. 115–128]. А потому и слово «многое», часто повторяющееся поэтом в воспоминании И. Розанова, наверное, необходимо относить на счет внимательного изучения Есениным приложений к шестому тому «Полного собрания сочинений Пушкина» (СПб., 1900) в виде манифестов, указов, рапортов, писем и сказаний современников о пугачевском бунте.

В начале 20-х гг. Есенин, по мнению В. В. Мусатова, «фактически» вступая «в борьбу за место поэта в истории» и стремясь создать «подлинно эпохальную поэзию», выходил на «ключевые пушкинские темы»; сам же Пушкин осмысливался Есениным в этих поисках прежде всего как «драматический поэт» [17, с. 88–89].

В то же время, как далее убедительно доказывает В. В. Мусатов, анализируя «пушкинский след» в «Пугачеве» Есенина, новейший поэт воплощает в своей поэме «не-пушкинскую» идею причин поражения восстания. И «центральный пункт расхождения» Есенина с Пушкиным видится В. Мусатову в том, что «Есенин не находил ни в “Истории Пугачева”, ни в “Капитанской дочке” проникновения в “шкуру” мужика, в ту субстанциональность крестьянского существования, о которой говорили его “Ключи Марии”» [17, с. 99].

Как видим, получается довольно странная картина: претендуя на «пушкинскую» роль поэта-историка и сознательно следуя за Пушкиным в художественно-драматическом осмыслении истории, Есенин столь же сознательно манифестирует почти что «несостоятельность» Пушкина-историка. Репрезентативный ряд исследований, освещающих проблему историзма в есенинской поэме «Пугачев», подтверждая объективность этих «сознательных установок» Есенина, вместе с тем не дает четких обоснований такому противоречию. В работах данного направления, как правило, широко и детально характеризуется оригинальная есенинская позиция в осмыслении трагической судьбы пугачевщины как крестьянского бунта, но недостаточно проясняется суть отличия этой позиции от пушкинской в историко-художественном выражении онтологии национального бытия. А именно здесь, на наш взгляд, и проходит глубинная «линия расхождения» Есенина с Пушкиным, порождая у новейшего поэта по отношению к своему великому предшественнику упрек, казалось бы, сугубо социального характера.

С нашей точки зрения, на эту «линию расхождения» довольно-таки отчетливо указал Н. Клюев в письме к Есенину от 28 января 1922 г. Восторженно приветствуя появление драматической поэмы «Пугачев», Клюев писал ее автору: «“Пугачев” – свист калмыцкой стрелы, без истории, без языка и быта, но нужней и желаннее “Бориса Годунова”, хотя

там и золото, и стены Кремля, и сафьянно-упругий сытовой воздух XVI–XVII века. И последняя Византия» [8, с. 99].

При помощи всего лишь нескольких «самовитых» слов Клюев дает не просто одну из первых оценок есенинскому «Пугачеву», но и прозорливо указывает на те существенные черты мира, изображенного в этом произведении, что будут в дальнейшем – и в критике, и в науке – своего рода исходными точками в построении целостных суждений о драматической поэме Есенина.

Ставя перед собой задачу дать представление о природе расхождения Есенина с Пушкиным относительно художественного отражения национальной истории как специфической формы культурно-творческого диалога поэтов, мы в своих рассуждениях в качестве своеобразного плана будем придерживаться эпистолярного высказывания Н. Клюева, позволяющего последовательнее охарактеризовать творческую логику этого расхождения. И речь в данном случае просто не может идти только о сфере художественного претворения Есениным и Пушкиным «пугачевской темы». Цитата из клюевского письма, где обозначено, на первый взгляд, сопоставление несколько иного, хотя и предметного характера («Пугачев» и «Борис Годунов»), по нашему мнению, отражает лишь желание автора «Избяных песен» отчетливее передать разность мировоззренческих подходов в художественном осмыслении истории у Пушкина и Есенина, спроецированную на сопоставимые по своим жанровым модусам произведения.

В первых критических откликах и рецензиях на поэму Есенина довольно часто подчеркивалась одна и та же мысль, которая с наибольшей прямотой прозвучала, пожалуй, у Л. Троцкого: *«Емелька Пугачев, его враги и сподвижники – все сплошь имажинисты. А сам Пугачев с ног до головы Сергей Есенин...»* [25, с. 63. – Курсив наш. – С. П.].

И Троцкий, и другие критики, отмечавшие тождество героя и автора есенинской поэмы, в качестве простого и очевидного в данном случае доказательства указывали, в первую очередь, на то, что Пугачев, как и все действующие лица драматической поэмы у Есенина, говорит тем же образным языком, что и герой лирики поэта тех лет. Но дело здесь, разумеется, не в одном только языке.

Идеи, озвученные разными персонажами поэмы, но объединенные самобытной стилистической и интонационной структурой художественного высказывания, характерной для лирики Есенина так называемого «имажинистского» периода творчества, сплавляются в тексте произведения в один разноплановый по своим содержательным векторам монолог автора. И этот монолог служит не функциональным отражением

атмосферы и перипетий исторического события, за которым стоит конфликт национального масштаба, а выявлением автором особой сущности данного конфликта в соответствии с особым авторским представлением о константах мифологического сознания русского народа, где исторические реалии становятся лишь канвой повествования.

В приведенном выше высказывании В. В. Мусатова отсылка к «Ключам Марии» весьма примечательна, поскольку в этом художественно-философском трактате поэта стоит искать истоки его, *есенинской*, идеи трагедии Пугачева, равно как и философского смысла поэмы, и «общего осознания» одного из исключительных событий русской истории. Собственно говоря, этим утверждением мы, конечно же, никакой Америки не открываем, так как в есениноведческих работах последних 10–15 лет данная точка зрения является доминирующей. Так, О. Е. Воронова, рассматривая драматическую поэму «Пугачев» как опыт реконструкции «архаического» сознания в своем особом теоретическом дискурсе и представленного в «Ключах Марии», справедливо указывает, что «историческое событие словно бы вычленяется из линейного потока времени и оценивается сквозь призму космологического сознания, для которого характерна нерасчленимость природных и исторических координат временного пространства. <...> Природа и История предстают в поэме Есенина как нечто неразложимое, цельное, как неотъемлемые и взаимосвязанные стороны органического бытийного процесса» [2, с. 99].

Несколько схожая с этой точка зрения была высказана в работах Ст. Ю. Куняева и А. Н. Захарова [12; 6, с. 51–59]. Здесь, в основном, так же, как и у Вороновой, говорится о разрушении равновесия «растительного», «животного» и «человеческого» в изображенном мире поэмы, об утрате единства с природой как явлениях, дающих представление о парадигме историко-художественного мышления Есенина, в которой методология «Ключей Марии» воплощена в содержании лирической драмы Есенина.

Несложно заметить, что в этой парадигме не то чтобы смещается в свои периферийные зоны, но и практически вовсе «снимается» идея христианского осознания исторического события. Данный факт, вполне, на наш взгляд, очевидный, есениноведы, как правило, оставляют без внимания. Хотя он, кажется, прямо указывает на то, что в «Пугачеве» получают свое дальнейшее развитие художественно-философские взгляды поэта на онтологию национального мира, весомо проявившиеся в «необиблейском эпосе» Есенина в качестве творческой ревизии христианского традиционализма. Точнее говоря, особая поэтическая «модель» этой онтологии, определенная сакральным откровением «Инонии» и закреплённая гносеологическими положениями трактата

«Ключи Марии» [15] как фундаментальный жизнетворческий миф в художественном сознании Есенина рубежа 10–20-х гг., обуславливает и своеобразную историософскую трактовку пугачевского бунта.

Вместе с тем, говоря об аксиологической системе, воплощенной в драматической поэме Есенина, следует указать на точку зрения Н. И. Шубниковой-Гусевой, по мнению которой в есенинском «Пугачеве» весьма ощутим евангельский подтекст. Наблюдения, которые сделаны в данном плане названным комментатором поэмы, вполне состоятельны. Однако и оговорки, которые не раз делает Шубникова-Гусева, анализируя функции евангельских мотивов и символики в тексте «Пугачева», также довольно существенны. Особенно здесь симптоматичен центральный тезис исследования: «В “Пугачеве” Есенин не только использует явные и неявные евангельские аллюзии, но и воскрешает, порой в прямо противоположном значении, библейские мифы и притчи...» [28, с. 178].

Н. И. Шубникова-Гусева убеждена, что сюжет есенинского «Пугачева» имеет выраженные переключки с евангельским сюжетом об Иисусе и его двенадцати учениках и фактически является прототекстом драматической поэмы Есенина. В русле этой гипотезы трактовка есенинского героя как «мужицкого Христа» просто неизбежна, что, с одной стороны, ведет к признанию сакрального характера изображенного мира поэмы, *есенинской истории* пугачевского бунта, но, с другой, вынуждает признать опрошенный, сниженный смысл *евангельской истории*, которая становится у поэта не индикатором христианской традиции в произведении, а литературным приемом. Заметим, что гипотеза Н. И. Шубниковой-Гусевой весьма перспективна при сопоставительном изучении евангельского подтекста в «Пугачеве» Есенина и поэме Блока «Двенадцать». На наш взгляд, в этих произведениях историческое событие, исключительное для судьбы всей нации, не поверяется евангельским сюжетом, а по сути дела, авторской волей становится им, манифестируя подлинную сакральную сущность изображенного и невольно уподобляя сам евангельский текст мистерии. В этой перспективе, если вспомнить самооценку Есениным поэмы, «Пугачев» действительно «вещь революционная». И не только с историко-художественной точки зрения. Такого рода использование («в прямо противоположном значении») христианских текстов, равно как и христианских таинств, в поэзии Есенина можно проследить не только в его «необиблейском эпосе», но и в более позднем программном произведении поэта – «Исповеди хулигана», написанном в один год с «Пугачевым» [см.: 19].

В этой связи нужно вспомнить, что первый поэтический опыт художественного отражения русской истории у Есенина – поэмы «Марфа

Посадница», «Ус», «Песнь о Евпатии Коловрате» – «основан на синтезе фольклорно-эпической и духовно-религиозной традиций и является попыткой своеобразного христианизированного эпоса» [2, с. 68]. Органичность «христианизированного эпоса» в творческом сознании Есенина 1914–1917 гг. наглядно подтверждается этико-художественным содержанием ранней лирики поэта. И в целом, о чем убедительно пишут современные исследователи есенинской поэзии, здесь, повторимся, необходимо говорить о христианско-религиозной концепции мира, воплотившейся в раннем творчестве поэта и впитавшей в себя и опыт «эпического православия» древнерусской книжности, и опыт «народного православия» русского фольклора [см.: 18; 2, с. 17–196; 14; 5, с. 353–374]. Но не менее важно в данном отношении то, что художественный мир есенинской поэзии этих лет внутренне связан с народными преданиями, как правило, тематически относящимися к сфере религиозного самосознания нации. И первые исторические поэмы Есенина служат наглядным подтверждением этой теснейшей духовной связи, проявляющейся практически на всех уровнях парадигматики и синтагматики произведений. Авторское «я» поэта, если воспользоваться здесь философскими формулами Х.-Г. Гадамера, находится «внутри предания», обнаруживая «непредвзятое слияние с преданием» [3, с. 334].

Собственно, этот тезис вполне можно считать и одной из значимых характеристик историко-художественного мышления Пушкина. Известное аксиоматичное утверждение В. Г. Белинского – «Пушкин был человеком предания гораздо больше, нежели как об этом еще и теперь думают» [1, с. 526], высказанное критиком на страницах очерка о «Борисе Годунове» («Сочинения Александра Пушкина. Статья десятая»), в научной литературе о поэте, по сути, использовалось в качестве отправной точки в самых различных по своим концептуальным подходам истолкованиях проблемы историзма Пушкина [30; 4; 24; 29; 7; 13; 23; 9]. И сам поэт признавал за преданием первостепенный статус, формирующий «общее осознание» русской истории, что неоднократно подчеркивалось им в публицистических работах и что, на наш взгляд, лежит в основе идейного осмысления и творческого воплощения Пушкиным «пугачевской темы».

Марина Цветаева в очерке «Пушкин и Пугачев», размышляя над, с ее точки зрения, парадоксом творческой логики поэта в работе над «пугачевской темой» – от «Истории пугачевского бунта» к «Капитанской дочке», а не наоборот («будь “Капитанская дочка” написана первой, было бы естественно»), изумленно вопрошала: «Как Пушкин *своего* Пугачева написал – *зная*»? [26, с. 602. – Курсив автора. – С. 17.].

А, наверное, для общего понимания пушкинской концепции истории и ее художественного отражения в творчестве поэта никакого парадокса и нет. Пушкину, задумавшему в 1833 г. роман о пугачевском восстании, необходимо было сначала в «духе Карамзина» воссоздать летопись этого исторического события посредством «ученого сличения преданий» и «остроумного изыскания истины», чтобы потом, творчески оперируя данной летописью как безусловным историческим материалом, создать семейное предание – повесть «Капитанская дочка». Подчеркнем, что повесть Пушкина является не художественным эквивалентом его же исторического полотна о пугачевском восстании (вероятно, отождествление такого рода допускал С. Есенин, высказываясь о пушкинской «неправоте» в трактовке образа Пугачева), и не одним из преданий, «растворенным» в канве повествования «Истории пугачевского бунта», а частным, единичным событием этого времени, по Пушкину, «романически» представленным как «истинное происшествие», где в перипетиях динамического сюжета обретают высокий художественный смысл ценностные основания национального образа мира.

Как справедливо считает В. Кошелев, «для Пушкина-художника здесь оказалось важнее не отразить действительно зафиксированные в исторических источниках факты, а раскрыть высшую национальную сущность воплотившегося в этих фактах русского “норова”» [9, с. 335]. В данном отношении заслуживает внимания и мнение Н. Скатова, полагающего, что «“Капитанская дочка” – это семейная “эпическая” жизнь», свидетельствующая о том, «сколько крепок внутренний родовой человеческий национальный корень... перед лицом драматичнейшего исторического испытания» [22, с. 221]. Экспликация в этой «высшей национальной сущности» доминант религиозно-православного сознания русского народа, что, конечно же, не только допустимо, но и закономерно, обнаруживает один из имманентно присущих национальной картине мира принципов духовно-генетического единства истории и предания. Данный принцип как самостоятельное явление в понимании идейно-художественной целостности содержания исторического произведения, усиленное особым вниманием к реалиям текста, возможно, и дает основание Н. Клюеву видеть, не в пример есенинскому «Пугачеву», в «Борисе Годунове» Пушкина «последнюю Византию». По крайней мере, то, как осознавал Клюев духовную сущность «византийства», ее соприродность языческим верованиям русского народа, в целом, не противоречит нашему заключению.

В есенинском «Пугачеве» историческое событие становится для автора вспомогательным материалом для создания *нового предания*. Как

точно отмечает И. Могилева, «утопия автора “Радуницы” с самого начала пыталась подчинить себе историю» [16, с. 13]. В «Пугачеве» этот процесс «подчинения» входит в свою завершающую стадию, художественно реализуя религиозно-утопические взгляды автора поэмы на мифогенезис русской духовной культуры, ранее уже получившие статус и формы пророческих откровений.

Это качество драматической поэмы Есенина вкупе с ее идиостилем, думается, и образует поразительный художественный эффект присутствия изображаемого события в современности, что также отмечалось во многих первых критических отзывах о «Пугачеве» и что, по всей видимости, давало повод Н. Клюеву считать «Пугачева» «нужней и желаннее» пушкинского «Бориса Годунова» [см.: 21]. И это же качество, как перспектива авторского замысла «трагедии в стихах», в принципе, дает основание сомневаться не только в пушкинской «правоте» относительно освещения пугачевского восстания, но и в любой другой точке зрения на это событие, в том числе и обусловленной марксистско-ленинской философией истории, где пугачевщина «выгодно» для поэта крестьянских корней трактуется как один из этапов народного освободительного движения. Характерной чертой советского исторического нарратива, по мнению Ю. Шатина, является то, что он не отвергает предания как такового, а подвергает его редукции, активизируя те содержательные элементы предания, которые соответствуют заранее определенной идеологической схеме [27].

По большому счету, за полемическим диалогом Есенина с Пушкиным, вызванным декларативным обращением позднейшего поэта к одной из значимых в этико-художественном отношении тем своего предшественника, располагается характерное для Есенина этих лет творческое отстаивание собственных позиций в современной ему литературе. И постулирование принципов данной позиции, и их художественное претворение продолжает, правда, в уже скрытом виде, текстопостроение жизнетворческого фундаментального мифа, прямо соотносящегося с пророческим заданием авторского «я» «необиблейского эпоса» и гносеологическими положениями «Ключей Марии». В проекции этого жизнетворческого мифа и получает в есенинском «Пугачеве» свое художественное решение историческая тема, принципиально не совпадающая, прежде всего, по ценностным значениям с пушкинскими произведениями о пугачевском восстании.

Литература

1. *Белинский В. Г.* Собр. соч.: в 9 т. – М.: Художественная литература, 1976–1982. – Т. VII. – 1981. – 799 с.

2. *Воронова О. Е.* Сергей Есенин и русская духовная культура. – Рязань: Узорочье, 2002. – 520 с.
3. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы филос. герменевтики: пер. с нем. / общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
4. *Греков Б. Д.* Исторические воззрения Пушкина // Исторические записки: сб. ст. / Акад. наук СССР, Ин-т истории; отв. ред. Н. М. Лукин. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1937. – Т. 1. – С.3–28.
5. *Есаулов И. А.* Пасхальность русской словесности. – М.: Кругъ, 2004. – 562 с.
6. *Захаров А. Н.* Поэтика Есенина. – М.: Международная академия информатизации, 1995. – 224 с.
7. *Кибальник С. А.* Художественная философия Пушкина. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. – 198 с.
8. *Клюев Н. А.* Словесное древо. Проза. – СПб.: Росток, 2003. – 688 с.
9. *Кошелев В. А.* Пушкин: история и предание: очерки. – СПб.: Академический проект, 2000. – 360 с.
10. *Кубанев Н. А.* Поэма Есенина «Пугачев» в контексте традиций Пушкина / Н. А. Кубанев, Н. А. Авдеева // Сергей Есенин и литературный процесс: традиции, творческие связи: сборник научных трудов. – Рязань: Пресса, 2006. – С. 18–28.
11. *Кузьмищева Н. М.* Восстание Е. Пугачева в восприятии А. Пушкина и С. Есенина // Пушкин и Есенин. Есенинский сборник. – М.: Наследие, 2001. – С. 170–181.
12. *Куняев Ст.* Трагедия стихии и стихия трагедии // Литературная учеба. – 1982. – №4. – С. 82–88.
13. *Мальчукова Т. Г.* Пушкин как национальный и политический мыслитель // Духовный труженик: А. С. Пушкин в контексте русской культуры. – СПб.: Наука, 1999. – С. 262–293.
14. *Михаленко Н. В.* Символика иконной цветописы в ранней лирике Есенина // Наследие Есенина и русская национальная идея: современный взгляд: материалы Международной научной конференции. – Рязань: РГПИ, 2005. – С. 352–356.
15. *Мишель Никё.* Гностические мотивы в «Ключах Марии» Есенина // Столетие Сергея Есенина: Международный симпозиум. Есенинский сборник. Вып. III. – М.: Наследие, 1997. – С. 57–82.
16. *Могилева И. И.* История и Утопия в лирическом творчестве Сергея Есенина (1913–1918 гг.): автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – В. Новгород, 2002. – 23 с.
17. *Мусатов В. В.* Пушкинская традиция в русской поэзии первой половины XX века: в 2 ч. – М.: Издательский центр Российского гос. гуманитарного университета (РГГУ), 1998. – Ч. I. – 485 с.
18. *Павловски М.* Религия русского народа в поэзии Есенина // Столетие Сергея Есенина: Международный симпозиум. Есенинский сборник. Вып. III. – М.: Наследие, 1997. – С. 93–115;
19. *Пяткин С. Н.* Исповедальность как выражение национального мироощущения в лирике Есенина 20-х годов // Наследие Есенина и русская

национальная идея: современный взгляд: материалы Международной научной конференции. – Рязань: РГПИ, 2005. – С. 129–149.

20. *Розанов И. Н.* Воспоминания о Сергее Есенине // С. А. Есенин в воспоминаниях современников. – М.: Художественная литература, 1986. – Т. 1. – С. 428–445.

21. *Севастьянова А. А.* Пугачев А. С. Пушкина и Пугачев С. А. Есенина: заметки историка // Современное есениноведение. – 2015. – №3 (34). – С. 69–73.

22. *Скатов Н. Н.* Пушкин. Очерк жизни и творчества. – Л.: Детская литература, 1991. – 240 с.

23. *Сквозников В. Д.* Пушкин. Историческая мысль поэта. – М.: Наследие, 1999. – 232 с.

24. *Тойбин И. М.* Пушкин. Творчество 1830-х гг. и вопросы историзма. – Воронеж: Воронежский государственный университет, 1976. – 278 с.

25. *Троцкий Л. Д.* Литература и революция. Печатается по изд. 1923 г. – М.: Политиздат, 1991. – 400 с.

26. *Цветаева М. И.* Избр. соч.: в 2 т. – М.: Литература – СПб.: Кристалл, 1999. – Т. 2. – 656 с.

27. *Шатин Ю. В.* Исторический нарратив и мифология XX века // Критика и семиотика. Вып. 5. – Новосибирск: Новосибирский государственный университет, 2002. – С. 100–108.

28. *Шубникова-Гусева Н. И.* Поэмы Есенина: От «Пророка» до «Черного человека»: Творческая история, судьба, контекст и интерпретация. – М.: ИМЛИ РАН: Наследие, 2001. – 687 с.

29. *Эйдельман Н. Я.* Пушкин: История и современность в художественном сознании поэта. – М.: Советский писатель, 1984. – 368 с.

30. *Энгельгардт Б.* Историзм Пушкина (К вопросу о характере пушкинского объективизма) // Пушкинист. Историко-литературный сборник. Вып. 2. – Петроград [Б. и.], 1916. – С. 60–156.

Т. П. Пеженкова

**МИФОПОЭТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ПРОЗЫ А. И. КУПРИНА
(НА ПРИМЕРЕ ПОВЕСТЕЙ «МОЛОХ» И «ПОЕДИНОК»)**

МБОУ «Якиманско-Слободская СОШ» Владимирской области
учитель русского языка и литературы
Россия, Владимирская область, Муромский район, с. Дмитриевская Слобода
e-mail: tanya.peshenkova2015@gmail.com

Статья посвящена анализу понятий «инициация» и «несостоявшийся огнеборец» в повестях А. И. Куприна «Поединок» и «Молох». Рассматривается идея «внутреннего поединка», спасения через самопожертвование, которое оказывается ложным.

Ключевые слова: несостоявшийся огнеборец; инициация; идея спасения.

Мифопоэтическая составляющая прозы А. И. Куприна – неотъемлемая черта его творчества. Его герои – обычные люди, зачастую имеющие реальные прототипы. И им, как обычным людям, не чужды чувства: искренняя, светлая любовь в «Гранатовом браслете»; осознание своего грехопадения в повести «Яма»; блуждание (поиски самого себя) «впотьмах» в одноименной повести. Есть еще одно качество его героев: очень часто они вступают в поединок, борьбу с самими собой, как, например, Бобров в повести «Молох» или Ромашов в повести «Поединок».

Повести созданы в разные периоды творчества: «Молох» относится к раннему, а «Поединок» – к зрелому периоду, к тому же сам Куприн считал «Поединок» главным произведением своего творчества [1, с. 212]. В основу повестей положены разные социальные реалии – жизнь капиталиста-промышленника инженера Боброва и низшего военного чина подпоручика Ромашова. При этом произведения имеют много общего.

В 1896 г. на страницах декабрьского номера «Русского богатства» появилась повесть А. И. Куприна «Молох» [2, с. 63]. В заглавие вынесено имя кровожадного бога Молоха, которому приносили в жертву детей, и именно с этим божеством писатель и сравнивает капиталистический строй [8]. Но если Молоху-идолу приносили жертву раз в год, то вот Молоху-заводу требовалось больше. Как говорит главный герой повести Бобров, за каждые двое суток работы «пожирают целого человека» [6]. Молоха в повести отождествляют с каким-либо бездушным убийственным механизмом. Он буквально перемалывает своих жертв, не задумываясь об их личных чувствах и желаниях [8].

Вся картина представляется нам глазами главного героя, через его восприятие, именно инженеру Боброву принадлежат слова: «– Вот он – Молох, требующий теплой человеческой крови!» [6], а дальше мы видим, как эта фраза Андрея Ильича перестает быть метафорой. На мифологическом уровне завод оживает и превращается в дьявольское существо, и этот образ как символ проходит через все произведение. Куприн передает эту кровожадность идола с помощью сравнений и метафор, которые воспринимаются и как мифологемы, которые в совокупности образуют мифологический сюжет о заводе-монстре: «Огни коксовых печей тянулись длинными правильными рядами. Иногда один из них вдруг вспыхивал и разгорался, точно огромный красный глаз» [6]. А в заключительной главе, когда главный герой пытается взорвать паровые котлы, мы читаем: «Огромное тело котла <...> казалось ему все более живым и ненавистным» [6]. При этом Бобров сравнивает «огромное тело» котла с другим «огромным

телом» – с фигурой своего врага Квашнина. Таким образом, в повести можно наблюдать систему мифологических двойников, которые воплощают одну и ту же идею на разных уровнях текстовой действительности [4].

Василий Терентьевич Квашнин – председатель правления акционеров завода, делает, что захочет. Его внешний облик чем-то напоминает идола: «Так толст, что у него руки на животе не сходятся, огромного роста, рыжий, и голос, как труба иерихонская» [6]. А вот как первый раз он предстает перед читателем: эта поза отличается статичностью и «скульптурностью», так что сразу напоминает изображения тучных божеств в самых различных традициях: «Он сидел в кресле, расставив свои колоссальные ноги и выпятив вперед живот» [6]. В своей неподвижности он перестает быть обычным человеком и ассоциируется в сознании окружающих с «идолом», требующим поклонения: «Бобров с горечью заметил и на ее лице ту же улыбку и тот же тревожный страх дикаря, взирающего на своего идола» [6]. Уже здесь образ Квашнина мифологизируется, восходит к архетипу Молоха [3, с. 37].

В восприятии повести на символично-мифологическом уровне важную роль приобретает мифообраз огня [8]. Уже при первом описании завода возникает жуткая картина преисподней: это «город из красного кирпича, с лесом высоко торчащих в воздухе закопченных труб, – город, весь пропитанный запахом серы и железного угара, оглушаемый вечным, несмолкаемым грохотом <...>. Над заводом стояло огромное красное колеблющееся зарево. На его кровавом фоне стройно и четко рисовались темные верхушки высоких труб <...>. Разверстые пасти этих великанов безостановочно изрыгали густые клубы дыма...» [8].

Обратим внимание еще на одну особенность купринского текста: кроме мотива жертвоприношения можно увидеть и мотив инициации. В православном журнале «Фома» при трактовке бога Молоха говорится не о жертвоприношении, а об обряде инициации, испытании огнем [4].

В своей повести Куприн, по сути дела, тоже пытается провести своего главного героя Боброва через мистическое испытание огнем. У Андрея Ильича происходит внутренняя борьба с самим собой. «Бобров все бросал и бросал, лопату за лопатой, уголь; в то же время он лукаво улыбался, кивал кому-то невидимому головой и издавал отрывистые, бессмысленные восклицания». «– Ну, что же, остается сделать одно еще движение! Но ты его не сделаешь... Basta... Ведь все это смешно, и завтра ты не посмеешь даже признаться, что ночью хотел взрывать паровые котлы» [6], но в итоге инициации не произошло. Произведение заканчивается тем, что герой просит дать ему морфия, он хочет забыться.

На примере данного произведения мы видим, как Куприн в рамках одного текста создает мифологизированную картину мира, параллельную реальным событиям [2, с. 73].

Молох в повести Куприна – это не просто метафора завода как производства, но это восходящий к древнему мышлению архетип, символ гибнущей цивилизации и предчувствия грядущей революции [3, с. 68]. Поэтому на символическом уровне – повесть есть миф о «несостоявшемся огнеборце».

Так кто же такой Бобров? Почему он «несостоявшийся огнеборец», правдоискатель? Несостоявшийся, потому что не смог пройти обряд инициации, не смог, потому что он слабый, не способен к борьбе. Андрей Ильич сам признает это: «У тебя же нет на это ни решимости, ни силы <...> Завтра же опять будешь благоразумен и слаб» [6]. Его слабость в одиночестве, потому что нет единомышленников. Это герой правдолюб, он не может и не хочет примириться с насилием, которое происходит, и не может мириться с лицемерием, которое прикрывает его.

Воплощением этого насилия является Квашнин-молох. Он разрушает все, что дорого Боброву, не считаясь со своей совестью, делает все, чтобы удовлетворить свои желания и прихоти и ждет, когда ему «принесут жертву», и ей становится Нина Зиненко, в которую был влюблен главный герой. Все общество представлено здесь фальшиво, все лгут друг другу. Такой же оказывается и Нина. Она не любила Андрея Ильича, просто «держала при себе» за неимением лучшего варианта. Все это так его терзает, что сам о себе говорит, будто он человек, «с которого заживо содрали кожу» [6]. Из всего этого Бобров видит один выход – принять морфий. Финал по своей сути трагичен. Ведь у героя происходит внутренний надлом, в какой-то степени происходит «смерть героя», причем по своей воле (можно сказать, что Бобров решается на самоубийство), то есть на один из страшных грехов.

Проанализировав образ Андрея Ильича, приходим к выводу, что он слаб духовно, поэтому не может пройти все испытания.

Куприн продолжил поиски героя-борца и в других своих произведениях. В 1905 году в свет выходит «Поединок». В центре повести, как и в «Молохе», – фигура человека, не принятого обществом [5]. Уже с самого начала текста наблюдаем конфликт героя с окружающей его армейской средой. Автор усиливает это отвращение поведением офицеров: «Начиналось какое-то коллективное безумие, люди словно теряли человеческий облик» [7]. Или вот еще пример: «По дороге в собрание офицеры много безобразничали» [7].

Подпоручик Ромашов, подобно Боброву, чувствует себя «пешкой» в чужих руках. Он лишний среди офицеров, среди этой «серой безликой

массы» [7], главный герой внутренне не такой, как они. Ромашов не такой «однообразный, как забор, и серый, как солдатское сукно» [7]. Юрий Алексеевич восхищается некоторыми военными качествами товарищей, но в то же время Ромашов, как и Бобров, не может примириться с надругательствами и унижением над человеком: «Бить солдата бесчестно, – заявляет он, – нельзя бить человека, который не только не может ответить тебе, но даже не имеет права поднять руку, чтобы защититься от удара. Не смеет даже отклонить головы. Это стыдно!» [7]. В данной повести тоже наблюдаем мифологических двойников. Пусть прямо, как в «Молохе», они и не названы.

Армия, описанная Куприным, словно этот кровожадный Молох, перемальвает человеческие жизни, калечит души. Мы видим брань, ругань, рукоприкладство: «дьявол косорукий», «собачья морда», «ты совсем как верблюд, только рогов у тебя нема», «я тебе после ученья разглажу морду-то» [7], и как следствие – попытка самоубийства солдата.

Эту картину, как и в «Молохе», мы видим глазами главного героя: «За исключением немногих честолюбцев и карьеристов, все офицеры несли службу как принудительную, неприятную, опротивевшую барщину, томясь ею и не любя ее <...>. При этом все сильно пьянствовали, как в собрании, так и в гостях друг у друга... На службу ротные ходили с таким же отвращением, как и субалтерн-офицеры...» [7]. Следовательно, подпоручику эта среда противна, он намерен вырваться из нее, но Ромашов, как и Бобров, слаб и бессилён, наполнен внутренними противоречиями, находится в «поединке» с самим собой. И ему пройти инициацию, как и Андрею Ильичу, не удастся.

Единственное, что отличает героев: Бобров уже сформировался как личность, а вот Ромашов находится в процессе развития, формирования, у него еще есть возможность «духовного роста» [8]. Свидетельство тому – истинное сочувствие и участие в судьбе простого солдата Хлебникова. В этой сцене, как считают многие куприноведы, мы видим «гуманистического» Ромашова, он в солдате видит, прежде всего, личность [5]. Своей поддержкой он пытается на время отогреть душу этого забитого человека. Но как сложится его судьба впоследствии? Недаром Ромашова мучает вопрос: «Кто же, наконец, устроит судьбу забитого Хлебникова, накормит, выучит и скажет ему: Дай мне твою руку, брат» [7]. Именно в этом эпизоде наблюдается душевный надлом Ромашова, с этого момента «его собственная судьба и судьба этого... забитого, замученного солдата как-то странно, родственно близко... сплелись» [7]. Только сейчас он всерьез начинает задумываться над тем, что ждет его дальше, какое будущее ему уготовано. Пожалуй, в этом солдате он видит себя. Да и фраза

«надо терпеть» [7], сказанная Хлебникову, звучит, прежде всего, для самого Ромашова. Кроме терпения он ничего и не проявляет, ведь Ромашов – романтик, мечтатель. В своих мечтах он то достигает карьерного роста, то видит себя в очередном звании, то предстает спасителем, точно проживая несколько жизней. Он существует в нескольких ипостасях, подобно тому, как его называют в тексте (Георгий, Юрий, Ромочка) [8]. И лишь только в собственном воображении Ромашов «дорастает» до настоящего героя. Куприн всячески подчеркивает наивность мечтаний Юрия, представляя их в виде «лубочных» картинок: Ромашов – brave офицер штаба, сделавший блестящую карьеру; Ромашов – «Дон Жуан», вызывающий всеобщее женское восхищение [8]. Но он, так же, как и Зинаида, – «заблудшая душа» (здесь мы видим отсылку к еще одному образу Куприна из повести «Впотьмах») [9]. И такой «заблудшей душе» сложно найти истинный путь, истинного себя. Он слеп и слепо верит и поклоняется своему персональному идолу – Шурочке.

Александра выступает еще одним двойником Молоха. Она красива внешне, расчетлива, хладнокровна. Шурочка, как жестокое божество, требует новой жертвы, чистой и светлой души. Ее жертвой уже когда-то был Назанский (сейчас это потерянный, спившийся человек), теперь черед Ромашова, он как кроткий агнец сам соглашается на свою смерть «с кроткой, обезоруживающей покорностью: – Делай со мной все, что тебе угодно. Я всему повинуюсь с благодарностью» [7].

Он поддается искушению своего идола (порочная связь с Шурочкой и Раисой, пьянство). Ромашов никак не может решиться на серьезный шаг, который изменит его жизнь, не может разорвать нить, которая его связывает (подобное сравнение в самом тексте: «мать в детстве привязывала его к кровати» [7]), хотя одна из его ипостасей все же делает попытки высвободиться от уз. Во время марша он сбивает строй целой полуроты, но это был только сиюминутный порыв, к тому же не спланированный. Главный герой не смог высвободиться от этой нити. Ромашов-правдоискатель проиграл в поединке с действительностью.

Таким образом, повести Куприна «Молох» и «Поединок» при всей своей разноплановости имеют общую мифопоэтическую основу. В каждой из них писатель выстраивает систему образов, сравнений и метафор, которые воспринимаются как мифологемы, в совокупности образующие мифологический сюжет произведений. Куприн создает образы героев-правдоискателей, борцов за справедливость, обладающих большим нравственным потенциалом, но слабых и «слепых» духовно. Такое внутреннее противоречие приводит героев к невозможности побороть свои слабости, а на мифопоэтическом уровне – пройти символическую

инициацию. В финале произведений автор подводит своих героев к прозрению, однако отсутствие внутренней силы приводит Боброва к «уходу от реальности» посредством принятия морфия, а Ромашова – к гибели.

Литература

1. *Афанасьев В.* Александр Иванович Куприн: критико-биографический очерк. – М.: ГИХЛ, 1960. – 212 с.
2. *Берков П. Н.* Александр Иванович Куприн: критико-биографический очерк. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956 – 63 с.
3. *Дербенева Л. В.* Архетип и миф как архаические составляющие русской реалистической литературы XIX в. – Ивано-Франковск: Факел, 2007. – 37 с.
4. *Кондрашова И. В.* Вопросы художественной трансформации идей в произведениях А. И. Куприна конца XIX – начала XX веков // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. – 2008. – № 6. – С. 159–163. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/voprosy-hudozhestvennoy-transformatsii-idey-v-proizvedeniyah-a-i-kuprina-kontsa-xix-nachala-xx-vekov> (дата обращения: 16.03.2021).
5. *Кудряшова А. А.* Природа – социум в произведениях А. И. Куприна о любви («Олеся», «Гранатовый браслет», «Суламифь», «Поединок») // Карповские чтения. – Арзамас: АГПИ, 2007. – С. 250–255. – URL: <http://ltraditionalist.livejournal.com/941567.html> (дата обращения: 13.03.2021).
6. *Куприн А. И.* Собр. соч.: в 9 т. – М.: Правда, 1964. – Т. 2. – URL: <https://ruslit.traumlibrary.net/page/kuprin-ss09-02.html> (дата обращения: 24.04.2021).
7. *Куприн А. И.* Указ. изд. – Т. 4. – URL: <https://ruslit.traumlibrary.net/book/kuprin-ss09-04/kuprin-ss09-04.html#s001> (дата обращения: 4.05.2021).
8. *Пахарева Т. А.* Миф о юге в прозе А. И. Куприна: Пособие по спецкурсу для студентов-филологов / Т. А. Пахарева, С. П. Строкина. – Севастополь: Вебер, 2012. – 196 с. – URL: http://otnos.ru/Пособие_по_спецкурсу_для_студентов_филологов_Севастополь_2011_Пахарев.asp (дата обращения: 20.04.2021).
9. *Пеженкова Т. П.* Заблудшие души в повести А. И. Куприна «Впотьмах» // Православие и русская литература: вузовский и школьный аспект изучения: сборник статей VI Международной научно-практической конференции / отв. ред. Б. С. Кондратьев. – Арзамас: Арзамасский филиал ННГУ, 2019. – С. 145–151. – URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=41456482> (дата обращения: 15.04.2021).

**ХРОНОТОП ДОРОГИ В ЦЕЛОСТНОЙ СТРУКТУРЕ
КНИГИ И. А. БУНИНА «ТЕМНЫЕ АЛЛЕИ»**

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, Арзамасский филиал, специалист
Россия, Нижегородская обл., г. Арзамас; e-mail: lacydasha@gmail.com

В статье предлагается анализ хронотопа дороги, который объединяет практически все новеллы сборника «Темные аллеи». Автор статьи, выделяя несколько категорий, утверждает, что все рассказы сборника построены на хронотопе дороги и встречах в пути, что обуславливает пространственно-временное единство цикла. Дорога в «Темных аллеях» как основной хронотоп маркирует ключевые моменты в судьбах бунинских героев. Встреча в дороге остается в памяти приятным воспоминанием, или большой любовью на всю жизнь, или разлукой, которая берedit душу долгие годы. Во многих рассказах дорога становится символом смерти, трагедии. Актуализируется мотив памяти, разлуки, тоски по Родине и дается его интерпретация с точки зрения дорожного хронотопа.

Ключевые слова: Бунин; «Темные аллеи»; хронотоп дороги; встреча; разлука.

В известной работе М. М. Бахтина хронотоп дороги характеризуется как место встреч и переплетения судеб самых различных персонажей, место слияния времени и пространства [2, с. 212–235]. По большому счету, у И. А. Бунина в «Темных аллеях» дорога и выступает именно в таком смысловом качестве, объединяя воедино практически все новеллы книги. Эта особенность поэтики бунинского произведения отмечена в ряде новейших исследований, сосредоточенных на проблеме художественного единства «Темных аллеи» [см. об этом подроб.: 1; 5; 6; 8; 9]. Однако целостный взгляд на хронотоп дороги как один из факторов целостности последней книги писателя находится в стадии своего начального формирования, что определяет новизну предлагаемой работы.

Герои Бунина «всегда в дороге, всегда в пути». Они едут за границу, путешествовать, в санаторий, на отдых, в свои помещицьи усадьбы, в деревню, на дачу. Отсюда и дорожные атрибуты: вокзалы, пристани, постоянные дворы, гостиницы. И, конечно, поезда, пароходы, лошади. «Все, что попадает в поле зрения главного действующего лица..., принадлежит именно дороге: встречи, раздумья, дорожные происшествия, исторические и природные достопримечательности» [7, с. 19].

Из 37 новелл только в четырех не упоминается дорога. 10 рассказов начинаются с описания дороги:

- Николай Алексеевич из рассказа «Темные аллеи» едет по «одной из больших тульских дорог», на которой находится постоянный двор его бывшей возлюбленной [4, с. 7].

- Купца Красильщикова из новеллы «Степа» застаёт ливень «по дороге в Чернь» [4, с. 24].

- В рассказе «Волки» герои едут на тележке по «мягкой, неслышной от глубокой пыли дороге в поле» [4, с. 69].

- Пароход «Гончаров» в новелле «Визитные карточки» «бежал по опустевшей Волге» [4, с. 72].

- Рассказ «Зойка и Валерия» начинается с того, что Левицкий «стал приезжать к ним на дачу» [4, с. 78].

Немало произведений начинается словами «приехал», «мчал», «шел», «остановился на станции», отсюда и завязка сюжета:

- «Кавказ» («*Приехав* в Москву, я... *остановился...*») [4, с. 12; здесь и далее курсив в цитатах наш. – Д. М.].

- «Руся» («В одиннадцатом часу вечера скорый поезд Москва – Севастополь *остановился* на маленькой станции...») [4, с. 44].

- «Генрих» («В сказочный морозный вечер с сиреневым инеем в садах лихач Касаткин *мчал* Глебова на высоких, узких санках...») [4, с. 129].

- «В одной знакомой улице» («Весенней парижской ночью *шел* по бульвару...») [4, с. 173].

- «Мадрид» («Поздним вечером *шел* в месячном свете вверх по Тверскому бульвару, а она навстречу: *идет* гуляющим шагом...») [4, с. 196].

Похожую картину мы наблюдаем и в новеллах «Дубки», «Камарг», «Мечь», «Поздний час», «Дурочка», «Антигона» и «Начало».

Во многом по этой причине у читателя создается впечатление, что во всех текстах один и тот же герой разъезжает по России (в основном, это российские дороги).

Именно в дороге происходят судьбоносные встречи. Обычно они короткие, порой на одни сутки, даже часы («Степа», «Кума», «Визитные карточки»). Самые длинные – каникулы, отдых в деревне, санатории («Зойка и Валерия», «Таня», «Натали», «Чистый понедельник», «Мечь» и другие), поэтому и любовь скоротечна.

Дороги в России – это не только «расхлябанные колеи» (Блок), но и сопровождающая путника метель, буря – зимой; дождь, ливень, гроза – летом.

Вот как Бунин создает хронотоп осенней дороги в рассказе «Таня»: «Дальше, в поле, стало совсем почти темно и от тумана уже непроглядно.

Навстречу тянуло холодным ветром и мокрой мглой. Но ветер не разогнал тумана, напротив, нагонял все гуще его холодный, темно-сизый дым, душил им, его пахучей сыростью, и казалось, что за его непроглядностью нет ничего – *конец мира и всего живого*» [4, с. 96].

Хронотоп зимней дороги («Дубки»): «...на дворе – *прежестокый буран*. Как тут уехать из дому...

– ...На дворе зги не видно в белой метельной тьме

– Ну и погода! <...> не до дел в *этакую страсть!* <...> Жгучие ветры и вьюги...» [4, с. 194].

Хронотоп зимней дороги («Таня»): «...вышел на вьюгу –дохнуть воздухом, посмотреть на нее. Но под навес крыльца уже нанесло целый сугроб, он споткнулся в нем и набрал целые рукава снега, далее был сущий ад, белое *несущееся бешенство*» [4, с. 96].

Хронотоп летней дороги во время сильного ливня и грозы: («Степа») «Сперва Красильщиков гнал по черноземной колее вдоль шоссе <...> Ни окрестных полей, ни неба уже давно не было видно за этим потоком, пахнувшим огуречной свежестью и фосфором; перед глазами то и дело, точно *знамение конца мира*, ослепляющим рубиновым огнем извилисто жгла сверху вниз по великой стене туч резкая, ветвистая молния...» [4, с. 24].

Бунин изображает дорогу так, что русскую природу не только представляешь, но и слышишь ее музыку и даже чувствуешь ее запах. Осень пахнет сыростью, зима – «жгучим ветром», лето – «огуречной свежестью и фосфором».

Природа у Бунина под стать его героям. Она так буйствует, что, кажется, у нее уже никогда не будет сил возродиться – это последний миг ее жизни. Если буран, то «жестокий», если метель, то «сущий ад», «белое несущееся бешенство». Ливень, гроза – «точно знамение конца мира». Осенняя непогода так буйствует, что кажется, что это «конец мира и всего живого».

Дорога – это всегда *разлука, встреча, ожидание, надежда*.

От встречи до отъезда и снова до очередного приезда ждет своего любимого Таня («Таня»). Ждет неистово, мучительно, ждет до тех пор, пока не начинает понимать, что любовь прошла, угасла. «...Он уехал... <...> И дом, и вся усадьба опустели, умерли. <...> В какой муке неразрешающегося ожидания... шло время с утра до вечера!» [4, с. 105]. Обещал приехать к Рождеству. На Рождество он не приехал. «...На Крещенье она почему-то жадно верила, что вот-вот покажутся из-под горы мужицкие санки, которые он наймет на станции... <...> Он приехал в феврале... <...> Он поклялся ей на образ, что приедет к Святой...»

[4, с. 105–106]. Однако Таня уже знала, что любовь (какая была) ушла: «Прошло мое времечко» [4, с. 107]. Он так больше и не приехал: «...Это было в феврале страшного семнадцатого года. Он был тогда в деревне в последний раз в жизни» [4, с. 109].

От встречи до встречи, через всю жизнь пронесит свою любовь герои рассказа «Натали». Сначала встреча в дворянском имении. Потом случайная встреча на балу, затем в дни траура по мужу, и... последняя, когда «по дороге из Москвы в Тулу» заехал просто «вдруг», по велению сердца. Возможно, встречи продолжались, если бы не смерть Натали в преждевременных родах. «Вспомнил Натали – и подумал: да, та любовь “до гроба” существует» [4, с. 168].

От случайной встречи в дороге герой новеллы «Начало» пережил свою первую влюбленность в поезде. «Уже ничего более, кроме нее, ее лица и тела, не видел до следующей станции, где мне надо было сходить» [4, с. 188].

Ливень, гроза заставили купца Красильщикова (« Степа») заехать на постоянный двор. А тут Степа – «милая и жалкая девчонка...» [4, с. 28]. Одна ночь греховной любви, затем тройка лошадей, железная дорога и все забыто. А ведь она ждала и надеялась...

Еще одна случайная встреча происходит на пароходе «Гончаров» («Визитные карточки»). В тексте даже нет имени героини. Герой рассказа «по привычке дорожного влечения к случайным и неизвестным спутницам» провел время в каюте с одной «милой и несчастной женщиной» [4, с. 74–75]. И расстаются герои достаточно просто и спокойно: «Он поцеловал ее холодную ручку с той любовью, что остается где-то в сердце на всю жизнь, и она, не оглядываясь, побежала вниз по сходням в грубую толпу на пристани» [4, с. 77].

Дорога располагает к *воспоминанию*. Под стук колес, в купе поезда, где мерцает над дверью сине-лиловый глазок, герой рассказа «Руся» вспоминает случившийся с ним роман, хотя «уже далеко, далеко остался тот печальный полустанок. И уж целых двадцать лет тому назад было все это – перелески, сороки, болота, кувшинки, ужи, журавли...» [4, с. 52].

Дорога – как воспоминание о молодости, любви, «об истинно волшебных минутах жизни», о «темных аллеях» – предстает в рассказе «Темные аллеи». Здесь хронотоп дороги становится символом любви вечной, большой, длинной, как дорога. Если для Николая Алексеевича (барина) любовь в молодости – «обыкновенная история», о которой как «о воде протекшей будешь вспоминать», то для Надежды, «выросшей при господах», любовь к барину, любовь под «темными аллеями» – «никогда не забывается» [4, с. 9–10].

Именно дорога по уездному городу в конце лета навевает воспоминания о девушке «с тонким станом и черными молодыми глазами» герою рассказа «Поздний час». Городской хронотоп дороги – это «грубо-деревенский, горбатый мост», «следы городских стен на обрыве пол собором», «пожарная каланча», «купол Михаила Архангела», «Старая улица, где нет ни одного деревца, где запыленные купеческие дома и ухабистые тротуары» [4, с. 37–39]. И именно эта дорога «в тот поздний час» связывает бунинского героя с далеким прошлым, когда он был «в каком-то недоумении счастья» [4, с. 40].

Дорога становится *источником трагедии*. Бунинские герои гибнут в дороге. От неразделенной любви погибает героиня рассказа «Зойка и Валерия». «Он решительно вильнул по дороге влево, вдоль железнодорожного пути, вильнул вправо, на переезд, под шлагбаум, потом опять влево, между рельсами, и понесся, колотясь по шпалам, под уклон, навстречу вырвавшемуся из-под него, грохочущему и слепящему огнями паровозу» [4, с. 90].

Николай Платонович из новеллы «В Париже» умер в вагоне метро. Он был влюблен и счастлив («...Я чувствую себя так, точно мне двадцать лет» [4, с. 119]), но – «На третий день Пасхи он умер в вагоне метро» [4, с. 120].

Героиню рассказа «Дубки» убивает муж, который вернулся из-за разбушевавшегося бурана и застал ее с любовником. Галя Ганская отравилась, узнав, что любимый уезжает без нее. Австрийский писатель застрелил журналистку Елену Генриховну, работавшую под псевдонимом «Генрих».

Дорога на Кавказ (в одноименном рассказе) становится укрытием, тайным местом для любовников. Но греховное счастье оказывается мучительным и коротким. Дорога резко обрывается. Муж застрелился, узнав об измене жены.

Особый дорожный хронотоп создает Бунин в рассказе «Дурочка». Здесь *дорога – как символ святости*, хождения нищих, блаженных. «Все лето после того она ходила с ним (сыном) по деревням и селам, побираясь Христа ради. Она обносила, обтрепалась, спеклась на ветру и на солнце, исхудала до костей и кожи, но была неутомима. Она шла босая, с дерюжной сумой через плечо...» [4, с. 57].

Дорога – это путешествие «по городам и весям». Многие бунинские герои любят разъезжать, просто путешествовать. Герой рассказа «Поздний час» говорит о себе: «Жил когда-то в России, чувствовал ее своей, имел полную свободу разъезжать куда угодно, и не велик был труд проехать каких-нибудь триста верст» [4, с. 37]. Герой рассказа «Таня»: «У меня нет

дома, Таня, я всю жизнь езжу с места на место...» [4, с. 104]. О прелести путешествий говорит герой рассказа «Генрих», поэт, любитель путешествий Глебов: «А главное, всегда кажется, что где-то там будет что-то особенно счастлирое, какая-нибудь встреча... остановишься где-нибудь в пути – кто тут жил перед тобою, что висело и лежало в этом гардеробе, чьи это забытые в ночном столике женские шпильки?» [4, с. 130]. Под стать Глебову и Елена Генриховна, журналистка, писавшая под псевдонимом «Генрих». В силу своей профессией приходится много ездить, поэтому для нее вагонное купе как дом родной. Вот он – хронотоп дорожного путешествия: «запах газа, кофе и пива на венском вокзале, ярлыки на бутылках австрийских и итальянских вин на столиках в солнечном вагоне-ресторане <...> Потом ночь, Италия... Утром по дороге вдоль моря к Ницце то пролеты в грохочущей и дымящей темноте туннелей и слабо горящие лампочки на потолке купе, то остановки и что-то нежно и непрерывно звенящее на маленьких станциях...» [4, с. 130]. И все это так «чудесно» для бунинских путешественников!

Своеобразный хронотоп дороги как путешествия создает писатель в рассказе «Антигона». Имя Антигона согласно греческой мифологии – олицетворение дочерней и родственной любви, долга и мужества. И действительно, Антигона – сестра милосердия, ухаживает за старым большим генералом. Однако сам генерал шуточно представил ее: «А вот это моя Антигона, моя добрая путеводительница, хотя я и не слеп, как Эдип...» [4, с. 59]. Согласно мифу, Антигона добровольно отправилась в скитание вместе со своим старым ослепшим отцом. А у Бунина на какое-то время героиня становится «путеводительницей» по закоулкам любовных походов. Когда ее прогоняют, она не расстраивается. Как будто улыбаясь, писатель весьма символично заканчивает рассказ: «Она помахала ему из коляски перчаткой, сидя уже не в косынке, а в хорошенькой шляпке» [4, с. 66]. «Путеводительница» осталась верна себе: она опять будет Антигоной для молодого или для старого, переезжая, путешествуя из одного имения в другое.

Герой рассказа «Весной, в Иудее» – тоже путешественник. Он участник экспедиции, «имевшей целью исследование восточных берегов Мертвого моря, легендарных мест Содомы и Гоморры» [4, с. 253]. Иерусалим, Иерихон, поездки в бедуинские стоянки, Иордан... И хотя дорога в иудейской пустыне была наполнена «зноем и песками», герою рассказа она казалась «бесконечно радостной и счастливой», потому что был первый раз на Востоке, «совершенно новый мир видел перед собою» и, конечно, влюбился в девушку «похожую на Суламифь» [4, с. 254–256]. Поездка в Иудею сделала его на всю жизнь хромым, калекой, и все же это

«была самая счастливая пора его молодости» [4, с. 253]. Иудейский хронотоп дороги дышит восточной экзотикой: духотой, зноем, жесткой растительностью, шипением змей – летом, зимой – бесконечными дождями, ледяными ветрами, весной дорога благоухала расцветающими виноградными лозами. Путешествие в Иудею остается самым памятным и радостным событием в жизни этого героя.

Таким образом, дорожный хронотоп соединил воедино, создал целостное произведение – книгу «Темные аллеи». Герои Бунина каждый по-своему проходят эту дорогу любви: страдают, мучаются, ждут, любят, надеются, порой гибнут – и все это неистово, иступленно, почти на грани безумия. Они зачастую верят, что еще встретится, что еще длиться и длиться их счастливым дням, но вера эта обрывается выстрелом («Генрих»), смертью («Натали»), бегством, уходом в монастырь («Чистый понедельник»). Бунин не признает житейско-обыденного завершения страсти: надоели друг другу, разлюбили, состарились – слишком ничтожным кажется ему итог после таких пожаров, после таких душевных трат. «Темные аллеи» предназначены для расставаний, для этой безнадежной пылкости, от которой изнемогают его персонажи.

Нужно отметить, что все рассказы сборника построены на хронотопе дороги и встречах в пути, что обуславливает пространственно-временное единство цикла. Дорога, поездка в «Темных аллеях» как основной хронотоп маркируют моменты судьбы бунинских героев. Встреча в дороге остается в памяти приятным воспоминанием («Руся», «Волки»), или большой любовью на всю жизнь («Натали», «Поздний час»), или разлукой, которая жжет сердце, берedit душу долгие годы («Темные аллеи», «Холодная осень»). Во многих рассказах дорога становится символом смерти, трагедии («Дубки», «Галя Ганская», «В Париже», «Генрих», «Зойка и Валерия»).

И это доказывает основную мысль «Темных аллеи» – разлуку с былым счастьем, с былой красотой, с любовью, с Родиной.

Все произведения Бунина эмигрантского периода наполнены воспоминаниями и тоской по родине, в которой он прожил большую часть своей жизни и которую он любил и боготворил.

Сборник рассказов «Темные аллеи», великое творение последнего русского классика, стал последним поклоном, выражением щемящей любви, неиссякаемой тоски по ушедшей навсегда из его жизни России.

На исходе жизни, когда у человека не остается ничего кроме воспоминаний, он вступает в свой последний путь, и Бунин, как гоголевский Чичиков, проехал, где на поезде, где на пароходе, где прошел пешком по городам и весям России.

Так, вместе с героем «Чистого понедельника» он гулял по Москве, любясь «розоватым светом золотых кремлевских куполов», Храмом Христа Спасителя, Марфо-Мариинской обителью, вдыхал тот особый морозный московский воздух.

На пароходе «Гончаров», сопровождаемый одинокой чайкой, «пробежал» по великой русской реке Волге.

Последний русский классик проехался и по уездным городам. «Есть нечто совсем особое в теплых и светлых ночах русских уездных городов... Какой мир, какое благополучие!» – восклицает писатель («Поздний час»).

В книге нет названий городов. Возможно, это Воронеж, где родился Бунин, или Елец, в окрестностях которого прошло его детство.

Прошел писатель и по темным аллеям дачных усадеб, пахнувших антоновскими яблоками, медовым запахом цветущих лип, озерной прохладой, кувшинками, дымком и морозом, кипящим самоваром.

Звнящая ностальгия, тоска по ушедшей красоте особенно ярко звучит в рассказе «Поздний час».

«Ах, как давно я не был там... С девятнадцати лет. Жил когда-то в России, чувствовал ее своей, имел полную свободу разъезжать куда угодно... А все не ехал, все откладывал. И шли, и проходили годы, десятилетия. И вот уже нельзя больше откладывать...» [4, с. 37].

И Бунин отправляется в свое последнее путешествие, в свою последнюю дорогу, дорогу воспоминаний...

Символично, что рассказ «Поздний час» заканчивается описанием кладбища: «кладбищем всего, чем жил» [3, с. 30]. Так писатель пронес под густыми липовыми аллеями «тяжкую чашу» любви к своей горячо любимой России.

Литература

1. *Акимов Р. В.* Книга Любви «Темные аллеи» как итоговое произведение И. А. Бунина: Проблемы жанра, стиля, поэтики: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Москва, 2003. – 22 с.
2. *Бахтин М. М.* Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. – М.: Художественная литература, 1975. – С. 234–407.
3. *Бунин И. А.* Избранное / сост. и вступ. очерк А. Н. Архангельского. – М.: Молодая гвардия, 1991. – 318 с.
4. *Бунин И. А.* Собр. соч.: в 9 т. – М.: Художественная литература, 1965–1967. – Т. 7. – 1966. – 399 с.
5. *Глинина О. Г.* «Темные аллеи» И. А. Бунина как художественное единство: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. – Волгоград, 1999. – 25 с.
6. *Грудцина Е. Л.* Поэтика И. А. Бунина, «Темные аллеи»: дисс. ... канд. филол. наук. – Ижевск, 1999. – 206 с.

7. Меркулова И. И. Хронотоп дороги в русской прозе 1830–1840-х годов: автореферат дисс. ... канд. филол. наук. – Самара, 2007. – 22 с.

8. Пяткин С. Н. Церковный календарь в книге И. А. Бунина «Темные аллеи» / С. Н. Пяткин, Д. Б. Кудряшова // Научный диалог. – 2016. – № 5 (53). – С. 86–96.

9. Щербицкая И. В. Символизм пространства в цикле И. А. Бунина «Темные аллеи» // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. – 2007. – Т. 22. – № 53. – С. 255–260.

О. Б. Сидорова

**КОНЦЕПТ «РУССКИЙ ВКУС»
В СТИХОТВОРЕНИИ В. КАТАЕВА «ГОРОД В РУССКОМ ВКУСЕ»**

МБОУ «Средняя школа №10» г. Арзамаса
учитель русского языка и литературы
Россия, Нижегородская обл., г. Арзамас; e-mail: sob-1996@mail.ru

В статье анализируется концепт «русский вкус» в стихотворении В. Катаева «Город в русском вкусе» (1929). С помощью образов-символов и изобразительно-выразительных средств поэт воссоздает «чужаковатый» облик города постреволюционной эпохи, одновременно сочетающий в себе черты советского настоящего и патриархального прошлого. В свою очередь, уникальная лексическая синтагматика в этом поэтическом тексте дает возможность обнажить противоречия, из которых соткана арзамасская действительность 20-х годов прошлого столетия, сатирически именуемая Катаевым как «русский вкус».

Ключевые слова: концепт; Арзамас; уездный город; патриархальность; русский стиль.

Арзамас – один из многочисленных провинциальных русских городов. Обилие храмов с куполами медного отлива, суровая сдержанность линий и красок старинных построек в центральной части города – это те особенные черты русского стиля, который складывался веками, а окончательное представление о нем, как общеизвестно, оформилось в России лишь в 1830–1910-х гг.

Изначально русский стиль проявился как одно из направлений историзма, под которым понимается «принцип познания вещей и явлений в их становлении и развитии, в органической связи с порождающими их условиями» [7, с. 102]. Предполагается, что в основе историзма лежит аналитическое исследование значимых для эпохи культурных кодов. На

этом основании можно рассматривать русский стиль как совокупность художественных концептов, которые дают широкое представление о сущности русской ментальности, об общем культурном фоне русской действительности в ту или иную эпоху, а может быть, даже на стыке разных периодов истории государства. Наиболее ярко национальный колорит проявляется в живописи, декоративно-прикладном искусстве, музыке, православных архитектурных ансамблях [3]. Плодородной почвой для возникновения и становления художественных концептов, которые впоследствии становятся неизменными символами культурами, считаются фольклорные и собственно литературные тексты. Особенно интересно наблюдать, как раскрывается понятие «русский стиль» на границе эпох, когда знаки культуры, только вчера считавшиеся непоколебимыми, уже выступают в качестве фона для символов совершенно другой страны, которая уже перешагнула за порог перемен и открыла новую страницу истории.

Весьма показательное стихотворение Валентина Катаева «Город в русском вкусе», написанное в 1929 году. Поэт художественно воспроизводит советский Арзамас и его провинциальную бытность, в которой спустя 12 лет после Октябрьской революции еще угадываются признаки патриархальной старины. Переплетение новых советских реалий и традиционного патриархального уклада в стихотворении создает несколько чудаковатый образ города, который из «святого» пытаются сделать «пролетарским».

Обратимся к истории создания и публикации этого сатирического стихотворения В. Катаева. В сентябре 1929 года журнал «Чудак» выпустил № 37 с рубрикой «Звездный пробег “Чудака”», сопроводив его следующей аннотацией: «Глубже на места! И самолично, без всяких посредников! Вот новый лозунг редакции “Чудака”. И без всякой волокиты он уже проводится в жизнь. Сразу, без долгих сборов и разговоров чудаки выходят на места» [5]. Этот номер журнала был посвящен резкой критике недостатков жизни отдельных провинциальных городов и явился результатом внезапных рейдов сотрудников журнала в провинцию, где они наблюдали и фиксировали, что «есть хорошего и плохого, позорного и почетного» [5]. Одним из корреспондентов журнала, выехавших «на места», был Валентин Катаев, которому приглянулся уездный город Арзамас. Возможно, что его выбор был неслучаен: в захолустном городишке некогда пребывал в административной ссылке общепризнанный глава пролетарской литературы М. Горький. Общеизвестно, что 35 лет тому назад буревестник революции назвал Арзамас «городом несомненных бездельников», отметив, что «здесь тихо, как в болоте», по улицам бродят свиньи и попы, ищущие кого бы

окрестить или отпеть, и постоянное раздражение из-за колоколов, бухающих по голове [5]. Такое мрачное дореволюционное восприятие арзамасской действительности могло побудить В. Катаева отправиться в уездный город вновь. Возможно, именно авторское любопытство, потребность в сопоставлении впечатлений двигали в этот момент литератором и стали источником его поэтического этюда.

В. Катаев видит город несколько другим: в Арзамасе уже нет прежней атмосферы довлеющей патриархальности, которую застал и ощутил на себе М. Горький. В городе явно чувствуется синтез двух кардинально разных эпох. Композиция стихотворения в большинстве своем построена на сопоставлении порой совершенно несочетаемых символов и знаков культуры. Такую «смесь» православного с пролетарским, нежного с грубым, святого с пошлым, живого с перегнившим представляет В. Катаев при помощи ключевых художественных образов, которые составляют значение ключевого для этого текста концепта «русский вкус».

В Национальном корпусе русского языка данное словосочетание частотно используется в форме предложного падежа – «в русском вкусе». Такое выражение можно встретить в текстах З. Гиппиус («Мама говорила, что она хочет сделать обед “в русском вкусе”...» («Месть», 1896)), А. Чехова («В столовой она оклеила стены лубочными картинками, повесила лапти и серпы, поставила в углу косу и грабли, и получила столовая в русском вкусе» («Попрыгунья», 1892)), Ф. Достоевского («Да и недурна она вовсе была, в русском вкусе – высокая, дебелая, полнотелая, с глазами прекрасными, лицо, положим, грубоватое» («Братья Карамазовы», 1880)) [2] и характерно оно, в основном, для словоупотребления в XIX веке. Лексически словосочетание соотносится с понятием «русский стиль» и включает в свою семантическую структуру ключевые слова, отражающие традиции русского менталитета и значимые символы исторической эпохи. Если говорить о XIX столетии, то в русском вкусе неизменно воплощалась знаменитая николаевская формула «православие, самодержавие, народность».

Отличительной чертой стихотворения В. Катаева выступает то, что поэт показывает, как вместе с государственным строем меняется и представление о «русском вкусе». Прежние патриархальные черты никуда не исчезают, они отошли на второй план, стали фоном, подобно монументальному ансамблю церковей, который после революции несколько утратил своё влияние на массы, но из-за этого не перестал быть частью культурного кода города. Возможно, именно поэтому автор в ироническом

ключе описывает попытку пособников революции уничтожить православную культуру России «на местах», в периферии, провинции:

*Можно церковь, исковеркав,
Разобрать на кирпичи.
Матерьяла выйдет масса,
Ну и строят в добрый час
Из «святого» Арзамаса
Пролетарский Арзамас [1, с. 12].*

Такая скрытая авторская насмешка позволяет понять, что поэт знает больше революционно настроенного пролетариата: массовое разрушение храмов не сможет уничтожить веру, полностью искоренить патриархальное понимание жизни из сознания богобоязненных горожан. Вслед за идеей «разобрать на кирпичи» церковь Катаев пишет:

*Дождик сеется, как просо.
Туча в виде калача.
Сверху вниз взирает косо
Городская каланча [1, с. 12].*

Если бы эти строки отсутствовали в тексте, то, вероятнее всего, читатель подумал бы, что Катаев тоже жаждет взглянуть на руины и обломки прошлого. Акцентируем внимание, что сам автор воспитывался в глубоко духовной семье, где отец был сыном священника и преподавателем епархиального училища в Одессе [8, с. 23]. Воспитываясь в православных традициях, поэт не мог не улыбнуться, видя жалкие попытки разрушить прочно укоренившиеся на русской почве традиции. Поэтому в образе дождика, капли которого сравниваются с просом, зернами пшеницы, можно увидеть намек на слёзы, горе, которое вскоре может посеять неосмотрительное поведение сторонников коренных изменений. Тучи сгущаются над их головами, «сверху вниз взирает косо городская каланча». Можно предположить, что в этой фразе угадывается не только одна из достопримечательностей города, «дозорная вышка пожарной части» [4, с. 456], но и глубокий подтекст: Бог неодобрительно смотрит с небес на потерявших ориентиры грешников.

Кроме того, Катаев употребляет для характеристики города Арзамаса слово «маскарад», которое в прямом значении обозначает «бал, участники которого являются в масках, в характерных и фантастических костюмах», а в переносном указывает на «лицемерную личину, притворство» [6, с. 345]. Увиденный поэтом уездный город двулик: старое настолько прочно вросло корнями в землю, что его невозможно уничтожить до основания, а новое стремительно взращивает свою

философию жизни. Катаев раскрывает эту мысль, используя яркие и точные образы:

*Тут была недавно площадь,
А теперь – цветущий сад?
Тут недавно рылись свиньи,
А теперь цветочки синие.
Тут недавно был навоз,
А теперь охапки роз!* [1, с. 12]

Эта строфа позволяет установить важную закономерность: новое не только противопоставлено старому, но и вырастает на его благодатной почве. После революции расцвел новый мир, однако розы не появились бы, если бы почва не была удобрена в прошлом.

Жители дорожат этими цветами, буквально очарованы ими:

*Ходят местные старушки,
Ахают до темноты,
Как на редкие игрушки,
На пунцовые цветы.
И садовник поливает
Клумбы желтые водой,
Листья вялые срезает
И следит за резедой* [1, с. 12].

Очевидно, что пунцовый, темно-алый цвет символизирует коммунистический строй. Однако в этой же строфе присутствует упоминание о желтом цвете, который соотносится с облачением священника высшего сана и символизирует славу, величие и достоинство. В сознании людей будто живет два мира, и один всегда будет располагаться на фоне другого. Важно, чтобы фон опять не стал в позицию переднего плана, именно поэтому садовник убирает увядшие листья (символ изжившего себя прошлого) и тщательно следит за распространением резеды, одного из самых непредсказуемых и быстро разрастающихся сорняков.

Двойное авторское восприятие города пронизывает произведение:

*Арзамас душист и зелен.
Тьма садов в его глуши* [1, с. 12].

В двестишии опять явно содержится намек на антитезу, хотя и не столь очевидную. Это противопоставление обнаруживается на уровне анализа лексики. С одной стороны, город душист и зелен, полон воздуха, открыт, но, с другой стороны, история Арзамаса наполнена тайнами, страшными событиями. На это опосредованно, в отрыве от контекста,

указывают слова «тьма», «глушь». Так, темное прошлое Арзамаса глухо доносится до настоящего.

Катаев не мог не упомянуть и о роли арзамасского жителя. Поэт именует его эллином, древним греком. Это соотнесение с мифологическим контекстом тоже можно трактовать двояко: либо Катаев тонко намекал на большое самомнение отдельных горожан, либо указывал на древнюю историю предков, которая, вполне возможно, «в глубине своей души» уходит корнями к первоистокам.

В заключительной части стихотворения появляется упоминание о черте, который искушает жителей города вернуться к прошлой жизни, воздвигая античные статуи в скверах. В то же время «адской остротой» пропитаны дискуссии о зажигательных танцах, которые любят исполнять под оркестры горожане. Упоминание о том, что танцы – «тема для дискуссий, полных адской остроты», можно трактовать более конкретно. Тогда в прессе и в молодежной среде развернулись дискуссии на тему «Может ли танцевать комсомолец?» Главным в ходе дебатов был вопрос «Что можно танцевать?» [5]. Поэтому неясно, что считается греховным в Арзамасе: тяготение к старому или устремленность к новому.

Таким образом, говоря об Арзамасе как о городе в русском вкусе, Валентин Катаев выражает мысль о смешении символов и традиций двух эпох, о неразберихе, которая творится в сознании провинциальных людей. Город в русском вкусе – это город, в котором странным образом уживаются правила и традиции двух кардинально разных эпох: дореволюционной и советской.

Литература

1. Катаев В. Город в русском вкусе // Чудак. – 1929. – № 37. – С. 12.
2. Национальный корпус русского языка. – URL: https://processing.ruscorpora.ru/search.xml?env=alpha&api=1.0&mycorp=&mysent=&mysize=&mysentsize=&dpp=&spp=&spd=&mydocsize=&mode=main&lang=ru&sort=i_grtagging&nodia=1&text=lexform&req=v+русском+вкусе (дата обращения: 23.11.20).
3. Российский гуманитарный энциклопедический словарь / С. А. Аверина и др. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС; СПб.: Филол. фак. С.-Петербург. гос. ун-т, 2002. – URL: https://humanities_dictionary.academic.ru/7932/Русский_стиль (дата обращения: 23.11.20).
4. Словарь русского языка: в 4 т. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; под ред. А. П. Евгеньевой. – 3-е изд., стереотип. – М.: Русский язык, 1985-1988. – Т. 3. П-Р. – 1987. – 752 с.
5. Стыкалин С. И. Советская сатирическая печать 1917-1963 / С. И. Стыкалин, И. К. Кременская // Государственное издательство политической литературы, 1963. – URL: <https://www.rulit.me/books/sovetskaya-satiricheskaya-pechat-1917-1963-download-240787.html> (дата обращения: 23.11.2020).

6. Ушаков Д. Н. Толковый словарь современного русского языка: Около 100000 слов. – М.: Аделант, 2013. – 800 с.
7. Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. – 5-е изд. – М.: Политиздат, 1987. – 177 с.
8. Шаргунов С. А. Катаев: Погоня за вечной весной. – М.: Молодая гвардия, 2016. – 703 с.

О. А. Иост

**ПАЛОМНИЧЕСТВО КАК АКТУАЛЬНЫЙ ЖАНР
СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ.
НА МАТЕРИАЛЕ ТВОРЧЕСТВА
АРХИМАНДРИТА ИОСИФА (ЕРЕМЕНКО)**

Торайгыров университет, канд. филол. наук, профессор
Казахстан, г. Павлодар; e-mail: olga_jost@mail.ru

В статье рассматривается паломничество как актуальный жанр современной русской словесности, продолжающий традицию классической литературы, начинающуюся в Святой Руси. Материалом являются шесть произведений архимандрита Иосифа (Еременко), изданных в 2017–2020 гг. и описывающих «хождения» к святым местам.

Ключевые слова: паломничество; жанр; русская словесность; архимандрит Иосиф (Еременко).

Паломничество, являясь одним из специфических ментальных факторов русского национального самосознания, который четко отражает суть мировоззрения православного русского народа, взывающего Благодать, выступает, соответственно, и важной составляющей русской словесности на всем протяжении ее истории. Действительно, начиная со времени Святой Руси, паломничество (или хождение/хождение) входит в качестве одного из значимых жанров в структуру русской классической литературы, вплоть до сего дня. Ранее кратко рассматривая историю бытования и изучения данного жанра [13], в данном материале остановимся более детально на функционировании паломничества в последнее время, когда современному человеку открылись значительно увеличившиеся возможности дальних путешествий, по сравнению с предшествующими веками. Русский человек, всегда отличающийся жарким желанием посетить святые места, использует эти благодатные возможности в полной мере, зачастую при этом делясь своими впечатлениями в письменной форме. Отсюда – многочисленные примеры описания

посещения святых мест в различных источниках информации: в епархиальных изданиях (газетах, журналах, альманахах); в книгах; в сетевой литературе.

Объектом данной статьи выступает творчество архимандрита Иосифа (Еременко), создавшего цикл хождений под рубрикой «Святые дороги», который включает в себя на сегодня шесть текстов, описывающих его паломничества к святым местам. Интенцией является изучение функционирования паломничества у данного автора, свидетельствующего об актуальности указанного жанра в современной русской словесности.

История создания цикла паломничеств (а это именно цикл, что явлено не только единым жанром напечатанных произведений, но и единым оригинальным стилем их оформления) отца Иосифа – длительная и сложная.

Первая книга «Прикосновение к Афону» [10], описывающая паломничество декабря 2012 г., вышла в свет лишь в 2017 г., положив начало циклу. В этом же году опубликованы еще три книги. «Путешествовали без пакости» [8] состоит из двух частей: первая, одноименная с названием, описывает паломничество в июне 2012 г. к святым местам, находящимся на территории современной Турции (названия глав указывают их: Миры в Ликии. Андриаке; Эфес. Дом Божией Матери; Памуккале. Иераполис) и Израиля (Вифлеем. Иерусалим); вторая часть под названием «Дни святых впечатлений» посвящена паломничеству в апреле 2015 г. в Святую Землю (Иерусалим, гора Фавор, Назарет, Кана Галилейская, река Иордан). За помощь в издании данных книг автор благодарит Григория Власова.

Далее цикл дополнили тексты с одним названием «Где встретишь Грузию другую?», описывающие четыре паломничества архимандрита Иосифа в Грузию разных лет: в июле 2016 г. [1], в июле 2017 г. [2], в октябре 2018 г. [3] и в августе 2019 г. [4]. В последнем случае автор благодарит за помощь в издании Дмитрия Горбашева. Все последние четыре книги имеют одинаковый декоративно-оформительский дизайн с фотографиями храмов и других святых мест, упоминаемых святых, самого автора на фоне указанных святынь; в двух изданиях (втором и четвертом) – текст предваряет икона «Слава Грузии».

Первые четыре книги вышли в свет по благословению митрополита Астанайского и Казахстанского Александра в Алма-Ате в 2017 г., являясь изданием Митрополичьего Округа РПЦ в Республике Казахстан, последние две – по благословению митрополита Томского и Асиновского Ростислава в Томске в 2019 и 2020 гг., являясь изданием Томской митрополии.

Связано это с биографией и путем священнического служения автора данных книг. Архимандрит Иосиф (в миру Еременко Иосиф Борисович) родился 9 декабря 1965 г. в городе Алма-Ате. В 1991 г. окончил Казахский государственный университет. В 1993 г. – Московскую духовную семинарию. 8 августа 1994 г. пострижен в монашество с наречением имени в честь праведного Иосифа Обручника архиепископом Алма-Атинским и Семипалатинским Алексием (Кутеповым) в соборе Николая Чудотворца города Алма-Аты. 9 августа 1994 г. рукоположен в сан иеродиакона тем же архиереем в том же соборе, 11 августа 1994 г. – в сан иеромонаха тем же архиереем. В апреле 1995 г. возведен в сан игумена. В 1997 г. окончил Московскую духовную академию. 1 марта 1998 г. назначен настоятелем храма Рождества Христова города Павлодара и благочинным церковью Первого округа Павлодарской области (с 2003 г. – благочинным Павлодарского церковного округа). В 1999 г. постановлением ученого совета Московской духовной академии присуждена ученая степень кандидата богословия за диссертацию «Духовная жизнь по творениям святого праведного Иоанна, протоиерея Кронштадтского», которая в том же году была издана в Павлодаре отдельной книгой. 22 октября 1999 г. назначен настоятелем кафедрального собора Благовещения Пресвятой Богородицы города Павлодара. В 2001 г. окончил Казахский государственный юридический университет. С 1 января по 1 мая 2011 г. был руководителем издательского отдела Астанайской епархии. 17 апреля 2011 г. возведен в сан архимандрита. Перешёл в Томскую епархию. В декабре 2017 г. стал епархиальным секретарём. Преподавал в Томской духовной семинарии. 17 июля 2020 г. был назначен её ректором [12].

Как видно из перечисления основных дат жизни и деятельности архимандрита Иосифа, он отличается тяготением к учению, к образованию. При этом батюшка постоянно занимается не только самообразованием, но как истинный пастырь заботится о своем духовном стаде, призывая к самопросвещению и активно просвещая прихожан, что подтверждено фактом получения о. Иосифом медали Академии Российской словесности «Ревнителю просвещения. В память 200-летия со дня рождения А. С. Пушкина» (2002 г.).

Сугубым дарованием архимандрита Иосифа является его мастерское владение словом – как устным, так и письменным, что, прежде всего, явлено в его проповедях, часть из которых издана: [5–7; 9]. Литературная деятельность архимандрита обширна и может быть объектом активного разностороннего изучения.

В этой статье акцент сделан на жанре паломничества, функционирование и стиль которого имеет у данного автора отличительные особенности. Одной из специфических черт жанра паломничества выступает дневниковый характер повествования: у архимандрита в пяти текстах из шести оно ведется буквально по дням пребывания в паломничестве. Так, в первом произведении указываются конкретные даты и дни недели: началось паломничество на Афоне 14 декабря 2012 г., в пятницу, и закончилось 22 декабря, в субботу. Каждый день из этой недели, проведенной на Афоне, детально описан: фиксируется время и место вылета и прилета, состав паломнической группы, маршрут, погода и т. п.

Примечательностью данного текста является наличие предварительной записи под датировкой «23 ноября 2012 г. Пятница», сделанной за три недели до поездки, в которой автор, делая первоначальной реакцией на возможность посещения Святой Горы («Известие о том, что мне предстоит посетить Святую Гору Афон, было настолько неожиданным, что не сразу поверил в это. Осознание, да и то как-то не вполне, что еду на Афон, пришло только сейчас, когда настало время собирать всякие справки для Греческого посольства и приобретать снаряжение для этой поездки» [10, с. 5]), указывает на еще одну специфическую черту, ставшую отличительной особенностью стиля его паломничеств. Речь идет о том, что архимандрит Иосиф обязательно готовится к поездке, собирая информацию из разных источников, изучая материалы по истории, архитектуре, культуре и т. п. посещаемых мест: «До вылета есть еще время, и я, чтобы узнать об Афоне побольше, взял в своей библиотеке несколько томов разных авторов с описаниями их паломнических путешествий на Святую Гору. Конечно, знаю еще с детства, что есть особенное место – Афон, удивительное место, где живут удивительные люди – святые. В последние несколько лет в России стали издавать много литературы об истории и современности Святой Горы и о святогорцах» [10, с. 5–6]. В числе активно издаваемых – и тексты, описывающие путешествия к Афону, причем – как прежних лет, так и современные (см., например: [11; 14; 15]).

В результате текст архимандрита Иосифа информационно насыщен: сведениями географического, исторического, культурного характера. «Афонский полуостров является крайней восточной оконечностью полуострова Халкидики. Его протяженность с севера-запада на юго-восток – около 60 км, ширина – от 7 до 19 км, высшая точка Афона – 2033 м.

В эпоху античности гора, носящая, как считали древние, имя мифического фракийского гиганта Афона, была малонаселенна и известна

главным образом своей величиной» [10, с. 11]. И далее – пространная информация об истории христианского Афона, с цитированием конституции Греции об особом статусе Святой Горы, Уставной Хартии Святой Горы Афонской 1924 г. По мере перемещения и посещения разных монастырей, храмов автор повествует об истории каждого из них, которая может включать сведения о возникновении, развитии обители, храмов; о посещении их известными людьми; об иконах и т. п.

Но текст архимандрита представляет интерес не только объективной информацией, концентрированно представленной в одном месте и потому сугубо значимой для современного читателя, обостренно ощущающего дефицит времени и потому благодарного автору, который облегчает доступ к ней. Предельно интересна реакция автора, иногда очень личная: «Вот оно, это Святое место в мире, о котором мне когда-то рассказывали бабушка и прабабушка. Они знали об Афоне по книжкам, любили его и часто читали мне стишок, который знает и мама: “Гора Афон, Гора Святая, // Не знаю я твоих красот...”» [10, с. 10–11].

Архимандрит не указывает нам автора этих строк: видимо, зная наизусть стихотворение («стишок» на самом деле – довольно большой по объему, он состоит из шестнадцати катренов, три из них приводятся батюшкой), предки о. Иосифа не знали его автора, которым является Филарет (в миру Дмитрий Григорьевич Гумилевский (1805–1866), архиепископ Черниговский и Нежинский, святитель, причтенный в 2009 г. к лику местночтимых святых Украинской православной церкви). Поведанная история семейного отношения к Афону объясняет трепет души батюшки при встрече с этим святым местом, выливающийся в текст с определенными художественными достоинствами. Так, картина возникновения Святой Горы в перспективе пространства превращается в метафору жизни человека, для которого постепенно открывается новый истинный смысл и цель его существования: «Паром отплыл. Пасмурно. Свежо. Через некоторое время увидел чудесную картину: несколько лучей солнца, пробив свинцовую толщу туч, указывая нам цель путешествия, падали прямо на Святую Гору, которая смутно стала прорисовываться вдали. Завораживающая картина!..

Чем больше мы плыли, тем яснее становилось видно Святую Гору. Что я чувствовал в первые минуты, когда увидел Святую Гору, описать не могу – нет у меня таких слов...» [10, с. 10].

Метафизика в паломничестве явно просвечивает сквозь физический пласт жизни. О. Иосиф, рассказывая о быте святогорцев, о внешнем распорядке их жизни, о службах, о трапезе, акцент делает именно на внутреннем духовном плане жизни насельников и паломников: на молитве,

на святынях, на участии в церковных службах – сугубо в литургии, в святых таинствах.

Именно метафизический смысл паломничества, направленного на возвышение духа человека – с целью достичь истинной цели существования, четко отражен в тексте. В этом плане важным является рассуждение автора о жизни и смерти, последовавшее после посещения монастырского кладбища и рассказа об обычае погребения и выкапывания через три года останков иноков. В рассуждении о кардинально противоположном отношении к смерти атеиста и религиозного человека, особенно – монаха, автор пишет: «И святогорец тем и занят: упорно и постоянно умирает для этого мира. Он умерщвляет страсти, хоронит пустые желания и праздные мечты... Добрая смерть – это одновременно и Воскресение, а потому монашеское призвание и есть подготовка к ней» [10, с. 30,32].

Итоговые рассуждения архимандрита подчеркивают смысл совершенного паломничества: «Святая Гора – это яркие внешние впечатления и глубокие духовные переживания... Святая гора – это особое место, где живут особые, иные люди – иноки... И живут они особой, иной жизнью...

Там все другое: другое отношение к человеку, к природе, даже ко времени; другое отношение у пище, к строительству... А все потому, что там монахи живут с Богом, и служение Ему – единственная цель их жизни. Та научились правильно относиться к жизни, а значит и правильно относиться к смерти... Там стараются преодолеть глубокую испорченность этого мира... Это и есть правильная жизнь...

Оттуда, с Афона, яснее видно, что все, чем иногда тут живут люди, что делают, о чем заботятся и мечтают, к чему стремятся, – бедно, мелко, ничтожно, а значит – бессмысленно. Когда жизнь человека перестает быть служением Богу, она становится самообслуживанием, а это – катастрофа...

Это и произвело особое впечатление, это заставило переживать...» [10, с. 90–91].

Многочисленные троеточия отражают усиленные размышления автора паломничества, пытающегося передать опыт собственной многотрудной работы души (переживания и осмысления) во время посещения святого места – с целью поделиться опытом личного постижения смысла жизни человека.

Именно эта цель определяет и все последующие произведения из цикла паломничеств архимандрита Иосифа, которые имеют общую отличительную особенность: названия текстов являются цитатами. «Путешествовали без пакости» взято из «Хождения игумена Даниила» –

одного из первых произведений древнерусской словесности, описывающих посещение Святой Земли, текст которого закономерно активно приводится автором современного паломничества к тем же христианским святыням.

Буквально наполнено второе произведение цикла и библейскими текстами (которые неизменно выделены в паломничестве): Ветхого Завета (Первая книга Моисеева. Бытие, Книга Иисуса Навина, Третья книга Царств, Псалтирь, Книга пророка Исаии, Книга пророка Иеремии, Книга пророка Иоиля, Книга пророка Захарии, Третья Маккавейская книга (неканоническая книга)) и Нового Завета (Евангелия, Деяния святых апостолов, Послание Иакова, Первое послание к Тимофею апостола Павла, Откровение Иоанна Богослова) (тексты названы в порядке их расположения в Библии. – *О. И.*). Причем цитирование священных текстов идет по нарастающей, что вполне закономерно, ибо данная книга архимандрита начинается с паломничества к значимым для всякого христианина святым местам, расположенным на территории современной Турции. Сам автор буквально поражен их количеством и важностью в истории вселенского христианства: «Гид начал рассказывать нам о Турции, об истории этой земли. И чем больше он говорил, тем больше интерес сменялся удивлением, изумлением вплоть до серьезного потрясения, когда начало сбиваться дыхание. Ничего подобного я не ожидал услышать!

Все, наверное, знают, что Царьград, Константинополь – это Стамбул – столица современной Турции; что город Миры в области Ликии – кафедральный город с храмом, где служил и был погребен святитель Николай – в современной Турции. Но это далеко не все!

Не сразу сознание вмещает, что древний город Эфес, где жили апостол Иоанн Богослов с Девой Марией; где апостол Лука создал первые образы Божией Матери; где жил и проповедовал апостол Павел и где проспали 200 лет семь святых отроков – это современная Турция...

Это здесь, на территории современной Турции, находились семь Церквей, куда адресовал с острова Патмос апостол Иоанн Богослов свое “Откровение”; жили и славили Бога святые Фекла и Параскева Пятница, святители Марк Эфесский, Мефодий Патарский и Поликарп Смирнский...

Здесь, на территории современной Турции, проходили Вселенские Соборы; здесь расположена Антиохия – кафедра святителя Иоанна Златоуста и Капподокия – епархия святителя Василия Великого и Григория Богослова...

Здесь, на территории современной Турции, города Тарс – родина апостола Павла, Патара – родина святителя Николая, Милет, Иераполис, Смирна, Сарды, Галикарнас с гробницей Мавсола – одним из семи чудес света, Пергам, Троя, Никея, Фиатира...» [8, с. 8–10]. Анафора подчеркивает

потрясение автора, который не просто детально описывает святыни, но и размышляет об апостольском служении, об истории поместных Церквей и всей Церкви Христовой, приводя своего читателя в не менее потрясенное состояние.

Далее – еще большие душевные и духовные потрясения: перелет в Израиль и достижение цели паломничества – Святой земли. Понятно, что напряжение чувств нарастает и достигает предела у Гроба Господня: «Совершенно ошеломленный вышел из Кувуклии... Прислонился к прохладной каменной стене ротонды и смотрел...Внутри все сдавило, слезы сами текли... Рассудок мой бессилён передать все.

Немного придя в себя, поднялся на Голгофу, к месту Распятия...

Вот все и случилось!» [8, с. 52–53].

Описание первого посещения Святой Земли, за которое автор славит Бога, завершается констатацией: «Определенно, в жизни что-то произошло, очень хорошее произошло, но что произошло, пока не понятно...

Увидеть Иерусалим, святой город, означает приобрести бесценное сокровище переживаний и воспоминаний» [8, с. 56].

Видимо, это и подвигло архимандрита еще раз посетить святыне места – в пасхальные дни 2015 г. в составе паломнической группы во главе с митрополитом Астанайским и Казахстанским Александром. Значимым моментом является встреча главы Православной церкви Казахстана с Предстоятелем Иерусалимской православной церкви, Блаженнейшим и Всесвятейшим Киром Феофилом III, который, приветствуя митрополита Александра, отметил: «Посещение Святой Земли – это великое благословение – как самим паломникам, так и проживающим здесь людям, поскольку положение христиан на Ближнем Востоке очень тяжелое... христианство переживает сейчас весьма непростое время. Но всегда современными остаются слова Спасителя о том, что врата ада не одолеют Церковь. Мы живем, укрепляемые светом Воскресения Господа Иисуса Христа, и в надежде личного воскресения и будущей блаженной жизни» [8, с. 91–92]. Собственно, в этом заключается не только смысл паломничества в Святую Землю, но и жизни всякого христианина.

Иерусалимский Патриарх сказал еще и о единстве Православных церквей, составляющих «единое Тело Спасителя нашего Господа Иисуса Христа», для сохранения которого «требуется борьба, поскольку мироправитель тьмы века сего старается его разрушить» [8, с. 93]. Так в текст паломничества входят метафизические ключевые в истории человечества темы – борьбы дьявола с Богом и роли вселенского Православия.

В итоге данное паломничество, «духовной кульминацией» которого стала ночная Литургия на Гробе Господнем, с его мощным духовным содержанием, углубленным многочисленными библейскими цитатами, выходит именно на уровень смысла мировой истории: «Иерусалим... Вот он – центр мира. Здесь началась история мира... Здесь закончится история человечества [8, с. 115, 117]. И эта история включает в себя историю каждого отдельного человека, который должен осознать суть происходящего с ним и с миром. Паломничество в Святую Землю явно способствует этому: «В эти дни произошло по любым меркам великое событие – мы вошли в круг священных воспоминаний, составляющих историю спасения рода человеческого, физически прикоснулись к величайшим святыням христианства и помолились около них» [8, с. 124].

Не менее интересны и значимы четыре текста паломничества архимандрита в Грузию, название которых взято из стихотворения Г. Орбелиани, в переводе Н. Заболоцкого, подчеркивающего эксклюзивность этой страны: «Где, в каком углу вселенной // Встретишь Грузию другую?» [4, с. 151]. Понятно, что Грузия сугубо любима автором – и по личным причинам, но главное – в силу ее особой святости: «Грузинская земля воистину свята. Освящена она многочисленными алтарями, святыми могилами, крестами и иконами, молитвой народа за всю его христианскую историю, но более всего освящена страданиями множества мучеников за Животворящий Крест и веру христианскую, потому что кровь христианских мучеников – самое великое освящение земли. Такую землю не смогли и не смогут одолеть ни безбожие, ни ложь, ни насилие и грубость завоевателей. Святую землю эту хранит Сама Царица Небесная» [1, с. 92–93]. Именно поэтому о. Иосиф четыре раза посещает эту страну, активно детально изучает ее славную историю, приводит выдержки из других авторов; особенный лиризм достигается большим количеством цитат различных поэтов (русских и грузинских).

В результате создается панорамное изображение Грузии православной – ее истории и современности, ее храмов и монастырей, ее святых и иерархов (Каталикосов-Патриархов). Четыре паломничества в их совокупности довольно полно воссоздают реалии Грузии – давней и современной, а также отражают восторженную любовь автора к этой красивой земле, ощутимо передавая читателю заряд духовной необходимости приобщения к святыне.

Итак, цикл текстов архимандрита Иосифа (Еременко) о посещении им различных святых мест свидетельствует об активном функционировании жанра паломничества в современной русской литературе. Сохраняя основные традиционные черты русского

классического хождения, начавшегося в Святой Руси, и имея специфические отличительные особенности, паломнический цикл данного автора не только вписывается в историю русской словесности, но и свидетельствует о сугубой значимости посещения христианских святынь в деле духовного восхождения человека, пытающегося реализовать истинный смысл собственного бытия. О. Иосиф как истинный пастырь, осознавая сугубое значение прикосновения к святости для людей, живущих в секулярном апостийном современном мире, по многим знакам, вплотную приблизившемся к концу света, призывает всех к собственной праведности, реализуя высокое предназначение христианина.

Литература

1. Архимандрит *Иосиф (Еременко)*. «Где встретишь Грузию другую?». – Алма-Ата: Издание Митрополичьего Округа Русской православной церкви в Республике Казахстан, 2017. – 96 с.
2. Архимандрит *Иосиф (Еременко)*. «Где встретишь Грузию другую?». Паломничество второе. – Алма-Ата: Издание Митрополичьего Округа Русской православной церкви в Республике Казахстан, 2017. – 119 с.
3. Архимандрит *Иосиф (Еременко)*. «Где встретишь Грузию другую?». Паломничество третье. – Томск: Издание Томской митрополии, 2019. – 128 с.
4. Архимандрит *Иосиф (Еременко)*. «Где встретишь Грузию другую?». Паломничество четвертое. – Томск: Издание Томской митрополии, 2020. – 152 с.
5. Архимандрит *Иосиф (Еременко)*. «Господь дарует нам Победу». Проповеди. Статьи. Выступления. – Томск: Издание Томской митрополии, 2020. – 122 с.
6. Архимандрит *Иосиф (Еременко)*. «Не забывайте прошлого своего!». Проповеди. Статьи. – Алма-Ата: Издание Митрополичьего округа Русской православной церкви в Республике Казахстан, 2017. – 300 с.
7. Архимандрит *Иосиф (Еременко)*. «Пресвятая Богородица, спаси нас!». Проповеди. – Алма-Ата: Издание Митрополичьего Округа Русской православной церкви в Республике Казахстан, 2017. – 236 с.
8. Архимандрит *Иосиф (Еременко)*. «Путешествовали без пакости». – Алма-Ата: Издание Митрополичьего Округа Русской православной церкви в Республике Казахстан, 2017. – 126 с.
9. Архимандрит *Иосиф (Еременко)*. Божий человек. Проповеди, статьи, доклады, интервью о праведном Иоанне Кронштадтском. – Томск: Издание Томской духовной семинарии, 2020. – 310 с.
10. Архимандрит *Иосиф (Еременко)*. Прикосновение к Афону. – Алма-Ата: Издание Митрополичьего Округа Русской православной церкви в Республике Казахстан, 2017. – 91 с.
11. *Громов А. В.* Паракало, или Восемь дней на Афоне. – М., 2010. – 375 с.
12. *Иосиф (Еременко)* // Древо. Открытая православная энциклопедия. – URL: <https://drevo-info.ru/articles/13679259.html> (дата обращения: 16.03.2021).

13. *Иост О. А.* Паломничество как духовная традиция русского народа // IX Лазаревские чтения «Лики традиционной культуры в современном культурном пространстве: память культуры и культура памяти»: сборник Материалов международной научной конференции. – Челябинск: ЧГИК, 2020. – С. 269–271.

14. Митрополит *Вениамин Федченков*. На «Северный Афон». – М.: Отчий дом, 2011. – 172 с.

15. Протоиерей *Георгий Белодуров*. Неоконченное путешествие на Афон. – М.: Даръ, 2014. – 160 с.

М. П. Шустов¹, А. С. Степанов²

ПОИСКИ ДУХОВНЫХ ИСТОКОВ ГЕРОЕВ АЛЕКСЕЯ ВАРЛАМОВА

Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина
Россия, г. Нижний Новгород

¹д-р филол. наук, профессор; e-mail: mparfenovich@yandex.ru

²преподаватель; e-mail: Artemstep123@yandex.ru

Статья посвящена анализу репрезентации мифологемы дом в творчестве Василия Белова и его «литературного преемника» в духовно-нравственном аспекте Алексея Варламова. Писатели по-разному понимали, что такое дом для человека. У Белова дом – центр жизни человека, да и дом как человек – грустит, печалится, радуется; у Варламова – настоящий дом – нечто иллюзорное, недостижимое, чего не купишь за деньги.

Ключевые слова: мифологема; «новый биографизм»; деревенская проза; сказочная традиция.

Для русской ментальности именно концепт дома стал своеобразным источником этнического потенциала. Древнейшая мировоззренческая парадигма, в которой сформировался феномен «дом», выйдя при этом за рамки лексического значения ‘жилое здание’, наполнилось таким семантическим значением: ‘своё жильё, а также семья, люди, живущие вместе, их хозяйство’. Существование термина «мифологема» в литературоведческом дискурсе необходимо, так как именно мифологема описывает одну из центральных проблем мифопоэтического прочтения художественного текста – объединение в одном пространстве произведения единиц древнего архаического мышления и индивидуально-авторского мифотворчества.

С течением времени мифологема «дом» трансформируется и по-новому проявляется в XIX веке. Например, пространственные образы

усадеб в произведениях русской литературы XIX века иллюстрируют это (А. С. Пушкин «Евгений Онегин», Н. В. Гоголь «Старосветские помещики», И. А. Гончаров «Обломов», «Обыкновенная история», И. С. Тургенев «Рудин», «Дворянское гнездо» и др.).

Однако уже в начале XX века в художественном творчестве звучит мотив падения русской усадьбы, вместе с этим разрушается сам концепт «дом». Особенно ярко мотив разрушения дома как доминанты русской культуры звучит в пьесе А. П. Чехова «Вишнёвый сад».

Особое значение образ дома приобретает в произведениях автобиографической прозы первой русской эмиграции, наполнив духовное пространство дома новыми смыслами в аспекте социально-революционных потрясений. Это романы «Лето Господне» И. С. Шмелева, «Времена» М. А. Осоргина. Однако если в литературе первой волны русской эмиграции дом разрушается не изнутри, а под влиянием нового общественного строя, то во второй половине XX века в литературе наблюдается иной сценарий разрушения феномена «дом».

Новый виток в понимании феномена «дом» и его художественного воплощения происходит в связи с появлением литературно-художественного направления «деревенская проза». Ретроспективное осмысление этой литературы позволяет понять её истоки и осмыслить глубинную сущность ведущей идеи. Во время активного бытования «деревенской прозы» стало ясно, что она, раскрывая традиционную национальную жизнь, в то же время показала, что эта жизнь уходит в прошлое, причем уход этот трагичен («Прощание с Матерой» В. Распутина).

Мифологема «дом», пройдя непростой путь трансформации в литературе XX века, в современной литературе (если принимать условные границы с 1992 г.) приобретает иное развитие. Ярким примером трансформации мифологемы «дом» является творчество Алексея Варламова.

Алексей Николаевич Варламов (род. 1963) – «живой классик», филолог, лауреат множества престижных литературных премий («Антибукер», Премия Александра Солженицына, «Большая книга» и др.), ректор Литературного института им. А. М. Горького. Проза Алексея Варламова представляет собой значительное художественное явление в реалистической литературе конца XX – начала XXI века.

На рубеже XX–XXI вв., наряду с тенденциями сближения художественных систем реализма и модернизма, реализма и постмодернизма, возвращение к реалистическим средствам изображения действительности закономерно.

Н. Л. Лейдерман и М. Н. Липовецкий включают А. Варламова в ряд писателей, произведения которых близки «традиции классического реализма» [7, с. 522]. Работая в русле реализма, писатель обращается как к литературе XIX века, так и к литературе века XX, в частности к «деревенской прозе», обобщая важнейшие направления в своем творчестве. Так, например, литературный критик Андрей Немзер считает, что «работает писатель в самых разных жанрах: от лирических рассказов (часто стилизованных в мемуарном духе) до авантюрно-политического повествования («Одиннадцатое сентября»), от романов-притч («Лох», «Затонувший ковчег») до истории собственного духовного становления («Купавна»). Неизменными во всех сочинениях Варламова остаются его чуть стилизованный под «благородную старину» (скорее под Шмелева и Зайцева, чем под Лескова и Тургенева) мягкий повествовательный слог, сочувствие к робкому и душевно светлому «маленькому человеку» [9]. Варламов по-своему художественно воплощает тип «мытаря», «лишнего человека», «маленького человека», которому так худо живется среди постперестроечных рвачей и карьеристов.

Еще в 1995 году В. Распутин отмечал, что «вспоминать о “деревенской” литературе – всё равно, что вспоминать о художниках-передвижниках прошлого века... За тем временем, той литературой опущен тяжелый занавес, вставший едва ли не стеной, за которой осталась минувшая эпоха» [цит. по: 10, с. 41]. Однако жизнь народа продолжается, пусть и в новых условиях общественной формации. Поэтому появление героя-интеллигента в повестях «Дом в деревне» и «Падчехары» становится закономерным, что свидетельствует о жанровой традиции «деревенской прозы» (например, жизнь деревни в условиях новой общественно-экономической формации). Таким образом, опровергается расхожее мнение ведущих представителей деревенской прозы о гибели художественной системы данного направления. Так, например, Василий Белов говорил, что «деревни сегодня нет совсем. Она погибла. Сначала под ударами сталинской коллективизации, потом под ударами войны, далее последовали хрущевские удары, ликвидация малых деревень и тому подобное. И все это на моей памяти» [8, с. 5–15]. На вопрос, что делал бы сегодня в нашей жизни Иван Африканович? Или таких людей уже нет даже в деревне? В. Белов ответил: «Нет, они есть, думаю, что даже старался бы выжить. И дух не потерял, если бы не спился только. Стреляться бы не стал. Ты должен нести свой крест в жизни» [8].

Поэтому сравнение репрезентации мифологемы «дом» в прозе Василия Белова и Алексея Варламова оправдано. В 2021 г. вышла новая книга А. Варламова, где во вступительной статье писатель вспоминает, как

в начале 1990-х он приобретает избу-пятистенку на севере Вологодской области в среднем течении реки Вожеги. Это событие – приобретение дома и культурно-экологический ландшафт тех мест и их жителей Варламов описал в рассказах «Галаша» (1992), «Старое» и в двух повестях «Дом в деревне» и «Падчевары»: «“Падчевары” находились недалеко от беловской Тимоники, и мне ужасно хотелось узнать, что бы сказал Василий Иванович, если бы ему довелось прочитать мои сочинения на деревенскую тему. Тем более что он для меня был самым дорогим среди всех деревенщиков» [3, с. 18]. На повесть «Дом в деревне» Василий Белов оставил Варламову рецензию: «Превосходная повесть! Если б еще не документализм, от коего подлинному художнику надо бежать как от чумы... Все равно, в “Н. м.” [Новом мире] вряд ли было что-то более значительное за последние годы на тему о крестьянстве, следовательно, о России» [3, с. 18]. Так рецензия Белова оправдывает сравнительный анализ творчества Василия Белова и нашего современника Алексея Варламова.

Своеобразным ответом на слова Белова «если б не документализм!» может послужить диссертация Т. А. Федоровой «Поэтика прозы Алексея Варламова», считающей сюжет первоочередным элементом поэтики. В связи с этим исследовательница выделяет сюжеты, основанные на биографических сведениях, сюжеты, в пределах которых развивается социальный конфликт, и сюжеты религиозной направленности [11, с. 8]. Так Варламов превращает собственную биографию в неисчерпаемый источник разнообразных сюжетов, подвергая реальные факты поэтической обработке и преобразуя конкретные события собственной жизни в художественные тексты, следуя традиции «нового биографизма» (термин Н. Л. Лейдермана) – «результат ревизии традиционной (модернистской) концепции личности как некоей целостности» [2].

В эстетической системе Василия Белова духовным центром жизненного круга является дом. В «Плотничьих рассказах» дом представлен как живое существо: «Дом будто тихо сопит от тяжелых готовых шагов. <...> Тяжко бухают сползающие с крыши снежные глыбы. И с каждой глыбой в напряженных от многотонной тяжести стропилах рождается облегчение от снежного бремени» [1, с. 482]. Главный герой «Рассказов» физически ощущает это облегчение. Константин Зорин, молодой человек 34 лет, уехавший в свое время из деревни в город, так как «когда-то я всей душой возненавидел всё это. Покаялся не возвращаться сюда» [1, с. 485]. «Всё» – это светлые речки, прозрачные озера, ясные и всегда разные зори, спокойные и умиротворенно задумчивые леса зимою и летом. Рассказчик вспоминает: дом когда-то был главой целого семейства построек: гумно, ядреный амбар, два сеновала, погреб, рассадник, колодец,

баня. В результате «у дома осталась одна-разъединственная родственница – полувековая, насквозь прокопченная баня» [1, с. 485]. Таким образом, именно дом, который «жалуется на старость и просит ремонта», является центром всего окружающего пространства – светлые речки, озера, зори, далее – огород, «одна-разъединственная» родственница – баня и, собственно, сам дом – своеобразная отправная точка в этой модели мира.

В повести «Привычное дело» дом также дается как отправная точка всего мира. В начале повести главный герой стоит на перепутье: или послушаться старого коня Пармена, который по памяти знал дорогу к дому, или повернуть сани в другую сторону, противоположную дому, – налицо извечный сказочный мотив выбора пути. Подвыпивший Иван Африканович, к сожалению, не доверяет умному животному, делает по-своему, едет не домой, случайно портит не ему принадлежавшие самовары. Этот эпизод является лейтмотивом всей повести. Иными словами, есть дом и связанный с ним покой и защита, а есть мир вне дома, враждебный человеку.

Особый интерес в повести «Привычное дело» вызывает вторая часть второй главы, которая называется «Бабкины сказки» [1, с. 319–327]. В ней говорится о том, как бабушка рассказывает внукам, детям Ивана и Катерины, сказку о пошехонцах: чудаковатые жители, поливающие крапиву постным маслом, единственная радость которых – нюхать табак. Бабка рассказывает, как женщины не умели печь блины, противопоставляя этот рассказ современной жизни: «Печи-то бабы топили все в разное времечко. Одна утром затопит, другая – днем, а иная – и темной ночью» [1, с. 319]. Пошехонцы не умеют вести сельское хозяйство, следуют нелепым и глупым советам: «Крапиву, чтобы у домов не росла, поливали постным маслом – кто их так научил, бог знает» [1, с. 322]. Судя по жизненному укладу пошехонцев, они не могут воспользоваться собственным разумом. Критически, с явно выраженной иронией оценивая быт пошехонцев, бабушка Евстоля говорит о необходимости самосознания в народе.

Пошехонцы осознают, что родные места становятся всё более враждебными: «Народу-то мало стало, кое примерли, кое медведки в лесу задрали. Видят, совсем дело-то худо» [1, с. 322]. Пошехонцы пытаются изменить свой мир: нужно или найти хорошее начальство, или начать вместо репы сажать брюкву, и только толковый Павел предложил искать «свою долю». Но и чужой мир не вразумляет пошехонцев: вот они идут и ввиду отсутствия посуды размешивают толокно в озере (сказочный сюжет № 1260 в указателе Андреева); даже с ночлегом решить вопрос им предлагает странник, да и то за плату – поскольку из пошехонцев никто не хотел спать с краю (сказочный сюжет № 1289 в указателе Андреева).

Иными словами, оторвавшись от родного дома, пошехонцы несчастливы, попадают в неприятные, а зачастую, опасные ситуации.

Опираясь на сказку, В. Белов проявляет самостоятельность в оценке сказочных героев. Так, например, главный герой повести Иван Африканович не соответствует ленивому Ивану-дураку (рано встаёт, трудолюбив), зато в нем налицо черты «пошехонства», «безобидность»: «никому-то слова поперек не скажет, из себя выходит редко»). Требование справки и бунт в «Привычном деле» не норма, а ее нарушение, поэтому, когда Иван Африканович меняет «привычное дело», его поведение приводит к самым разрушительным последствиям.

Именно сказки бабки Евстоли становятся ключом к пониманию деревенского быта, дают ответ на вопрос, возможно ли отойти от «пошехонства». Сюжеты путешествия в сказке накладываются на поездку Ивана Африкановича на Север и возвращение в родную деревню, блуждание в лесу после смерти Катерины.

В итоге мир за порогом дома враждебен человеку. Нельзя далеко отходить от своего дома, причем Василий Белов понимает это не в буквальном, а в переносном смысле: нельзя отрывать корни от насиженных мест. Всегда должна присутствовать эта незримая духовная связь – человека и дома.

Мифологема «дом» у Варламова имеет четкую структуру. Писатель противопоставляет понятия дом и изба, чего нет в творчестве Василия Белова. Ср.: «В избе и в самом деле было красно от почетных грамот и дипломов, горела лампа, большая беленая печь и заборка, оклеенная обоями, разделяли избу на две части» [1, с. 302]. Варламов в слово «дом» вкладывает онтологический, философский смысл, а в понятие «изба» – бытовой, помещение для комфортного проживания: «Ночуй здесь, – говорила баба Надя. – У тебя, поди, и изба-то выстыла, и идти далеко» [5, с. 290].

Целью героя Варламова в повести «Дом в деревне» была покупка дома в северной деревне для того, чтобы обрести там воображаемые деревенские корни, которых у москвича в третьем поколении в деревне не было и быть не могло. В одном из интервью Варламов признавался, как считал в молодости, что в России стать настоящим писателем может только выходец из деревни. Деревенская проза научила Варламова видеть истоки духовности в деревенском жителе. Писатель и поселяется в деревне с изначальным желанием понять прекрасного русского деревенского человека, под впечатлением прочитанного «Лада» В. Белова найти следы рухнувшей цивилизации. Однако из этого ничего не выходит, потому что извечное противостояние деревни и города находят художественное воплощение в повести. «Городское» и «деревенское» настолько удалены

друг от друга, что между ними разверзлась непроходимая пропасть непонимания: «Жители деревни делились на тех, кто жил постоянно, и тех, кто приезжал на лето – их звали отпускниками. Между отпускниками и коренными иногда случались стычки в местном магазине, когда кончался хлеб и своим не доставалось» [5, с. 273].

Так же случилось и с домом. Нельзя обрести корни, которых нет. Дом, который вначале казался идеальным, таковым и остается, но не принадлежит человеку духовно. «Мое положение в деревне было изначально фальшивым. У них не было ничего кроме покосившихся изб, комарья, разбитых дорог и заброшенности – а у меня городская квартира, Москва, другая жизнь. Мы стояли на разных берегах, и даже общей юности, родни и могил у меня с ними тоже не было» [5, с. 310].

Если у В. Белова в «Плотницких рассказах» главный герой Константин Зорин сближается духовно со своим соседом Олешей Смолиным во время ремонта бани, то в повести «Дом в деревне» герой Варламова, тоже решивший отремонтировать баню, расходится с деревенским обществом «в ту пору, когда я задумал строить баню. Знай я, насколько трудно выполнимой окажется эта затея, наверное, не стал бы за нее браться» [5, с. 301].

Однако типологическая близость мифологемы «дом» в прозе Белова и Варламова проявляется в структуре произведений. Дом у Белова является организующим центром, вокруг которого вращаются речки, озера и баня-родственница, и у Варламова дом «со всех сторон его окружала ничем не закрытая линия горизонта, уходившая за дальние холмы и леса, и казалось, что дом как будто нарочно поставлен в самом центре идеальной окружности и всё вращается вокруг него» [5, с. 233–234].

Главный герой приобретает этот дом, потому что чувствует, как «дом действительно, казалось, стоял и дожидался меня много лет», но местные жители к чужаку относятся с подозрением. Как говорилось выше, между городским с московской квартирой и деревенскими жителями лежит пропасть, и дело даже не в материальном выражении, а в том, что река, изгибавшаяся и уходившая в ту сторону, где светилось небо, «кусты деревень» (или как отметил Василий Белов – волости), белые ночи, утренние и вечерние зори – все это принадлежало жителям деревни, которые имели на этой земле свои корни. Да и сам автор отдает себе отчет, что «*домом* эта, не мной, не моим отцом, не дедом и не прадедом срубленная изба все равно никогда не станет» [5, с. 241].

Однако дом этот для Варламова свой, особый, он не похож на своих собратьев. «Таких домов, побольше, поменьше, одноэтажных и двухэтажных, покрытых шифером, рубероидом, дранкой или просто тесом,

с террасками или без, в округе было много. Они все чем-то друг на друга походили и чем-то отличались, как походят и отличаются деревья одной породы. Но главная достопримечательность моей избы состояла в том, что ее не успели переделать внутри на городской манер, как почти все здешние «квартиры». В ней не было ни обоев, ни побеленных потолков, ни полированной мебели, ни покрытых линолеумом полов. В просторной чистой горнице стояли вдоль стен широкие лавки, посредине стол и русская печь. Гладко обтесанные еловые бревна излучали янтарно-розовый свет. Меж теплых бревен темнел мох. Окна, которые не мыли лет двадцать, сияли чистотой, как перед Пасхой. Сам дом был полон странных гулких звуков, так что его, как раковину, можно было слушать часами» [5, с. 239].

Таким образом, ключевая мысль повести заключается в следующем: избу можно купить, а дом души не купишь. Не купишь и человеческого уважения, дружбы. Впрочем, находится в повести Василий Федорович Малахов, литературным прототипом которого можно назвать Олешу Смолина из «Плотницких рассказов». Дед Вася никогда не шел на поклон к трактористу с просьбой вспахать огород, перестал охотиться после того, как в области ввели охотничьи билеты и лицензии. Между тем, в деревне дружба с Малаховым казалась странным. «Дед был человеком довольно высокомерным и всех держал в отдалении» [5, с. 248].

Все же дом не принимает своего нового хозяина. «Все изгоняло меня отсюда. Изба была совершенно не приспособлена для жизни». Не было кухонной утвари, не было инструментов для ремонта дома. То есть начинается отторжение с бытовых моментов, изба не принимает своего хозяина, а кончается неприятием «чуженина» деревенскими – в дом начинают залезать воры и т. д.

Однако если дом души нельзя приобрести за деньги, он должен быть изначально, то дом у Варламова всё же есть – это дача в Купавне. В романе «Купавна» нет ярко выраженного автобиографизма. Главный герой – Колюня – каждое лето уезжает с бабушкой летом на дачу в Купавну. Там он общается со своими сверстниками, с родственниками, которые часто приезжают погостить на купавинской даче. Именно в Купавне Колюня растет как личность.

Мифологема «дом» в этом романе раскрывается в интерьере дачного домика. Над бабушкиной кроватью висит вытканый ковер, на котором изображен дом у реки и лодка с пожилым рыбаком. Мальчики хотели этот дом непременно найти. И далее читаем, что «дача таким домом не была. Она была большой колыбелью, с которой для каждого начиналось постижение мира, поначалу ограниченное садом, затем огромной улицей, потом участками и, наконец, всей загородной стороной» [4].

Когда Колюня взрослеет, он часто приезжает сюда, в Купавну, чтобы побыть наедине с собой вдали от городской суеты, поразмышлять о жизни, прочувствовать эту незримую связь поколений, которые собирались много лет на дачной террасе. Иными словами, дом души в творчестве Варламова имеется, хотя это и не беловский дом с огромными стропилами, в котором «все срослось и скипелось в одно целое, лучше не трогать этих сроднившихся бревен, не испытывать их испытанную временем верность друг другу» [1, с. 485].

Мифологема «дом» раскрывается у Варламова и в противоположных «Дому в деревне» по своей сути произведениях. В романе «Лох» герой отрывается от своего дома – московской квартиры – и странствует, ищет себя в жизни, но свой дом, где можно зацепиться корнями, к сожалению, не находит. В повести «Ева и Мясоедов» бабушка Варламова со своим семейством вынужденно покидает дом – квартиру возле Тюфелевских бань, так как началась Великая Отечественная война, семья отправилась в эвакуацию, но при первой возможности Мария Анемподистовна со своими детьми возвращается в Москву в тесную комнату коммунальной квартиры. Налицо связь со своим домом и желание защитить своих детей в гостеприимных стенах дома.

В сентиментальной повести «Здравствуй, князь!» главный герой Саввушка покидает свой дом, отправляется учиться в Москву и по счастливой случайности поступает учиться на филологический факультет МГУ. Оканчивает его, успешно поступает в аспирантуру, но из-за определенных обстоятельств вынужден все бросить, отправляется домой – в небольшой городок на берегу Белого озера, который «чем-то, наверное, похож на безымянный остров, куда его выкинуло волной, и значит, все еще сбудется» [6, с. 114].

Подводя итог анализу репрезентации мифологемы «дом» в творчестве Василия Белова и его «литературного преемника» в духовно-нравственном аспекте Алексея Варламова, следует сказать, что писатели по-разному понимали, что такое дом для человека. Если Василий Белов, родившийся в Тимонихе Вологодской области, имел свой собственный дом, доставшийся ему от предков, то Алексей Варламов, родившийся в Москве, не имеет даже родственников в деревне. Эти биографические факты наложили свой отпечаток на творческую манеру каждого автора. У Белова дом – центр жизни человека, да и дом как человек – грустит, печалится, радуется; у Варламова – настоящий дом – нечто иллюзорное, недостижимое, чего не купишь за деньги.

Литература

1. Белов В. И. Рассказы и повести. – М.: Современник, 1987. – 669 с.
2. Бреева Т. Н. «Новый биографизм» в современной русской литературе // Филология и культура. – 2012. – №4(30). – С. 14–17.
3. Варламов А. Н. Ева и Мясоедов. – М.: АСТ, 2021. – 540 с.
4. Варламов А. Н. Купавна. – URL: <https://www.litmir.me/br/?b=103287&p=1> (дата обращения: 15.05.2021).
5. Варламов А. Н. Повесть сердца. – М.: Астрель: АСТ: Полиграфиздат, 2010. – 381 с.
6. Варламов А. Н. Стороны света: Повести и рассказы. – М.: Никая: Редакция «Встреча», 2017. – 328 с.
7. Лейдерман Н. Л. Современная русская литература: 1950–1990-е годы: учеб. пособие: в 2 т. / Н. Л. Лейдерман, М. Н. Липовецкий. – М.: Издательский центр «Академия», 2003. – Т. 2: 1968–1990. – 688 с.
8. Молюсь за Россию / [беседовал] В. Бондаренко // Наш современник. – 2002. – № 10. – С. 5–15.
9. Немзер А. И правильный, и молодой. – URL: <https://ruthenia.ru/nemzer/solj-premija2006.html> (дата обращения: 15.05.2021).
10. Русская проза рубежа XX–XXI вв: учеб. пособие / под ред. Т. М. Колядич. – 2-е изд., стер. – М.: ФЛИНТА, 2019. – 520 с.
11. Федорова Т. А. Поэтика прозы Алексея Варламова: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Астрахань, 2012. – 17 с.

Л. А. Климкова

МИР ПРИРОДЫ В РУССКОЙ ЛИРИКЕ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ОНИМОВ

Национальный исследовательский Нижегородский государственный
университет им. Н. И. Лобачевского, Арзамасский филиал
д-р филол. наук, профессор
Россия, Нижегородская обл., г. Арзамас; e-mail: dialekt_arz@mail.ru

В статье рассматривается функционирование имен собственных в русской лирике о природе – топонимов, отражающих одну ее ипостась – земную поверхность, рельеф. Они употребляются в текстах по отдельности и в парадигмах, как художественное средство, с использованием различных приемов. В результате онимы в лирическом тексте предстают семантически, функционально, эстетически обогащенными.

Ключевые слова: лирика; природа; топонимия; коннотация; текстовый прием; синкретизм.

Узуальная оппозиция *проприальность* – *апеллятивность* и соответственно *оним* – *апеллятив* включает ряд признаков и категорий.

Выявление их и интерпретация имеет длительную историю и объемную субъектно-авторскую представленность; обобщение этих показателей дано во многих работах [см., в частности, и нашу: 5, с. 56–72]. В число дифференциальных признаков названных имен следует включить также характер функционирования – дискурсного, текстового. Нет речи, текстов, состоящих из одних онимов или даже преимущественно из них, в узусе нет моделей построения таких текстов – тексты в своей основе апеллятивны [см.: 5, с. 67]. Поэтому следует говорить о текстах, лишь включающих имена собственные – от одного до ряда, комплекса их в зависимости от характера текстов, более или менее насыщенных ими. Так, возможна концентрация онимов в текстах специальной литературы (географической, исторической, астрономической и др.), в различных справочниках и т. д.

Для текста значимо наличие даже одного онима, поскольку имена собственные занимают в нем сильные позиции и всегда связаны с интенциями автора, идейно-тематическим содержанием произведения. Особенно наглядно это проявляется в художественных текстах, прежде всего своеобразных по способу организации, по форме, содержанию, по отношению к роду литературной деятельности – стихотворных, поэтических. При этом значимы художественные, стихотворные произведения одной тематической направленности – посвященные природе.

Языковая картина мира в целом содержит четыре ипостаси онтологического мира природы и соответственно концептуальной картины мира: 1) земная поверхность со всей совокупностью её повышений и понижений суши, дна океанов и морей, почв, водоёмов; 2) флора; 3) фауна; 4) метеорология (климат, метеорологические явления, состояние атмосферы, небесный свод и др.) – всё в целом ландшафт [9, т. II, с. 163], включая его антропогенные объекты.

Русский язык располагает огромным арсеналом средств отражения и изображения природы, наименования всего разнообразия ее отдельных и комплексных объектов, их характеристик, включая обширную, разветвленную географическую номенклатуру. В эту зону этнической языковой картины мира входит и онимический компонент.

В поэзии, в лирических стихотворных текстах онимы наиболее представлены в отображении первой из указанных природных ипостасей: названия объектов земной поверхности, рельефа – топонимы и микротопонимы. Функционируют они во многих текстах как одиночные, называющие в каждом случае единичный, конкретный объект наблюдения, который восхищает своей необычностью, своеобразием, поражает, изумляет, пленяет красотой и тем самым вдохновляет на творчество. См.:

Он со времен палеолита
Бежит по этим бревнам вскачь,
Неистовый и знаменитый
Волшебный водопад *Кивач*. (Н. Глазков. Водопад Кивач, с. 82).

[Здесь и далее единицы выделены нами; текст и страницы см. по: 10].

Как будто	Как человек,
Всей земли	Дымился он в поту
Поднять пытаюсь груз	Своих незамерзающих
К мерцанью звезд,	Туманов.
К их вечному	Прекрасен лик <i>Эльбруса</i> был
Движенью,	В лучах
Ледовый торс	Луны, как бы
Поднял старик <i>ЭЛЬБРУС</i> ,	Отлитой из металла...
Взбугрив	Трещали жилы –
Мускулатуру в напряженье.	Трещины в плечах,
Гигант гранитный,	И в сердце
Прянув в высоту	Лава
Над всей плеядой	Грозно клочкотала.
Горных великанов,	(Л. Кондырев. Эльбрус) [10, с. 72].

Кстати, автор использует здесь и графическое средство, усиливающее внимание к ониму и называемому им объекту, средство передачи логического ударения на ониме – прописные буквы для всей единицы.

Актуализируется в тексте и внутренняя форма онима, его мотивация. Например:

Кто был у <i>Девичьей груди</i> ?	Нам показалось: нет конца
Такая есть гора!	Великой тишине,
...Огонь и солнце впереди	И два коралловых венца
И степь из серебра.	Пронзили сердце мне...
Меж двух сияющих холмов –	(С. Марков. Девичья грудь) [10, с. 67].
Как я заметить смог –	
Под ожерельем валунов	
Лежит раздельный лог. <...>	

Усиливают экспрессию модификаты имен собственных. Они являются коннотативно насыщенными, передают теплоту отношения к объекту изображения. См.:

Я завидую <i>Камушке-Каме</i> :	Где-нибудь на крутом повороте
потрудилась река на веку,	глянешь – кругом пойдет голова:
если горы и донные камни	так упорны в бессонной работе
перемолоты ею в муку.	водоверти – ее жернова. <...>
	(В. Семакин. На Камушке-Каме) [10, с. 92].

Здесь в составной номинанте *Камушка-Кама* первый компонент является деминутивом к *Кама* с суффиксом *-ушк-*. В узусе малопродуктивный безударный *-ушк-* с ласкательным значением действует «и в нарицательных именах нередко с оттенком народнопоэтической стилизации (почти исключительно в пределах категории одушевленности)» [2, с. 122]. Тем самым в тексте создается олицетворение. Кроме того, ласкательность усиливается за счет наложения омонимической ассоциации с апеллятивным деминутивом на *камушке – камушек*, где проявляет свое действие уменьшительно-ласкательный суффикс *-ек* (наверяд ли *-шек*) [ср.: 2, с. 99] при трансформированной основе *камуш-* (*камеш-*). И в этом случае вольно или невольно обнажается этимологическое прочтение гидронима: *Кама* <*кама* «камень». Твер. Верхняя Волга. Валдай [8, с. 13]. Ср.: *Кама* <*камень* «др.-рус. и др.-болг. *камы* «каменные моря», «каменпады в горах», «гора», «скала», «утес», «мыс», «сопка», «возвышенность», «вершина», «гряда», сложенные твердыми породами. Интересно диал. слово *кама* на Валдае в значении «камень» [6, с. 249]. Ср.: *Кама* – <...> «Связывать со словом *камы* “камень” <...> безосновательно, как находить по разным словарям *кам* “лодка” и т. п. Ближе удмурт. *кам* “река”, известное и некот. др. финским языкам» [7, с. 170]. Такое двойственное соотношение (своеобразная амбивалентность) – структурно-содержательное, структурно-коннотативное – способствует созданию насыщенного, емкого художественного образа, превращая имя собственное в поэтоним [о поэтонимах см., в частности, в работах представителей донецкой ономастической школы, напр.: 4; 3; ср.: 11; 12]. Или:

Так вот какая ты, <i>Амударья!</i>	Вошёл я в вихри бешеной реки.
Спешишь на зов далекого <i>Арала?</i>	И на меня летит волна тугая.
Скажи, <i>Аму</i> , когда в тебя упала	И каждой капле –
и растворилась желтая заря? <...>	чья-то жизнь людская.
Так вот какая ты, <i>Амударья!</i>	<i>Аму</i> ,
Рассчитываешь только по-мужскому	ты эти капли береги!
ты на себя.	(А. Канькин. <i>Аму</i>) [10, с. 50].

Характеру такому
наверняка завидуют моря!

В этом тексте своеобразная редеривация обнажает и этимологическую основу имени, его внутреннюю форму: *Аму* <*Амударья* – «Из *Аму* – назв. древнего города на ее берегу и иран. *дарья* “река”» [7, с. 24]. Ср.: «Считают, что Амударья получила свое имя от гор. *Амуль* [«Амуль – слово с неясной этимологией] и *дарья*, *дерья* “большая, полноводная река, море”» (иран., некоторые тюрк.)» [6, с. 172].

Сколько рек я видал, я следил за течением их долго:
Амазонку и Темзу, Амур, Миссисипи и Конго.
 Видел *Сену* и *Рейн*, восхищался величием *Ганга*.
 Как гордится Земля теми водами высшего ранга!
 Любовался *Дунаем*, согласно кивая: красив, мол...
 Потому что река – не простая вода, а отечества символ!
 И вернулся сюда, повинуюсь сыновнему долгу, –
 Здесь, где русская речь величаво баюкает *Волгу!* <...>

Шепчет *Волга* мне тихо со всей теплотою сердечной:
 Будет сын, будет внук, будет правнук – в цепи бесконечной.
 И со школьной банальной истиной, к счастью, не споря,
 Будет так же впадать наша *Волга* в *Каспийское море*.
 И для взглядов межзвездных своей красотой нетленной
 Тонкой нитью серебряной вечно сиять во Вселенной!

(Л. Куклин «Сколько рек я видал, я следил...» [10, с. 51–52].

Здесь *Волга* – символ России, русскости, как и все употребленные в этом тексте потамонимы, – символы соответствующих стран или регионов, по территории которых протекают названные реки: Южной Америки, в основном Бразилии (*Амазонка*), США (*Миссисипи*), Великобритании (*Темза*), Франции (*Сена*), Западной Европы, Германии (*Рейн*), в том числе славянских стран (*Дунай*), Центральной Африки (*Конго*), Индии, Бангладеш (*Ганг*), России, Дальнего Востока (*Амур*).

Отдельные имена собственные в тексте (в том числе при их повторе) обозначают один объект, точечный локус, онимные комплексы же – более или менее обширные пространства (край, регион). Ср.:

И так, и этак вьётся нить, Но сердце человека радо, Что никому не заслонить Архитектуру <i>Арабата</i> .	<i>Урал</i> . Он лег в мою строку Во всю длину, размашисто и строго. Он <i>Азиатскому материку</i> Пришёлся каменным порогом. <...>
---	--

(А. Гитович. Ереванский пейзаж)

[10, с. 71].

Привезли из <i>Файзабада</i> Небо ясного кусок, Упоительный для взгляда, Обращенный на восток.	<i>Урал</i> запутает тропой лисьей, Черникой спелой потчевать начнёт, Блеснёт меж сосен речкой <i>Сосьвой</i> , В теснине речкой <i>Вишерой</i> блеснёт.
---	---

(Л. Озеров. «Бадахшанское богатство...») [10, с. 74].

(С. Щипачев. «Урал. Он лёг в мою строку...») [10, с. 69].

И, покрытый пеной белой,
Утомясь, влюбленный бог
Снова ляжет, онемелый,
У твоих, *Таврида*, ног.

(А. Толстой. Из «Крымских очерков») [10, с. 38].

Вишера – река на Северном Урале, в Предуралье; Сосьва – река на Северном Урале и Западной Сибири = Урал, «каменный порог» между Европой и Азиатским материком.

Онимные ряды, комплексы, парадигмы передают разнообразие, многоцветье мира, облика Земли:

Белый жемчуг *Цейлона*.
 Заросли перца *Малабара*.
 Гвоздичные деревья *Амбаины*.
 Торжественные камни *Лабрадора*.
 Мускатные орехи *Банди*.
 Голубоватые алмазы *Норсингара*.
 Коричневые деревья *Тидора*.
 Ладан *Аравии*.
 Зеленый мрак. <...>

(Г. Поженян «Белый жемчуг Цейлона...») [10, с. 85].

Весь лексический состав лирических произведений русских поэтов, в том числе онимический, направлен на воспевание, возвеличивание Руси – России. Поэтому данные хоронимы частотны в пейзажной лирике во все времена:

И предо мною – *Русь* родная,
 Знакомый пруд, знакомый дом;
 Вот и дорожка столбовая
 С своим зажиточным селом. (П. Вяземский. Рябина) [10, с. 122].

Цвела кувшинка на *Руси*... (Л. Мартынов. Кувшинка) [10, с. 193].

Таковы на *Руси* леса
 Достоправные.
 Таковы на лесной *Руси*
 Сказки бабушки.

(Н. Рубцов. «Сапоги мои – скрип да скрип...») [10, с. 237–238].

Бесконечная *Россия*,
 Словно вечность на земле! (П. Вяземский. Степь) [10, с. 120].

Без осины нет, мой друг, *России*,
 Без *России* – нету нас с тобой.

(А. Домнин. «Что кому, а я люблю осину...») [10, с. 254].

Во многих случаях точечный локус обозначен и топонимом или только топонимом в функции библионима, который, как концептуальный знак, как умноженная, неоднородная сильная позиция текста, вмещает в себя текстовое содержание. Например: «Ущелье Ай-Дэрэ» (Н. Тихонов), «Коктебель» (М. Волошин), «Река Урал» (Н. Глазков), «Кивач»

(А. Мишин), «Барса-Кельмес» (А. Канькин), «Вулкан Эбеко» (И. Давиденко), «Камень Шайтан» (В. Дагуров) и др.

Многочисленные стихотворные тексты вообще не содержат онимов. При такой своеобразной безымянности, в смысле *безонимности* (поскольку реалии в любом случае имеют название, только апеллятивное), дается та или иная общая природная картина, пейзажная зарисовка без заострения внимания на ее отдельных объектах. В этом случае картина дается как целостная, типичная, отдельные же пространственные точки в ней либо вообще не имеют индивидуальных названий в силу отсутствия потребности в них, либо они просто не известны созерцателю впервые увиденной картины, либо не нужны и умалчиваются даже при наличии и знании, для представления целостности восприятия и осмысления изображаемого [о причинах безымянности и ее типах см.: 1, гл. 6].

Примеры таких текстов бесчисленны, см. хотя бы:

На откосе крутого оврага,	И в кипенье, в хрустальных изломах,
Там, где не было встреч и разлук,	Отразил он сверкание дня,
Красота, как медовая брага,	И доверчиво ветви черёмух
Закружила мне голову вдруг.	Наклонились, касаясь меня.
Я шагнул по нетоптаной глине,	Их цветы засияли, как звезды,
Я нагнулся – и чистый родник,	Будто слава рождение свое, –
Одиноко журчавший доньше,	Будто я красоту эту создал
Благодарно к ладоням приник.	Тем, что первым увидел её...

(В. Шефнер. Однажды в тайге) [10, с. 73].

Названные причины безонимности проявляются, действительны и в лирических произведениях, посвященных другим ипостасям природы. Так, в царстве дикой природы нет имен собственных – дримонимов (названий отдельных растений), зоонимов (кличек животных), за очень немногим исключением, поскольку растения и животные наблюдаются, воспринимаются и мыслятся в обобщенном, целостном виде, как множество, вне дифференциации на особи и идентификации, свойственных онимам. Они возможны в окультуренном, антропогенном пространстве, типа «Пушкинская ель» в усадьбе-музее Языковых (Ульяновская область), в зоне домашних или прирученных диких животных, типа: «Дай, Джим, на счастье лапу мне» (С. Есенин. Собаке Качалова). «Был славный малый и не дурак // Ирландский сеттер Джек» (В. Инбер. Сеттер Джек). Тосковал он сперва немножко, // По родимой тайге тужил. // Мы прозвали зверька Тимошкой, // Так в бараке у нас и жил. // <...> Мы кормили Тимошу хлебом // Из казённых своих пайков» (А. Жигулин. Бурундук) [10, с. 358, 382].

Редки здесь и космонимы, астронимы. В их числе:

Уж сумраком пытливый взор обманут.
Среди тепла прохладой стало дуть.
Луна чиста. Вот с неба звезду глянут,
И как река засветит *Млечный Путь*.

(А. Фет. Степь вечером) [10, с. 137].

...О, присмотришься внимательней к *Земле*
И грудью к ней прильни всецело,
Чтоб снова в зеленеющем стебле
Исторгнуть к *Солнцу* дух и тело.

(А. Чижевский. «О, присмотришься внимательней к Земле...») [10, с. 169].

В лирике, отражающей мир животных и растений, также используются (микро) топонимы, называющие места произрастания растений, обитания животных и одновременно места наблюдения за ними. Это своеобразные сигналы изображаемой ситуации, в которой оказался созерцатель мира природы – флоры и фауны. См:

Усталость тихая, вечерняя
Зовет из гула голосов
В *Нижегородскую губернию*
И в синь *Семеновских лесов*. <...>
Уйдя из гула голосов
В *Нижегородскую губернию*,
В разбег *Семеновских лесов*.

(Б. Корнилов. «Усталость тихая, вечерняя...») [10, с. 170].

Облетает мое *Подмосковье*,
Сучья голые шевеля. <...> (Л. Озеров. Поздние цветы) [10, с. 202].

Пятую ночь дует ветер с *Хингана*,
наступают осенние дни... (К. Симонов. Деревья) [10, с. 203].

Студент-геолог, умный парень,
Заспорить с кем-то был готов,
Что, дескать, только в *Заполярье*
Известен этот вид цветов.

(А. Жигулин. Полярные цветы) [10, с. 244].

Он горит,
Будто хочет кого отогреть,
Будто может за всех он –
от *Вислы до Волги*, –
Будто может за всех отгоревших гореть.

(Н. Благов. Кипрей) [10, с. 267].

Господи Иисусе, чудно под *Москвой*,
В *Рузе* и в *Тарусе*, в дреме луговой!

(Л. Мартынов. Дрема луговая) [10, с. 192].

Используются онимы и других типов – антропонимы, идеонимы и т. д., в частности в составе тропов, в том числе для создания исторического фона. См.:

Сюда вбегал *Мицкевич* с панною,
Она робела.
Над ними осыпался памятник,
как роспись лиственно и пламенно, –
куда *Сикстинская капелла!* <...>
оса, желтая, как *улочка Росси*,
реставрируемые лоси. <...>
Как *Рембрандты*, живут по описи
35 волков *Горьковской области* <...>
В лесах свисают совы матовые,
свидетельницы *Батория*. <...>
И, перебита крысоловкой,
Прихлопнугая к пьедесталу,
Разиня серую головку,
«Ночь» *Микеланджело* привстала.

(А. Вознесенский. Ода дубу) [10, с. 125–126].

Встречаются мифоантропонимы в метафорическом употреблении:

Полынь, полынь – трава *Дианы*,
Мы не для радости взошли (А. Решетов. Полынь) [10, с. 132].

Как *Прометей*, обнявши все сказанья,
Он древний мир в обломках разгадал...

(Д. Ознобишин. Кювье) [10, с. 287].

Но всех милей мне девушка-берёза,
Пришедшая из сказок и былин,
Снегурочка, любимица мороза,
Алёнушка пригорков и равнин.

(Вс. Рождественский. Деревья) [10, с. 189].

Обращают на себя внимание единицы переходного характера, своеобразные онимизированные (графически, семантически) апеллятивы – онимойды, за которыми стоят, как правило, объекты особого внимания, символы.

Что в вашем веянье?
Но знаю – лечите
Обиду *Времени*
Прохладой *Вечности* (М. Цветаева. Деревья) [10, с. 162].

Пусть же послышится песня знакомая
Там, за *Вечерней Звездой*.

(Н. Тряпкин. «Бабочка белая! Бабочка белая!...») [10, с. 407].

Жил *Человек* у скалы в шалаше,
И землю, и море вместил он в душе.
(Вс. Рождественский. Камешки Коктебеля) [10, с. 65].

Как в раковине малой – *Океана*
Великое дыхание гудит... (М. Волошин. Коктебель) [10, с. 66].

Комплекс онимойдов, авторских номинант в переносном употреблении создаёт метафорически, коннотативно, ассоциативно, символически нагруженный текст. Например:

Снова я древний *Охотник* с колчаном заплечным,
Зной комариный в ушах – как звенящие луки. <...>

Грезят метели под пологом *Звездного Чума*.
Мир вам, земля, и вода, и полные страны,
Вечно сверкающий кряж *Ледяного Угрюма*!

Сколько веков я к порогу *Земли* прорубался!
Застили свет мне лесные дремучие стены.
Двери открылись. И путь прямо к звездам начался.
Дайте ж побыть на последней черте *Ойкумены*!

(Н. Тряпкин. Море) [10, с. 76].

Таким образом, русская лирика природы в целом насыщена онимами, в основном в отражении первой её ипостаси – земная поверхность, рельеф, облик Земли. Поэтому в ней представлены преимущественно топонимы, причем разных типов. Употребленные в тексте по отдельности и парадигмами, они являются не просто названиями объектов как локусов проявления состояния природы, действия ее сил, а образным средством возвеличивания природы, изображения её мощи и красоты, восхищения ею.

Конечно, все эти смыслы передает и апеллятивное пространство текста, в том числе без вкрапления онимов, вне их онимической представленности, насыщенности. Онимы же, топонимы, усиливают их (эти смыслы) через конкретизацию объекта (объектов) как части природы, передают наглядность, разностороннюю, объемную ассоциативность, тем самым – многомерную информативность, совмещенную с образностью, изобразительно-выразительной, эстетической направленностью.

Углублению содержательно-концептуального смысла, коннотативности, изобразительно-выразительной силы онимов в лирическом тексте способствует их метафоризация, модификация и трансформация, персонификация, этимологические сближения, обнажение внутренней формы, мотивации, приемы повтора, использования в

определенной синтаксической позиции, в частности обращения, вынесение в абсолютно сильную позицию библионима и др.

В результате имена собственные в лирическом тексте предстают словами-синкретами – семантически, функционально, эстетически значительно обогащенными: на специфическое значение, характерное для онимов в целом, – номинативно-выделительное, идентифицирующее и дифференцирующее, накладываются дополнительные компоненты энциклопедической семантики, усиленная коннотативность, ассоциативность и символичность.

Литература

1. *Васильева Н. В.* Собственное имя в мире текста / отв. ред. д-р филол. наук Н. К. Рябцева. – Изд. 2-е, испр. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 224 с.
2. *Виноградов В. В.* Русский язык (грамматическое учение о слове). – Изд. 2-е. – М.: Высшая школа, 1972. – 614 с.
3. Имя собственное в жизни и литературе: материалы IX Международных Святогорских ономастических и IX Международных Михайловских литературно-ономастических чтений / редкол.: В. М. Калинин (отв. ред.) и др. – Донецк: Издательский дом Дмитрия Бурого, 2015. – 358 с.
4. *Калинкин В. М.* Поэтика онима. – Донецк: Юго-Восток, 1999. – 408 с.
5. *Климкова Л. А.* Нижегородская микропонимия в языковой картине мира: монография. – Арзамас: АГПИ, 2007. – 394 с.
6. *Мурзаев Э. М.* Словарь народных географических терминов. – М.: Мысль, 1984. – 653 с.
7. *Никонов В. А.* Краткий топонимический словарь. – М.: Мысль, 1966. – 509 с.
8. Словарь русских народных говоров / гл. ред. Ф. П. Филин; ред. Ф. П. Сороколетов. Вып. 13. – Л.: Наука, 1977. – 358 с.
9. Словарь русского языка: в 4 т. / АН СССР, Ин-т рус. яз.; под ред. А. П. Евгеньевой. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Русский язык, 1981–1984.
10. Три царства природы: Стихи / сост. Л. Баньковский, Н. Гашева. – Пермь: Пермское кн. изд-во, 1988. – 448 с.
11. *Фомин А. А.* Литературная ономастика в России: итоги и перспективы // Вопросы ономастики. – 2004. – № 1. – С. 108-120.
12. *Фонякова О. И.* Имя собственное в художественном тексте: учебное пособие. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1990. – 103 с.

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФЕНОМЕНОВ «СВЯТОСТЬ» И «ГРЕХ»
В РОМАНЕ Е. Г. ВОДОЛАЗКИНА «ЛАВР»**

Волжский государственный университет водного транспорта
канд. филол. наук, доцент
Россия, г. Нижний Новгород; e-mail: allastepanova@mail.ru

В статье анализируется художественная интерпретация христианских понятий «святость» и «грех» в романе Е. Г. Водолазкина «Лавр». Автор прослеживает, как совершенный Арсением грех определяет всю его последующую судьбу. Автор сопоставляет духовный путь главного героя со «степенями» духовной брани, описанными в «Лестнице», и приходит к выводу, что Арсений достигает христианского совершенства. В исследовании делается вывод о том, что противопоставление греха и святости в романе реализовано с помощью зеркальной композиции.

Ключевые слова: святость; грех; Е. Г. Водолазкин; «Лавр»; православие и русская литература; христианство и литература; «Лестница».

«Святость» и «грех» – основополагающая диада многих религиозных учений и философских систем. В данной статье эти категории рассматриваются в рамках значения, закрепленного в православном вероучении. Вначале представляется важным дать краткое определение этих терминов.

При описании греха учение Ветхого Завета чаще всего использует слова, переводимые с иврита как «промах», «ошибка», а новозаветное – переводимые с греческого как «падение», «проступок». Грех есть нарушение норм бытия тварного мира, установленных Богом. Источник греха коренится в свободе человека, которую он может использовать во зло [3].

Святостью называется высшая степень духовной причастности человека Богу в силу соединения с Ним, соучастия в Его всесовершенной жизни. Святой открывает путь к Богу и в этом качестве выступает как заступник за людей, как своего рода посредник между Богом и людьми. К святости призваны все христиане [9].

Действие романа происходит в Средневековье, однако сам автор подчеркивал, что «Лавр» – «роман не о Средневековье, он о современной жизни. Просто о той ее части, которая не слышна, которая не в моде» [4]. Эта мысль автора подтверждается поэтикой романа: средневековый хронотоп вбирает в себя многочисленные анахронизмы: «пластиковые бутылки», аллюзии к А. С. Пушкину, Н. В. Гоголю, М. А. Булгакову, А. Сент-Экзюпери. Взаимопроникновение в художественной плоскости романа богочентричного средневекового мировоззрения и секулярного

современного позволяет с существенной глубиной и художественной убедительностью ставить краеугольные вопросы бытия, актуальные для жизни человека в любую эпоху.

Первая часть романа, названная «Книгой познания», повествует о невенчанной любви Арсения и Устины, смерти девушки и ребенка во время родов. Познание себя, своей греховности и, шире, греховности человеческой природы – отправная точка жизни Арсения. С. А. Кочетова в своем исследовании указывает, что имя «Арсений» в переводе с греческого означает «муж, мужчина». «Герой в романе является, своего рода, олицетворением Адама, который по велению Создателя должен брать на себя ответственность за мир, в котором он живет, за свои решения и поступки и за тех, кто рядом» [7, с. 105]. Если образ Арсения рассматривать как обобщенный образ человека в целом, то грех, совершенный им, символизирует грехопадение человека как такового.

Противопоставление смерти души и смерти тела – один из основных мотивов романа. Подлинная смерть в христианстве есть не смерть тела (у Бога все живы), но смерть души. В Евангелии сказано: «Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне» (Мф. 10:28). Убить душу могут только грехи и как закономерное их следствие удаление человека от Бога. Погубивший и тело и душу Устины, Арсений стремится искупить свое преступление истинным, целожизненным покаянием, искоренением греха в себе самом.

Любовь к Устине в конечном итоге определила всю жизнь Арсения. Однако, если пользоваться православной терминологией, эта любовь поначалу была страстной, плотской, «кровяной», в ней было много от самолюбия. Недаром Арсений не может преодолеть свое малодушие и ложный стыд, не может отправиться в слободку за повитухой, попросить о помощи. В результате этого Устина умирает. В конце концов плотская любовь к Устине, которую он пронес через всю жизнь, посредством принятого им на себя подвига превращается в любовь духовную, Божественную, которая спасает не только его самого, Устину, их нерожденного ребенка, но и Анастасию и многих других людей, которым посвящает свою жизнь Арсений. Так любовь несовершенная становится рычагом для обретения совершенства в любви.

Совершая грех, разрывая связь с Богом, Арсений теряет правильный путь и, можно сказать, теряет самого себя. По мере своего духовного роста Арсений вновь себя обретает, путь к святости становится для него путем к самому себе. В этом смысле глубоко символична смена имен: Арсений – Устин – Амвросий – Лавр. Арсений проживает не одну, а несколько

жизней, каждый раз при смене имени в нем умирает старая и рождается новая ипостась. Его жизненный цикл движется по спирали.

Тема святости раскрыта в романе крайне разносторонне. Прежде всего, мир «Лавра» населен святыми людьми, при этом вымышленные герои соседствуют со святыми реальными. В романе упоминаются Илья, Енох, Арсений Великий, Кирилл Белозерский. В Киеве паломник Арсений поклоняется мощам преподобных Антония и Феодосия Печерских, Евфросинии Полоцкой, врача Агапита. В Зире он горячо молится у мощей Симеона Богоприимца. Монашеское имя герой получает в память Амвросия Медиоланского. Арсений общается со святыми современниками: вымышленными героями старцем Никандром, старцем Иннокентий, юродивыми Фомой и Карпом. Святые живые и усопшие являются тем нравственным авторитетом, которому в конечном счете подчиняются герои романа, хотя и уклоняются в грех по слабости. Именно святые своим примером зажигают сердца людей любовью к Богу. В микромире романа воплощена идея Церкви как корабля спасения: Церковь торжествующая (усопшие праведники) и Церковь воинствующая (святые современники) вместе ведут людей ко спасению.

В жизни Арсения важную роль играют священные книги: Ветхий Завет, Евангелие, жития святых, Псалтирь, апокрифы об Аврааме и Соломоне, Книга притчей Соломона. Эти книги читаются, перечитываются, сопутствуют человеку в его повседневности и в моменты испытаний (смерть Устины). Многочисленными аллюзиями к библейским текстам и житиям наполнен сам текст романа (например, Фома говорит Арсению, что он «отработал уже за Лио, и за Рахиль» и т. д.) [2, с. 214]. Резюмируя, можно сказать, что святые книги выполняют воспитательную функцию, дают героям нравственную опору, выступают как кодекс духовных законов и сокровищница мудрости.

В романе упоминаются монастыри (Кирилло-Белозерский, Иоанно-Предтеченский, Спасо-Евфросиниевский, Киево-Печерский), Храм Гроба Господня. Героев окружают приметы православного быта: иконы, лампы, священные книги, свечи.

Таким образом, отраженный в православной традиции идеал святости становится камертоном мыслей, чувств и поступков героя, органично формирует стержень его мировоззрения.

Православное вероучение утверждает, что первородный грех исказил природу всех потомков Адама и Евы, и печать греховной язвы лежит на душе каждого человека, приходящего в мир. Состояние святости рассматривается как исцеление души. В этом смысле особое значение приобретает призвание Лавра – врачевание больных. Уже на первой

странице романа мы читаем, что Лавр прежде всего «был врачом», «был чем-то большим, чем врач, ибо то, что он совершал, выходило за пределы врачебных возможностей» [2, с. 9]. Целитель тела в «Книге познания», Арсений позже становится способным врачевать души людей.

Путешествующий Арсений в Киеве принимает много больных. Автор отмечает, что «само общение с ним казалось целительным. Иные же искали коснуться его руки, потому что чувствовали, что из нее исходит жизненная сила» [2, с. 237]. Помимо облегчения телесной боли, Арсений обретает возможность даровать больным духовное утешение. Божье присутствие в исцелениях Арсения люди ощущали как «глас хлада тонка» (3 Цар. 19:12), как «силу ишедшую», которую получила кровоточивая от прикосновения ко Христу (Мк. 5:30). Акцент смещается на духовные причины возникновения болезней. Покаяние как исцеление души приобретает гораздо большее значение, чем исцеление тела.

Необходимо отметить, что в таком жанре, как житие, читателю остается недоступным внутренний мир святого, его мысли и чувства. В «Лавре» мы имеем возможность заглянуть в душу героя, проследить его эволюцию от детской невинности и вкушения смертной горечи греха до святости. В православном вероучении обретение святости, обожение заключается в стяжании благодати путем отсеечения своих желаний и страстей и исполнения заповедей Евангелия.

Интересно сопоставить содержание романа с трудами Святых Отцов, отразивших в своих сочинениях глубокое знание человеческой души, ее борьбы со страстями. В частности, особым психологизмом отмечен труд св. Иоанна «Лествица», описывающий подвиг восхождения к Богу.

Сопоставив со степенями «Лествицы» путь главного героя, мы увидим, что Лавр стяжает добродетели, названные преп. Иоанном. Подвижничество Арсения начинается с отречения от мирского жития, отложения попечений о мире (1 и 2 степени «Лествицы»). Он становится странником, находится в послушании у своего призвания – врачевания и исцеления душ людей во имя спасения души Устины и ребенка (странничество и послушание, таким образом, возводят его на 3 и 4 степени «Лествицы»). Он стяжает подлинное покаяние, память смерти, радостотворный плач, безгневие и кротость, отсутствие памятозлобия, перенесение злословия и клеветы (5–10 степени).

Пройдя большой путь духовного возрастания, Арсений вступает на путь исихазма, который в аскетике принадлежит к деланию совершенных. Молчание внешнее служит средством водворить внутреннюю тишину души, укротить помыслы и страсти, стяжать душевный мир. Концепт «тишина» является одним из важнейших в богословии. О стяжании

внутренней тишины Иоанн Лествичник пишет: «Любитель молчания приближается к Богу, и тайно с Ним беседа, просвещается от Него» [5, с. 203]. В молебном каноне к Пресвятой Богородице Сам Христос назван «Начальником тишины».

Подвиг молчания герой сочетает с отшельничеством. Юродивый Устин избирает себе домом кладбище, своего рода заживо погребает себя, отказываясь от своей личности и даже от своей жизни, живя за Устину. В мотиве отказа от имени можно увидеть сходство с поступком блаженной Ксении Петербургской, которая, потеряв мужа, взяла его имя, назвавшись Андреем Федоровичем Петровым. Прибежище Устина ограничено «двумя сросшимися дубами», «кладбищенской стеной» и стеной, сооруженной самим Арсением» [2, с. 158]. Пребывание на кладбище становится средством погребения в душе страстей, смирения плоти ради возрастания духа.

Аскетическая традиция умерщвления тела заставляла святых видеть себя как бы умершими. Некоторые жития повествуют о том, что, движимый стремлением обуздать плоть, подвижник делает гроб и спит в нем. Среди этих святых как отцы древности (Антоний Великий), средневековые святые (Александр Свирский), так и подвижники современности (юродивый Гавриил Ургебадзе, святой Иоанн Оленевский) и другие.

То, что Устин подвизается именно на кладбище, обретает еще один символический смысл. Издревле кладбище считалось не только местом погребения, но и средой обитания злых духов. Средневековый человек не чувствовал себя комфортно вне стен собственного дома, населенных пунктов, поскольку ему со всех сторон могла угрожать опасность. Мир оккупирован силами зла. Устин, живя на кладбище, становится как бы предстателем в духовной борьбе с силами тьмы за всех псковских жителей, подвизаясь ради очищения мира от скверны.

Православная догматика утверждает, что земля и все живое, населяющее ее, страдает из-за отступничества человека от Бога. Проклятие земли описано в Книге Бытия: «Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастят она тебе; ... в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3:17).

Святые восстановлением потерянной связи с Богом преодолевают изначальное проклятие. Здесь уместно вспомнить примеры «дружбы» святых с животными: к святому Герасиму приходил лев, пророка Илию в пустыне кормили вороны, святой Павел Обнорский «дружил» с дикими зверями, посещавшими его.

Арсений восстанавливает утраченную человеком гармонию с природой и животным миром, становясь с ними единым целым. Так, принесенную миску с кашей он каждый раз опрокидывал и «доедал лишь то, что ему оставляла трава. Он осторожно вынимал остатки пищи из травы, проходя сквозь нее пальцами, как граблями. Иногда через пролом на кладбище забегали собаки и слизывали кашу своими длинными красными языками. Арсений собак не отгонял, потому что понимал, что им тоже нужно есть... Когда они уходили, Арсений кричал им вдогонку слова прощания и просил передать Волку привет» [2, с. 158]. Став отшельником, Лавр заводит дружбу с медведем: понимает его язык («медведь жаловался на морозы, отсутствие питания и свою общую неустроенность» [2, с. 350]), делится кровом в сильные морозы.

Арсений в конце концов побеждает свое тело, но более сложным подвигом становится для него отречение от всех земных привязанностей. Отправляясь в Иерусалим и отдавая юродивому Фоме мешок с грамотами Христофора, «Арсений... внутренне был скорбен. Отдавая мешок, Арсений подумал, что у него, оказывается, оставалась привязанность к имуществу, и устыдился своего чувства» [2, с. 214].

И все же основанием и венцом всех добродетелей является смирение, 25 степеней по «лестнице» преп. Иоанна. Христианский подвижник Исаак Сирий пишет: «Смирение есть некая таинственная сила, которую, по совершении всего жития, восприимлют совершенные святые. Сила сия не иначе как только одним совершенным в добродетели дается силою благодати, ...потому что добродетель сия заключает в себе все» [6, с. 369]. Мы понимаем, что Арсений обрел смирение, став свидетелем его диалога с Богом у Гроба Господня. О своих добрых делах, которые создали ему великую славу, он говорит: «Беда лишь в том, что плоды трудов моих оказались так малы и нелепы, что ничего, кроме стыда, я не испытывал» [2, с. 313].

Арсений обретает также дар плача о своих грехах. Эта добродетель, в союзе с видением своих грехов, находится на одной из высших ступеней христианского совершенства. Святитель Игнатий Брянчанинов пишет: «Причина слез – зрение и сознание своей греховности... Слезы, как дар Божий, служат признаком милости Божией» [1, с. 217]. Автор «Лавра» отмечает: «И в поварне дан был Амвросию дар слез, и, когда он был один, слезы беспрестанно омывали его лицо. Слезы текли по морщинам щек, но им не хватало этих морщин. И тогда слезы пробили себе новые пути, и на лице Амвросия появились новые морщины» [2, с. 326].

Богообщение – очень личное переживание. Каждый человек предстоит пред Богом в тайной глубине своей души, разделить это

предстояние в определенном смысле нельзя ни с кем. Одиночество среди людей сопровождается все возрастающей близостью Богу. На протяжении всего романа Арсений несет свой крест в одиночестве, преодолевая искушение обрести душевное спокойствие ценой забвения своего греха.

Противопоставление греха и святости в романе реализовано с помощью зеркальной композиции. Если в первой книге беременная Устина умирает в грехе по его вине, то в финале Лавр спасает беременную Анастасию и умирает сам. Противопоставлены также имена этих героинь. Как отмечает в своем исследовании С. Г. Павлов, в имени «Устина» сочетаются «однокоренные, но семантически противоположные слова – древнерусское *усть* “исток реки”... и современное *устье* «место впадения реки (в море, озеро или другую реку)». Таким образом, имя «Устина» «символизирует, с одной стороны, источник греха и покаяния Арсения, с другой, итог этого покаяния» [8, с. 240]. Имя «Анастасия» в переводе с греческого означает «воскресение», «возрождение к жизни», знаменуя прощение героя и дарование ему новой жизни. Венчает номинацию последнее имя героя («Лавр»), символизирующее победу над грехом и обретение святости.

Композиционное противопоставление сцены родов Устины и Анастасии отражает еще одну важную мысль. В ситуации с Устиной Арсений несвободен, зависим от чужого мнения, малодушен – в терминах православной аскетики «раб греха». В сцене с Анастасией Лавр свободен от человекоугодия и малодушия: он идет за повитухой в Рукину слободку, туда, куда он не смог пойти раньше, и, умоляя жителей помочь, встает на колени. Противопоставление этих сцен характеризует эволюцию героя от рабства греху до свободы духа. Здесь мы видим воспроизведенные художественными средствами слова Евангелия: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32).

Силой своего подвижнического жития Арсений поднимается на все ступени «Лествицы», изживая описанные в ней страсти (ложь, уныние и лень, чревоугодие, сребролюбие, тщеславие, гордость), стяжает добродетели (целомудрие, бдение, кротость, простоту, незлобие, смиренномудрие, рассуждение, безмолвие тела и души, молитву, бесстрастие). В заключительных главах примиренная с Богом и людьми душа Лавра воплощает в себе союз веры, надежды и любви.

В финале романа Лавр принимает множество людей, приходящих не только за исцелением тела, но и за духовной помощью, например, в исцелении от беснования. Люди уже не сомневаются в его праведности. Он становится тем светом, который обещан в Евангелии: «Вы – свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И зажегши свечу, не ставят

ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме. Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5:14).

Смирение и самоуничижение Лавра достигают апогея в его завещании не хоронить тело, но выкинуть в болото на съедение диким зверям. Отметим здесь художественную параллель. Устину и мертвого мальчика хоронят в скудельнице (нечистом месте, из которого покойников зачастую откапывали и хоронили в дебрях, болотах). В конце жизни Лавр принимает такое же погребение. Полное самоуничижение и самопожертвование становятся венцом его земных подвигов.

В русской литературе традиция описания «положительно прекрасного человека» начата Ф. М. Достоевским. Отраживший в «Лавре» и других романах поиск нравственного идеала, веры и смысла существования, Е. Г. Водолазкин по праву является наследником тех традиций русской литературы, в которых словесность смыкается с православием. В начале нового тысячелетия такой симбиоз представляется особенно актуальным.

Литература

1. *Брянчанинов Игнатий, святитель*. Собр. соч.: в 7 т. – М.: Терирем, 2011. – Т.1. – 672 с.
2. *Водолазкин Е. Г.* Лавр: роман. – М.: АСТ: Редакция Елены Шубиной, 2020. – 377 с.
3. Грех // Православная энциклопедия. – URL: <https://www.pravenc.ru/text/166453.html> (дата обращения: 18.02.2021).
4. Интервью с писателем Евгением Водолазкиным для «Ночлежки». – URL: <https://homeless.ru/interview/7728/> (дата обращения: 18.02.2021).
5. *Иоанн Лествичник*. Лествица, возводящая на небо. – М.: Православное издательство «Лествица», 2001. – 672 с.
6. *Исаак Сирийский*. Слова подвижнические. – М.: Правило веры, 2002. – 709 с.
7. *Кочетова С. А.* Имена героя в романе Е. Водолазкина «Лавр» // XIII Крымские Международные Михайловские литературно-ономастические чтения: материалы конференции. – Симферополь: Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского, 2019. – С. 102–107.
8. *Павлов С. Г.* Сакральная семиотика в романе Е. Водолазкина «Лавр» // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2017. – №2. – С. 237–242.
9. Святой // Словарь библейского богословия. – URL: <https://predanie.ru/book/217381-slovar-bibleyskogo-bogosloviya/> (дата обращения 18.02.2021).

**СЕМАНТИКА ЗАГЛАВИЯ
В РАССКАЗЕ В. СВЕНЦИЦКОГО «НАЗНАЧЕНИЕ»:
КАК ЖАНР «ПОБЕДИЛ» ТЕМУ**

Воронежский государственный университет, магистрант
Россия, г. Воронеж; e-mail: opopova1@yandex.ru

Заглавие текста представляет его в пространстве культуры, оно многофункционально и способствует предпониманию произведения. Рассказ В. Свенцицкого «Назначение» – история о «маленьком человеке», созданная в рамках жанра пасхального рассказа, сочетает в себе как признаки повествования о «бедном чиновнике», так и атрибуты «пасхального» жанра, что становится поводом для нестандартного подхода писателя к разрешению традиционного конфликта «"маленький человек" – общество». Автор рассказа, преодолевая присущие изображению «маленького человека» стереотипы, благодаря пасхальному контексту устраняет трагический финал, однако его герой не переживает преобразования души, являющегося приметой жанра. Писатель акцентирует внимание на проблеме реализации человеческого назначения – бытия-в-мире – задолго до европейского экзистенциализма.

Ключевые слова: В. Свенцицкий; заголовок; назначение; маленький человек; пасхальный рассказ; экзистенциальный мотив.

Заглавие текста репрезентирует его в пространстве культуры и устанавливает первоначальные, наиболее широкие границы его интерпретации [16, с. 101]. Оно оказывается «...центром порождения разнонаправленных связей в художественном произведении, а композиционные и смысловые связи предстают как центростремительные по отношению к заглавию. Многочисленные сцепления, которыми обростаёт заглавие в ходе чтения текста, перерождают семантическую структуру его восприятия. Происходит наращение смысла заглавной конструкции: она наполняется содержанием всего произведения» [23, с. 176].

Заглавие художественного произведения многофункционально: во-первых, соотносит текст с его главными героями, пространственно-временными координатами; во-вторых, устанавливает контакт с адресатом текста; в-третьих, отражает авторское видение изображаемого [15, с. 84].

Заглавие способствует основному становлению «предпонимания» текста и ведёт к началу его толкования. Заглавия показывают основную тему, идею и проблематику текста, представляют возможную сюжетную развязку произведения [10, с. 87].

Вместе с тем художественный текст устроен таким образом, что наряду со сведениями, которые в нём сообщаются в явной форме, он

содержит и такую информацию, которую читатель должен извлечь, пройдя через цепочку умозаключений. Эта неэксплицитность составляет художественный приём [22, с. 162.].

В рассказе В. Свенцицкого «Назначение» (1903) очевидно основное функциональное значение слова «назначение» в заглавии, оно связано с административной сферой жизнедеятельности, и начало рассказа открывается как «бытописание бедного чиновника» [21].

Согласно Словарю русского языка XVIII в. *«назначёние, я, ср. 1. Действ. по гл. назначить – назначать; установление, определение чего-л.»* [14]; в Толковом словаре живого великорусского языка Владимира Даля: *«назначёнье ср. об. действ. по сост. гл. на ть и на ся»; «назнача́ть, назна́чить что, означать, намечать, отмечать, давать место, отпускать на какую потребу».* [13]. Исходя из заглавия, таким образом, можно предположить, что сюжет рассказа будет связан с мотивами статуса, должности, карьеры. Действительно, герой произведения – Николай Николаевич, мелкий служащий полиции, чиновник, в течение семнадцати лет переписывающий бумаги и не передвигающийся по карьерной лестнице [19, с. 491]. Тускляя картина будней главного героя описывается Свенцицким эпитетами «серенькая жизнь», «серенькие дни», «тысячи повторяющихся мелочей» [19, с. 491]. В какой-то мере таков же и «цвет» души героя, не стремящейся ни к добру, ни ко злу, ни к другим людям, ни вглубь себя. Быт героя также скуден и сер: увлечений и интересов, помимо службы, он не имеет, его друзья – сослуживцы. Семьи у Николая Николаевича нет, десять лет он живет на одной и той же съёмной квартире, у одной и той же хозяйки; живёт весьма скромно, никому не завидует, спокоен, беззлобен, самодостаточен.

Николай Николаевич – «маленький человек» русской литературы, тип которого Литературная энциклопедия терминов и понятий определяет как «...обозначение довольно разнородных героев, объединенных тем, что они занимают одно из низших мест социальной иерархии и что это обстоятельство определяет их психологию и общественное поведение (приниженность, соединённая с ощущением несправедливости, уязвлённой гордостью). <...> развитие сюжета строится главным образом как история обиды, оскорбления, несчастья» [11, с. 494–495]. Тема «маленького человека» актуальна и в настоящее время [25; 12; 5], можно отметить, что это «вечный герой» русской литературы [18].

«История несчастья» Николая Николаевича начинается весной, на фоне зазеленевших нежной листвой деревьев, со случайной встречи в городском переулке с влюблёнными гимназистом и гимназисткой, радующихся взаимному чувству. Незамеченный ими Николай Николаевич

восхищен парой, любуется ими, неожиданно для себя разделяет их эмоции. Когда влюблённые оставляют его, он впервые в жизни испытывает одиночество в толпе. Ощущение чужой жизни и как бы участие в ней было для героя ново и непривычно, оно преобразило его. Его поражает мысль, «...как живут все те тысячи людей, которых он повстречал на своих прогулках; и что такое его жизнь у Аграфены Ивановны в сравнении с их жизнью? Так ли они живут? И зачем <...> нужна его маленькая жизнь, когда кругом никто не знает о ней и все живут по-своему, не обращая на него никакого внимания?» Николай Николаевич начинает догадываться, что у его жизни должна быть некая цель, говоря иначе, – *предназначение*. И здесь начинает раскрываться новый – сокровенный – смысл заглавия рассказа. Ведь *назначение* – это «2. Предназначение» [14]; «Назначение человека – жить духом» [13].

Вопрос о его – Николая Николаевича – *назначении* ошеломляет его. «Маленькому человеку» нужно решить, что с ним случилось и что он узнал. Он покидает город и оказывается в городском саду, наполненном пробуждающейся жизнью, ароматом цветов и щебетаньем птиц. В этот момент он встречает сослуживца – Кривцова, направляющегося в кабак («встретить весну», «Сверхъестественный день»), от которого герой узнает новость о повышении в должности и переводе на новое место службы их коллеги Фирсова. С Николаем Николаевичем происходит что-то странное, он чувствует некую связь между *назначением* Фирсова и влюблённой парой. Ему становится очень страшно, он чувствует, что «вот-вот должно что-то случиться невероятное, нелепое, против чего он... ничего не может сделать». Герой как бы погружается в некую «альтернативную реальность», осмыслить которую он не в состоянии. Он остается в одиночестве и гуляет по саду, впервые в жизни погружаясь в мечты. Ему грезится его несуществующая семья, дочь в образе повстречавшейся на улице гимназистки, неизвестный уютный городок, куда его будто бы назначили на службу. Картины из вымышленной жизни захватывают его воображение полностью, ему чудится, что всё это происходит наяву. Он уверяется в своём «назначении», будущей любви, «новой жизни», где он нужен и не одинок. Необходимо только дождаться этого «назначения», идея которого надежно вселилась в самое существо героя. В таком взбудораженном состоянии его вновь обнаруживает ставший еще более нетрезвым Кривцов. Николай Николаевич сообщает о своём «назначении» другу, который не подвергает новость сомнению, и оба они отмечают это событие обильными возлияниями.

Следующие три дня Николай Николаевич проводит в наваждении. Словно совершая ритуал, он съезжает со старой квартиры, как бы навсегда

прощается с хозяйкой и ее семьей. Эта сцена производит тягостное впечатление: что-то трагическое чувствуется в происходящем, Николай Николаевич не совсем трезв, неряшливо одет, улыбается и плачет, в конце – навзрыд, при этом объясняя своё прощание с хозяйкой «переводом в другой город»; он прощается навсегда. Для хозяйки, Аграфены Ивановны, это потрясение по силе такое же, как и смерть ее мужа. Горе наполнило душу женщины, она ощутила беспомощность перед судьбой.

Наваждение неумолимо движет героя к гибели, но, в отличие от Башмачкина и Беликова, Николай Николаевич выживает и даже не сходит с ума, как Евгений из «Медного всадника» или Аксентий Поприщин из «Записок сумасшедшего». Герой Свенцицкого возвращается к прежней жизни, старой хозяйке и на прежнее место службы через месяц после происшествия. Ничто и никто (даже Кривцов) не напоминают о случившемся, но иногда качающаяся ветка липы за окном вызывает у чиновника «странное, тревожное чувство»: «Как-то фантастически все является», – заключает Николай Николаевич и с головой уходит в работу. Зыбкая граница между реальностью и грёзами навсегда отпечаталась в его душе, пугающая и близкая.

Нечто удерживает героя повествования от безвозвратного падения, от следования парадигме судьбы «маленького человека». Он застревает в рамках между иллюзорным *назначением-повышением* и неосознанным и нереализованным *назначением-предназначением*.

Приуроченность описываемого происшествия к пасхальному периоду, о чем мы можем судить косвенно по картинам весенней торжествующей природы, по реплике Кривцова, приобщает героя к *чудесному*, ко времени, когда возможным становится преображение души, ее *воскрешение* [6]. В целом, произведение может быть отнесено к жанру «пасхального рассказа» со всеми характерными жанровыми признаками (приуроченность к Пасхе, внутренние духовные перемены в главном герое, назидательность) [4; 6; 9]. Главный герой оказывается на пороге *новой жизни*, но беда его в том, что он не может ни вместить, ни осознать, ни прожить её. Николай Николаевич погружается в ставшие опасными для него мечты, «сбегает» в пьянство в ожидании мифического *«назначения»*, «спасается» от жизни, от её правды, для принятия которой нужно мужество. Назначение «жить духом» – смыслообразующее для человека – стало неподъёмной ношей для главного героя, в этом и заключается драматизм рассказа.

Открывшаяся перед героем бессмысленность его существования, не соответствующего подлинному *назначению*, бытию-в-мире, стала для него поводом ухода в *«назначение»* формальное – в имитацию *«назначения на*

должность пристава», к уходу в мир грёз, граничащий с безумием или псевдобезумием, во всяком случае, с некоторым юродством [26]. Ведь не случайно Кривцов именует героя то «Николаем-угодником», то «Николаем-чудотворцем», но, скорее всего, жизненная ситуация сближает героя с двумя другими русскими святыми, тоже Николаями, несшими подвиг юродства: св. блаженным Николаем Новгородским (Кочановым) [1] и св. блаженным Николаем Псковским [2]. Причём, последний был запечатлен Пушкиным в «Борисе Годунове» в образе юродивого Николки [17] (эта форма имени героя Свенцицкого симптоматично возникает в тексте). Юродивые, «божьи люди», зачастую совершали непонятные окружающим поступки со скрытым до времени смыслом, таким образом выражая Божий Промысел или обличая нечестивцев. Юродство Николая Николаевича бессмысленное, оно выражает его мечтательные ожидания, пустые надежды, оно ближе к безумию, чем к проявлению подлинной духовности. Попытка ожидания «назначения» так, чтобы «не мучиться» [19, с. 503], превращается в псевдоюродство. Но, в отличие от гоголевского Поприщина [3], влюбившегося в дочку директора и страстно возжелавшего генеральского мундира, Николай Николаевич не самоутверждается в своей страсти «по назначению», «по эполетам и ленте», тоска его не о должности и не о статусе, а о новой, осмысленной жизни. Это еще одна возможная причина завершения бесплодного ожидания «назначения» и, соответственно, псевдосумасшествия благоприятным для героя образом.

Вопрос «что произойдет с этим “маленьким человеком” дальше?» остается открытым [19, с. 508]. Сумеет ли он преодолеть возможные соблазны? Будет ли их преодолевать? Возможно, такие черты характера героя, как добродушие, незлобивость, простота, скромность, дают всё же надежду на воскрешение его души, а глубокая привязанность к семье и детям Аграфены Ивановны станет чем-то большим, чем просто привычка. Душа Николая Николаевича не погибла в выпавших на его долю испытаниях во многом благодаря «пасхальному пространству», сопровождавшему появление истории, и почти незримому «пасхальному» фону в ней. Писатель не лишил надежды «маленького человека» на преображение и воскрешение и вопреки «канону» оставил в живых, не отнял разум. Сюжет «назначения» – служебного – Николая Николаевича завершился возвратом в исходную «нулевую» позицию, «назначения» человеческого – констатацией *иррационального элемента* в реальной жизни, возможно, это и есть допущение героем нематериальности, т. е. духовности человеческого бытия, отблеск надежды на жизнь в духе. Говоря иначе – малая победа над духовной смертью, т. е. ещё одно доказательство пасхального контекста произведения. Но что помешало полной реализации мотива воскрешения души? Выражаясь

языком психологии, экзистенциальный кризис героя не был им преодолен, и душевный отклик на настоящую любовь, на искренность и открывшаяся жажда перемен не обрели основы в окружающем героя мире – подлинный человек оказался не востребованным этим миром.

Излюбленной темой размышлений философов и темой художественного творчества рубежа XIX–XX вв. становятся одиночество, сумрак, ужас [7, с. 197]. Современниками В. С. Соловьева, последователем которого являлся и В. П. Свенцицкий, в точном соответствии с идеями философа, *убыль души* современников воспринимается как непосредственное проявление кризиса и катастрофы, как источник ужаса [7, с. 197]. Вместо ожидаемой гармонии реальная жизнь приносит разрушение, чаемый миропорядок опровергается не только тоской и разочарованием, но и грядущими катастрофами, предчувствие которых уже витает в воздухе. Мир еще не пережил Мировую войну, и Россия еще не вступила в череду катастрофических событий. Но задолго до манифестирования европейскими экзистенциалистами умозаключений о том, что человеку необходимо постоянно делать себя человеком, что его бытие есть постоянная постановка себя под вопрос, и он «должен быть тем, что он есть», а не «просто быть», то есть постоянно рефлексировать бытие сквозь призму вечных ценностей, самоопределяться в экзистенциальных смысловых контекстах и пространствах [8, с. 2], автором «Назначения» была поставлена перед героем проблема выбора бытия-в-мире.

Таким образом, каноны пасхального жанра, смысл заглавия выводят рассказ В. Свенцицкого «Назначение» за рамки традиционной околюбюрократической «истории о маленьком человеке» в сферу экзистенциальных вопросов, вопросов о подлинном человеческом бытии.

Литература

1. Блаженный Николай Кочанов // Православный Церковный календарь. – URL: <https://days.pravoslavie.ru/Life/life4315.htm> (дата обращения: 16.03.2021).
2. Блаженный Николай Псковский // Православный Церковный календарь. – URL: <https://days.pravoslavie.ru/Life/life525.htm> (дата обращения: 16.03.2021).
3. *Гоголь Н. В.* Петербургские повести / авт. предислов. С. Бочаров. – М.: Правда, 1981. – 206 с.
4. *Душечкина Е. В.* Русский святочный рассказ: становление жанра. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1995. – 258 с.
5. *Емец Е. В.* Развитие темы «маленького человека» в произведениях русских классиков XIX века / Е. В. Емец, С. И. Якимова // Ученые заметки ТОГУ. – Т. 7. – 2016. – № 3(2). – С. 27–32.
6. *Захаров В. Н.* Пасхальный рассказ как жанр русской литературы // Проблемы исторической поэтики. – 1994. – № 3. – С. 249–261.

7. Злотникова Т. С. Ожидание и страх: философско-антропологические предвестия российских трансформаций XX века // Верхневолжский филологический вестник. – 2020. – № 3 (22). – С. 195–202.
8. Киреева Н. Н. Осмысление горизонта возможностей атеистического экзистенциализма в приближении к пониманию сущности человека // Аналитика культурологии. – 2007. – № 3 (9). – С. 39–42.
9. Козина Т. Н. Эволюция пасхального архетипа: монография. – Тамбов: Консалтинговая компания Юком, 2019. – 80 с.
10. Козьма М. П. Заглавие как способ декодирования художественного текста // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 10–1 (64). – С. 85–87.
11. Литературная энциклопедия терминов и понятий / под ред. А. Н. Николюкина; Институт науч. информации по общественным наукам РАН. – М.: НПК «Интелвак», 2001. – С. 494–495.
12. Манн Ю. В. Апология Башмачкина // Литература в школе. – 2013. – № 8. – С. 11–13.
13. Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. – Изд. 2-е, испр. и доп. – СПб., М.: Издание книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1881. – Т. 2. – С. 426. – URL: <https://runivers.ru/bookreader/book10118/#page/2/mode/1up> (дата обращения: 16.03.2021).
14. Словарь русского языка XVIII века. – Л.: Наука, 1984–... – Вып. 13. Молдавский-Напрокудить. – С. 198–199. – URL: <http://feb-web.ru/feb/s118/slov-abc/14/sld19802.htm> (дата обращения: 30.03.2021).
15. Николина Н. А. Семантика заглавия романа Е. Водолазкина «Авиатор» // Н. А. Николина, З. Ю. Петрова // Русская речь. – 2019. – № 6. – С. 82–91.
16. Подковырин Ю. В. Заглавие // Новый филологический вестник. – 2011. – № 2 (17). – С. 101–110.
17. Пушкин А. С. Борис Годунов // Полн. собр. соч.: в 10 т. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1977–1979. – Т. 5. Евгений Онегин. Драматические произведения. – 1978. – С. 187–285.
18. Расторгуева В. С. Старое и новое в «маленьком человеке» // Вестник КГПУ им. В.П. Астафьева; Филология. – 2012. – №4. – С. 310–315.
19. Свенцицкий В. Назначение. Собр. соч. – М.: Дарь, 2008. – Т. 1. – С. 486–508.
20. Сокол Е. М. «Маленький человек» в творчестве русских писателей 1840-х годов в свете христианской традиции: От Гоголя – к Достоевскому: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – М., 2003. – 24 с.
21. Сокол Е. М. «Маленький человек» в творчестве русских писателей 1840-х годов в свете христианской традиции: От Гоголя – к Достоевскому. – URL: <https://www.dissercat.com/content/malenkii-chelovek-v-tvorchestve-russkikh-pisatelei-1840-kh-godov-v-svete-khristianskoi-tradi> (дата обращения: 16.03.2021).
22. Столярова И. В. Многозначность «сильных позиций» текста (на материале рассказов Т. Толстой) // Вестник Новосибирского государственного педагогического университета. – 2014. – № 3 (19). – С. 162–170.

23. *Фатеева Н. А.* Семантические трансформации слов заголовочного комплекса в современной прозе / Н. А. Фатеева, Н. А. Николина, З. Ю. Петрова // Семантика и прагматика языковых единиц: материалы Международной научной конференции. – Калуга: Издательство Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского, 2019. – С. 175–182.

24. *Чехов А. П.* Человек в футляре: повести и рассказы. – М.: Художественная литература, 1979. – 126 с.

25. *Эпштейн М. Н.* Маленький человек в футляре: синдром Башмачкина-Беликова // Ирония идеала. Парадоксы русской литературы. – URL: <https://culture.wikireading.ru/67166> (дата обращения: 16.03.2021).

26. Юродивый // Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб., М.: Издание книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1882. – Т. 4. – С. 690. – URL: <https://runivers.ru/bookreader/book10120/#page/2/mode/1up> (дата обращения: 16.03.2021).



**ЦЕРКОВЬ И РУССКОЕ
НАЦИОНАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ:
ИСТОРИЯ И КРАЕВЕДЕНИЕ**

В. В. Фомин**ХРИСТИАНСТВО НА РУСИ ДО 988 ГОДА**

Липецкий государственный педагогический университет
имени П. П. Семенова-Тян-Шанского
д-р ист. наук, профессор
Россия, Липецк; e-mail: vfominv@mail.ru

Автор, обратившись к малоразработанной в науке теме, показывает, что задолго до 988 г. русские люди, начиная как минимум с рубежа VIII–IX вв., коллективно принимали христианство. Так, по свидетельству аутентичных византийских источников, причерноморские русы добровольно и массово крестились в 860-х гг., что привело к основанию у них Русской (Тмутараканской) епархии – Руси, которая с 879 г. присутствует во всех церковных уставах византийских императоров. Именно добровольное приобщение русских к христианству – во времена правления Олега, Игоря, Ольги, Святослава, Ярополка – характерное явление нашей истории IX–X вв., приведшее язычника Владимира Святославича к осознанному выбору им и его окружением православной веры, истоки которой связаны в том числе с Подунавьем, где просветительством славян занимались Кирилл и Мефодий.

Ключевые слова: христианство; славяне; крещение Руси.

«Русские, – подчеркивал в 1938 г. немецкий философ В. Шубарт, – были христианами до своего обращения в христианство. Поэтому христианство распространилось в России не мечом, как у Карла Великого, а само, легко и быстро – избранием сердца» [89, с. 387; здесь и далее курсив в цитатах принадлежит авторам]. Избрание русским сердцем Великой Веры проявилось довольно рано, на что в определенной мере указывает Сказание об апостоле Андрее, содержащееся в вводных статьях древнейшей нашей летописи – Повести временных лет (ПВЛ).

Один из фактов такого избрания зафиксирован византийским Житием Стефана Сурожского (ум. после 787 г.), датруемым первой половиной IX в. Речь в нем идет о нападении в конце VIII или в начале IX в. на Сурож (русское название Сугден, нынешнего Судака) «рати великой русской» под водительством князя Бравлина. Город был взят, гробница святого подверглась разграблению: «И в тот час разболелся Бравлин, обратилось лицо его назад, и, лежа, он источал пену». Когда же все награбленное в крымских городах было возвращено и князь крестился, «снова обратилось лицо его вперед. Крестились же с ним и все его бояре» (С. М. Соловьев, В. Г. Васильевский, Г. В. Вернадский, А. В. Карташев, А. Н. Сахаров, П. В. Кузенков не сомневаются в достоверности этого сообщения). Об обращении части русов в христианство (по оценке

Карташева, «новый пример ознакомления с христианством дорюриковской Руси в начале IX столетия») свидетельствует еще один византийский памятник, повествующий о их нападении на богатую Амастриду, расположенную на южном берегу Черного моря.

А именно Житие Георгия Амастридского (ум. около 807 г.), написанное, по мнению Васильевского, современником святого Игнатием Диаконом до 842 г. Констатируя, что «было нашествие варваров, руси», он в конечном итоге отмечает, что удалось привести их «к кротости овец и заставить тех, которые поклонялись рощам и лугам, уважать божественные храмы» (Вернадский убежден, что поход был совершен в 840 г., Сахаров поход и последующие переговоры руси с византийцами датирует промежутком между началом 830-х гг. и 838–839 гг., О. И. Прицак привязывает житие к 20-м гг. IX в., А. В. Назаренко относит нападение руси на Амастриду и создание жития к 810–830 гг., Кузенков датирует это «достаточное масштабное нападение росов/руси» 815–843 гг., автор настоящих строк доказывает, что набег на один из цветущих центров Византии мог состояться в 836–838 гг.) [84, с. 93–94; 14, с. 129–130; 68, с. 100, 281, прим. 173; 7, т. 3, с. CVIII–CX, CXIII, CCLXXIV, CCLXXVIII–CCLXXXIII; 9, с. 288–289, 346; 20, с. 63–69; 62, с. 27, 30–31, 36; 51, с. 116; 26, с. 54–59, 64; 37, с. 20; 80, с. 256].

Ибн Хордадбех, начальник почт провинции ал-Джибал (Северо-Западный Иран), сообщал около 846 г. о «купцах русов» (и видел в них славян), которые, торгуя в причерноморских и прикаспийских землях и доходя до Багдада, «утверждают, что они христиане». Автор, резюмировали В. И. Ламанский и А. П. Новосельцев, пользовался недошедшим до нас источником [84, с. 11–112; 33, с. 53; 39, с. 384–386], что позволяет отнести информацию о русских купцах-христианах ко времени более раннему, нежели 40-е гг. IX века. В VIII главе Жития Кирилла, созданного в 869–885 гг. в Подунавье (Великой Моравии), повествуется, что в 861 г. он в Корсуне (русское название Херсонеса, центра византийских владений в Крыму, располагавшегося в районе современного Севастополя) приобрел Евангелие и Псалтырь, написанные «русскими письменами».

Далее эти книги помог ему понять местный житель. Из чего следует, во-первых, что Кирилл и русин общались на славянском языке, который будущий просветитель славян, рожденный, по характеристике С. А. Гедеонова, «в полуславянской Селуни» (нынешние Салоники на севере Греции), знал с детства [67, с. 9–10, 77–78; 13, с. 379–382; 20, с. 78] (комментатор Сказания о славянской грамоте, привлеченного летописцем в конце X в. [30, с. 282–284, 309–326; 28, с. 93, 300–301] и помещенного в

ПВЛ под 898 г., специально поясняет, что «словенский язык и русский одно есть» [34, с. 28]). Во-вторых, что русы-христиане присутствовали на полуострове уже в середине IX столетия, т. е. ранее, обращал внимание А. Г. Кузьмин, возникновения Тмутараканской епархии при константинопольском патриархе Фотии [40, с. 668; 29, с. 253].

Новый факт христианизации русов содержится в «Окружном послании» последнего (занимал патриарший престол дважды: в 858–867 гг. и 877–886 гг.) «восточным патриархам» 867 г., и связан он с правлением императора Михаила III (842–867). Фотий, как очевидец напомнив о нападении на столицу Византийской империи в июне 860 г. очень крупных сил русов (порядка 8–14 тысяч «безнаказанно окружили весь город», «царствующий едва ли не над всей вселенной», длина стен которого составляла 17 км) [62, с. 48–82; 27, 3–172], говорит затем, что они, до этого «поработив находящиеся кругом себя и отсюда помыслив о себе высокое, подняли руки и против Ромейской державы», теперь крестились: «И до такой степени в них разыгралось желание и ревность веры, что приняли епископа и пастыря и лобызают верования христиан с великим усердием и ревностью» (в хронике Продолжателя Феофана, созданной около середины X в., также сообщается о крещении русов после их нападения на Константинополь в 860 г.: «вскоре прибыло от них посольство в царственный город, прося приобщить их Божьему крещению. Что и произошло». В нескольких словах о том же повествует хронист XI–XII вв. Георгий Кедрин) [84, с. 101–102; 14, с. 177–178; 53, с. 85, 360].

В хронике Продолжателя Феофана читается «Жизнеописание императора Василия» (Василий I Македонянин, 867–886), традиционно приписываемое его внуку Константину VII Багрянородному (913–959), в котором также, как и в послании Фотия, констатируется именно добровольное принятие росами христианства (причем с предварительным обсуждением и даже испытанием на вече его истинности). Василий «щедрыми раздачами золота, серебра и шелковых одеяний... склонил к соглашению неодолимый и безбожный народ росов, заключил с ними мирные договоры, убедил приобщиться к спасительному крещению и уговорил принять рукоположенного патриархом Игнатием (был патриархом дважды: в 847–858 гг. и 867–877 гг. – В. Ф.) архиепископа». Князь росов на специально созванном собрании стал рассуждать с подданными «о христианской и исконной вере», и они, прежде всего старейшины, более других преданные суеверию, спросили архиепископа, «что он им возвестит и чему собирается наставлять». Затем, под воздействием его рассказов о чудесах «Спасителя и Бога нашего», потребовали от него чуда: бросить

Евангелие в огонь, и если книга останется «невредимой и неопаленной, то обратятся к Богу, им возглашаемому».

Это было сделано, чудо свершилось, «варвары» поразились его величию «и уже без сомнений приступили к крещению» (в парижском кодексе, датируемом второй половиной XV в. и восходящем к источникам более раннего времени, утверждается, что «в царствование Василия [I] Македонянина, около 6390 [=881/882] года, окрещен народ росов» и что, «когда уже договорились с василевсом, они стали, однако, требовать знамения. Василевс послал туда архиерея; они сказали бросить Евангелие в костер». Евангелие «долгое время в пламени оставалось невредимым. Видя это, варвары были поражены, посему все были крещены»). Информацию, связанную с основателем Македонской династии, повторили византийские хронисты XI–XII вв. Иоанн Скилица и Иоанн Зонара, а вслед за ними другие памятники, в том числе русские (например, Никоновская летопись: император «сътвори же и мирное устроение с прежереченными русы, и преложи сих на христианство, и обещавшеся креститися, и прошиша архиерея, и посла к ним царь») [14, с. 178–179, 184–185; 49, т. 9, с. 113; 53, с. 89–90; 27, с. 126–127, 132–133, 135–136, 139–140, 143–145, 148; 26, с. 79–83].

В свете рассмотренных свидетельств ученые говорят либо о крещении русов во время правления Михаила III – до 867 г. (в том числе в 860 г.), либо о двух таких случаях – при Михаиле III и патриархе Фотии и при Василии I Македонянине и патриархе Игнатии (где-то между 874–877 гг.), либо, а это своего рода компромиссная точка зрения, что переговоры о крещении руси, начатые при Михаиле III, завершились успехом при Василии I, либо увязывают один из них с Русью Причерноморской (Азовско-Черноморской, Тмутараканской), другой – с Русью Днепровской (часть исследователей приписывает поход русов 860 г. и их крещение протогосударственному образованию с центром в районе Ильменя и Ладоги, однако П. П. Толочко обоснованно показал невозможность существования такого в принципе) [35, с. 196–207; 62, с. 59–82; 53, с. 76–98; 27, с. 81–83; 74, с. 44, 46–59].

Факт, что после крещения русы приняли иерарха очень высокого сана – епископа или архиепископа, указывает на учреждение у них епархии, следовательно, на крещение народа (по оценке А. Н. Сахарова – первое масштабное государственное крещение, М. Ю. Брайчевского – первый официальный акт введения христианства, П. П. Толочко – крещение господствующей верхушки Руси [63, с. 14; 61, с. 563; 60, с. 15; 59, с. 106; 73, с. 22; 6, с. 43]), а не дружины воинов, как то было в случаях, зафиксированных в житиях Стефана Сурожского и Георгия Амастридского. И Русская (Тмутараканская) епархия – Россия – присутствует во всех церковных уставах византийских императоров

с 879 г., занимая 61 место в перечне метрополий, подчиненных константинопольскому патриарху (в списках времени Константина VII Багрянородного она составляла 60-ю митрополию). Вероятно, епархия находилась в городе Росия, отождествляемом с Боспором (располагался в районе нынешней Керчи) или с Голубицким городищем на Таманском полуострове (в 8 км западнее Темрюка), и просуществовала до XII в. (арабский географ XII в. ал-Идриси отмечает, что Дон «течет до города Матраха (Тмутаракани. – В. Ф.) и впадает в море между ним и городом Русийа», а по договорам 1169 и 1170 гг. с генуэзцами Византия предоставляла им право направлять торговые суда во все свои гавани, кроме Rossia и Matracha) [20, с. 56–57, 92; 53, с. 119–120; 17, с. 151–156; 18, с. 148; 22, с. 128–140; 27, с. 80–83; 83, с. 91–93, 121–122, 160].

Несомненно, что приведенные известия о крещении руси имеют отношение прежде всего к Руси Причерноморской, занимавшей Восточный Крым и Таманский полуостров и хорошо известной многим народам не только в первой половине IX в., но и значительно позже. Например, ряд восточных авторов – ал-Масуди, ал-Идриси и ад-Димашки – называют Черное море «Русским», а под «Русской рекой» подразумевает Дон с Северским Донцом. Море Понт, отмечал ал-Масуди (ум. 956), «есть Русское море; никто, кроме них (русов), не плавает по нем, и они живут на одном из его берегов. Они образуют великий народ, не покоряющийся ни царю, ни закону», ал-Идриси в 1154 г. указывал на русов, прилегавших к Причерноморью. «Русским морем» именуют Черное море французские, немецкие и еврейский памятники XII–XIII вв. Точно так его называет и наша ПВЛ: «А Днепр втечет в Понетьское море жерелом, еже море словеть Руское, по нему же учил святыи Оньдрей». «Поистине международное признание Черного моря “русским”, – подытоживал А. Г. Кузьмин, – важное свидетельство в пользу существования Причерноморской Руси» [34, с. 6–7; 15, с. 114; 12, с. 130; 10, с. 376; 84, с. 124–128; 29, с. 261–262; 11, с. 14–39; 23, с. 88–102; 24, с. 64–77; 52, с. 129–137; 83, с. 92–93, 99–100, 159–162].

Вместе с тем также несомненно, что свет веры Христовой все более проникал, посредством представителей Руси Причерноморской, на север, в земли восточных славян (распространение христианства в Причерноморье, в том числе Северном, связано с непосредственной деятельностью здесь апостола Андрея [см. подроб.: 35, с. 91–104; 4, 37–52, 54]). Ибн Хордадбех уточняет, что русские купцы-христиане «доставляют заячьи шкурки, шкурки черных лисиц и мечи из самых отдаленных [околиц страны] славян» к Черному морю [84, с. 111–112]. Таким образом, они были одними из первых христиан, знакомивших наших далеких предков со своей верой

(разумеется, имелись и другие пути проникновения христианства на Русь). И не только знакомивших, но и приобщавших к ней. В пользу чего говорит факт крещения правителей Днепровской Руси, государства, во главе которого стояли Аскольд и Дир (тогда же существовало государство Рюрика, включавшее в себя обширные земли Северо-Западной и Северо-Восточной Руси). В ПВЛ под 866 г. читается информация, заимствованная из продолжателя византийской Хроники Георгия Амартола (доведена до 978 г.), о походе этих князей-соправителей на Константинополь [34, с. 20–21; 16, с. 70] (причем их имена отсутствуют в греческих списках, но есть в древнерусском переводе хроники).

О. М. Рапов считал данное известие достоверным, полагая, что, помимо похода 860 г., мог произойти еще один, но неудачный поход русов на Константинополь «не ранее конца апреля – начала мая 866 г.» и что «приезд русского посольства в Царьград и первое массовое крещение русов следует датировать летом или ранней осенью 866 г.» [53, с. 76–88]. Хотя более вероятно то, что летописец отразил факт участия днепровских (киевских) русов, ведомых Аскольдом и Диром, в походе черноморской руси июня 860 г. (вот почему один из летописцев говорит под 856 г., а это первая после вводных статей дата в ПВЛ, о нападении русов на столицу самой могущественной державы того времени не только как о важнейшем событии в русской истории, но и как об ее исходной точке вообще: «...Наченшю Михаилу царствовати, нача ся прозывати Руская земля. О сем бо уведехом, яко при семь цари приходиша русь на Царьгород, якоже пишется в летописаньи гречьстемь. Темже отселе почнем и числа положим» [34, с. 17]). Однако при этом связав поход 860 г. с 866 г., когда именно и произошло крещение руси, о котором сообщал Фотий к подчиненным Константинополю иерархам в начале 867 г.

Имеются факты, которые позволяют заключить, что Аскольд и Дир были христианами. В 882 г., когда Олег Вещий воссел в Киеве, объединив в одно огромное государство Русь Рюрика (ум., по ПВЛ, в 879 г.) и Русь Аскольда и Диры, он предал последних смерти, потому как «“вы неста князя, ни рода княжа, но аз есмь роду княжа”; и вынесоша Игоря: “а се есть сын Рюриков”». После чего летопись рассказывает с очень важными пояснениями: «И убиша Асколда и Диры, и несоша на гору, еже ся ныне зовет Угорьское, где ныне Ольмин двор, на той могиле поставил церковь святого Николу; а Диры мгила за святою Ориною» [34, с. 22–23].

В. Н. Татищев не сомневался, что Аскольд крестился в 867 г., получив при крещении имя Николай («его же можно за перваго в Руси мученика посчитать»). Олег, «слыша от киевлян жалобы на Оскольда... иде с войски ко Киеву. Блаженный же Оскольд предан киевляны и убиен

бысть»), и рассматривал это событие как первое крещение Руси, утверждая при этом, «что в Киеве задолго до Владимира и до пришествия Ольгова в Киев церковь в Киеве и христиан много было». М. П. Погодин в приведенных словах летописи увидел «как будто... воспоминание об их христианстве». Митрополит Макарий и В. А. Пархоменко действия некоего Ольмы в XI или в начале XII в. представляли в качестве аргумента в пользу того, что Аскольд был христианином, т.к. над могилой язычника не могли поставить церковь (как подчеркивал вместе с тем Макарий, «слова летописи Иоакимовой, называющей Аскольда *блаженным*, могут служить новым доказательством его крещения», но относить Аскольда и Дира к христианским мученикам «в собственном смысле слова было бы крайним неблагоприятным»). По А. В. Карташеву, Ольма поставил церковь «для почтительной памяти об Аскольде как христианине. Также и нахождение могилы Дира сзади церкви св. Ирины говорит об излюбленном месте погребения почетных христиан». О. М. Рапов заостряет внимание на том, что в Киеве спустя два с лишним столетия помнили место захоронения Аскольда: «Скорее всего популярность его была вызвана тем, что он являлся первым князем-христианином у киевлян» (церковь святого Николая существовала, полагал историк, по крайней мере с 70-х гг. IX в.) [69, т. 1, с. 106, 110, 117, прим. 31 и 32; 35, с. 204–205, 306, прим. 480; 42, с. 72; 20, с. 75; 53, с. 116, 140; 44, с. 97, прим. 22].

Само же известие о крещении Аскольда и Дира не попало в ПВЛ по той причине, что они не принадлежали, в отличие от Ольги и Владимира, с которыми летопись только и связывает принятие Русью христианства, к Рюриковичам, вокняжившим в Киеве в 882 году. Под 862 г. ПВЛ указывает, что Аскольд и Дир не являлись родственниками Рюрика: «И бяста у него 2 мужа, не племени его, но боярина (подчеркивается не княжеское происхождение Дира и Аскольда, тем самым обосновываются особые права Рюриковичей. – В. Ф.), и та испросистася ко Царюгороду с родом своим», но остались в Киеве и «и многи варяги съвокуписта, и начаста владети Польскою землею. Рюрик же князю в Новегороде» [34, с. 19–20].

Новгородская первая летопись младшего извода констатирует, что Аскольд и Дир, будучи варягами, назвались князьями и сели княжить в Киеве еще до призвания Рюрика [38, с. 106]. Согласно известию польского историка Я. Длугоша (ум. 1480), взятому, как считают, например, А. А. Шахматов, М.Н. Тихомиров, Б. А. Рыбаков, из русской летописи (по мнению первого, общерусского летописного свода 1423 г. и Перемышльской или Галичской летописи XIII в.), Аскольд и Дир являются потомками Кия: «После смерти Кия, Щека и Хорива, наследуя по прямой линии, их сыновья и племянники много лет господствовали у русских, пока

наследование не перешло к двум родным братьям Аскольду и Диру» (о них же, как наследниках «князей российских киевских» Кия, Щека, Хорива, говорит и Синописис) [36, с. 66, 71; 86, с. 322–323, 346–348; 72, с. 55; 56, с. 307–308; ср.: 78, с. 16–28; 44, с. 19, 250]. Поэтому они, будучи кровно не связанными с Ольгою и Владимиром, не могли быть названы летописцами в числе тех, кто начал приобщать русских к христианству (В. Н. Татищев был убежден в том, что известие о крещении Аскольда было утрачено [69, т. 1, с. 110, 117, прим. 31]).

События в Киеве 882 г. часть ученых рассматривает в качестве языческого, религиозного переворота, после чего последовали притеснения христиан. Как рассуждал, например, А. В. Карташев, «Олег был активным врагом проникшего на Русь и даже организованного в епископию греческого духовенства. Христианство ушло в “подполье” в формах, свойственных тому времени и обстановке. ... Так новорожденная маленькая Русская Церковь еще в своей исторической колыбели уподобилась гонимой Церкви Первохристианской». М. Ю. Брайчевский видел в действиях Олега как выразителя «реакционных сил» государственный переворот, осуществленный «консервативными кругами общества» [20, с. 93–95; 6, с. 91–92; 85, с. 202, 211]. Другая их часть (В. И. Ламанский, О. М. Рапов и др.) полагает, что христиане продолжали и при Олеге проживать в Киеве и что при нем даже возникали церкви (митрополит же Макарий подчеркивает, что «несправедливо было бы заключать, будто во дни Олега число христиан у нас увеличилось») [35, с. 208; 53, с. 113, 117–118, 121, 360].

Думается, что приход к власти язычника Олега не отразился (или почти не отразился) на христианах (убийство Аскольда и Дира надлежит рассматривать прежде всего в контексте борьбы за власть на Русской земле представителей разных групп руси, вышедших из Подонья, Крыма, Поднепровья, Прибалтики и Подунавья. И в этой борьбе позже, в 912–1019 гг., погибли как князья-язычники Олег, Святослав, его сыновья Олег и Ярополк, так и князья-христиане – сыновья Владимира Борис, Глеб и Святослав, сын Ярополка Святополк Окаянный. В связи с чем совершенно справедливо заключение П. П. Толочко, что в 882 г. «произошел по существу политический переворот, в результате которого на киевском столе утвердилась новая династия» [74, с. 71; 83, с. 171–178]). Косвенным подтверждением в пользу вывода, что христианство несколько не пострадало от того, что «седе Олег княжа в Киеве», является распространение письменности на Руси, что было связано с укоренением и расширением в ее пределах именно христианской традиции.

Так, в договоре князя Олега Вещего с Византией 912 г. отмечается, что «бывший мир сотворихом Ивановым (имя русского писца. – В. Ф.)

написанием на двою харатью, царя вашего и своею рукою». Здесь же читается одиннадцатая статья, указывающая на практику письменных завещаний русских, служащих в Византии и умерших там («и о работающих бо грекох руси у хрестьяньскаго царя. Аще кто умреть»): «...Кому будет писал наследити именье, да наследитъ е» (а читать и писать эти русские научились в детстве, т. е. в 890, 880 и даже 870-е гг.). Русских, служивших в византийской армии, согласно восьмой статье того же договора, было довольно много (причем их число совершенно не ограничивалось: «Егда же требует на войну ити, и сии хотять почтити царя вашего, да аще в кое время елико их приидеть, и хотять остатися у царя вашего своею волею, да будутъ»). В договоре Игоря 945 г. прописано условие византийцев, обязательное для русской стороны: «Аще ли хотети начнетъ наше царство от вас война противящаяся нам, да пишем к великому князю вашему, и послет к нам столько их, еликоже хотимъ») [34, с. 35–36, 51; 76, с. 43–44; 74, с. 112–124].

Например, в 910 г. в составе почти 50-тысячного византийского войска, направленного против критских арабов, действовало 700 росов (этот небольшой отряд, акцентирует внимание П. В. Кузенков, упомянут особо, а оплата русских моряков «почти в 2,5 раза превышает средневзвешенный показатель по византийскому флоту, участвовавшему в походе на Крит», что указывает на их весьма высокие профессиональные качества). В 934 г. «семь русских кораблей, – отмечает А. Н. Сахаров, – с 415 воинами находились в составе византийской эскадры, направленной к берегам Лангобардии. В 935 г. в составе другой эскадры руссы ходили к берегам Южной Франции», в 949 г. они «в количестве 629 человек участвовали в экспедиции против Крита, затем, в 954 г. ...сражались против сирийского эмира» (как заключает Кузенков, участие росов «во всех более или менее крупных военных акциях Византии» сыграло «важную роль в длившемся многие века противостоянии византийцев и арабов на море»).

В 988 г. князь Владимир отправил в Византию вспомогательный русский корпус численностью 6 000 человек (по словам В. Г. Васильевского, «факт присутствия в Византийской империи до первых годов XI столетия большого русского военного корпуса – по крайней мере, шеститысячного – не подлежит ни малейшему сомнению»). Не подлежит ни малейшему сомнению, конечно, и тот факт, что значительное число служивших в Византийской империи русов принимало христианство. Так, митрополит Макарий указывал, что «Константин Багрянородный, описывая аудиенцию, данную в 946 г. греческими императорами послам эмира Тарсийского, мимоходом упомянул, что при этом многие *крестившиися руссы*, вооруженные мечами, были во дворце и держали в руках знамена» [35, с. 307, прим. 489; 7, т. 1, с. 203; 62, с. 63, 132, 203–204; 27, с. 68; 26, с. 86–87]

(естественно, что по возвращению домой русские воины-христиане активно способствовали распространению и упрочению христианства на Руси).

Ко времени Олега примыкает, но вместе с тем не имеет прямого отношения ни к нему, ни к его подданным сообщение арабского автора ал-Марвази (конец XI – начало XII в.) о том, что русы, живущие «на острове в море» и возглавляемые независимым царем, который титулуется «буладмир», приняли «христианство в 300/912–13 году», но затем перешли, посредством переговоров с правителем Хорезма, в ислам. Эту же информацию повторил в первой половине XIII в. персидский писатель ал-Ауфи (впервые о том, что русы живут «на острове, окруженном озером», сказал Ибн Русте, а затем то же самое будут говорить многие восточные авторы, но только ал-Марвази сообщает о их крещении и последующем обращении в мусульманство, в котором ряд специалистов видит параллель с летописным рассказом о «прениях о вере» под 986 г. и со схожим сюжетом, читаемом в еврейско-хазарской переписке. Другая часть ученых считает факт, приведенный ал-Марвази, реальным и локализует остров русов в Каспийском море).

Речь в данном случае идет, всего вернее, о представителях либо Причерноморской, либо Прикаспийской Русий, активные и порой весьма мощные действия которых на юго-западном, южном и юго-восточном побережьях Каспийского моря в 864–884, 909–910, после 912/913 и в 944/945 гг. отразились во многих арабо-персидских памятниках. Ал-Масуди, современник предпоследнего похода русов, которых он относит к виду «Луда‘ана», указывает, что их флот насчитывал «около 500 кораблей, в каждом корабле – 100 человек» и что когда они после многомесячных грабежей возвращались домой, то мусульмане, служившие у царя хазар и пожелавшие отомстить им за кровь своих единоверцев, одержали над ними победу на «берегах реке хазар», предав мечу около 30 000 русов [15, с. 60, 62, 114, 116, прим. 49 на с. 61; 70, с. 76–77; 62, с. 182–208, 307, 311–312; 53, с. 122–128, 361; 46, с. 304] (в данном случае стоит привести совершенно справедливые слова В. А. Пархоменко, произнесенные в 1922 г.: «Нужно пытаться искать разгадки древней Руси не только в судьбах городов – Киева и Новгорода – и не только в истории т.н. Рюрикава дома. До-киевская и вне-киевская Русь IX–XI вв. – вот, думается, главная тема для новых изысканий по древнерусской истории» [41, с. 476, 482]).

О том, что христианство не пострадало в 882 г., а, напротив, все больше набирало силу, потому как пало на более чем благодатную почву, свидетельствует, с одной стороны, статья под 912 г., в которой после описания заключения мира в столице Византии 2 сентября отмечено, что император Леон, почтив русских послов дарами, приставил к ним своих

мужей «показати им церковную красоту, и полаты златыа и в них сушаа богатество, злато много и паволокы и камень драгое, и страсти господня, и венец, и гвоздие, и хламиду багряную, и мощи святых, учаше я к вере своей и показующе им истинную веру...». С другой, статья под 945 г., в которой, во-первых, фиксируется наличие христиан среди подданных Игоря вообще, причем они названы первыми («И иже помыслить от страны Руския разрушити такую любовь, и елико их крещение прияли суть от страны Руския, да примут месть от Бога вседержителя, осуженье на погибель в весь век в будущий; и елико их есть не хрещено, да не имуть помощи от Бога ни от Перуна»). Во-вторых, христианской является часть дружины князя Игоря, влиятельнейшей силы той эпохи (исходя из этого факта А. В. Карташев, конечно, заблуждался, утверждая, что христианство тогда «даже занимает передовое место», и вел речь о неограниченном росте «христианства в населении, которое мы зафиксировали к концу жизни Игоря». Б. А. Рыбаков заключал, что среди его боярства и послов «была уже какая-то часть христиан» и что применительно к тому времени «мы уже ощущаем утверждение христианства в государственной системе». Последний вывод разделял О. М. Рапов, полагая, что в правление Игоря «количество христиан в Киевской державе резко возрастает») [34, с. 37, 46–47; 20, с. 98, 105; 56, с. 367–368; 53, с. 139–141, 361].

В-третьих, дружинники-христиане наравне с дружинниками-язычниками клянутся соблюдать условия нового мирного договора с Византией (А. Г. Кузьмин, говоря, что те и другие «выступают как вполне равнозначные и взаимотерпимые составные», подчеркнул, что «христианская община в Киеве в окружении язычества – факт сам по себе значительный: он указывает на такое язычество, которое было терпимо к другим верованиям»): «Заутра призва Игорь слы, и приде на холм, кде стояше Перунь, и покладоша оружье свое, и щиты и золото, и ходи Игорь роте и люди его, елико поганых руси, а хрестеяную русь водиша роте в церкви святого Ильи, яже есть над ручаем, конец Пасыньче беседы и Козаре: се бо бе сборная церкви, мнози бо беша варязи хрестеяни» [34, с. 52–53; 53, с. 133–135; 31, с. 5; 32, с. 21; 29, с. 346] (варягами были, судя по многочисленным историческим, археологическим, лингвистическим, нумизматическим, антропологическим материалам и данным ДНК-генеалогии, выходцы из Южной Балтики, где жили славяне и ассимилированные ими народы, в связи с чем в варяго-русских древностях Восточной Европы наличествуют неславянские черты [79; 83; 82, с. 203–521]).

Как заметил А. Л. Шлецер, церковь святого Ильи «должна быть первою и древнейшею в Киеве; или там было уже много церквей, потому что после называется она *соборною?*». Название «соборная», рассуждал

митрополит Макарий, «заставляет допустить, что в Киеве были тогда и другие церкви, между которыми церковь святого Илии считалась главной, или *соборною*» (и тут же резонно добавляя: Титмар Мерзебургский, «современник святого Владимира, свидетельствует, что в его время существовало в Киеве более четырехсот храмов, – когда же успели они возникнуть в таком изумительном количестве? Ужели в продолжение каких-нибудь десяти или пятнадцати лет со времени обращения Владимира? Естественно думать, что они возникали мало-помалу со времен еще Аскольда и Дира или, по крайней мере, Игоря»). Точно также смотрели на статус Ильинской церкви многие последующие ученые (ее возникновение В.И. Ламанский относил ко времени Олега) [88, с. 190; 35, с. 208–209, 211, 308, прим. 492; 56, с. 367; 53, с. 113, 132, 135, 140–141, 361; ср.: 44, с. 257, 311].

Под влиянием киевских христиан, а вместе с тем это есть еще одно свидетельство их немалого присутствия среди горожан, княгиня Ольга, с малых лет, по ПВЛ, искавшая мудрости [34, с. 61], приходит к мысли о принятии крещения (Иоакимовская летопись, историзм которой убедительно продемонстрировал в наши дни С. Н. Азбелев, поясняет, что она «научена бывши от презвитер, сусчих в Киеве, вере Христовой, но крещения народа ради преляти не можаше. Сего ради иде с верными вельможи ко Царюграду» [69, т. 1, с. 111, 118, прим. 36; 2, с. 6–99; 1, с. 14–42]). Император Константин VII Багрянородный в сочинении «О церемониях византийского двора» упоминает в посольстве княгини священника Григория. По убеждению О. М. Рапова, наличие священника в посольстве «является одним из важнейших доказательств того, что княгиня уже приняла христианство» [14, с. 146; 53, с. 154–155]). Сам обряд крещения Ольги проходил, согласно ПВЛ, в 955 г. в Константинополе (вслед за летописью так считает основная часть исследователей, но называя при этом 944, 946, 952–957, 959–961 гг.) [34, с. 59; 52, с. 142–162].

Из Константинополя Ольга (в святом крещении нареченная Еленой в честь, поясняет ПВЛ, матери Константина I Великого) привела в Киев, сообщает Иоакимовская летопись, «иереи мудри и церковь святыя Софеи древянну устрои, а иконы присла ей патриарх, и прилежаху к научению» (А. В. Карташев приводит запись из Апостола начала XIV в.: «В тьже день (11 мая) священне святыя Софья Киеве в лето 6490 (=952 г.)»). Гибель в пожаре храма святой Софии в Киеве зафиксировал в 1018 г. немецкий хронист Титмар Мерзебургский (архиепископ Киева 14 августа почтил прибывших польского короля Болеслава Храброго и его зятя князя Святополка Окаянного «в храме св. Софии, – который в прошлом году

сгорел по причине несчастного случая, – с мощами святых и прочими украшениями»).

Основываясь на показаниях этих независимых источников, митрополит Макарий, М. А. Максимович, М. Д. Приселков, М. К. Каргер, Б. А. Рыбаков, П. П. Толочко, О. М. Рапов и другие пришли к выводу, что Ольгой в Киеве был сооружен деревянный Софийский храм (польский ученый А. В. Поппэ видел в нем кафедральный собор), отличавшийся от каменного, построенного много лет спустя Ярославом Мудрым [69, т. 1, с. 111; 71, с. 32; 35, с. 220; 20, с. 105; 50, с. 87–89; 57, с. 390; 53, с. 164–165, 361–362] (в 1975 г. были раскопаны остатки храма, возведенного, видимо, при ней [5, с. 48]). Церкви она ставила и в других местах. Так, ее позднейшее житие, читаемое в Степенной книге (60-е гг. XVI в.), содержит известие (которое, по оценке митрополита Макария, «само по себе весьма вероятное, хотя неизвестно откуда почерпнутое»), что княгиня послала «много злата на Плескову реку на создание церкви Святыя Живоначальныя Троица... последи же ту и град велик Псков поставлен бысть» [49, т. XXI, пол. 1, с. 22; 35, с. 221].

Западноевропейский Продолжатель Регинона Прюмского (середина X в.) повествует о посольстве княгини Ольги к германскому королю Оттону I: к нему пришли «послы Елены, королевы ругов, которая... крещена в Константинополе, и просила посвятить для сего народа (Руси. – *В. Ф.*) епископа и священников» [25, с. 299]. Конечно, такая просьба предполагает наличие уже весьма большого числа христиан среди населения Русской земли. И она, вероятнее всего, является реакцией на какие-то притязания Константинополя (на Руси в 961–962 гг. побывал посланный Оттоном I епископ Адальберт со свитой пресвитеров, но был изгнан. А. Г. Кузьмин считал, что это сделали христиане, которые «собирались в церкви св. Ильи и вполне мирно уживались с язычниками»). Ряд исследователей – М. Д. Приселков, Б. Я. Рамм, М. А. Алпатов, О. М. Рапов – склонны понимать крах миссии Адальберта как государственный переворот, в ходе которого христианка Ольга была отстранена от власти язычником и ее сыном Святославом, в результате чего к власти пришла языческая группировка [19, с. 61, коммент.**, 31, с. 6–7, 25, 122; 32, с. 25; 28, с. 181, 184; 29, с. 345; 53, с. 168, 172–173, 362]).

О значительном числе христиан среди киевлян первой половины X в., что и объясняет наличие нескольких храмов в столице Руси, говорит тот факт, что большинство погребений того времени в районе Десятинной церкви являются христианскими, находящими себе, констатировал в 1978 г. С. С. Ширинский, «по характеру и деталям погребальной обрядности... прямые аналогии в массово изученных к настоящему времени

соответствующих памятниках на древней территории Великой Моравии» [87, с. 203–205]. С Моравией связано и проникновение на Русь крестиков определенного типа [66, с. 64–65; 58, с. 68]. В 1999 г. археолог В. В. Седов отметил, беря во внимание многочисленные дунайские находки в Среднем Поднепровье конца IX – первой трети X в., факт широкой инфильтрации (или крупной волны миграции) в эти земли дунайских славян. В 1992 г. лингвист О.Н. Трубачев указал, что кириллица древнего образца знаменитой корчаги из гнездовского кургана № 13 (начало X в.), по-разному читаемая специалистами, отражает импульсы из Великой Моравии [53, с. 136–138; 77, с. 117–118; 65, с. 187–188, 192, 194–195, 203, 206, 208; 82, с. 443–445].

Одним из таких импульсов было проникновение христианства из Подунавья, где просветительством славян занимались Кирилл и Мефодий, а вместе с христианством кирилло-мефодиевской традиции – и письменности (что видно по договору Олега Вещего с Византией 912 г., отразившему следы подобного импульса как минимум в 870-х гг. Данный вывод абсолютно согласуется с утверждением Б. А. Рыбакова и П. П. Толочко, которые, принимая во внимание статьи Никоновской летописи за 860-е – 880-е гг., либо видят в них отражение «Оскольдовой летописи», либо говорят о возникновении «киевской исторической письменности еще во времена Аскольда» [55, с. 160–172; 75, с. 10–14, 30]). По заключению А. Г. Кузьмина, именно «переселения значительного количества населения Моравии и каких-то смежных с ней областей (той же Иллирии, где борьба с притязаниями Рима была особенно острой)... помогают понять, откуда в дружине Игоря взялись христиане, мирно уживавшиеся с язычниками и явно не подчинявшиеся каким-либо внешним христианским центрам» [29, с. 344].

С этими словами стоит в связи послание папы Иоанна XIII 967 г. об утверждении Пражского епископства, направленное Болеславу Чешскому, в котором запрещалось привлекать на епископскую кафедру «человека, принадлежащего к обряду или секте болгарского или русского народа, или славянского языка». Под русским народом в данном случае имеются в виду подунайские руги-русы из Ругиланда, т. е. из Иллирии, часть из которых «еще в V в. приняла христианство в форме арианства» (арианский символ веры присутствует и в ПВЛ). Согласно утверждению летописца, вероятно, конца X столетия, славяне и русы пришли (как то показывает археологический материал, в VI в.) из Норика, называемого в разное время Ругиланд, Руссия, Ругия, Рутения, Русская марка.

У подунайских славян христианство начинает распространяться в основном с VIII в. Однако есть данные, которые указывают на весьма раннее приобщение их к нему. Так, в «Эпитафии св. Мартина в Думийской

базилике» Мартина Бракарского (VI в.), посвященной Мартину Турскому (336–397), среди народов, присоединенных им «к благочестивому союзу Христа», названы: «паннонец, руг, склав, норец». Перечень этих народов связан с Дунаем (Средним и Верхним) – Паннонией и Нориком, издревле представляемыми колыбелью славян (так, Великопольская хроника отмечает: «В древних книгах пишут, что Паннония является матерью и прародительницей всех славянских народов»). Согласно ПВЛ, «нарци, еже суть словене». То же пояснение независимо от нее дает и Толковая палея, что «побуждало обычно искать прародину славян на Верхнем Дунае. Славян там не нашли, но страна ругов-русов Ругиланд находилась именно там»). Важно отметить, что автор эпитафии и ее герой родились именно в Паннонии [64, с. 3358; 34, с. 5; 21, с. 66; 8, с. 52; 47, с. 446–447; 32, с. 22, 25–26; 28, с. 174, 178, 182; 29, с. 341; 83, с. 175–177].

Успехи христианства на Руси во времена Ольги, по характеристике летописца, «предвозвестницы христианской земле», несомненны. При этом она лично занималась его распространением, прекрасно осознавая всю сложность этого предприятия (перед отбытием из Константинополя на родину Ольга, у патриарха «благословенья просящи на дом», подчеркнула: «людье мои пагани и сын мой, дабы мя Бог съблюл от всякого зла»). Как сообщает житие княгини, а представляемая им картина вполне реалистична, что под воздействием ее «глаголов» – «Сего ради молю вы, веруйте сущему Богу» – «ови же от уст ея любезно прияха слово Божие, крестисяся» (возможно, есть какая-то доля истины и в тех его словах, что «блаженная Ольга, новая Елена, обходящи грады и веси во всей Русстей земли всем людем благочестие проповедавая и учаше их вере Христове... дани и оброки легки уставляющи и кумиры сокрушающе и на кумирниских местех кресты Христовы поставляющи»). В. Н. Татищев отмечал, что после крещения Ольги «многие крестились. ...Паче же Ольга, как владетельная, могла многих верных ей вельмож склонить, особливо бывших с нею в Цареграде».

Подобное состояние дел, инициированных первым лицом в государстве, не могло уже не вызвать противодействие со стороны язычества. Такой вывод частично следует из того, что Ольга учила, констатирует ПВЛ, сына Святослава «креститися, и не брежаше того ни во уши приимати», отговаривался, «како аз хочю ин закон прияти един?, а дружина моа сему смеятися начнут», и творил «норовы поганьския», гневаясь на мать. С этим сообщением полностью созвучна информация Иоакимовской летописи: княгиня после крещения «вельми увесчева Святослава, но Святослав ни слышати хотя». Вместе с тем ПВЛ констатирует, что князь, «но аще кто хотяше креститися, не браняху, но ругахуся тому» (Б. А. Рыбаков был убежден, что конфронтация Святослава

и его дружины с Ольгой, как конфронтация язычества с христианством, была весьма сильной и что он, очевидно, «запретил публичное проведение христианского культа (молебны, крестные ходы, водосвятия и пр.), отдав главное место “норовам поганьским”», в связи с чем «Ольга стала, очевидно, наполовину тайной христианкой, исповедуя, но не демонстрируя свое православие». А. Г. Кузьмин, также видя в конфликте Ольги и ее сына противоборство христианства и язычества, все же полагал, что нельзя последнего считать вождем «языческой партии»).

В 969 г. Ольга умирает («бе бо имущи презвутер, сей похорони блаженую Ольгу»). Сын ее, более не сдерживаемый авторитетом матери, допускает, но лишь под воздействием военных неудач, гонения на христиан. Согласно Иоакимовской летописи, Святослав поверил «нечестивым вельможам», оклеветавшим воинов-христиан, якобы повинных в поражении его войска «за Дунаем», и «толико разсвирипе, яко и единого брата своего Глеба не посчаде, но разными муки томя убиваше». Однако воины не отреклись от веры Христовой, не поклонились идолам и «с веселием венец мучения приимаху». Затем князь «посла в Киев, повеле храмы христиан разорити и сожесчи и сам вскоре поиде, хотя вся христианы изгубити», но погиб «на Днепре близ проторча (порогов)» (эта же летопись отмечает, что Святослав разрушил церковь святого Николая, стоявшую на могиле Аскольда) [34, с. 60–62, 66; 69, т. 1, с. 110–111, 118; 49, т. XXI, пол. 1, с. 19, 22; 57, с. 389, 391–392, 445, 769; 31, с. 5; 53, с. 117–118, 142–146, 179, 362].

И если одни ученые говорят о преследовании при Святославе христиан (было спровоцировано теми из них, которые находились в войске и противились его войне с Византией, т. е., по характеристике А. Г. Кузьмина, христиане «византийского толка». В качестве примера Б. А. Рыбаков указывает, что постамент языческих богов, поставленных в центре Киева Владимиром в 980 г., «был вымощен плинфой и фресками христианского храма, разрушенного до 980 г.»), то другие утверждают, что походы князя в Болгарию «способствовали распространению христианского вероучения среди русов» [57, с. 392; 31, с. 7–8; 53, с. 173–179, 362; 45, с. 243–244; 43, с. 194–195].

По Иоакимовской летописи, правивший после Святослава сын его Ярополк «любляше христианы и асче сам не крестися народа ради, но никому же претяше» (П. П. Толочко аргументированно вскрыл несостоятельность утверждения М. Ю. Брайчевского и А. В. Назаренко о том, что князь был крещен). Насколько он был расположен к христианам, видно из ее же объяснения причины его поражения в столкновении с Владимиром: Ярополка предали воеводы, ибо он «не любим есть у людей,

зане христианом даде волю велику» (В. Н. Татищев подчеркивал, что «Ярополка склонность к христианству – причина гибели его и, может, мосчи его крестили») [69, т. I, с. 111–112, 118; т. II, с. 225; 74, с. 139–151]. А. В. Карташев считал, во многом все же преувеличивая перечисляемые факторы, что Ярополк, «воспитываемый бабкой Ольгой, слагался в князя-христианина и будущего крестителя всего народа. Все этому способствовало. Даже брак на красивой гречанке-христианке, бывшей монахини или послушнице монастыря, которую Святослав в качестве балканской пленницы послал как достойную невесту в Киев сыну Ярополку». О. М. Рапов заключал, что его «прохристианская политика» «нашла поддержку лишь у части городских людей Руси» и что против него поднялась верхушка дружины, тем самым выступив против его провизантийской политики, помня, как «льстивые греки» подняли против Святослава «и болгарскую христианизированную знать, и русских христиан, находившихся в войске киевского князя, и печенегов, осадивших в отсутствие Святослава столицу Руси» [20, с. 106; 53, с. 187–192, 362–363].

Младший и сводный брат Ярополка Владимир, сев в 980 г. (по другим данным, в 978 г.) в Киеве, не только явно демонстрирует свою приверженность язычеству, но и пытается придать ему новое обличие и новые силы (по оценке Б. А. Рыбакова, он «произвел своего рода языческую реформу, стремясь, очевидно, поднять древние народные верования до уровня государственной религии»). Согласно ПВЛ, князь «постави кумиры на холму вне двора теремнаго... И жряху им, наричоще я богы, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бесом, и оскверняху землю требами своими, и осквернися кровьюи земля Руска и холмо-т». По приказу Владимира, его дядя Добрыня поставил в Новгороде Перуна «над рекою Волховом, и жряху ему людье ноугородьстии аки богу». Под 983 г. летопись говорит об убийстве в Киеве двух варягов-христиан, на крови которых позже была возведена церковь святой Богородицы (Десятинная церковь) [34, с. 77–78, 80–82; 56, с. 395–396].

Однако эти факты не позволяют утверждать вслед за митрополитом Макарием, А. В. Карташевым и А. Г. Кузьминым, что, «казалось, настали последние минуты для христианской веры в России», что «началось неистовство языческой реакции», что Владимир был гонителем христианской веры, что его реформа, «очевидно, предполагала создание заслона именно против христианства» и что первые годы его княжения – «это беспрецедентное на Руси наступление язычества против христианства» (причем первый из них ссылается на житие Владимира, в котором речь идет о том, что он повелел «приводить на поклонение идолам самих христиан и тех, кто не покорялся его воле, предавал смерти», в связи с чем верующие

вынуждены либо скрывать свою веру, либо бежать из Киева, либо вновь обращаться «к языческому нечестию. Между тем, идолопоклонники, пользуясь покровительством князя, разрушили в Киеве все христианские церкви». Но данная информация не находит подтверждения и, видимо, была рождена позднейшими книжниками, приукрашавшими тяготы христианства на Руси, которое оно якобы переносило от мерзкого «поганства») [35, с. 223–224; 20, с. 108, 110; 32, с. 26; 28, с. 182; 29, с. 347].

Антихристианские проявления тогда, несомненно, были, но они не носили характера гонений на христиан, а тем более массовых (факт, приведенный под 983 г., представляет собой единичный случай смерти приверженцев христианства, отраженный ПВЛ. К тому же, как справедливо подчеркивал А. Г. Кузьмин, «два варяга были убиты не потому, что они христиане, а потому, что на “отрока” варяга пал жребий, а отец вступился за сына и погиб вместе с ним. Да и позднейшая церковная традиция запомнила лишь двух варягов». И именно она представила их в качестве тех, кто «примша венец небесный с святыми мученики и праведники» [34, с. 82; 31, с. 10–11]). Не носили по той причине, что шаги Владимира были направлены не против христианства, а на укрепление позиций язычества, что и вылилось в создание им официального пантеона, состоявшего из шести богов, во главе которых был поставлен покровитель княжеской дружины Перун, и которых теперь только и следовало почитать.

К тому же эти проявления быстро сошли на нет, ибо князь в самый кратчайший срок убедился в совершенной несостоятельности язычества обеспечить единство Русской земли, на которой проживали десятки разных народов, поклонявшихся разным божествам, сформировать на полиэтничной основе и сementировать в единое целое русский народ, и таким образом обеспечить создание Русской цивилизации, способной противостоять всем испытаниям не только того, но и грядущего времени. Недаром в своем ответе послам византийских императоров, требовавших принятия им христианства после взятия Корсуня, иначе «не можем дати сестры своее за тя», Владимир подчеркнул: «Глаголите царема тако: яко аз крещюся, яко испытах преже сих дний закон вашь, и есть ми люба вера ваша и служенье, еже бо ми споведаша послании нами мужи» [34, с. 107–108] (и здесь речь, разумеется, не только о недавнем испытании вер). Да и язычество восточных славян не являлось воинствующей религией и отличалось, как показывает история становления христианства на Руси до Владимира, очень большой веротерпимостью (в литературе констатируется, что «в собственно славянском язычестве человеческих жертвоприношений не было», что «нет признаков таковых» до 980 г. и что, по ПВЛ, «первые жертвоприношения связываются с созданием языческого пантеона» [31, с. 9–10; 19, с. 60, коммент. *]).

Само же стремительное обращение ревностного язычника Владимира к Богу и крещение им Руси его ближайшие потомки воспринимали как чудо. «Слышите чудо, исполненное благодати? – восклицал Нестор в «Чтении о Борисе и Глебе». – Еще вчера приказывал всем жертвы приносить идолам, а сегодня повелевает креститься во имя Отца и Сына и Святого Духа! Вчера не ведал, кто такой Иисус Христос, а сегодня проповедником его стал, вчера язычником Владимиром назывался, а сегодня христианином Василием называется! То второй Константин на Русь явился» [19, с. 139–140]. И они старались дать объяснение данному свершению, грандиозность и важность которого для Русской земли постигается только со временем. Первым это предпринял Иларион, характеризуемый в науке в качестве последовательного борца за самостоятельность русской церкви [19, с. 106].

В «Слове о законе и благодати», произнесенном, по мнению Н. Н. Розова, принятому многими исследователями, киевским священником, будущим митрополитом 26 марта 1049 г. перед Ярославом Мудрым и его ближайшим окружением [54, с. 147–148], Иларион подчеркивает, сравнивая Владимира не только с императором Константином I Великим, при котором в Римской империи была признана свобода христианского вероисповедания, но и с апостолами, научившими «православной вере» многие европейские, азиатские и африканские народы, что князь только по собственному почину и лишь по воле Божьей совершил дело «великое и дивное» – крестил Русскую землю, в связи с чем «вера благодатная... и до нашего народа русского дошла»: «Сошло на него посещение Вышнего» и «возжелал он сердцем, возгорелся духом, чтоб быть ему христианином, и земле его».

Развивая эту мысль, Иларион задается вопросами, понятными его слушателям: «Как уверовал? ...Какой вселился в тебя разум, выше разума земных мудрецов, чтобы невидимого возлюбить и на небесное подвигнуться? Как взыскал Христа, как предался Ему? ...Не видел ты Христа, и не ходил ты за Ним – как учеником Его сделался?». После чего дает столь же понятный им ответ: «Ты же, о блаженный, безо всего того пришел к Христу, только благим смыслом и острым умом уразумев, что есть Бог Един... И о том помыслив, вошел ты в святую купель». Одновременно выдающийся наш мыслитель отмечает, что путь, приведший Владимира к спасению, вместе с ним проделали все русские люди, выйдя из купели «новыми людьми» (имеющими, если сказать словами Деяний апостолов, «одно сердце и одну душу». Деяния. 4:32): «Когда мы были слепыми» и «в лести идольской блуждали... помиловал нас Бог – и воссиял и в нас свет разума, чтобы познать Его» [3, с. 170–175, 178–181, 184–189].

По оценке А. В. Карташева, Иларион «весь переворот в душе Владимира объясняет его духовной талантливостью и благодатным озарением от Духа Божия». Примерно так рассуждают и другие наши мыслители. Иаков Мних (третья четверть XI в.) в «Памяти и похвале князю русскому Владимиру», ссылаясь на «многих послухов» и используя более раннюю летопись, чем ПВЛ (и которая не знала «еще счета лет “от сотворения мира”»), перечисляет мотивы, позволившие Владимиру совершить подвиг, равный подвигу Константина I Великого: «Просветила благодать Божья сердце князю Русскому Владимиру... Как жаждет олень источника водного, так возжаждал благоверный князь Владимир святого крещения, и Бог исполнил желание его». Владимиру, заключает Нестор, «Бог не воспрепятствовал быть христианином», потому ему и «было явление Божие, чтобы христианином стать» [19, с. 128–132, 138–139; 20, с. 110; 31, с. 33–34; 32, с. 29; 28, с. 189–190].

Причины крещения Русской земли Владимиром имеют, конечно, и материальную основу. Это прежде всего тот факт, что оно опиралось, правомерно отмечает А. Г. Кузьмин, «на более чем вековую традицию существования христианских общин у разных социальных групп на Руси и в самом Киеве» [25, с. 6]. Русь крестилась также потому, что христианство, в чем так остро нуждались русское общество и Русское государство того времени, своей открытостью для всех без исключения могло действительно объединить разные – по этносам и по верованиям – народы Восточной Европы, превратить их в единый русский народ. И объединить в силу того, что, как поясняет апостол Павел, для этой религии «нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). О том же говорит, фиксируя всеобъемлимость христианства, в котором растворяются многие реальные и мнимые различия, Иларион: «И всем быть христианами – малым и великим, рабам и свободным, юным и старым, боярам и простым, богатым и убогим» [3, с. 180–183].

Крещение состоялось по той еще причине, что Русь шла по пути формирования классового общества, антагонистические противоречия которого могло смягчить только христианство. Были тому, конечно, и другие причины. Но важно другое – наше Православие, представляя собой чудесный сплав христианства и язычества (где не было места никакому «двоеверию» [81, с. 36–38]), стало в конечном итоге народной религией (причем «археология свидетельствует о быстром распространении христианства – прежде всего погребального обряда, ингумации – вглубь и вширь», следовательно, о ненасильственном восприятии христианских идей [44, с. 321–322, 340–341]) и олицетворяет собой Русскую цивилизацию,

многонациональную и многоконфессиональную, высокодуховную и высоконравственную, и в силу того всегда побеждающую зло.

Литература

1. *Азбелев С. Н.* Летописание Великого Новгорода: Летописи XI–XVII веков как памятники культуры и как исторические источники. – СПб.: БЛИЦ; М.: Русская панорама, 2016. – 277 с.
2. *Азбелев С. Н.* Устная история в памятниках Новгорода и Новгородской земли. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2007. – 294 с.
3. Альманах библиофила. Вып. 26. 1000-летие русской письменной культуры – М.: Книга, 1989. – 256 с. (*Митрополит Иларион.* Слово о законе и благодати. – С. 45–55).
4. *Беляев С. А.* История Христианства на Руси до равноапостольного князя Владимира и современная историческая наука // Макарий, митрополит Московский и Коломенский. История Русской церкви: в I–IX кн. Кн.1. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – С. 33–88.
5. *Боровский Я. Е.* Мифологический мир древних киевлян. – Киев: Наук. думка, 1982. – 104 с.
6. *Брайчевский М. Ю.* Утверждение христианства на Руси. – Киев: Наук. думка, 1989. – 294 с.
7. *Васильевский В. Г.* Труды. – СПб.: Акад. наук, 1908–1930. – Т. 1: Византия и печенеги; Варяго-русская и варяго-английская дружина в Константинополе; О варяго-русских. – 1908. – VIII, 403 с.; Т. 3: Русско-византийские исследования: Жития свв. Георгия Амастридского и Стефана Сурожского. – 1915. – ССLXXXVIII, 122 с.
8. «Великая Хроника» о Польше, Руси и их соседях XI–XIII вв. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – 259 с.
9. *Вернадский Г. В.* История России. Древняя Русь: перевод с англ. / идея, вступ. ст., ред. рус. текста Б. А. Николаева. – Тверь: ТОО «ЛЕАН»; М.: АГРАФ, 1996. – 445 с.
10. *Вестберг Ф. Ф.* К анализу восточных источников о Восточной Европе // Журнал Министерства народного просвещения. Новая серия. – СПб., 1908. – Ч. 13. – № 2. – С. 364–412.
11. *Гадло А. В.* Проблема Приазовской Руси как тема русской историографии (История идеи) // Сборник Русского исторического общества (Сб. РИО). – Т. 4 (152). От Тмутараканя до Тамани. – М.: Русская панорама, 2002. – С. 14–39.
12. *Гаркави А. Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русах (с половины VII века до конца X века по Р.Х.). – СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1870. – VIII, 308 с.
13. *Гедеонов С. А.* Варяги и Русь: в 2 ч. / автор предисл., коммент., биограф. очерка В. В. Фомин. – М.: Русская панорама, 2004. – 654 с.
14. Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия. Т. II. Византийские источники. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. – 384 с.

15. Древняя Русь в свете зарубежных источников: хрестоматия. Т. III. Восточные источники. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2009. – 264 с.
16. Древняя Русь в свете зарубежных источников: учебное пособие / М. В. Бибиков, Г. В. Глазырина, Т. Н. Джаксон и др.; под ред. Е. А. Мельниковой. – М.: Логос, 1999. – 605 с.
17. *Захаров В. А.* Где находился город «Россия»? // Сборник Русского исторического общества (Сб. РИО). – Т. 1 (149). – М.: Русская панорама, 1999. – С. 151–156;
18. *Захаров В. А.* История раскопок раннесредневековых слоев Таманского городища и поселений Таманского полуострова в XVIII–XX вв. // Сборник Русского исторического общества (Сб. РИО). – Т. 4 (152). – М.: Русская панорама, 2002. – С. 127–154.
19. Златоструй. Древняя Русь. X–XIII вв. / сост., авторский текст, коммент. А. Г. Кузьмина, А. Ю. Карпова. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 303 с.
20. *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви: в 2 т. – Минск: Белорусский Экзархат, 2007. – Т. 1. – 716 с.
21. *Козьма Пражский.* Чешская хроника. – М.: Издательство АН СССР, 1962. – 296 с.
22. *Коновалова И. Г.* Город Россия/Русийа в XII в. // Византийские очерки. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 128–140.
23. *Королев А. С.* Приазовская Русь: история и современное состояние проблемы // Судьба России в современной историографии. – М.: Прометей, 2006. – С. 64–77.
24. *Королев А. С.* Можно ли ставить точку в изучении проблемы Приазовской Руси? // Сборник Русского исторического общества (Сб. РИО). – Т. 10 (158). – М.: Русская панорама, 2006. – С. 88–102.
25. «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков / Авт. вступ. ст. А. Г. Кузьмин; сост., авт. прим. и указат. А. Г. Кузьмин, В. И. Вышегородцев, В. В. Фомин. – М.: Мысль, 1988. – 334 с.
26. *Кузенков П. В.* Из истории начального этапа византийско-русских отношений // Исторический вестник. – 2012. – Т. 1 (148). – С. 52–97.
27. *Кузенков П. В.* Поход 860 г. на Константинополь и первое крещение Руси в средневековых письменных источниках // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000. – М.: Восточная литература, 2003. – С. 3–172.
28. *Кузьмин А. Г.* История России с древнейших времен до 1618 г.: учебник: в 2 кн. / под общ. ред. А. Ф. Киселева. – М.: ВЛАДОС, 2003. – Кн. 1. – 447 с.
29. *Кузьмин А. Г.* Начало Руси. Тайны рождения русского народа. – М.: Вече, 2003. – 426 с.
30. *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1977. – 406 с.
31. *Кузьмин А. Г.* Падение Перуна: Становление христианства на Руси. – М.: Молодая гвардия, 1988. – 238 с.
32. *Кузьмин А. Г.* Пути проникновения христианства на Русь // Великие духовные пастыри России. – М.: Владос, 1999. – С. 19–44.

33. *Ламанский В. И.* Славянское житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. Критические заметки // Журнал Министерства народного просвещения. Седьмое десятилетие. – Ч. СССХХХХVI. – 1903. Апрель. – С. 345–385.
34. *Летопись по Лаврентьевскому списку (ЛЛ).* – Изд. 3-е. – СПб.: Археографическая комиссия, 1897. – 630 с.
35. *Макарий (Булгаков М. П.).* История Русской церкви: в 5 ч. – М.: Изд-во Спасо-Преображен. Валаам. монастыря, 1994–1996. – Кн. 1. – 1994. – 400 с.
36. *Мечта о русском единстве. Киевский Синописис (1674).* – М.: Европа, 2006. – 242 с.
37. *Назаренко А. В.* Русь IX века: обзор письменных источников // Русь в IX–X веках: археологическая панорама. – М.; Вологда: Древности Севера, 2012. – С. 12–36.
38. *Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов.* – М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. – 640 с.
39. *Новосельцев А. П.* Древнерусское государство и его международное значение / А. П. Новосельцев, В. Т. Пашуто, Л. В. Черепнин [и др.]. – М.: Наука, 1965. – 476 с.
40. *Откуда есть пошла Русская земля: в 2 кн. Кн. 1. Происхождение народа / сост., предисл., введ. к документ., коммент. А. Г. Кузьмина.* – М.: Молодая гвардия, 1986. – 669 с.
41. *Пархоменко В. А.* Из древнейшей истории Восточного Славянства: По поводу изысканий А. А. Шахматова в области территории и этнографии древнейшей Руси // Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии Наук. 1920. – Пг., 1922. – Т. XXV. – С. 476–485.
42. *Пархоменко В. А.* Начало христианства Руси. Очерк из истории Руси IX–X вв. – Полтава: Электрическая типография Г.И. Маркевича, 1913. – [2], VIII, 191 с.
43. *Петрухин В. Я.* «Русь и все языцы». Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки. – М.: Языки славянских культур, 2011. – 382 с.
44. *Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). – М.: Языки русской культуры, 2000. – 760 с.
45. *Петрухин В. Я.* Русь в IX–X веках. От призвания варягов до выбора веры. – М.: Форум; Неолит, 2013. – 464 с.
46. *Петрухин В. Я.* Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье / В. Я. Петрухин, Д. С. Раевский. – М.: Языки славянской культуры, 1998. – 385 с.
47. *Повесть временных лет / сост., примеч. и ук. А. Г. Кузьмина, В. В. Фомина; вступ. ст. и перевод А. Г. Кузьмина.* – М.: Институт русской цивилизации, 2014. – 536 с.
48. *Погодин М. П.* Древняя русская история до монгольского ига. Т. 1–3. – М.: Синод. тип., 1871. – Т. 1. – 402 с.
49. *Полн. собр. русских летописей, изданное по высочайшему повелению Археографическою комиссиею (ПСРЛ).* – СПб.: издание Археографической комисс., 1841–... – Т.9. VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью / под ред. А.Ф. Бычкова. – СПб.: Типография Эдуарда Праца, 1862. – 256 с.; Переиздание: М., 1965; Т. 21. 1-я половина. Книга Степенная

- царского родословия. Ч. 1 / под ред. П. Г. Васенко. – СПб: Типография М. А. Александрова, 1908. – 342 с.
50. *Поппэ А. В.* Русские метрополии Константинопольской патриархии в XI столетии // Византийский временник. – М.: Наука, 1894–...– Т. XXVIII. – 1968. – С. 85–108.
51. *Прицак О. И.* Происхождение названия RŪS / RUS' // Вопросы языкознания. – 1991. – № 6. – С. 115–131.
52. *Радомский Я. Л.* Этнический состав Причерноморской Руси // Судьба России в современной историографии: сб. научных статей памяти д. и. н., профессора А. Г. Кузьмина. – М.: Прометей, 2006. – С. 129–137.
53. *Рапов О. М.* Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства. – Изд. 2-е, исправл. и доп. – М.: Русская панорама, 1998. – 416 с.
54. *Розов Н. Н.* Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI в. // Slavia: Casopis pro Slovanskou filologii. – 1963. – №2. Т. 32. – С. 141–175.
55. *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1963. – 358 с.
56. *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII веков. – Изд. 2-е. – М.: Наука, 1993. – 590 с.
57. *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. – М.: Наука, 1987. – 782 с.
58. *Рыбина Е. А.* Еще раз о скандинавских находках из раскопок Новгорода / Е. А. Рыбина, Н. В. Хвошинская // Диалог культур и народов средневековой Европы. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. – С. 66–78.
59. *Сахаров А. Н.* 860 год в истории России // Вопросы истории. – 2012. – № 7. – С. 99–110.
60. *Сахаров А. Н.* 860 год: начало Руси // «Начала русского мира»: Труды I Международной конференции. 28–30 октября 2010 г. – СПб.: Русско-Балтийский информ. центр «БЛИЦ», 2011. – С. 5–15.
61. *Сахаров А. Н.* 860 год: начало Руси // Варяго-русский вопрос в историографии. – М.: Русская панорама, 2010. – С. 555–565.
62. *Сахаров А. Н.* Дипломатия древней Руси: IX – первая половина X в. – М.: Мысль, 1980. – 383 с.
63. *Сахаров А. Н.* Предисловие. 860 год: Международное признание Руси // Цветков С. В. Поход руссов на Константинополь в 860 году и начало Руси. – СПб.: Русско-Балтийский информационный центр «БЛИЦ», 2010. – С. 6–16.
64. Свод древнейших письменных известий о славянах. – М.: Восточная литература, 1994–... Т. I. – 1994. – 470 с.
65. *Седов В. В.* Древнерусская народность. Историко-археологическое исследование. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 316 с.
66. *Седов В. В.* Об одной группе древнерусских крестов // Древности славян и Руси. – М.: Наука, 1988. – С. 63–67.
67. Сказания о начале славянской письменности. – М.: Наука, 1981. – 198 с.
68. *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Кн. 1. Т. 1-2. – М.: Голос, 1993. – 768 с.

69. *Татищев В. Н.* Собр. соч.: в 8 т. – М.; Л.: Наука, 1962–1979. – Т. 1. – 1962. – 558 с.; Т. 2. – 1963. – 352 с.
70. *Тебеньков М. М.* Происхождение Руси. Опыт введения к истории русского народа. Ч. 1. – Тифлис: тип. «Кавказ» А. И. Петрова, 1894. – 196 с.
71. *Титмар Мерзебургский.* Хроника: в 8 кн. – М.: Русская панорама, 2005. – Кн. VIII. – 254 с.
72. *Тихомиров М. Н.* Происхождение названий «Русь» и «Русская земля» // Тихомиров М. Н. Русское летописание. – М.: Наука, 1979. – С. 22–48.
73. *Толочко П. П.* Древняя Русь. Очерки социально-политической истории. – Киев: Наукова думка, 1987. – 246 с.
74. *Толочко П. П.* Ранняя Русь: история и археология. – СПб.: Русско-Балтийский информационный центр «Блиц», 2013. – 212 с.
75. *Толочко П. П.* Русские летописи и летописцы XII–XIII вв. – СПб.: Алетей, 2003. – 294 с.
76. *Толочко П. П.* Русско-византийские договоры и время включения их в летопись // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы РАН. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. – Т. LVII. – С. 42–49.
77. *Трубачев О. Н.* В поисках единства. Взгляд филолога на проблему истоков Руси. – М.: Наука, 2005. – 285 с.
78. *Флора Б. Н.* Русь и «русские» в историко-политической концепции Яна Длугоша // Славяне и их соседи. Этнопсихологические стереотипы в средние века. Вып. 2. – М.: [Б. и.], 1990. – С. 16–28.
79. *Фомин В. В.* Варяги и варяжская русь: К итогам дискуссии по варяжскому вопросу. – М.: Русская панорама, 2005. – 488 с.
80. *Фомин В. В.* Голый конунг. Норманизм как диагноз. – М.: Алгоритм, 2013. – 320 с.
81. *Фомин В. В.* Крещение Руси как торжество русского духа // Русское поле. Научно-публицистический альманах. – 2016. – № 9–10. – С. 7–38.
82. *Фомин В. В.* Ломоносовофобия российских норманистов // Варяго-русский вопрос в историографии. – М.: Русская панорама, 2010. – С. 203–521.
83. *Фомин В. В.* Начальная история Руси. – М.: Русская панорама, 2008. – 295 с.
84. Хрестоматия по истории России с древнейших времен до 1618 г. / под ред. А. Г. Кузьмина, С. В. Перевезенцева. – М.: Гуманитар. изд. центр ВЛАДОС, 2004. – 656 с.
85. *Цветков С. В.* Поход руссов на Константинополь в 860 году и начало Руси. – СПб.: Русско-Балтийский информационный центр «БЛИЦ», 2010. – 250 с.
86. *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. – СПб.: тип. М. А. Александрова, 1908. – 687 с.
87. *Ширинский С. С.* Археологические параллели к истории христианства на Руси и в Великой Моравии // Древняя Русь и славяне. – М.: [Б. и.], 1978. – С. 203–206.
88. *Шлещер А. Л.* Нестор: Руския летописи на древле-славенском языке / Сличенныя, переведенныя и объясненныя Августом Лудовиком Шлещером, надворным советником, доктором и профессором Гёттингскаго университета и кавалером ордена св. равноапостольнаго князя Владимира 4 степени; перев. с нем.

Дм. Языкова. – С. Петербург: Императорская типография, 1809–1819. – Ч. 3: I. Игорь, третий великий князь, 913–945 г. II. Св. Ольга, правительница государства. III. Святослав, четвертый великий князь. IV. Ярополк, пятый великий князь. Все вместе 945–980 г. – С. Петербург: типография Шнора, 1819. – 686 с.

89. *Шубарт В.* Европа и душа Востока. – М.: Русская идея, 2000. – 446 с.

А. А. Кузнецов

К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ОТРИЦАТЕЛЬНОГО ОБРАЗА ВЛАДИМИРСКОГО КНЯЗЯ ГЕОРГИЯ ВСЕВОЛОДОВИЧА

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, д-р ист. наук, профессор
Россия, Нижний Новгород; e-mail: nalbuz@mail.ru

В статье рассматривается происхождение отрицательного образа владимирского князя Георгия (Юрия) Всеволодовича в Чудовском списке «Жития новоявленных мучеников и исповедников Михаила Черниговского и боярина его воеводы Феодора». Доказывается, что целью создания негативного образа Георгия Всеволодовича была демонстрация динамики спасения Михаила Черниговского. Средствами создания отрицательного образа стали заимствование сюжета предсказания из «Жития Никиты Столпника», использование образов и идей из «Повести о нашествие Батые» Новгородской первой летописи. Итог исследования – отрицательный образ владимирского князя Георгия Всеволодовича – исключительно литературная данность.

Ключевые слова: биография; владимирский князь Георгий (Юрий) Всеволодович; черниговский князь Михаил Всеволодович; житие; Батыево нашествие; Новгородская первая летопись; мотив предсказания.

До сего времени не было оснований рассуждать в рамках темы жизнеописания великого владимирского князя, основателя Нижнего Новгорода, Георгия (Юрия) Всеволодовича (1188–1238) о созданном в средневековой русской книжности его отрицательного образа. Но вот А. Ю. Карпов – автор книги о князе – ввёл в его биографику фрагмент Чудовского списка «Жития новоявленных мучеников и исповедников Михаила Черниговского и боярина его воеводы Феодора» [1, с. 62–63, 220–221, 232–233 (публикация текста)]. Отрывок этот представляет собой пасквиль на князя Георгия по сравнению с тем его обликом, который складывается на основе достоверных источников. Чудовский список (его ещё называют Чудовской редакцией) «Жития Михаила Черниговского...» в единственной дошедшей рукописи именуется «творением господина

Иоанна, епископа черниговского». Произведение было создано во второй половине XVI в. Памятник известен историко-филологической науке более 100 лет, благодаря труду Н. И. Серебрянского. Начиная с исследования, Чудовский список «Жития Михаила Черниговского» рассматривался исключительно в связи с агиографической традицией Михаила Всеволодовича Черниговского (1179–1246) [8, с. 49–55; 80–86 (текст источника)]. Относительно недавно повествование Чудовского списка о владимирском князе Георгии Всеволодовиче было использовано В. Н. Рудаковым при изучении складывания образа татаро-монголов в русской средневековой книжности [7, с. 217–230].

В Чудовском списке «Жития Михаила Всеволодовича...» после рассказа об изгнании черниговским князем Михаилом Всеволодовичем из Чернигова (важное обстоятельство, подмеченное Н. И. Серебрянским; в других редакциях «Жития Михаила Черниговского» князь Михаил изгнал послов Батые из Киева) льстивых татарских послов и разорении Рязани [8, с. 80–81] читается рассказ о великом владимирском князе Георгии Всеволодовиче: он имел «не мужественное» сердце, жил «свински, в мнозе кале греховне и скверне, в гордыни, и властолюбии, и в пьянстве, и в зависти, и в любодееянии, и в скупости, и в немилосердии, ...скотско...»; узнав о приближении татар, он обратился к старцу Каламирисо с вопросом о будущем, тот не ответил; на другой день князь отправил к старцу дочь Феодору; тот предрёк, что князь погибнет, поскольку зло его «преодоле» «милосердие Владычно»; после этого князь Георгий впал в уныние, но после видения ночью великого света и лучей он посчитал, что Каламирисо ошибся; князь обратился к другому старцу, но тот подтвердил первый прогноз; так и произошло, Батый взял Владимир, пленил Суздальскую землю, убил князя, его сыновей и родственников [8, с. 81–82; 1, с. 232–233]. А далее следует традиционное для агиографии Михаила Черниговского житийное повествование о его подвижничестве.

Принципиальным является то, что для этого фрагмента XVI в. о Георгии Всеволодовиче текстологически не выявлены предтечи, параллели и влияния-последствия в русской средневековой книжности, в традиции представления последнего домонгольского владимирского князя. Тут уместна параллель с так называемой Похвалой князю Георгию Всеволодовичу в Лаврентьевской (Симеоновской) летописи [5, стб. 468; 9, с. 59–60]. Созданная по конкретному случаю и адресованная конкретно нижегородским князьям Похвала [см. подроб.: 4] не имела предтечи до написания Лаврентьевской летописи и не стала потом актуальной, поскольку уже тогда русская книжность выработала другие образы бескомпромиссных борцов с иноверцами и врагами, сознательных жертв во имя христианской

веры (Александр Невский, тот же Михаил Черниговский, Довмонт и др.). Похвала так и осталась замкнутым в себе литературным опытом духовно-политической мысли. Подобное произошло и с Чудовским списком «Жития Михаила Черниговского...». Данный агиографический опыт в силу разных причин не получил признания, развития и отклика.

А. Ю. Карпов прав, критикуя предположение Н. И. Серебрянского о том, что в Чудовском списке проявилась какая-то народная легенда о князе Георгии Всеволодовиче [1, с. 220]. Но нет и оснований соглашаться с тем, что Чудовский список «Жития Михаила Черниговского...» был создан в связи с общественно-политической потребностью XVI-го столетия в выяснении конкретного виновника поражения Руси в 1237–1241 гг. [1, с. 63; 7, с. 218–222, 229]. Во-первых, уже имелось достаточно летописей, создавших из Повестей о Батыевом нашествии Лаврентьевской, Ипатьевской и Новгородской первой летописей варианты сводных текстов о катастрофе Древней Руси в 1237–1242 гг. [3]. В них любознательный читатель XVI в. мог бы найти ответ на этот вопрос. Во-вторых, в таком случае предполагаемый современными исследователями социально-политический запрос обусловил бы и распространение в источниках конкретного ответа или, в случае неудовлетворения им, обнаружение и предъявления другого виновника. Подобных источников не наблюдается.

Эти соображения позволяют говорить о феномене «гадкого» образа князя Георгия Всеволодовича, явленном в Чудовском списке «Жития Михаила Черниговского...». А потому рассматривать его можно пока только в пространстве истории литературы и, конкретно, логики создания именно этого варианта жития святого Михаила. И при этом надо присоединиться к коллеге в том, что «объяснить происхождение этого памфлета я не готов» [1, с. 221]. Тем не менее ряд идей для исследования данной проблемы напрашивается.

Поскольку фрагмент о Георгии Всеволодовиче читается в Чудовском списке «Жития Михаила Черниговского...», то и надо его рассматривать с точки зрения агиографической текстологии. Целеполаганием любого житийного текста является, как известно, не описание жизни святого (князя Михаила), но показ его пути к спасению. Поэтому все части жития служат одному – показу динамики спасения (Михаила Черниговского). Следовательно, в Чудовском списке «Жития Михаила Черниговского...» включённый рассказ о Георгии Всеволодовиче «работает» на репрезентацию пути к спасению Михаила Черниговского. В силу этого обстоятельства вопросы достоверности этого текста о Георгии, его общественно-политическом адресате отодвигаются на второй план. Какую же роль он играет в рассказе о спасении Михаила Всеволодовича?

Перед читателем разворачиваются две стратегии поведения – скотская (свинская), греховная Георгия и мученическо-христианская Михаила. Первый навлекает за свои персональные грехи на себя и свою землю вражеское нашествие и порабощение, второй своей смертью во имя христианских заповедей очищает землю от этих грехов, и в перспективе (когда в XVI в. создаётся Чудовский список) Россия – это свободная держава. Георгий боится заслуженного наказания, суетно прибегает к предсказаниям и хочет избежать неизбежной небесной кары, а Михаил, в конце концов, не страшась весьма вероятной казни и следуя наставлению священника (отца духовного), едет с намерениями не исполнять языческих, богомерзких обрядов Батые и гибнет.

При соотнесении этих двух линий отношения к жизни и поведения важную роль играет мотив предсказания гибели от Батые Георгию. Он пытается изменить неумолимую судьбу и избежать возмездия за свои грехи, даже не думая, что за них будет отвечать вся земля. Подлинный христианин Михаил ничего не боится и готов безусловно выполнять обязанности христианина, жертвуя своей земной жизнью. С образом князя Георгия в Чудовской редакции «Жития Михаила Черниговского...» единственный раз в средневековой литературе связан мотив предсказания.

А вот в связи с образом Михаила Черниговского этот мотив, напротив, оказывается весьма традиционным. Именно Михаилу и была предсказана смерть от Батые задолго до нашествия монголов! Кроме «своего» Жития, князь Михаил действует ещё в одном Житии Никиты, столпника Переяславского. В. О. Ключевский датировал его XV в. Михаил Черниговский исцелялся у Никиты, подвизавшегося в окрестностях Переяславля-Залесского, от тяжелой болезни. В списках Жития Никиты XVI в. к рассказу об исцелении Михаила добавляются новые мотивы: о своей поездке Михаил советуется с боярином Феодором (с которым он примет мученическую смерть), Никита предсказывает мученическую кончину Михаилу с боярином от нечестивого царя [2, с. 32–34].

Наверное, можно было бы допустить включение в создаваемое «Житие Михаила Черниговского...» этого эпизода из Жития Никиты. Однако предсказание гибели снижает ценность пути к спасению Михаила Черниговского: наступило нашествие, Михаила вызвали в Орду, и он знал, что там его ждёт (?). Потому-то эти два сюжета так и не слились в одном тексте, хотя в Житии Никиты содержится предсказание им гибели от Батые, но в «Житии Михаила Черниговского...» этого нет. Такая ситуация сохраняется и в переложении обоих житий в Степенной книге (XVI в.) (без указания на совет Михаила с Феодором перед поездкой к Никите) [10, с. 479–481; 503–514]. Тем не менее при решении задачи создания

большого «Жития Михаила Черниговского...» его упоминание в текстах о Никите требовало своего учёта.

Оно и было введено в Чудовский список, но так, чтобы не скомпрометировать или снизить ценность подвижничества Михаила предсказанием смерти от Батыея. Поэтому мотив предсказания и его реализованности был перемещен на Георгия. Предсказание, данное святым старцем, потребовало своего объяснения. Им стал греховный образ жизни Георгия, за который он на себя и свою землю навлек кару Свыше. Тем самым давалось телеологичное объяснение нашествия, власти татар и смерти Михаила. Облегчалась такая задача тем, что Георгий Всеволодович ещё не был канонизирован (лишь через сто лет после появления Чудовской редакции он был причислен к лику святых).

Для создания мерзкого образа князя Георгия Всеволодовича в Чудовском списке «Жития Михаила Черниговского...» использовались многообразные средства, но, наверное, самым сильным, эмоционально подавляющим и вызывающим брезгливое отвращение является оборот «Бе бо живущее ему свинскы, в мнозе кале греховне». Он поражал и Серебрянского, и поражает современных исследователей. Но такой образ не является оригинальным порождением писательского дара «Иоанна», епископа Черниговского.

Подобная фраза встречалась на три века раньше. В Новгородской первой летописи после рассказа о Батыевом нашествии подводится горький вывод, что Бог «грехъ же ради наших» попустил поганых, что только так сокрушенные Богом вспоминают о нём, что в данном случае главным грехом является «усобная рать», которую устраивает дьявол, что нужно покаяться (очиститься)... «Но мы на злая възвращаемся, акы свинья валяющеся в кале греховнем присно и тако пребываем» [6, с. 76, 289].

Соотнесённые образы свиньи и греховного кала в Новгородской первой летописи и Чудовской редакции «Жития Михаила Черниговского...» не случайны. Именно Новгородская первая летопись могла послужить источником образов и смыслов для Чудовского списка. Это предположение подтверждается и совпадением мотивов. Рассуждения новгородского книжника XIII в. строились на убеждении, что согрешившие земли наказываются Богом, а в Чудовском списке «Жития Михаила Черниговского...» земля подвергается нашествию иноплеменников из-за прегрешений Георгия Всеволодовича. Идею влияния сообщения Новгородской первой летописи о Батыевом нашествии и обнаруживается в Чудовском списке «Жития Михаила Черниговского...»: был виновник наказания Божьего – князь Георгий, но Михаил своим подвигом искупил их – ведь Русские земли к XVI в. обрели свободу, а значит, и Божие

изволение. И ещё один аспект влияния рассказа Новгородской первой летописи обнаруживается в Чудовского списка «Жития Михаила Черниговского...».

Он начинается с рассказа о присылке Батыем послов к князю Михаилу с лживыми словами, но он не поверил и «изгнал их от среды», затем говорится о разорении и гибели Рязанской земли. В определённой степени это повторяет начало рассказа Новгородской первой летописи о нашествии Батые: послы в Рязань, они уходят во Владимир к князю Юрию (Георгию), и тот их отпускает, затем татары громят Рязанскую землю. В Чудовском списке приём послов приписан Михаилу Черниговскому, что противопоставляет его Георгию, ведь Михаил изгнал послов, не поверив им.

Приём послов и отправка их обратно к Батыю читается лишь в Новгородской первой летописи. Видимо, важным подспорьем для автора Чудовского списка Жития Михаила Черниговского стала Новгородская первая летопись. Её сюжетные ходы были перелицованы в Чудовском списке.

Приведённые соображения отнюдь не претендуют на решение проблемы происхождения негативного образа Георгия Всеволодовича в агиографическом памятнике XVI в., но лишь обозначают возможные пути её решения. Тем не менее пока они оставляют решение данного вопроса в области литературоведческой герменевтики. И ещё раз надо подчеркнуть, что этот опыт книжной негативизации князя Георгия Всеволодовича не получил продолжения и остался тем, чем и был – неким литературным экспериментом.

Литература

1. Карпов А. Ю. Юрий Всеволодович. – М.: Молодая гвардия, 2021. – 271 с.
2. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник // Православие в России. – М.: Мысль, 2000. – С. 5–307.
3. Кузнецов А. А. Нашествие Батые на Северо-Восточную Русь в 1237/1238 г.: источниковедение фактов // Мининские чтения: Труды участников Международной научной конференции. – Н. Новгород: РИО ЦАНО, 2010. – С. 325–343.
4. Кузнецов А. А. Образ правления владимирского князя Георгия Всеволодовича в его Похвале // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – 2013. – Вып. 43. – С. 69–82.
5. Лаврентьевская летопись // Полн. собр. русских летописей (ПСРЛ). Т. I. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 496 с.
6. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 720 с.
7. Рудаков В. Н. Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII–XV вв. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Квадрига, 2014. – 272 с.
8. Серебрянский Н. И. Древнерусские княжеские жития (обзор редакций и тексты). – М.: О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1915. – 494 с.

9. Симеоновская летопись // Полн. собр. русских летописей (ПСРЛ). Т. XVIII. – М.: Языки славянской культуры, 2007. – 328 с.

10. Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам: Тексты и комментарии: в 3 т. – М.: Языки славянских культур, 2007–2012. – Т. 1. Житие св. княгини Ольги. Степени I–X. – 2007. – 598 с.

О. Е. Андреев

**К ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА
В ДРАМАТИЧЕСКОЙ ХРОНИКЕ С. С. ТАТИЩЕВА
«ПАДЕНИЕ ЦАРЬГРАДА»**

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, Арзамасский филиал
канд. ист. наук, доцент
Россия, Нижегородская обл., г. Арзамас; e-mail: andreevov@yandex.ru

В статье рассматривается один из аспектов многогранного творчества известного русского историка, дипломата, публициста С. С. Татищева.

Автором сделан вывод о его традиционном, консервативном понимании внешнеполитического предназначения России, ее роли в судьбе восточного христианства, унаследованного от погибшей Византии.

Ключевые слова: творчество С. С. Татищева; христианство; история дипломатии; русский консерватизм.

Сергей Спиридонович родился в 1846 г., в С.-Петербурге в семье, принадлежащей древнему дворянскому роду, действительного статского советника Спиридона Федоровича Татищева (1812–1860) и его жены Марии Афанасьевны (урожденная Соломка, 1820–1866). Истории своего рода С. С. Татищев посвятил труд «Род Татищевых»

15 декабря 1864 г. воспитанник Александровского (Царскосельского) лицея (по некоторым данным, не окончил его) и Парижской Сорбонны С. С. Татищев встал на путь дипломатической карьеры и начал служение России в должности канцелярского чиновника в Азиатском департаменте Министерства иностранных дел.

По всеподданнейшему докладу на имя императора Александра II вице-канцлера от лица А. М. Горчакова он был произведен в коллежские регистраторы, через год – в секретари российского консульства в Рагузе. Как свидетельствует дальнейший послужной список С. С. Татищева, он был награжден по службе «За отличие». 23 ноября 1868 г., им был получен чин коллежского секретаря. В том же году он был прикомандирован к

князю Николаю Черногорскому и оказался на Балканах. 19 марта 1869 г. Сергей Спиридонович вступил и должность младшего секретаря российской миссии в Афинах, с 1 января 1872 г. – младшего секретаря посольства в Вене, а с 1875 г. – второго секретаря [6, с. 8–9].

С. Ю. Витте охарактеризовал С. С. Татищева как блестящего дипломата. По его свидетельству, в сущности, он являлся руководителем посольства в Вене, когда послом там был Е. П. Новиков, но вел себя он не вполне соответственно своему положению, так как жил с известной опереточной певицей, на которой потом и женился. В дальнейшем С. С. Татищева даже обвиняли в продаже иностранных документов.

В оправдание С. С. Татищев оставил воспоминания и письма, касающиеся его дипломатической карьеры, в которых он стремится очистить свою репутацию. По его уверению, он играл в компании с греческим посланником князем Ипсиланти и с ним заодно занимал деньги у ростовщиков. Он заплатил за него 100 000 гульденов, что и стало, по его мнению, поводом для утверждения о продаже пропавших документов. Данное событие существенно подпортило репутацию дипломата. Как считается, этому обвинению верили как император Александр III, так и императрица. В 1877 г. он был даже обвинен в государственной измене. Обвинения не подтвердились, но ему пришлось оставить службу [6, с. 8–9].

В дальнейшем, судьба С. С. Татищева была по-прежнему связана с государственной службой в крупных государственных структурах.

В отечественной историографии Сергей Спиридонович Татищев традиционно причисляется к плеяде консервативных историков и публицистов. Интерес к событиям российской истории в отечественной исторической литературе и периодике усиливается в середине и второй половине XIX в. Следует отметить, что отечественная официальная охранительная печать в указанный период представлена большим числом изданий, журналов и газет [1; 2].

Особого внимания заслуживает обширная публикация материалов по истории России на страницах толстого журнала «Русский вестник», издаваемого М. Н. Катковым. Следует признать, издание характеризовалось как официальное, охранительное, прежде всего, в освещении вопросов отечественной истории.

Согласно биографии, Сергей Спиридонович активно сотрудничает с изданием. В период с 1889 по 1897 г. Татищев ведет в «Русском Вестнике» политическое обозрение, в котором с точки зрения профессионального дипломата им анализируется положение внешнеполитических дел страны. Научная и публицистическая деятельность отмечена выходом его отдельных книг: «Падение Царьграда. Драма в пяти действиях» (СПб., 1884), «Внешняя

политика императора Николая» (СПб., 1887), «Император Николай I и иностранные дворы» (СПб., 1888), «Из прошлого русской дипломатии» (СПб., 1890), «Дипломатические беседы о внешней политике России. Год 1-й. 1889» (СПб., 1890), «Alexandre I et Napoleon d'après leur correspondance inedite 1801–1812» (Париж, 1891), «Биография Императора Александра II» (Русский библиографический словарь. СПб., 1897. Т. 1) [8, с. 103].

Конечно, тема истории была основной на страницах «Русского вестника» и понималась в качестве образовательной и воспитательной задач издания. Изучение освещения событий русской истории данным журналом представляется для исследователей весьма интересным и актуальным и является неиссякаемой темой для научного изучения специалистами [2, с. 102].

В многочисленных работах ученого, посвященных изучению русской истории и дипломатических отношений, поднимается тема усиления роли России в мире и, особенно, на Балканах, среди славянских православных народов. Обращение С. С. Татищева к истории развития дипломатических отношений России и стран Европы становится для него основой идеологического фундамента русского консерватизма второй половины и конца XIX века.

Им провозглашается особая миссия России в землях южных славян, которая должна способствовать их освобождению от турецкого владычества, а также укреплению православия на Балканах. По мнению С. С. Татищева, ее следует считать своего рода программой внешнеполитической деятельности Российской империи. Особо следует отметить, что для обоснования такой программы Татищев использовал не только исторические аргументы, но и изящную словесность. В своей знаменитой исторической пьесе «*Падение Царьграда*» он от лица русского паломника Даниила предрекает грядущую роль России в укреплении православного христианства [4, с. 61].

Обращение к истокам русского православия, к истории христианства прослеживается в творчестве С. С. Татищева в аспекте обоснования традиционных притязаний России на ее участие в судьбе южных славянских народов, в их борьбе с турецкими завоевателями на протяжении веков. Главной идеей для историка становится не захват новых территорий и установление господства, а объявление Россией своего покровительства данным народам с целью предоставления им своей самостоятельности, государственности и права свободного исповедания православной веры.

Отдельная книга С. С. Татищева «*Падение Царьграда*», увидевшая свет в 1884 году [5], посвящена трагическим событиям завоевания турками Константинополя. Стихотворный жанр, в котором изложено повествование, придает ей особый колорит и значение в ряду литературных и исторических

произведений второй половины XIX в. Драматический характер изложения заставляет читателя проникнуться глубиной и трагизмом происходящего. Действия драмы подчинены особому строю, композиции произведения, в котором автором ставится задача: используя художественные средства, показать срез эпохального исторического события.

В свое время драма С. С. Татищева «Падение Царьграда» была представлена на пушкинский конкурс, а Отделение русского языка и словесности (ОРЯС) Императорской Академии наук поручило сделать ее разбор русскому драматургу Николаю Александровичу Чаеву, давшему положительный отзыв. Литературный, текстуальный анализ данного произведения является темой отдельного научного исследования.

Опыт написания произведения в стихах для Сергея Спиридоновича не является случайным. Еще в 1880 г. в печать вышла другая его литературная работа «XXV лет из истории России, 1855–1880: лирическая поэма в лицах, живых и музыкальных картинах, в четырех отделениях», также посвященная творчеству великого русского поэта А. С. Пушкина [7]. Происходящие действия показаны в четырех отделениях небольшой книги. Главными действующими лицами выступают Гений России (олицетворение А. С. Пушкина) и История. Весь ход произведения представлен в диалогах главных участников на фоне пения хора, воздающего хвалу российскому самодержцу, народу и его истории.

Для демонстрации стиля и силы стиха С. С. Татищева достаточно привести небольшой отрывок из его произведения, слов, произнесенных Гением России:

О Боже правый, щедрый, всеблагой,
Всеведущий, предвечный, всемогущий,
Святой Руси молению внемли!
Мы просим не о мире и согласьи,
Не жаждем ни богатства, ни утех,
Одну, но всенародную молитву
Мы к Твоему престолу воссылаем:
Возлюбленного нашего Царя
Нам сохрани на многи, многи лета,
И прочее, по слову Твоему,
Приложиться российскому народу! [7, с. 54].

Сергей Спиридонович умер в 1906 г., до самого конца оставаясь на посту служения Отечеству. Работы С. С. Татищева, посвященные истории русской дипломатии, социально-политическому движению и биографии российских самодержцев, были хорошо известны современникам. Они выходили в российских издательствах, отрывки из них публиковались на

страницах периодической печати. Отрадно отметить, что научное наследие С. С. Татищева, практически не исследуемое в советский период, переиздается и в наше время.

Творчество С. С. Татищева заслуживает самого пристального внимания со стороны российских исследователей. Его многогранный характер и широкий спектр научных интересов дает возможность интересующимся читателям и специалистам взглянуть на проблематику исследований С. С. Татищева с позиции не только ученого, но и активного участника событий, человека, писателя, обладающего литературным талантом.

История российского государства, народа и веры в творчестве С. С. Татищева неразделимы. Глубинный анализ исторических событий и стремление служить Отечеству создают образ ученого, общественного деятеля и писателя, достойного восхищения. Литературный опыт привнес в творчество ученого особый колорит. Исследовательское внимание к литературной деятельности будет способствовать комплексному изучению наследия Сергея Спиридоновича Татищева.

Литература

1. *Андреев О. Е.* К вопросу о развитии отношений между Германией и Россией после окончания русско-турецкой 1877–1878 гг. в освещении историка и дипломата С. С. Татищева // Политическая жизнь Западной Европы: античность, средние века, новое и новейшее время. межвузовский сборник научных трудов. – Арзамас: АГПИ, 2013. – С. 120–124.
2. *Андреев О. Е.* Журнал «Русский вестник» об основных событиях русской истории // Приволжский научный вестник. – 2015. – № 6–3 (46). – С. 102–105.
3. *Андреев О. Е.* Русский мир в отечественной консервативной мысли второй половины XIX века: Взгляды С. С. Татищева // Русский мир: динамика научного познания: сборник статей участников Международной научно-практической конференции. – Арзамас: Арзамасский филиал ННГУ, Фонд «Русский мир». 2019. – С. 9–12.
4. *Курукин И. В.* Проблемы истории России в консервативной публицистике второй половины XIX – начала XX в. (Журнал «Русский вестник» 1856–1906) / И. В. Курукин, М. П. Мохначева. – М.: Ист.-арх. ин-т, 1990. – 76 с.
5. *Татищев С. С.* Падение Царьграда: драматическая хроника: в пяти действиях: в стихах. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1884. – XXI, 203 с.
6. *Татищев С. С.* Детство и юность Великого князя Александра Александровича: в 2 кн. / подгот. текста С. С. Атапина, В. М. Лупановой; вступ. ст. Н. А. Малеванова // Великий князь Александр Александрович: Сборник документов. – М.: Рос. фонд культуры: Студия «ТРИТЭ»: Рос. Архив: Рос. гос. ист. архив, 2002. – С. 5–442.

7. *Татищев С. С.* XXV лет из истории России, 1855–1880: лирическая поэма в лицах, живых и музыкальных картинах, в четырех отделениях. – СПб.: Изд Н. А. Лебедева, 1880. – 60 с.

8. *Шевцов В. В.* Сергей Спиридонович Татищев: Историк и дипломат на страже интересов официальной печати, или как царское правительство проиграло информационную войну // Человек – текст – эпоха: сб. науч. статей и материалов. – Вып. 2: Современные проблемы источниковедения / под ред. В. П. Зиновьева, Е. Е. Дутчак. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2006. – С. 102–113.

А. Р. Панов¹, А. В. Пряников², Е. И. Шарова³

УЧИТЕЛЬСКАЯ БИБЛИОТЕКА ПРИ АРЗАМАССКОМ ДУХОВНОМ УЧИЛИЩЕ: ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, Арзамасский филиал
Россия, Нижегородская обл., г. Арзамас

¹д-р ист. наук, доцент; e-mail: panov_alexandr@mail.ru

²канд. филол. наук, доцент; e-mail: pryanihoff14@yandex.ru

³Адыгейский государственный университет, канд. пед. наук, доцент
Россия, Республика Адыгея, г. Майкоп; e-mail: e.sharova01@mail.ru

В статье на основе публикаций в «Нижегородских епархиальных ведомостях» рассматривается деятельность учительской библиотеки при Арзамасском духовном училище в 1869–1878 гг. Отчеты о деятельности библиотеки дают представление о библиотечных фондах, круге читателей, порядке работы библиотеки и позволяют оценить ее вклад в распространение среди образованных горожан новых идей литературного и политического характера.

Ключевые слова: Арзамас; XIX век; учительская библиотека; Арзамасское духовное училище.

Первые общественные библиотеки появились в Арзамасе в 1860-х гг.: сначала, в 1862 г., была создана духовная публичная библиотека при Крестовоздвиженской церкви [см. 11], а в 1869 г. – учительская библиотека при Арзамасском духовном училище, причем деятельность обеих достаточно подробно освещалась на страницах «Нижегородских епархиальных ведомостей», где публиковались их отчеты.

В 1860-х гг. Арзамасское духовное училище, основанное еще в 1815 г., продолжало размещаться в пределах Спасо-Преображенского мужского монастыря, в юго-западной его части. До настоящего времени здание училища не сохранилось, поскольку уже в середине XIX в. оно

пришло в аварийное состояние, так что в начале 1880-х гг. была создана комиссия по переустройству здания, и в итоге возможность его перестройки была отвергнута, и для духовного училища были выстроены корпус и общежитие в новом месте на ул. Сальникова [см.: 12, с. 194–204].

Решение об учреждении учительской библиотеки в Арзамасском духовном училище было принято 14 мая 1869 г., и уже 27 мая решение было воплощено в жизнь после получения разрешения и благословения со стороны епископа Нижегородского и Арзамасского Филарета (Мальшевского). Разумеется, у училища имелись учебные пособия, которыми обеспечивались учителя и ученики, так что предназначение новой библиотеки выходило за рамки обеспечения собственно образовательного процесса, к которому были привязаны фундаментальная и ученическая библиотеки. Любопытна формулировка обоснования необходимости открытия учительской библиотеки, приведенная в отчете за первый год ее деятельности: «Наставники Арзамасского духовного училища, отдаленные расстоянием местности от центра просвещенного мира, не могли следить за современной литературой и наукой, за развитием современного образования, идущего все вперед и вперед» [4, с. 362–363].

Согласно заявленной программе, библиотеку предполагалось пополнять следующим образом: во-первых, руководства, пособия и сочинения по всем отраслям наук для среднего учебного заведения, рекомендуемые Учебным комитетом Св. Синода и Ученым комитетом Министерства народного просвещения; во-вторых, научные и популярные сочинения, удостоенные конкурсных премий; в-третьих, сочинения, получившие «более или менее значительную известность» (богословские, по всеобщей истории, естествознанию, словесности, а также капитальные педагогические сочинения и журналы) [4, с. 363–364]. Финансирование библиотеки взяли на себя ее учредители – наставники училища, которые для начала обязывались отдавать в пользу библиотеки 2 % от своего жалованья, а на будущее время сумма сборов устанавливалась в 1 %. Также приветствовались пожертвования от посторонних читателей.

Материальные возможности первых арзамасских библиотек были вполне сопоставимы. Так, если духовной публичной библиотеке при Крестовоздвиженской церкви за первый год ее существования (1862 г.) удалось собрать 200 рублей с читателей, то доходная часть бюджета учительской библиотеки при Арзамасском духовном училище составила 165 рублей за первый год. Обе библиотеки существовали на средства читателей, однако к 1869 г. в духовной публичной библиотеке имелась категория бесплатных читателей. В учительской же библиотеке посторонние читатели платили не менее 3 рублей в год, дополнительно

оплачивая чтение каждой книги (3 копейки за старое издание, 10 копеек – за новое), и за 1869–1870 гг. читателей набралось всего 47 человек, в основном учителя, купцы и представители духовенства [4, с. 366]. Учительская библиотека была открыта три дня в неделю, и читателям разрешалось брать на дом 2 книги на срок до 2 недель.

Что касается книжных фондов, то они пополнялись двумя способами: выписка изданий и пожертвования в виде книг и журналов. Наибольший вклад в библиотеку сделал смотритель училища архимандрит Макарий, передавший в пользование читателей на неопределенный срок более 160 томов. Всего же за первый год деятельности библиотека приобрела 396 томов книг (140 по названиям). Кроме того, была сделана подписка на периодические издания – были выписаны два журнала («Вестник Европы» и «Заря») и две газеты («Московские ведомости» и «Современные известия»). Оба журнала были литературно-политическими, причем разной идейной направленности: журнал «Заря» представлял взгляды славянофилов, тогда как «Вестник Европы», редактором-издателем которого был М. М. Стасюлевич, имел умеренно-либеральный характер.

В 1870–1871 гг. библиотека училища пополнилась еще одним фондом – пожертвованиями епископа Иеремии. Иеремия (Соловьев), будучи епископом Нижегородским и Арзамасским в 1850–1857 гг., неоднократно жертвовал Арзамасскому духовному училищу свои книги. Несмотря на то, что на многих из этих книг была сделана надпись «В учительскую при Арзамасском духовном училище библиотеку», в те годы училище не имело не только библиотеки как таковой, но и места для хранения книг, в силу чего последние были перенесены в Воскресенский собор [6, с. 590]. Открытие библиотеки позволило воспользоваться даром Иеремии как положено, так что книги были возвращены в училищный корпус, и их число было весьма значительным – в отчете говорится о 500 томах. Таким образом, в составе библиотеки выделились три части: 1) библиотека Иеремии, 2) библиотека Макария, формально остававшаяся на правах пользования, 3) собственно учительская библиотека. Первые два «отдела» библиотеки включали в себя богословские труды и нравоучительные сочинения и сохранялись в исходном виде, тогда как учительская библиотека пополнялась новыми изданиями, выбор которых зависел от тех, кто управлял библиотекой и распоряжался собранными с читателей средствами.

Число читателей и их взносы во второй год выросли, хотя и незначительно: в 1870–1871 гг. библиотекой пользовались 48 читателей, чьи взносы составили 170 рублей [6, с. 592–593]. В следующем году цифры несколько уменьшились – удалось собрать 124 руб. 10 коп., включая 1 % от жалованья наставников. Большая часть денег была направлена на

приобретение новых изданий: 33 книжных тома, подписка на 3 журнала и 2 газеты [1, с. 420]. Список приобретенных книг был достаточно разнообразен, и в нем нашлось место как серьезным научным трудам, так и художественным произведениям. Из научных работ внимания заслуживают фундаментальные исследования, которые в полной мере отражали передовой уровень естественных наук того времени: «Космос» и «Картины природы» одного из известнейших географов и натуралистов XIX в. Александра Гумбольдта, «Естественная история мироздания» немецкого естествоиспытателя К. Фогта и «Физиология обыденной жизни», содержащая популярное изложение естественнонаучных идей британского философа Дж.Г. Льюиса. Еще более смелым, учитывая, что речь идет о духовном училище, выглядит выбор беллетристики. Учительскую библиотеку дополнили сочинения, вызвавшие широкий резонанс в российском обществе, прежде всего благодаря реалистичности описаний и персонажей, – «Записки из Мертвого дома» Ф. М. Достоевского и романы и повести В. В. Крестовского, включая, конечно, и знаменитые «Петербургские трущобы». Также заметен интерес арзамасских читателей к жанрам приключенческой литературы и зарождавшейся научной фантастики, свидетельством чему стала покупка сразу трех романов Жюль Верна («Путешествие к центру Земли», «Путешествие и приключения капитана Гаттераса» и «Дети капитана Гранта»). Неординарность выбора книг в данном случае подчеркивается тем фактом, что первоначально русский перевод «Путешествия к центру Земли» был запрещен к публикации, поскольку духовные цензоры увидели в этом романе риск развития антирелигиозных идей и уничтожения доверия к Священному писанию и духовенству [2, с. 67]. Показателен и выбор журналов для подписки: кроме «Вестника Европы», в 1871–1872 гг. выписывались два наиболее радикальных по своим взглядам издания – «Отечественные записки», издателем которых в то время был Н. А. Некрасов, и «Дело», ставшее органом разночинного радикализма. Именно эти три издания входили в тройку самых читаемых журналов в России тогдашнего времени.

Как и ранее, библиотека была открыта лишь в определенные дни и часы (по четвергам и воскресеньям с 11 до 13 часов), и книги и журналы выдавались на одну или две недели. Возможна была подписка на разные периоды – от месячной за 40 копеек до годовой, обходившейся в 3 рубля для посторонних читателей. В отчете за третий год деятельности библиотеки впервые были упомянуты библиотекарь и его помощник – соответственно, Л. Грацианов и учитель Е. Воронцов [1, с. 421].

Судя по отчету 1872–1873 гг., у библиотеки отчетливо сформировался постоянный круг читателей – в отличие от духовной

публичной библиотеки, их число менялось незначительно (в этом году их было 37), и годовой доход был относительно стабильным, не опускаясь ниже 100 рублей (для сравнения стоит отметить, что в Арзамасской духовной публичной библиотеке взносы с читателей в те годы составляли около 70 рублей). Это позволяло продолжать подписку выбранных журналов и газет и пополнять библиотеку, в том числе художественной литературой. В этот раз было приобретено собрание иностранных романов в переводе Ахматовой за 1873 г. [5, с. 370]. Речь идет о ежемесячном издании русской писательницы и переводчицы Е. Н. Ахматовой, выходившем под названием «Собрание переводных романов, повестей и рассказов» и пользовавшемся большой популярностью, особенно в провинции. На страницах «Собрания» печатались художественные произведения, ставшие популярными в Европе, и среди авторов были писатели, которые ныне воспринимаются как классики европейской литературы XIX века (В. Гюго, Ж. Санд, Ж. Верн и др.). К примеру, один из номеров «Собрания переводных романов» за 1873 г. (№ 3) включал в себя романы Гесбы (Хесбы) Стреттон «Дилемма доктора» и Уилки Коллинза «Новая Магдалина». Если Уилки Коллинз хорошо известен и современному читателю и не нуждается в особом представлении (например, «Новая Магдалина» хотя и не относится к числу наиболее известных романов У. Коллинза, только в 2000-е гг. несколько раз издавалась на русском языке. Последнее известное нам издание: *Коллинз У. Новая Магдалина*. – М.: Престиж Бук, 2014), то Хесбу Стреттон можно назвать знаменитой христианской писательницей викторианской эпохи, чьи книги продавались тогда огромными тиражами (уже при жизни писательницы было продано более миллиона экземпляров одного из наиболее успешных ее романов «Первая молитва Джессики»; только в России за 1869–1871 гг. эта книга выдержала три издания [13, с. 22]). Тем самым «Собрание переводных романов» было ориентировано на массового читателя, насколько это было возможно в тех условиях с учетом доступности книг и уровня грамотности. Очевидно, что библиотека Арзамасского духовного училища учитывала запросы своих основных читателей в выборе книг – косвенным свидетельством этому служит тот факт, что плата за чтение, а именно за новые издания, была даже повышена и составила 4 рубля в год или 50 копеек в месяц, в то время как более старые были доступны по прежним тарифам (3 рубля и 40 копеек соответственно) [5, с. 371]. Наличие четкого планирования в деятельности библиотеки подтверждается и таким показателем, как годовой баланс, который неизменно был положительным – часть собранных средств, остававшаяся после вычета расходов на приобретение книг и приведение в

порядок книжных переплетов и помещения библиотеки, переходила на следующий год.

На пятый год деятельности библиотеки обозначились проблемы, аналогичные тем, которые испытывала и духовная публичная библиотека – сокращение числа читателей и денежных поступлений (они упали до 94 рублей 15 копеек). Читателей набралось всего 34 человека, причем каждый из них сам мог определить условия подписки по срокам (год, полгода, месяц) и доступа к новым изданиям. Тем не менее библиотека продолжала пополняться книгами, которые в отчете обозначены как «издания по русской и иностранной словесности» [7, с. 430] (очевидно, речь идет о беллетристике), и журналами, подписка на которые стала традиционной.

Трудности, впрочем, оказались временными, и следующие несколько лет оказались для библиотеки очень успешными. В декабре 1874 г. учительская библиотека переехала в новый дом на ул. Большой и получила серьезное пополнение в виде книг, подаренных бывшим судебным следователем Ф. П. Соллогубом на общую сумму 350 рублей, 10-летней подшивки «Вестника Европы», переданной библиотеке местным дворянином Е. И. Лагодой, а также новых книг и журналов, полученных от архимандрита Макария [8, с. 295–296]. Библиотека стала работать вместо одного три дня в неделю и привлекать большее количество подписчиков – более 40 человек. Стоимость подписки резко выросла, достигая 6 рублей в год, к тому же читатели платили штрафы за просрочку возврата книг – 5–10 копеек в день [8, с. 296]. Соответственно, общая сумма годовых сборов стала доходить до 200 рублей и более, однако почти половина этих средств уходила на выписку периодических изданий, что обходилось достаточно дорого – скажем, годовая подписка на «Вестник Европы» в начале 1870-х гг. стоила 15 рублей без учета почтовой пересылки. Список приобретаемых журналов расширился, причем за счет массовых изданий, названия которых говорят сами за себя: «Библиотека для чтения», «Переводы отдельных романов», «Всемирная иллюстрация», «Развлечение», «Базар» («Развлечение» – иллюстрированный юмористический журнал, «Базар» – видимо, имеется в виду «Новый русский базар», который являлся женским журналом, уделявшим основное внимание вопросам моды). Несколько лет библиотекой заведовал учитель Михаил Яхонтов, которого в 1876 г. в должности библиотекаря сменил его коллега Евгений Воронцов.

По отчету за 1876–1877 гг. общее количество книжных изданий оценивается в учительской части библиотеки в 588 томов (391 название) [9, с. 319], за 1877–1878 г. – 604 тома (403 названия) [10, с. 416]. Самую значительную часть книжного фонда (около 40%) образовывали книги по

русской и иностранной словесности, также большие разделы составляли издания по богословию и по истории, как церковной, так и светской. Основными приобретаемыми журналами оставались три издания – «Вестник Европы», «Отечественные записки» и «Дело», к которым в разные годы прибавлялось еще 3–4 журнала. К примеру, в библиотеке Арзамасского духовного училища оказались выпуски журнала «Северная звезда», который издавался Н. И. Зуевым всего лишь полтора года (1877–1878 гг.) и обозначал себя как журнал литературы, наук, искусств, политики и общественной жизни.

В дальнейшем практика размещения в «Нижегородских епархиальных ведомостях» ежегодных отчетов о деятельности библиотеки при Арзамасском духовном училище прекращается, и не исключено, что эта библиотека, подобно духовной публичной библиотеке, пострадала от пожара в Арзамасе 14 сентября 1879 г. По крайней мере, пожар коснулся ученической библиотеки, так что даже спустя несколько лет она еще не была приведена в порядок [3, с. 436].

Обозревая первые десять лет деятельности учительской библиотеки при Арзамасском духовном училище и сопоставляя ее с духовной публичной библиотекой при Крестовоздвиженской церкви, поскольку они функционировали параллельно и во многом на сходных принципах, можно все же отметить определенные различия в траектории их развития.

Что касается духовной публичной библиотеки, то она в полной мере отвечала своему названию и в дальнейшем стала приобретать черты народной библиотеки: главными ее функциями были просветительская и духовно-нравственная, что выражалось в подборе литературы, среди которой преобладали книги и журналы религиозного и нравоучительного содержания, и в том, что основатель библиотеки В. Никольский с течением времени стал расширять доступ к ней для простых мещан, которые могли читать бесплатно. Учительская же библиотека при духовном училище представляла собой нечто вроде клуба для образованных и достаточно состоятельных читателей, которые интересовались современной литературой, и библиотека обеспечивала им такую возможность. Библиотека приобретала новинки тогдашнего книжного рынка и выписывала наиболее популярные журналы, причем светского, литературно-политического и даже чисто развлекательного содержания. Число читателей было достаточно стабильным, обычно варьируя в пределах 30–40 человек, из которых около 10 человек составляли учителя училища, а остальные были читателями со стороны. Эти читатели готовы были оплачивать чтение той литературы, которая им была интересна, и, очевидно, библиотека учитывала их запросы. Соответственно, плата за

пользование библиотекой даже росла, и она удвоилась за это время. Несмотря на свой формальный статус, учительская библиотека, по сути, не была связана с учебным процессом, и показательно, что среди приобретаемых изданий были книги и журналы, имевшие проблемы с органами официальной цензуры, в первую очередь, журналы «Дело» и «Отечественные записки», которые не раз страдали от цензурных запретов. Библиотека удовлетворяла потребности своих частных пользователей в доступе к актуальной информации, которая включала в себя передовые научные идеи, злободневные социально-политические вопросы, обсуждаемые литературные новинки.

Таким образом, учительская библиотека при Арзамасском духовном училище с первых лет своего существования способствовала распространению среди образованных горожан новых идей литературного и политического характера.

Литература

1. *Грацианов Л.* Отчет по учительской при Арзамасском духовном училище библиотеке за третий ее год, с 14 числа мая 1871 года по 14 мая 1872 года // Нижегородские епархиальные ведомости. – 1872. – № 17. – С. 418–421.
2. *Грекулов Е. Ф.* Православная инквизиция в России. – М.: Наука, 1969. – 71 с.
3. Журналы съезда оо. депутатов Арзамасского училищного округа в августе 1883 г. // Нижегородские епархиальные ведомости. – 1883. – № 18. – С. 433–437.
4. Отчет о состоянии учительской библиотеки при Арзамасском Духовном Училище за 1-й год ее существования, с мая 14 дня 1869 года, по 14 число мая 1870 года // Нижегородские епархиальные ведомости. – 1870. – № 15. – С. 362–366.
5. Отчет о состоянии учительской библиотеки при Арзамасском духовном училище за четвертый год ее существования от 14 мая 1872 года по 14 мая 1873 года // Нижегородские епархиальные ведомости. – 1873. – № 16. – С. 370–372.
6. Отчет о состоянии учительской при Арзамасском духовном училище библиотеки с 14 мая 1870 г. по 14 мая 1871 года // Нижегородские епархиальные ведомости. – 1871. – № 23. – С. 588–593.
7. Отчет о состоянии учительской при Арзамасском духовном училище библиотеки, за прошедший 1873/4 год – 5-й со времени открытия ее, составленный 14 мая 1874 года // Нижегородские епархиальные ведомости. – 1874. – № 17. – С. 426–431.
8. Отчет о состоянии учительской при Арзамасском духовном училище библиотеки за 1874/5 и 1875/6 год – 7-й со времени открытия ее, составленный к 14 мая 1876 года // Нижегородские епархиальные ведомости. – 1876. – № 13. – С. 292–298.

9. Отчет о состоянии учительской при Арзамасском духовном училище библиотеки за 1876/7 год // Нижегородские епархиальные ведомости. – 1877. – № 13. – С. 316–321.

10. Отчет о состоянии учительской при Арзамасском духовном училище библиотеки за 1877/8 год // Нижегородские епархиальные ведомости. – 1878. – № 18. – С. 414–419.

11. *Панов А. Р.* Первая общественная библиотека в Арзамасе – духовная публичная библиотека при Крестовоздвиженской церкви (по материалам «Нижегородских епархиальных ведомостей») // Карповские чтения. Вып. 8. – Арзамас: Арзамасский филиал ННГУ, 2018. – С. 88–96.

12. *Пряников А. В.* Из истории становления Арзамасского духовного училища / А. В. Пряников, Ю. А. Курдин // Богослужбные практики и культовые искусства в современном мире. – Майкоп: Магарин Олег Григорьевич, 2018. – С. 192–206.

13. *Семигин В. Л.* Издания для народа Общества поощрения духовно-нравственного чтения (1876–1884) // Вестник Московского университета. Серия 8: История. – 2018. – № 6. – С. 18–40.

И. С. Косолапова¹, М. В. Федорова²

УСТРОЙСТВО, СОДЕРЖАНИЕ И БЫТ В АРЗАМАССКИХ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫХ УЧРЕЖДЕНИЯХ НА ПРИМЕРЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ БОГАДЕЛЬНИ

МБУК Историко-художественный музей г. Арзамаса Нижегородской области
Россия, Нижегородская обл., г. Арзамас

¹научный сотрудник; e-mail: kosolapova.1967@mail.ru

²научный сотрудник; e-mail: Fedorova.mary2010@yandex.ru

В статье рассматривается вопрос о благотворительной деятельности арзамасцев конца XIX – нач. XX века, в частности об организации работы Арзамасской Общественной богадельни, ее учредителях, попечителях, условиях содержания и быта.

Ключевые слова: благотворительность; попечители; купцы; общественная богадельня; фонды; фотографии.

В фондах Арзамасского историко-художественного музея хранится уникальный альбом с фотографиями Арзамасской Общественной богадельни. Фотоальбом был передан в музей в 2004 г. бывшим директором музея Еремеевым Петром Васильевичем. На последней странице имеется запись о том, что альбом был создан в 1916 г. Евстигнеевым Александром Михайловичем, исполнявшим в то время

обязанности попечителя Арзамасской богадельни. Поводом для исследования послужили представленные в альбоме пятнадцать фотографий с видами зданий, принадлежащих богадельне, а также рассказывающих о ее внутреннем устройстве. Мы провели анализ условий содержания и быта представленного благотворительного учреждения.

Одной из сторон жизни и деятельности арзамасских купцов была благотворительность и попечительство. Попечительские советы в Арзамасе и уезде создавались на основании «Учреждения о губерниях» 1775 г. и находились в ведении приказов общественного призрения. В ведомство входили школы, больницы, аптеки, богадельни, сиротские, работные и смиренные дома. Попечительские советы создавались с целью изыскания денежных средств, которые способствовали бы организации и деятельности приютов для беспризорных и бедных детей, богаделен, учебных заведений, больниц и т. д.

В XIX веке в Арзамасе благотворительность и попечительство развивались по четырем основным направлениям: обеспечение сирот, престарелых и малоимущих; здравоохранение; образование; конфессиональная благотворительность [10, с. 30]. Забота о бедных, стариках и сиротах в городе первоначально была сосредоточена в Сиротском суде, который действовал сначала при магистрате, потом при окружном суде. По данным государственного архива в городе и уезде существовало пять богоугодных заведений, в которых находились 260 человек: это общественная богадельня, детский приют для девочек Серафимо-Понетаевского женского монастыря, Арзамасское общественное детское призрение, богадельни в селах Выездное и Кичанзино [1, л. 74–75].

В 1866 г. в Арзамасе была организована общественная богадельня, которая предназначалась «для призрения не имеющих средств к существованию престарелых и увечных обоего пола, и всех сословий, но преимущественно из местных граждан» [2, л. 428–430]. Богадельня располагалась близ Алексеевского монастыря в пожертвованном потомственным почетным гражданином города И. А. Ступиним каменном двухэтажном доме и содержалась на средства городского благотворительного капитала, пожертвований от разных лиц и процентов с вложенного капитала. В Списках жителей Арзамаса, принятых в богадельню в 1866–1874 гг., числились крестьяне, мещане, цеховые, отставные солдаты и унтер-офицеры, вдовы и солдатские дети, бывшие дворовые люди [9]. По данным отчета за 1915 г., в богадельне содержались 111 призреваемых: 24 женщины, 87 мужчин, а также 6 человек прислуги, среди которых было 2 кухарки, печник и хожалка [9, л. 3, 15].

Управлял богадельней Попечительский совет, состоящий при городской Думе. В него входили городской голова в качестве председателя, директор общественного Банка и попечитель, избираемый на три года городским обществом. Среди обязанностей Совета числились: прием и увольнение в богадельню призываемых; рассмотрение отчетов и приходно-расходных книг; вскрытие кружек и проверка книг для сбора пожертвований; разрешение продажи сделанного в пользу богадельни имущества; обсуждение мер, могущих служить улучшению богадельни и так далее. Среди попечителей разное время числились купец П. П. Никитин, коллежский советник Ф. Благодатский, И. И. Скорняков (1878), С. Н. Бебешин (1891), И. И. Зайцевский (1894), А. М. Евстигнеев [7, л. 5].

Александр Михайлович Евстигнеев, арзамасский мещанин, проживал в 1902 году на Новой улице в собственном доме, держал в Арзамасе галантерейную лавку, годовой оборот от которой составлял 15 000 рублей [10, л. 1 об.]. В должности попечителя Арзамасской городской богадельни служил с 1912 по 1916 г. Обязанности свои он выполнял с большим усердием, о чем свидетельствует тот факт, что Александр Михайлович пожертвовал 1450 рублей собственных средств на благоустройство домово́й церкви при богадельне. Арзамасская городская управа ходатайствовала перед епископом о «даровании г. Евстигнееву архипастырского благословения с выдачей грамоты или представлении к награде по усмотрению его преосвященства» [4, л. 65].

В фотоальбоме имеется фотография, на которой изображены попечитель А. М. Евстигнеев и смотритель Кокуев Николай Александрович. В обязанности смотрителя входило обеспечение постояльцев всем необходимым, контроль за чистотой и порядком в учреждении. Со временем



Попечитель А. М. Евстигнеев (слева),
смотритель Н. А. Кокуев

обязанности зрителя расширялись. К сожалению, про Н. А. Кокуева в архивных материалах сведений не нашлось, известно лишь, что скончался он в январе 1917 г. от порока сердца и похоронен был на Всехсвятском кладбище в Арзамасе [6, л. 61 об. – 62].

По документам государственного архива Арзамасской общественной богадельне принадлежали земли при деревне Пузыриха Княгининского уезда и торговая каменная лавка на Соборной площади в Арзамасе, переданная в собственность богадельне по духовному завещанию мещанкой М.П. Суворовой [7, л. 5, 9]. В 1895 г. на средства купца И. И. Скорнякова, открывшего счет на пожертвования в банке на сумму 5 тысяч рублей, было выкуплено усадебное место, смежное с богадельней, на котором был воздвигнут значительный капитальный пристрой. В последующее время в богадельне появились еще несколько строений.

На представленных в альбоме фотографиях можно увидеть три здания, принадлежащих Арзамасской богадельне. Главное здание двухэтажное каменное с двускатной крышей. Фасад в шестнадцать световых осей, границы каждой отмечены пилястрами, объединяющими первый и второй этажи. Пятнадцатая и шестнадцатая оси объединены. Декор фасада предельно лаконичен и имеет симметричную композицию. В центре к зданию примыкает каменный портал входа с арочным проемом. Устои арки декорированы филленчатыми лопатками, в верхней их части –



Главное здание Арзамасской богадельни

закреплены иконы. Арка над деревянной двустворчатой дверью украшена медальоном с изображением равностороннего креста. В портале входа имеются четыре арочных окна, по два с каждой стороны, которые придают массивному пристрою воздушность и легкость. По центральной части здания виден резной деревянный забор.

В коридоре первого этажа стены оштукатурены, пол деревянный. На первом этаже находились подсобные помещения, кухня, столовая. Возле стен стоят сундуки. Рассматривая альбом с фотографиями можно увидеть внутреннюю обстановку помещений. Кухня небольшая с печью у входа, на которой стояла кухонная утварь. В богадельне имелся водопровод, на что указывает Отчет попечителя богадельни за 1915 г.: «За воду платили в Городскую Управу по 5 руб. за мес.» [8, л. 20]. В печи установлен бак для нагревания воды и кран для нее. Рядом с печью аккуратно уложена большая поленица березовых дров. От печи отходят трубы отопительной системы. На потолке виднеется подвесная керосиновая лампа.



Кухня

Столовая находилась в просторном помещении. Пол и двустворчатая дверь были деревянными. Потолок украшен лепниной. Столовая, как и все внутренние помещения, освещалась керосиновыми лампами: подвесными, настольными. Здесь разместились длинные деревянные столы, покрытые скатертями с фигурным рисунком, и деревянные лавки. На столах расставлена простая металлическая посуда.

Изучая ведомости закупки продовольствия можно сделать вывод, что питание в общественной богадельне было скромным. Для призываемых закупались основные продукты: мука ржаная, масло подсолнечное, картофель, лук, огурцы, пшено, капуста квашенная, соль. Реже закупались творог и молоко. И совсем редко были так называемые «дни обильной пищи», в которые готовили блюда из телятины, рыбы, пекли крендели и пироги [8, л. 15].

На второй этаж ведет лестница, представляющая прекрасный образец дореволюционного художественного литья: привлекают внимание резные ступени, подступенки, ажурные кованые ограждения с деревянными поручнями.

Коридор второго этажа выглядит более уютно, чем коридор первого: оштукатуренные стены, на которых развешены иконы, возле стен расставлены лавки с кованым основанием, несколько напольных подсвечников, на потолке имеется светильник с восковыми свечами. На втором этаже находились жилые комнаты и домовая церковь во имя преподобного Иоанна Многострадального. Внутри комнат стояла простейшая мебель, состоящая из деревянных тумбочек, нескольких табуретов и железных кроватей, некоторые из которых изготавливались на средства П. И. Цыбышева. На кровати тиковый тюфяк, накрытый сверху покрывалом. Верхняя наволочка подушки из бязи покрывала внутреннюю тиковую, набитую сеном. Как для постельных принадлежностей, так и для женского и мужского белья закупалась материя, а затем у местных мастериц заказывали шитье по нужным размерам [3, л. 193, 194].

На втором этаже общественной богадельни была устроена домовая церковь в честь преподобного Иоанна Многострадального. Она была освещена в 1900 г. Рассматривая фотографию, можно сказать, что помещение церкви было небольшое, но убранство ее достаточно богатое: резной деревянный иконостас, золоченые киоты и подсвечники, потолок, украшенный лепниной. Освещалась церковь паникадилами на 12 свечей. У царских врат и справа у входа прикреплены золоченые хоругви – иконы на древках, называющиеся церковными знаменами.

Домовая
церковь

В средней части храма и у южной стены располагаются аналои с богато украшенными иконами. Здесь же – Канун со множеством держателей для свечей и небольшим Распятием.

Слева от главного храма находится мужской корпус. Судя по названию, здесь проживали постояльцы мужского пола. Здание одноэтажное, бревенчатое, на каменном фундаменте. Крыша покрыта железом. Фасад здания имеет горизонтальную обшивку, восемь световых осей. Деревянные пилястры, расположенные от верхнего карниза до фундамента, объединяют в своих границах по два окна. Высокие окна обрамлены наличниками, оформлены декоративными деревянными накладками. Между главным зданием и мужским корпусом установлен глухой деревянный забор.

Третье здание, которое можно увидеть на фотографиях, – так называемый Суринский корпус. Это одноэтажное каменное здание находится справа от главного корпуса. На постройку этого здания



Суринский корпус

арзамасский купец Дмитрий Андреевич Сурин выделил 10 000 рублей и 120 000 кирпичей [5, л. 2, 3].

Анализируя фотографии в альбоме «Арзамасская Общественная богадельня», можно сделать вывод о том, что данное богоугодное заведение было обширным, имело достаточно помещений, материальных средств и приемлемые бытовые условия для содержания более ста призреваемых, что давало людям возможность избежать лишений и одиночества, обрести дом и поддержку.

Литература

1. Государственное казенное учреждение Государственный архив Нижегородской области, г. Арзамас. – Ф. 8. – Оп. 1. – Д. 21.
2. Государственное казенное учреждение... – Ф. 23. – Оп. 1. – Д. 23.
3. Государственное казенное учреждение... – Ф. 23. – Оп. 1. – Д. 815.
4. Государственное казенное учреждение... – Ф. 23. – Оп. 1. – Д. 1081.
5. Государственное казенное учреждение... – Ф. 46. – Оп. 1. – Д. 102.
6. Государственное казенное учреждение... – Ф. 59. – Оп. 2. – Д. 9.
7. Государственное казенное учреждение... – Ф. 72. – Оп. 1. – Д. 5.
8. Государственное казенное учреждение... – Ф. 72. – Оп. 1. – Д. 7.
9. Государственное казенное учреждение... – Ф. 72. – Оп. 1. – Д. 8.
10. Кудряшова А. С. Развитие системы благотворительности в городе Арзамасе в XIX в. / А. С. Кудряшова, Ю. А. Ерилина // Таврический научный обозреватель. – 2017. – №5(33). – С. 30–33.

ЦЕРКВИ РОЖДЕСТВЕНСКОГО ПРИХОДА В АРЗАМАСЕ

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, Арзамасский филиал,
д-р филол. наук, профессор
Россия, Нижегородская обл., г. Арзамас; e-mail: grodina@yandex.ru

В статье кратко представлена история Рождественского прихода, рассмотрены его храмы (Рождественский и Смоленский), их достопримечательности, а также возрождение храмов по программе «Арзамасские купола».

Ключевые слова: Арзамас; приход; Рождественская церковь; К. А. Тон; купец А. М. Заяшников; Смоленская церковь; Екатерина II в Арзамасе; программа «Арзамасские купола».

Венцом храмостроительства «золотого века» является *церковь Рождества Христова (1852)*. Первые сведения о ней относятся к 1655 г. Известно, что в 1785 г. в Москве на заводе Калинина был отлит колокол в 212 пудов (около 3,5 т) для Рождественской церкви по заказу прихожан. В Арзамасе в то время это был второй по величине колокол.

Архивные документы свидетельствуют, что эта тёплая каменная церковь типа «восьмерик на четверике» сохранялась до середины XIX в., когда на её месте было построено новое здание, история которого связана с семьёй арзамасского купца Александра Михайловича Заяшникова (1794–1846). 25 августа 1845 г. внезапно умерла «в возрасте невесты» его младшая дочь красавица Евдокия. По совету и с благословения настоятеля Рождественской церкви о. Димитрия Раевского («один из его внуков станет патриархом московским и всея Руси Сергием [Страгородским]») [4, с. 9] купец жертвует предназначенные для приданого дочери 50 тысяч рублей (огромная по тем временам сумма) на строительство нового храма взамен тесного и обветшавшего. Однако он успел лишь заказать проект новой церкви для Христорождественского прихода знаменитому русскому зодчему Константину Андреевичу Тону (1794–1881), создателю эклектического «русско-византийского» стиля, автору проектов храма Христа Спасителя и Большого Кремлёвского дворца в Москве. В 1846 г. (4 ноября) в возрасте 52 лет А. М. Заяшников скоропостижно скончался, и дело с проектом приостановилось.

В 1847–1848 гг. Нижегородская губернская строительная комиссия рассмотрела и одобрила проект другого зодчего – нижегородца А. Е. Турмышова. Однако этот проект не получил одобрения в Санкт-

Петербурге. Затянувшееся дело закончилось тем, что воспользовались двумя типовыми проектами К. А. Тона, высочайше одобренными императором Николаем I в 1846 г. Неизвестные зодчие переработали их и приспособили к местным условиям. Проект был представлен епископу Иакову «к неотложному исполнению... без малейшего отступления и под наблюдением опытного реставратора».

Наследники А. М. Заяшникова (жена Любовь Степановна и зять – муж старшей дочери дворянин Н. Я. Стобеус) продолжили начатое им дело, не жалея денег на строительство церкви, которое завершилось в 1852 г. Тогда же произошло и её освящение (позднее – в 1856 г. – К. А. Тон построит в Красноярске такой же храм, точную копию арзамасского). Рождественская пятишатровая церковь была увенчана пятью куполами, крытыми белым железом, и крестами, вызолоченными через огонь. Архитектурные массы от боковых шатров нарастают ввысь, устремляясь к мощному центральному шатру с большой главой.

Блеставший золотом иконостас выполнили арзамасские резчики.

Прихожане П. И. Киреев и А. Ф. Елисеев построили при церкви два каменных корпуса (богадельню и приют) для бесплатного проживания вдов и сирот духовного звания. Заяшниковы и Стобеус пожертвовали для них «на вечное время» 3000 рублей, а преосвящённый Иеремия – 1200 рублей, чтобы проценты шли на покупку дров.

Рождественская церковь была последним в эпоху «золотого века» Арзамаса монументальным храмом. Подобных проектов здесь больше не воплощалось.

В начале 1940 г. Рождественскую церковь (последнюю из действующих в городе) закрыли, после чего она утратила свои пять шатров и барабанов. 7 апреля храм передали хлебозаводу, здесь располагались и хлебопекарня райпотребсоюза, и реставрационная мастерская, и трест «Жилземлес».

В 2001 г. началась реставрация этой церкви как подворья Свято-Троицкого Серафимо-Дивеевского женского монастыря, шесть насельниц которого сразу же здесь и поселились.

18 октября 2004 г. состоялась торжественная церемония поднятия позолоченной главы и креста на центральный шатровый купол церкви на 46-метровую высоту. На церемонии присутствовали правящий архиерей Георгий, мэр города А. Н. Мигунов, игуменья Серафимо-Дивеевского женского монастыря Сергия, игуменья Арзамасского Никольского женского монастыря Георгия, руководители ряда предприятий, горожане. Моросивший дождь не испортил приподнятого радостного настроения собравшихся [5, с. 1]. 17 марта 2005 г. были освящены четыре малых

шатровых купола с крестами (чин освящения совершил архиерей Георгий) и установлены при помощи большегрузных кранов.

Восстановлен и прежний *иконостас*. В марте 2010 г. опытный коллектив мастерской «Преображение» из Самары приступил к фресковой росписи храма, применяя так называемую силикатную роспись, для которой используются краски на основе жидкого стекла с натуральными пигментами. Мастера опираются на старорусскую традицию: краски в храме должны быть не яркими, а приглушёнными, чтобы фрески не отвлекали верующих, а помогали сосредоточиться на молитве. Самым трудным этапом работы является оформление подкупольного пространства: живописцы раскладывали под куполом на ровной поверхности рисунок-эскиз и с помощью отвеса переводили тысячи необходимых точек на сферу [2, с. 1, 2].

17 января 2011 г. в храме освящён третий придел – в честь Николая Чудотворца; в августе 2017 г. – придел в честь святого благоверного князя Александра Невского и преподобного Александра Свирского. В 2014 г. приход вошёл со своим проектом «Учение благочестия» в число победителей Международного открытого конкурса грантов «Православная инициатива 2013–2014» в номинации «Образование и воспитание».

Работы по возрождению храма финансировались Нижегородской епархией и ОАО «Арзамасский машиностроительный завод»; посильную помощь оказали ЛПУМГ (филиал ООО «Газпром Трансгаз Нижний Новгород») и работники «Улсандора».

Ансамбль Рождественского прихода дополняла холодная церковь *Смоленской иконы Божией Матери (1797)* с высокой ярусной колокольней, с которой, как предполагают, арзамасцы зазвонили, увидев приближение «поезда» Екатерины II, возвращавшейся в Москву из путешествия по Поволжью (совершалось оно в мае – июне 1767 г.). Однако предупреждение оказалось ложным – по симбирскому тракту двигался обоз с сырьём для арзамасских кожевенных заводов. Императрица же «из-за проливного дождя» и «дурной погоды» с большим опозданием приехала и в деревню помещика Саблукова (здесь была последняя остановка «царского поезда» перед Арзамасом), и в Арзамас – «среди глубокой ночи». Уставшие встречающие уже разошлись по домам, кто-то остался ночевать в поле. Екатерину II встретили «спящие на дороге и тишина в сонном городе», и она якобы произнесла: «Сон-город! Сон-город!». Это событие произошло июньской ночью 1767 г. Вереница карет въехала на улицу Рождественскую (ныне ул. Ленина), затем на Новую (ныне ул.

Кирова), где императрица остановилась в доме отставного гвардии прапорщика Семёна Бутурлина. Этот каменный двухэтажный дом был лучшим в городе [6, с. 95–98]. (По сведениям краеведа Т. В. Казниной, он находился в имении Бутурлиных, занимавшем территорию, расположенную между современными улицами Кирова, Ступина, К. Маркса со стороны «Темп-Авиа»). 11 июня императрица присутствовала на службе в Воскресенском соборе (здесь и хранилось её кресло, в 2017 г. переданное в Музей русского патриаршества. В 2013 г. копию кресла сделали молодые арзамасские резчики по дереву [3, с. 3]).

В начале 30-х гг. колокольню уничтожили. Для этого жителей соседних домов перевели в безопасное место, основание колокольни подрубили и с помощью домкратов стали её смещать. Накренившись на несколько градусов, она вдруг остановилась. Богоборческая власть ждала неделю, что колокольня упадёт сама, но пришлось взрывать её динамитом.

До 1932 г. Смоленская церковь была закрыта и разрушена почти до основания (остался только фундамент).

Её возрождение начиналось с нуля. 2 июля 2013 г. митрополит Нижегородский и Арзамасский Георгий совершил чин освящения креста, купола и колоколов. К этому времени здесь уже закончились восстановительные работы, в которых помогли специалисты Арзамасского ЛПУМГ (филиал ООО «Газпром Трансгаз Нижний Новгород»). Отделочные работы продлятся предположительно около двух лет [1, с. 1].

14 августа 2016 г. митрополит Нижегородский и Арзамасский Георгий совершил чин Великого освящения храма в честь Смоленской иконы Божией Матери.

Рождественский приход восстановлен как арзамасское подворье Дивеевского монастыря.

Литература

1. Малыгина Е. В новом облике // Арзамасские новости. – 2013. – № 73.
2. Малыгина Е. Рождение фрески // Арзамасские новости. – 2010. – № 39 (3 апреля). – С. 1–2.
3. Малыгина Е. Узоры на липовом срезе // Арзамасские новости. – 2013. – № 49 (2 мая).
4. Панкратов В. М. Светильники веры православной // Арзамасские новости. – 2008. – № 73 (4 июля).
5. Цопов В. И. Новая страница в летописи // Православный Арзамас. – 2004. – № 10 (ноябрь).
6. Щегольков Н. М. Исторические сведения о городе Арзамасе. – Арзамас: тип. Н. Доброхотова, 1911. – 281 с.

Н. В. Хорева¹, А. С. Кудряшова²

**МИССИОНЕРСКАЯ И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ
АРЗАМАССКОГО МУЖСКОГО
СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ**

Национальный исследовательский Нижегородский государственный
университет им. Н. И. Лобачевского, Арзамасский филиал
Россия, Нижегородская обл., г. Арзамас

¹канд. ист. наук, доцент; e-mail: n.khoreva2010@yandex.ru

²канд. ист. наук, доцент; e-mail: kudryashova.annet@gmail.com

В статье рассматриваются особенности миссионерской и благотворительной деятельности арзамасского мужского Спасо-Преображенского монастыря в дореволюционный период. Отмечено его влияние на возникновение других арзамасских монастырей, на становление некоторых, ставших впоследствии знаменитых, местных церковных деятелей. Представлены деяния настоятелей самой обители.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь; Арзамас; арзамасский мужской Спасо-Преображенский монастырь; настоятель Александр Подгорычани.

Русская православная церковь во все время своего существования была и остается до сих пор источником религиозного вероучения и обителью добра. Особую роль она сыграла в формировании христианских подходов к благотворению и милосердию к ближнему. Реальная деятельность в этом направлении на местах легла в основном на храмы и монастыри. Не был исключением в этом отношении и Арзамасский мужской Спасо-Преображенский монастырь.

Он был основан в 1556 г., и возникновение его связано с именем царя Ивана Грозного, выдавшего обители жалованную грамоту на земельные владения. Создатели и первые насельники монастыря проделали огромную работу по обращению в христианство населения обширного Арзамасского края. По свидетельству нижегородского писателя и краеведа П. И. Мельникова-Печерского «монахи усердно стали крестить своих крестьян, но до Смутного времени и сопровождавшего его возмущения мордвы, кажется, не имели больших успехов. Зато как скоро в Нижегородской области и вокруг Арзамаса спокойствие было восстановлено, спасские монахи ревностно принялись за крещение мордвы. Особенно отличился в этом деле игумен Иов, бывший в Арзамасе с 1628-го по 1638 г. и потом переведенный в московский Новоспасский монастырь. Арзамасская мордва, не стерпев притеснения от спасских монахов, разбежалась и поселилась на местах пустых, никому тогда не

принадлежащих, на речке Коваксе, но Иов успел воротить ее и окрестить. К концу XVII столетия значительная часть арзамасской мордвы, будучи окрещена, совершенно обрусела» [5, с. 516].

Своеобразным памятником обращения местных язычников ко Христу служит расположенное по соседству с монастырем, запущенное ныне, Спасское болото. В прежние времена оно называлось Святым озером [11, с. 18]. По преданию, здесь крестились, показывая пример своим сородичам, два мордовских князя – Эрзяй и Масай. Считалось, что вода озера имела необыкновенные свойства и излечивала глазные болезни. Больные приходили к нему на утренней заре, с молитвой совершали омовение глаз и тем самым спасались от недуга [6, с. 35].

Спасский монастырь прямым или косвенным образом повлиял на возникновение других арзамасских монастырей. Так, краевед Н. М. Щегольков, рассказывая об основании Арзамасского женского Николаевского общежительного монастыря, сообщал: «...около 1580 года один из жителей г. Арзамаса Феофилакт Яковлев по своему усердию и на собственный счет построил деревянную церковь во имя св. Николая Чудотворца... Игумен Спасского монастыря Сергей принес в дар этому монастырю резной образ святителя Николая, именуемый Можайским, а потом уговорил Феофилакта устроить при этом храме девичий монастырь, какового дотоле в Арзамасе еще не было...» [11, с. 20].

К обители был приписан и Арзамасский мужской Троицкий особый монастырь, первые упоминания о котором относятся к 1626 г., но точная дата его основания и имя основателя неизвестны [1, с. 52].

Из архивных источников также становится известно, что в разное время монастырь, по сути, духовно окормлял весь Арзамасский край. Например, в 1886 г. в Спасо-Преображенский монастырь отчеты о своей жизнедеятельности отправляли Кутузовская женская община, Серафимо-Дивеевский монастырь, Серафимский Понетаевский женский монастырь, Арзамасская Алексеевская община [3].

Все настоятели Спасского монастыря поддерживали конструктивные начинания иноков, паствы, помогая им словом и делом. В этом отношении показательна судьба инока Арзамасского мужского Введенского монастыря Иоанна, датой основания которого считается 1651 г. [6, с. 185].

Иеросхимонах Иоанн (в миру Исакий), впоследствии основатель Саровской пустыни, управлял Введенским монастырем с 1700 по 1706 г. Вся его жизнь представляла собой духовный подвиг христианина.

Родился он в семье церковного дьякона в селе Красное Арзамасского уезда в 1670 г. Чтение юным Исакием житий преподобных отцов-монахов рано пробудило в нем желание последовать их примеру. Однажды он

увидел во сне икону Богородицы, стоящую на воздухе и как бы нисходившую на храм. Обращенная к нему ликом, Она призывала его к Себе. Это видение было понято юношей как призыв Бога и Богородицы к иноческому служению. 19-летний Исакий не знал, куда ему обратиться, но после долгой молитвы направился в арзамасский Введенский монастырь, где и принял от настоятеля обители иеромонаха Тихона монашеский постриг с именем Иоанн [7].

Находясь в монастыре, расположенном на большой торговой площади, он тяготился людской суетой. Душа его искала пустынного уединения. В это время в обитель пришел из Санакарского монастыря инок Филарет и рассказал Иоанну, что в 60 верстах от Арзамаса в глухих лесах между речками Сатис и Сарова есть пустынное место, где раньше стоял татарский город Сараклыч. Это сообщение обрадовало Иоанна. Испросив благословения своего духовного отца, он отправился на поиски этой пустынки. Отыскав ее, Иоанн сначала водрузил здесь крест, а чуть позже, в 1691 г., вместе с монахом Санакарского монастыря Филаретом поселился в этом месте.

В 1706 г., уже будучи настоятелем Введенского монастыря, Иоанн с девятью братьями начал строительство в Саровской пустыни, надеясь перевести сюда с шумной базарной арзамасской площади свою бедную и малолюдную обитель. Его духовным помощником и наставником в этом деле стал архимандрит Павел, настоятель Арзамасского Спасо-Преображенского монастыря.

К этому времени в самой Спасской обители расположилось главное духовное управление города, возглавили которое ее архимандриты. И именно поэтому здесь в 1714 г. состоялось собрание представителей городской общественности, принявшее решение построить еще один (шестой по счету) монастырь – Высокогорский Вознесенский мужской монастырь-пустынь, с которым и, косвенно, со Спасским монастырем, связана деятельность преподобного Софрония Святогорского и Арзамасского.

Архимандрит Софроний, в миру Сергей Георгиевич Смирнов родился 21 апреля 1828 г. в Москве в семье протоиерея. С детства он решил посвятить свою жизнь служению Богу. С 1887 г. в течение 20 лет он был настоятелем Арзамасской Высокогорской пустыни, где был возведен в сан архимандрита [8]. «При его настоятельстве обитель обновилась во внешнем облике новыми каменными строениями. Но главное внимание батюшка уделял построению истинно иноческой жизни. В монастыре велось строгое соблюдение Богослужебного устава и всех основ монашеского делания» [4, с. 192–195].

Забываясь о ликвидации безграмотности среди населения, о воспитании детей в вере и благочестии, Софроний построил церковно-приходские школы в селах Хватовка [9, с.30] и Быковка [8] и был награжден именной Библией от Священного Синода и серебряной медалью императора Александра III, а также званием пожизненного члена Нижегородского Епархиального училищного совета [2, с. 6].

В течение десяти лет, с 1894 по 1904 г., архимандрит нес послушание благочинного монастырей и общин II округа Нижегородской епархии. Его попечению было вверено 9 обителей, в том числе Серафимо-Дивеевский монастырь, где он совершал богослужения и постриг дивеевских сестер. В качестве благочинного ему довелось сопровождать Царскую чету и других высочайших гостей во время посещения ими Серафимо-Дивеевского монастыря в 1903 г.

В 1907 г. отец Софроний ушел на покой. Последние годы жизни он совершал подвиг пустынножительства и старчества в непроходимых лесах, расплосженных в пяти километрах от села Никольское Арзамасского уезда. «У меня в лесу будет своя обитель, а здесь устроят острог для разбойников» [2, с. 11], – предсказал Софроний, что и сбылось в 1948 г., когда в Высокогорском монастыре открыли воспитательную колонию.

Возвращаясь же вновь к теме миссионерства и благотворительной деятельности Спасской обители, отметим, что независимо от того, был ли монастырь в какой-то период достаточно обеспеченным или испытывал материальные трудности, он всегда придерживался выбранной линии. В частности, содержал приют для детей-сирот не только из числа духовенства, но и из других сословий. В приюте ежегодно воспитывались от шести до восьми детей [10, с. 16], кроме того, несколько мальчиков в числе 5–6 человек помещалось в монастыре и содержалось на монастырском иждивении.

Архивные источники подтверждают участие монастырской братии в перевоспитании осужденных, нарушивших закон. Например, об этом свидетельствует документ из Указов царских и Нижегородской Духовной консистории от 13 сентября 1847 г.: «О предании церковному покаянию, по разрешению Нижегородской уголовной палаты деревни Окуевой Княгининского крестьянина Якова Семенова за то, что он в лесу рубил дерево и не усмотрел за 7-летней дочерью (Дарья) решено наложить на него 5-летнюю епитимью, отправить в Спасский монастырь на 4 года 9 месяцев под присмотр отца его духовного. По окончании епитимьи отпустить его в место жительства». Известно, что в 1891 г. в монастыре проживали «по увольнительным видам на испытании 13 человек, удалены в 1892 году 6 человек».

Монастырь также был своего рода информационным центром, осуществлял общественно-просветительскую деятельность. Именно он извещал прихожан о победе русских войск в русско-турецкой войне 1828–1829 гг. Так, в Указах Нижегородской Духовной Консистории настоятелю архимандриту Александру предписывалось «в первый воскресный или праздничный день после Божественной литургии обнародовать чтение реляции от 28 июня 1829 года о совершенном разбитии войсками нашими при деревне Кулевичи близ Шумлы неприятельских войск... и по прочтении... отправить благодарственный ко Господу Богу молебен», «в первый воскресный или праздничный день после Божественной литургии обнародовать чтение реляции от 16 августа 1829 года по случаю покорения войсками нашими крепостей: первой, Раховой на правом берегу реки Дуная... и по прочтении... отправить с коленопреклонением и обыкновенным звоном благодарственное ко Господу Богу молебствие», «в первый воскресный или праздничный день после Божественной литургии обнародовать чтение реляции 23 августа 1829 года по случаю взятия турецких городов и крепостей Дуная... и по прочтении... отправить с коленопреклонением и обыкновенным звоном с произношением многолетия после императорской фамилии и победоносному Российскому воинству, благодарственное ко Господу Богу молебствие».

В Спасском монастыре часто начинались и проходили наиболее значимые для города события церковной жизни, крестные ходы и торжественные службы [10, с. 39], а его игумены и архимандриты часто назначались по благословению митрополитов в другие обители.

Самое длительное время, с 1810 по 1845 г., настоятелем арзамасского мужского Спасо-Преображенского монастыря был Александр Подгорычани. Он был родом из шляхтичей. Образование получил в Киевской Духовной Академии. В 1778 г. поступил в Московский госпиталь, где занимался медициной, но скоро оставил его и поступил чиновником в Московский Департамент Камер-коллегии. Однако служба чиновником не удовлетворяла Александра, стремившегося к уединенной жизни, и в 1790 г. Подгорычани поступил в Ставропигиальный Московский Новоспасский монастырь.

Трудолюбие никогда не изменяло молодому служителю: на него налагались различные обязанности по монастырю, и, не будучи еще пострижен в монашество, он вел строгую жизнь.

В 1793 г. по пострижении митрополит Санкт-петербургский Гавриил рукоположил Александра в иеродиакона, а еще через несколько месяцев – в иеромонаха. Некоторое время Александр был наместником в своем

монастыре, но затем, испросив увольнение от этой должности, он принял келейно схиму.

Проводя уединенно немалое время в Новоспасском монастыре, в крайнем нестяжании, иеромонах Александр общался со старцами Молдавскими и Афонскими, пользовался их опытом духовной жизни и, когда бывали они в Москве по разным случаям, принимал их у себя.

В 1810 г. дмитровским епископом Августином он был посвящен в сан архимандрита в арзамасский Спасский монастырь. Здесь в течение тридцатипятилетнего своего управления отец Александр занимался активной благотворительной и общественной деятельностью. Он был верным и бескорыстным исполнителем воли преосвященного Моисея (1811–1825), епископа Нижегородского, участвовал в управлении духовными делами.

В это время Арзамасское Духовное правление помещалось в старом здании, не удобном для производства и хранения дел, и архимандрит Александр отдал для него покои (четыре комнаты) в своем.

По просьбе преосвященного Моисея особое внимание он обратил на детей духовного звания, которые находились далеко от своих родителей и нуждались в помощи. Получив от благотворителей значительную сумму, архимандрит построил в монастыре обширный каменный корпус, где разместилось уездное и приходское Духовные училища. За это преосвященный Моисей объявил ему свою архипастырскую благодарность с обозначением ее в послужном списке.

В Отечественную войну 1812 г., отец Александр послал серебряный вызолоченный крест с цепочкой в 25 золотников и 300 рублей деньгами и до самого окончания военных действий вносил из своего жалования по 200 рублей в год. Он помогал также престарелым вдовам и сиротам духовного звания, вносил в Нижегородское Попечительство о бедных духовного звания в течение 10 лет из своей собственности по 100 рублей в год.

Но деятельность архимандрита Александра не ограничивалась одной благотворительностью. Около двадцати восьми лет он был присутствующим в Арзамасском Духовном правлении, в течение двадцати одного года исполнял должность «благочинного над некоторыми монастырями». С 1821 по 1842 г. он был в Арзамасе смотрителем Духовного приходского училища. По представлению от училищного начальства «за труды всемилостивейше награжден» в 1844 г. золотым кабинетным крестом. Умер архимандрит Александр 29 апреля 1845 г.

Таким образом, мы еще раз можем уверенно сказать, что миссионерская и благотворительная деятельность Арзамасского мужского Спасо-Преображенского монастыря была яркой, разнообразной и довольно плодотворной. Осуществляли ее настоятели и иноки обители, трудившиеся

во славу самого монастыря, во благо города и горожан, за что заслужили уважение современников и оставили о себе прекрасную память для потомков.

Литература

1. Архимандрит *Макарий*. Памятники церковных древностей. Нижегородская губерния. – СПб.: Археол. о-во, 1857. – 514 с.
2. Архимандрит *Софроний*. Сказание о житии и чудесах старца Арзамасского Высокогорского монастыря близ Дивеева / сост. Н. Жидков. – Арзамас: ОАО «Арзамасская типография», б.г. – 84 с.
3. Государственный архив Нижегородской области, г. Арзамас. – Ф. 31. – Оп. 1. – Ед. хр. 290.
4. *Горохов С. В.* «Святых гор обретение, града Арзамаса похвало» // V Всероссийская историческая научно-практическая конференция, посвященная 100-летию канонизации Серафима Саровского. – Саров: ТПК, 2004. – С.192–195.
5. *Мельников П. И.* Очерки мордвы // Русский Вестник. – 1867. – Т. 69. – № 6. – С. 488–521.
6. *Петряшин А. С.* Арзамасские монастыри. История. Архитектура. Хозяйственная деятельность XVI–XX вв. – Арзамас: ЗАО «Арзамаскомплектавтоматика», 2003. – 215 с.
7. Подвижники. – URL: <http://arzblog.ortox.ru/blagochinie/istoriya/podvizhniki/> (дата обращения: 26.04.2021).
8. Преподобный Софроний. – URL: http://sofronievapustyn.ru/index.php?id_category=15&id_category=49 (дата обращения: 26.04.2021).
9. *Родина Г. И.* Арзамасоведение: Монастыри и храмы (прошлое и настоящее). – Арзамас: АГПИ, 2013. – 78 с.
10. *Четыркин И. Н.* Арзамасский Спасо-Преображенский монастырь. – Н. Новгород: Типография Нижегородского губернского правления, 1888. – 114 с.
11. *Щегольков Н. М.* Исторические сведения о городе Арзамасе. – Арзамас: Типография Н. Доброхотова, 1911. – 272 с.

О. В. Ефимов

ПРОБЛЕМЫ БОГОБОРЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ В ГОРОДЕ АРЗАМАСЕ В 20–30 гг. XX в.

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, Арзамасский филиал,
канд. ист. наук, доцент
Россия, Нижегородская обл., г. Арзамас; e-mail: petrefimov88@mail.ru

В статье анализируются отношения Церкви, власти и общества в период богоборческой политики в городе Арзамасе и Арзамасском уезде. На местном

конкретно-историческом материале раскрываются причины, подтолкнувшие общество к богоборческой политике.

Ключевые слова: церковь; общество; государство; богоборчество; Гражданская война; модернизационные преобразования; духовенство; Советы.

Многие отечественные историки датируют начало новых массовых гонений на РПЦ 1932 г. Центральная власть поставила перед страной сверхзадачу, что «к 1 мая 1937 г. имя Бога должно быть забыто на всей территории СССР». Это было время так называемой «безбожной пятилетки».

Гонения этого периода по своей силе и интенсивности сравнимы с таковыми в 1922 г. В 1931–1936 гг. только среди епископата было арестовано 116 человек. В 1935–1936 гг. запрещена деятельность Синода, закрыт «Журнал Московской патриархии». Под тотальным контролем находился почти каждый православный приход. Инспекторам по наблюдению и негласным осведомителям НКВД предписывалось информировать даже о том, «откуда религиозные общества приобретают просвирки и свечи, месячный их расход и куда распределяются полученные деньги за проданные просвирки и свечи». Доклад должен был содержать «краткое сообщение по данному объекту (т. е. о священнослужителе) из его (осведомителя) личных наблюдений и проверки». При подозрении в уклонении от установленных правил религиозной деятельности или по любому доносу священнослужители подвергались аресту и в лучшем случае выводились за штат.

В 1936 г. была составлена «Записка комиссии по вопросам культов», в которой зафиксирована статистика о закрытии православных храмов: «По состоянию на 1 января 1936 г. было до революции 72936 масштабных зданий <...> из них функционирует 20665». Официально закрыто 41868 молитвенных зданий, неофициально – 9878. «Не функционирующие <...> закрыты административно» следующим образом:

а) храмы «временно» засыпают хлебом, а затем не возвращают верующим;

б) требуют провести максимальный ремонт зданий в очень короткий, явно невыполнимый по времени срок;

в) отказывают в регистрации новых членов религиозного общества вместо выбывших;

г) молитвенное здание объявляют «находящимся на карантине», который затем не снимается (другой отчет поясняет, что если в селе кто-то заболел, например, тифом, то без карантина продолжают работу школа, клуб, библиотеки и другие общественные организации. На карантин закрывают только церковь);

д) начисляют специально завышенные налоги на храм и закрывают его за невыплату суммы в срок [4].

Иногда местные власти игнорировали деятельность Комиссии по культам. В 1935 г. райисполком, не дожидаясь решения Комиссии, т. е. незаконно, закрыл в Арзамасе церкви Андрея Первозванного и Живоносного источника и церковь в пригородном селе Выездное (хотя в местном клубе, куда верующие, как правило, не ходили, из 173 присутствующих только 47 проголосовали за закрытие храма). Несмотря на протест Комиссии, «ни одну из трех церквей не возвратили верующим», т.к. председатель райисполкома был твердо убежден, что в Арзамасе слишком много «монашеского и поповского элемента <...> около 1000» [1], и любая уступка верующим чревата укреплением их религиозного чувства.

Однако было бы неправомерным однозначно соотносить антирелигиозную политику лишь с беззаконием центральных и местных органов власти. Закрыв Христорождественскую церковь в конце 1934 г., арзамасский горсовет никак не ожидал, что отправленные во ВЦИК жалобы верующих возымеют свое действие, и был обескуражен требованием вернуть храм общине и выговором за политический промах в данном деле. В условиях богоборческой политики правительство поддержало просьбу верующих! Такое решение можно объяснить и политическим маневром, и попыткой не допустить обострения социальной напряженности, и неоднозначной ситуацией в составе самого правительства, где в тот период шла жесткая борьба между «пламенными революционерами и государственниками», у которых были противоположные взгляды на отношения церкви и государства [2].

Взаимодействие церкви, государства и общества определялось происходившими в стране изменениями. К 1939 г. был преодолен секторный разрыв между сельским хозяйством и промышленностью, страна постепенно превращалась в индустриальную державу и по многим показателям обгоняла ведущие мировые экономики. Успешно осуществлялась культурная революция, решались социальные проблемы, на международной арене отстаивались национальные интересы. Общество воспринимало власть как институт, защищающий интересы всех социальных слоев населения. Цели власти и общества совпадали: все стремились построить государство, где не будет эксплуатации, социального расизма, где славят человека труда и творчества, где человек человеку друг, товарищ и брат. Лозунги, провозглашенные властью, не были декларативными, они воплощались в жизнь при участии всего народа [3].

В Русской православной церкви ситуация была иной. Отрицательную роль в ее отношениях с обществом сыграли противоречия, заложенные еще до 1917 г., кроме того, сказывался синдром Гражданской войны и то, что основная часть духовенства поддержала эксплуататорский либеральный режим и иностранных интервентов. Серьезной проблемой был раскол в среде духовенства в период, когда страна начала входить в традиционное русло развития. Духовенство оказалось неспособным ни «образумить страну», ни ответить на волновавшие паству вопросы; оно не сумело предложить ценности, которые могли бы объединить вокруг него основную часть общества. Согласно отчетам «военных духовников», в 1917 г., когда Временное правительство освободило православных солдат от обязательного соблюдения церковных таинств, число причащающихся сразу упало со 100% до 10%. К 1939 г. значительная часть населения (прежде всего молодежь) сознательно порвала связь с религией.

Огромную роль в этом процессе играла советская антирелигиозная пропаганда, разрушавшая связь человека с Богом, с верой, с церковью. На верующих и духовенство систематически оказывалось сильное давление. Поэтому документы с заявлениями жителей Арзамаса, где они настаивают на закрытии храмов и монастырей, нельзя рассматривать однозначно. Такие заявления и высказывания могли быть сделаны не только под страхом репрессий или под влиянием местных органов власти. Они были следствием в том числе и проблем, которые формировались в отношениях церкви, общества и государства на протяжении не одного столетия.

Литература

1. Государственный архив Нижегородской области, г. Арзамас. – Ф. Р-322. – Оп. 1. – Ед. хр. 60. – Л. 127-127об. – 128.
2. Государственный архив Нижегородской области... – Оп. 1. – Ед. хр. 306. – Л. 24.
3. Государственный архив Нижегородской области... – Оп. 2. – Ед. хр. 60. – Л. 1.
4. Отношения Русской православной церкви и государства в начале XX века на материалах Нижегородского края и г. Арзамаса: хрестоматия / сост. О. В. Ефимов, Г. И. Родина, Н. В. Хорева; АГПИ; ГКУ ГАНО г. Арзамас. – Арзамас: АГПИ, 2011. – 399 с.



**ЦЕРКОВЬ И РУССКОЕ
НАЦИОНАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ:
ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ**

ДУХОВНОСТЬ КАК ФАКТОР МИРОВОЙ ПОЛИТИКИ

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
д-р ист. наук, профессор
Россия, Москва; e-mail: serp1380@yandex.ru

В статье исследуется феномен духовного фактора исторического развития, его влияние на возникновение различных исторических явлений, предлагается учитывать духовный фактор наряду с иными факторами исторического развития (экономическим, политическим, социальным, природно-климатическим и др.). Понятия «дух», «духовность», «духовный кризис», «духовное противостояние» рассматриваются в традиционном для этих понятий религиозном ключе. С традиционалистской точки зрения проанализировано понятие «гуманизм» как религия человекобожия. Показано противостояние учения гуманизма и традиционных религий как духовное противостояние различных религиозных учений. Раскрыты основные духовно-политические процессы в современном мире.

Ключевые слова: духовность; духовное противостояние; духовный фактор исторического развития; духовно-политическая мысль.

Всякий человек – это существо не только и не столько экономическое или социальное, но в первую очередь духовное. Ведь человек не просто копошится в хаосе исторических событий, а живет ради какой-то цели, во имя какого-то смысла и каких-то ценностей, во имя веры в этот смысл и эти ценности. И зачастую во имя веры в высшие ценности и смыслы человек готов пожертвовать даже собственной жизнью.

И не только отдельный человек, но и любой народ, так или иначе заявивший о себе в истории, в какой-то момент тоже начинает размышлять над тем, зачем он существует в мире? Ради какой цели, во имя какого смысла он живет? И оттого, какие будут найдены ответы на эти вопросы, зависит сама история и сама жизнь народа. Кто-то, веря в свою судьбу, отправляется в завоевательные походы. Другие видят свое предназначение в мирном труде. Третьи считают себя хранителями величайшей мудрости. Четвертые... Перечисление может быть бесконечным, тем более что у одного и того же народа, в зависимости от исторических обстоятельств, жизненные целевые установки могли изменяться, да и не по одному разу. Но как бы что не менялось, в основе исторического бытия всякого народа всегда лежит вера – в предназначение, в особую судьбу, в некие высшие ценности и смыслы. А это означает, что духовностью обладает не только один человек, но и большие группы людей, то есть духовность является значительной частью не только личного, но и общественного сознания.

Собственно говоря, ничего нового в подобном рассуждении нет, если бы не один факт: даже признавая существования духовности как значимой части жизни людей и человечества в целом, не столь уж часто в общественных науках признается значимость духовных факторов развития человечества. А ведь духовные факторы исторического развития нередко оказываются более влиятельными, нежели привычные для научного сознания экономические, политические, социальные, природно-климатические и иные факторы.

Для начала стоит хотя бы кратко определить само понятие «духовность». До сих пор на страницах научной, научно-популярной, учебной и прочей литературы понятие «духовность» нередко трактуется исключительно как культурность и образованность, реже как нравственное совершенство, обладание моральными ценностями и проч., например, в «Новой философской энциклопедии» (М., 2000) вообще нет понятия «духовность». Зато есть понятие «духовное производство», которое сначала невнятно-абстрактно определяется как «деятельность обеспечивающая формирование сознания, важнейшее условие человеческого общения и взаимодействия между индивидами», а затем более конкретно говорится, что «духовное производство» «фиксирует социальный характер деятельности по созданию и распространению знаний» [19, с. 708–709].

Приведенная выше и многие иные подобные трактовки и определения понятия «духовность» являются следствием серьезной методологической ошибки. Стоит напомнить, что понятие «духовность» производно от понятия «дух», и оба этих понятия имеют прежде всего религиозное содержание. Так, уже в античной философии такие понятия, как «нус» или «пневма», означали наличие в мире некой мироправящей высшей силы. Конечно, у каждого античного мыслителя, будь то Анаксагор, Эмпедокл или Платон, было свое, оригинальное понимание, но все эти различные трактовки обобщил Аристотель, признанный систематизатор античной философии. У Аристотеля «нус» – это высший уровень бытия, бог, который мыслит сам себя и тем творит мир: «Есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность;... эта сущность не может иметь какую-либо величину, она лишена частей и неделима;... эта сущность неподвержена ничему и неизменна, ибо все другие движения – нечто последующее по отношению к пространственному движению» [2, с. 311]. То или иное религиозное содержание (трансцендентность, надмирность, иррациональная сущность, абсолютность и др.) понятие «дух» носило

и в работах большинства мыслителей Нового и Новейшего времени [см.: 7, с. 706–708].

Однако в полной мере понятия «дух» и «духовность» раскрываются в христианском миропонимании, ибо, как известно, только в христианской традиции есть учение о Святом Духе. Только в христианском вероучении Бог воспринимается как Святая Троица, в которой Святой Дух – неотъемлемая Ее часть наравне с Богом Отцом и Богом Сыном, т. е. Дух Святой равен Богу Отцу и Богу Сыну. «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4:24). Поэтому каждый христианин, возгласив Символ веры, обязательно произносит и слова о том, что он верит «в Духа Святаго, Господа, Животворящаго, иже от Отца исходящего, иже со Отцем и Сыном спокланяема и сславима, глаголавшаго пророки».

В традиционном христианском понимании духовность – это причастность человека Духу Святому, мера приближения человека к Богу, благодать Святого Духа. Духовные люди, по апостолу Павлу, – это «все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» (Рим. 8:14). Конечно, существует и внехристианская духовность, ведь, с христианской точки зрения, частица Святого Духа присутствует в каждом человеке, другое дело – осознание своей причастности ко Святому Духу. Впрочем, следует признать, что понятие «духовность» – сложное даже в его традиционном, христианском понимании, ибо связано с таинством происхождения боговдохновенной в человека души как вместилища образа Божиего.

Духовность – основа веры, ибо духовный человек не сомневается ни в бытии Божиим, ни в своей вере. В свою очередь, важнейший показатель духовности человека и общества в целом – наполненность искренней верой, т. е. искреннее стремление к уподоблению Христу, к постижению образа Божиего, к духовному преображению. «Духовность есть задача, поставленная перед человеком в отношении к жизни, – писал Н. А. Бердяев в книге “Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого” и продолжал. – Духовность есть богочеловеческое состояние. Человек в духовной своей глубине соприкасается с божественным и из божественного источника получает поддержку... Очень важно еще понять, что духовность совсем не противопоставляется душе и телу, она овладевает ими и преображает их. Дух есть прежде всего освобождающая и преображающая сила» [3, с. 321–322].

Духовность активно влияет на все сферы жизни человека и общества, в том числе и на политическую сферу. Особенно заметно это в истории христианских цивилизаций, в которых значимость социальных и политических идей определялась их духовным содержанием, тем, насколько они способствуют реализации в социально-политической

практике христианских идеалов. Поэтому можно говорить, что христианская социально-политическая мысль развивалась в русле христианской традиции и была прежде всего *духовно-политической*. Своеобразие *духовно-политической мысли* состоит в том, что она предлагает *политическими средствами* решать *духовные, религиозные* задачи. В этом случае сами политические предпочтения, учения и идеалы выстраиваются в зависимости от религиозных предпочтений, учений и идеалов, которые в свою очередь являются основополагающими для выстраивания собственно политической идеологии. Именно духовные, религиозные идеалы становятся критериями для оценки как конкретных политических деятелей, так и создаваемой ими политической системы общества. А политическая идеология и политическая практика направляются на то, чтобы социально-политическое состояние общества в максимально возможной степени соответствовало духовным, религиозным идеалам [см. об этом подроб.: 11]. При этом вполне понятно, что в силу различного понимания христианского вероучения, в самом христианстве есть разные типы как *духовно-политической мысли*, так и самой *духовности* (*духовность православная, духовность католическая, духовность протестантская*). В свою очередь, в обществах, где главенствуют иные традиционные религии, заметно влияющие на социально-политическую идеологию и социально-политические принципы устройства этих обществ, но не признающие Святого Духа как одной из божественной ипостаси, точнее было бы говорить о религиозно-политической мысли или о религиозно-политических учениях.

На протяжении многих веков истории человечества, когда естественной и важнейшей формой сознания людей была религия, основные противоречия между народами и цивилизациями существовали, в том числе, а часто и в первую очередь, в виде духовных или духовно-политических противоречий. Однако примерно пятьсот лет назад появилось учение, которое со временем заявило себя, во-первых, как учение принципиально нерелигиозное и, во-вторых, как призванное заменить собой все существующие религиозные учения – так называемая *философия гуманизма*.

Время рождения гуманизма обычно относят к концу XIII – началу XIV в., когда в Западной Европе начинается процесс, связанный с изменениями во всех сферах жизни человека, – в философской мысли, в литературе, в художественном творчестве, в науке, религии, в социально-политических представлениях. Этот процесс оказался настолько

значительным, что позднее был признан отдельной эпохой в истории западноевропейских народов – Эпохой Возрождения.

Как известно, сам термин «Возрождение» (от франц. «renaissance» – возрождение, Ренессанс) появился в XIX в. Смысл употребления данного термина в том, что в XIV–XVI вв., во-первых, происходит возрождение огромного интереса к античной культуре в целом – к античной философии, к античным религиозным и оккультным учениям, к античной литературе и изобразительному искусству. Во-вторых, в этот период рождается новая культура уже самих западноевропейских народов, противоположная традиционной христианской культуре Средних веков. Стоит подчеркнуть: родилась культура, противоположная именно традиционной христианской культуре.

Новое миропонимание заключалось прежде всего в том, что мыслители эпохи Возрождения стали совершенно иначе, нежели христианские теологи, относиться к проблеме человека. С конца XIII – начала XIV в. на смену христианскому теоцентризму приходит возрожденческий антропоцентризм, когда человек, проблемы личности становятся центром и целью всякого познания, мышления в целом. Уже Данте Алигьери (1265–1321) в своем трактате «Пир», а затем и в знаменитой «Божественной комедии» писал, что «из всех проявлений Божественной мудрости человек – величайшее чудо» [6, с. 181]. В дальнейшем отношение к человеку как к некому чуду, даже как к центру Вселенной вообще, сохраняется и становится определяющим. Поэтому своеобразным девизом, символом эпохи Возрождения можно считать слова, почерпнутые мыслителями этого времени в оккультных произведениях поздней античности (в частности, в сочинениях, приписываемых Гермесу Трисмегисту) и ставшие крайне популярными в XIV–XVI вв.: «Чудо великое есть человек» [см. об этом подроб.: 23].

Человек в эпоху Возрождения воспринимался во всей его целостности – материальная природа человека интересовала мыслителей той поры не меньше, чем его духовные качества, а наиболее ярко внимание к человеческому телу проявилось в искусстве Ренессанса. Возрождение интереса к красоте человеческого тела, опора на античные идеалы и пропорции человеческого тела – одна из характерных черт произведений искусства того времени. Подобный подход к изображению человека резко контрастировал с предшествующими тенденциями средневекового художественного творчества. Не случайно, что в эпоху Возрождения возникает интерес к материалистическим учениям античности. Так, Лоренцо Валла (1407–1457) одним из первых гуманистов обратил внимание на творческое наследие Эпикура и Тита Лукреция Кара.

Мыслителей эпохи Ренессанса привлекло в философии Эпикура прежде всего учение о наслаждении, и между ними развернулась настоящая дискуссия о сущности этого учения [см.: 1].

Новое понимание проблемы человека сказалось и на новом понимании проблемы Бога мыслителями Ренессанса. Вместе с антропоцентризмом на смену теоцентризму приходит пантеизм, согласно которому признается слияние Бога с природой, когда Бог воспринимается не как всемогущая личность, а как некая сверхъестественная, существующая во всех природных объектах сила. По сути дела, мыслители-пантеисты, возрождая древние античные традиции, обожествляли саму природу, считая, что Божественная сила как бы разлита в природе, в том числе присутствует и в самом человеке.

Подобное отношение к идее Бога сказывалось и на отношении к Церкви. Многие из них критически относились к Церкви, считая, что официальная римско-католическая церковь неправильно трактует понятие Бога и, следовательно, ведет всех верующих людей по ложному пути. Поэтому для эпохи Возрождения характерны антиклерикальные настроения, проявившиеся во многих произведениях XIV–XVI вв. Например, знаменитый «Декамерон» Джованни Боккаччо буквально наполнен сатирическим изображением образа жизни монахов, священников, церковных деятелей вообще.

Новое понимание идеи Бога, критическое отношение к официальной Церкви повлияло и на то, что в эпоху Ренессанса начинается резкая критика официального католического вероучения. Именно в это время принципы и методы познания античной философии возводятся гуманистами в абсолют, а научное знание начинает приравняться к религии.

Следует подчеркнуть, что, по убеждению гуманистов, наука и должна была стать основанием новой религии. С этой целью гуманисты обращают внимание на таинственные способы познания – магию и оккультизм, в которых они видели важнейшие средства постижения Божественных истин. Магию и оккультизм они считали высшими формами научного знания. Поэтому возрождение интереса к античной культуре сопровождалось и возникновением интереса к античным религиозно-мистическим учениям.

В XIV в. на латинский язык переводятся и становятся крайне популярными сочинения древних оккультных мистиков – Гермеса Трисмегиста (Триждывеличайшего), Зороастра и Орфея. Сами гуманисты считали авторов этих сочинений историческими личностями, современниками ветхозаветного Моисея. По мнению большинства

мыслителей Ренессанса, Бог передал Моисею законы человеческого общежития, а Гермесу Трисмегисту, Зороастру и Орфею – некие тайные истины, которые постижимы только специальными магическими и оккультными способами. Следовательно, знание трудов древних оккультистов и проведение магических обрядов дает возможность прикоснуться к самым величайшим Божественным тайнам, недоступным простым христианам. Кстати, уже в наше время было установлено, что сочинения, приписываемые древним мистикам, на самом деле были написаны не в глубокой древности, а в начале нашей эры. Так, тексты, подписанные именем Гермеса Трисмегиста, относятся примерно ко II–IV вв., «Халдейские оракулы», приписываемые Зороастру, – ко II в., Орфические гимны имеют более древние корни, однако в эпоху Возрождения были переведены тексты, также написанные или в период эллинизма, или во времена Римской империи. Да и сами авторы этих сочинений – плод позднейших мистификаций. В частности, Гермес Трисмегист – это мифическая фигура, сочетающая в себе черты древнеегипетского бога Тота и древнегреческого бога Гермеса. Имя Гермеса Трисмегиста появилось в эллинистические времена, когда греки познакомились с египетской мифологией и увидели много общего между Тотом и Гермесом. Зороастром гуманисты называли историческую личность – Заратустру, одного из иранских религиозных реформаторов VII–VI вв. до н. э. Однако исторический Заратустра не имеет никакого отношения к известным в эпоху Возрождения «Халдейским оракулам».

Необходимо также отметить, что некоторые гуманисты проявляли значительный интерес и к восточному оккультизму, прежде всего к древнееврейским оккультным произведениям, в частности, к Каббале. Например, итальянский философ Пико делла Мирандола (1463–1494) специально изучил древнееврейский язык, чтобы познать таинства Каббалы [см.: 1, с. 316–331].

Многие мыслители-гуманисты считали, что тайное знание, открытое Гермесу Трисмегисту, Зороастру и Орфею, затем было передано греческому философу Платону. Поэтому в эпоху Возрождения возникает своеобразный культ Платона, переводятся на латинский язык практически все его сочинения. Значительную роль в широком распространении платоновского учения в это время сыграла так называемая Платоновская Академия, возникшая в 1462 г. во Флоренции. Фактическим главой Платоновской Академии стал Марсилио Фичино (1433–1499). В деятельности Марсилио Фичино, как в фокусе, нашли свое отражение практически все формы и направления развития гуманистической мысли Западной Европы – философия, религия, магия, литературные занятия. Марсилио Фичино в

своим творчестве ярко показал основную черту всего гуманистического движения, ибо, как и большинство гуманистов впоследствии, он считал, что разработка новых гуманистических идеалов возможна только в том случае, если христианское вероучение заново обосновать с помощью древних оккультных и магических учений, а также с помощью философии Платона. Более того, Фичино считал, что необходимо разработать единую религиозно-философскую концепцию, совместить древний оккультизм, философию Платона со Священным Писанием. В соответствии с такой логикой, у Фичино возникает концепция «всеобщей религии». И недаром сам Фичино, уже будучи католическим священником, как божеству, поклонялся бюсту Платона и, одновременно, занимался магическими изысканиями [см.: 1, с. 293–315].

Гуманистическое мировоззрение, распространившееся в Европе в XIV–XVI вв., нашло свое отражение и в создании новых политических и этических учений. Общая философская направленность на признание человеческой личности центром Вселенной оказала значительное влияние на тогдашних мыслителей, интересующихся проблемами политики и этики. Объяснение этих проблем стало строиться не на неких высших, Божественных идеалах, а исходя из интересов отдельного конкретного реального человека (учения Никколо Макиавелли, Эразма Роттердамского, Мишеля де Монтеня). Наконец, в сочинениях Томаса Мора формулируется общественно-политический идеал гуманизма – знаменитая «Утопия» как образ «идеального государства». В основе этого идеала лежит не только отрицание частной собственности и признание собственности общественной, как это принято считать, но и некая религия «почитания Божественной природы» с верховным единым богом Митрой. При этом конкретных религий в Утопии множество, а религиозные убеждения «утопийцев» сочетаются с почитанием «светской» науки [см.: 1, с. 419–442]. Еще более религиозно-мистическое содержание вкладывал в свой «Город Солнца» Томмазо Кампанелла, автор учения о «естественной магии».

Таким образом, *культура и философия гуманизма – это грандиозное и противоречивое, а во многом и противоестественное смешение христианства, античной философии, позднеантичной и восточной магии и оккультизма*. На основе смешения различных религиозных, научных, литературных и оккультных традиций в эпоху Возрождения и рождалась будущая западноевропейская культура. Именно это смешение позволило мыслителям гуманизма порвать с традиционным христианским мироощущением и объявить личность отдельного человека если еще и не равной Богу, то, во всяком случае, приближающейся к Богу по своим возможностям, способностям и, главное, по своей степени свободы. Иначе

говоря, человек как «великое чудо» должен был обладать такой же свободой, как и Сам Бог.

В данном отношении важно помнить один кардинальный момент, обычно не учитываемый при анализе философии гуманизма. Как было кратко показано, на самом деле, гуманизм изначально формулировался как религия, которая должна была заменить собой христианство, а в перспективе и все иные религиозные учения. *Главными постулатами этой религии были: вера в человеческий разум и в безграничные возможности науки, вера в свободного человека, вера в божественную сущность природы и, наконец, вера в силу магии и оккультной мистики.* Следовательно, гуманизм необходимо считать не просто философией, а именно религиозной философией или, по-другому, философской религией. Гуманизм – это религия человекобожия (веры в человека, обожествления человека), призванная разрушить традиционную христианскую веру в Бога. Впоследствии высшей формой гуманизма в области веры стал атеизм, который при всем своем отрицании Бога, по сути, представляет собой веру в то, что Бога нет. Да и наука – это тоже вера, вера в то, что человек способен познать мир и управлять миром лучше Бога. То, что гуманизм и в дальнейшем представлял собой скорее религию, свидетельствует тот факт, что самые радикальные деятели Французской революции в конце XVIII в., при всем своем атеизме, на законодательном уровне ввели в практику новую религию – поклонение Свободе, Разуму.

В XVI–XIX вв. религиозно-философские установки гуманизма стали методологической базой всех основных философских, этических, политических, экономических, эстетических учений западноевропейской цивилизации: рационализма, эмпиризма, «теории естественного права», просветительства, английской политэкономии, немецкой классической философии, марксизма, позитивизма и т. д. Например, именно поиски условий для максимальной свободы человека лежали в основе философии Канта, Гегеля, Фихте, Шеллинга, Маркса. Гуманистические установки в этих учениях принимали разные формы – от самых радикальных (марксизм) до либеральных и охранительных (гегельянство). Но суть оставалась одна – каждый крупный мыслитель, воспитанный в гуманистическом духе, стремился творить новое законченное мировоззрение, которое должно было полностью заменить собой христианство, т. е. фактически стремился к созданию новой религии.

В результате, гуманизм как религиозная философия превратился прежде всего в орудие разрушения традиционных обществ и традиционных религий и, во-вторых, стал методологической (религиозно-философской) основой создания нового общества, которое известно нам под разными

именованиями – «правовое государство», «гражданское общество», «капиталистическое общество», «современная западная цивилизация» и др.

В этой же парадигме существуют и радикальные формы гуманизма, например, марксизм или анархизм, утверждающие необходимость насильственного устройства иного, нежели «капиталистическое», социалистического, а в перспективе и коммунистического общества. Ведь коммунизм как идеал общественного развития – это идейное оформление одной из самых радикальных форм гуманизма. Недаром идеологи коммунизма искали свои истоки в «Утопии» Томаса Мора и в «Городе Солнца» Томмазо Кампанеллы.

На протяжении XIV–XVII вв. рождается и сама наука – система знаний о мире и человеке, базирующаяся на способностях самого человека к познанию мира. Европейские умы охватывает убежденность во всеилии человеческого разума и науки, и, как следствие, возникает оптимистический взгляд на человека и его будущее – познавший законы мира человек может управлять этим миром по собственному желанию. Именно поэтому еще с XVII в. одними из важнейших тенденций в развитии западной философии стали рационализм и эмпиризм, объединенные уже в XVIII в. в русле просветительской философии, которая, в свою очередь, породила материализм и атеизм.

В XVII–XVIII вв. в западноевропейской мысли все более развивается и утверждается научно-механистическое понимание человеческого бытия. Тогдашним ученым мир представлялся машиной, которую в какие-то незапамятные времена Своей волей «запустил» к действию Господь Бог. Но Господь, придав миру-машине импульс движения, затем «отошел» в сторону, а мир начал развиваться по своим, «естественным», законам. Ученые XVII–XVIII вв. были уверены, что они способны «разобрать» «мир-машину» на отдельные составные части, познать по отдельности принципы действия каждой из частей, а затем, уже самостоятельно, собрать новый, более правильный «мир», нежели тот, что создал Господь. И если в XVIII столетии среди ученых еще сохранялся определенный универсализм, то позднее в науке начинают появляться все более узкие специализации, а сама наука постепенно разделяется на различные отрасли – нужно было внимательно и подробно изучать отдельные части мира. Собственно говоря, вся современная картина научного мира – это продолжение все той же возникшей на основе философии гуманизма системы наук.

Разработка научной картины мира – это, конечно же, необходимая и грандиозная задача, которую поставило перед собой человечество, но...

Изначальная цель научного знания как новой религии, установленная в рамках гуманизма, – *овладение секретом физического бессмертия*.

Человек смертен, но во все времена он стремился и стремится к бессмертию. Именно поэтому человеку за отпущенный ему недолгий век хочется овладеть всем миром – им движет надежда на обретение духовного или физического бессмертия. Вера в бессмертие духовное направляет человека в лоно религии и Церкви. И на протяжении нескольких столетий Церковь и христианское вероучение спасали человека, указывали ему путь к бессмертию.

Но в XVI–XVIII вв. человек изменился – жажда физического бессмертия оказалась сильнее веры в бессмертие души. Импульс изменений шел из Европы, где европейский человек, обуреваемый этой жаждой, бросился в объятия науки и «светского» мироощущения, ибо именно с помощью науки человек хотел открыть «эликсир вечной жизни». Война, настоящая война за этот «эликсир» началась в Европе еще в Средние века, когда многочисленные алхимики искали «философский камень», а католическая церковь преследовала их как еретиков. Так церковные покровы стали мешать европейскому человеку в его гонке за физическим бессмертием, и он начал сбрасывать с себя эти, как показалось ему, лишние, сдерживающие его лихорадочный бег покровы. Но чем меньше на человеке оставалось покровов церковных, тем больше он укутывался в пелену врага человеческого, врага внутреннего, все более и более овладевающего человеком...

Особо стремительно гонка за физическим бессмертием развернулась в Новое время, условной датой отсчета которого считается 1492 г., год, когда все христианское человечество ожидало наступления «конца миру». Именно в этот период европейский человек, очертя голову бросился в пучину овладения материальным миром, уверовав, что только на этом пути, на пути своего материального господства на Земле, а то и во Вселенной, он обретет столь страстно желаемую им вечную земную жизнь. А затем Европа вовлекла в гонку за вечной земной жизнью и все остальные народы.

Наверное, этого этапа в историческом развитии человечества избежать было нельзя. Человек слишком хочет жить вечно, и потому человек – слишком любопытное, слишком любознательное существо, чтобы удовлетвориться каким бы то ни было одним ответом на будоражащие его вопросы о смерти и о смысле бытия. Как маленький ребенок, который обязательно должен разобрать на части игрушку, чтобы добраться до ее нутра, человек не может успокоиться до тех пор, пока не доберется до «нутра мира», не разберет этот мир на составные части в поисках элементов спасительного «эликсира». Причем страсть к познанию

во имя бессмертия у людей столь велика, что никакие преграды их остановить не могут. Мешают мировые океаны – построим корабли, которые могут по ним ходить. Мешают реки и озера – повернем реки, осушим озера. Мешают плохие люди – будем клонировать людей хороших.

Но главный, Кто мешал человеку в удовлетворении его жажды физического бессмертия, – это Бог. Вера в Бога, соблюдение Его догматов слишком уж сдерживали человека, не давали ему развернуться в полную силу. Само духовное бессмертие виделось теперь призрачным, нереальным, тогда как бессмертие физическое – вот оно, стоит лишь открыть главный закон природы, и всё, мы бессмертны. И в Новое время человек сверг Бога... Сверг Его в своей душе, выкорчевал из своего сердца, преодолел Бога своим умом и устремился к устройению абсолютно справедливого общества и обретению, наконец-то, вечной земной жизни.

В следующие столетия наступление на христианское вероучение и христианскую церковь только ширилось, а со временем борьба повелась с любыми традиционными укладами жизни и любыми традиционными ценностями, религиями и культурами. Причин тому много. Как кажется, одна из главных – жесточайшие религиозные войны в Европе в XVI–XVII вв. Двести лет непрекращающихся религиозных конфликтов породили иллюзию того, что можно и нужно выработать новое миропонимание – принципиально нерелигиозное или, точнее, надрелигиозное, благодаря которому удастся для начала минимизировать, потом преодолеть, а впоследствии вообще избавиться от религиозных конфликтов, ибо все люди будут жить в мире единых ценностей и смыслов. Так постепенно стало утверждаться так называемое рационалистическое мышление, базирующееся на философии гуманизма.

Однако попытка преодолеть существующие религиозные противоречия путем создания и навязывания якобы нового нерелигиозного или надрелигиозного учения окончилось полным провалом, да и, в принципе, изначально была обречена. Потому что постепенное, но достаточно быстрое утверждение рационализма в качестве базовой методологии мышления породило новое противоречие – между традиционным религиозным (в Европе – христианским) и рационалистическим, так называемым «светским» миропониманием. Это противоречие, зародившееся в эпоху Возрождения и в полной мере впервые проявившееся в XVIII столетии, оказалось, по сути, основным духовно-политическим и идейным противоречием всего последующего периода человеческой истории, вплоть до нынешнего времени.

Понятие «светский» совершенно не случайно взято в кавычки, ибо «светскость» вовсе не означает «нерелигиозность». Во-первых, «светское» миропонимание не отрицает возможности сохранения религиозных убеждений на личном уровне. Во-вторых, «светское миропонимание» основывается на религиозно-философском учении гуманизма [см.: 10, с. 311–328]. В-третьих, гуманистическая вера в человека и его безграничные способности, на которой основывается «светское» миропонимание, столь же религиозна и иррациональна, как и иные религии.

Поэтому, «светскость» – это прежде всего «нецерковность» или «антицерковность», т. е. неприятие или же принципиальное отрицание традиционных церковных организаций, в первую очередь христианской церкви. «Светскость» противостоит традиционной религиозности как одна из нетрадиционных религий или даже как псевдорелигия. Именно поэтому представители так называемой «светскости» в проповеди собственных гуманистических культов зачастую намного более религиозны и фанатичны, нежели последователи какой-либо традиционной религии. История последних трехсот лет, к сожалению, предоставляет множество примеров, когда наиболее фанатичные адепты «светскости» жестоко и бескомпромиссно уничтожали всех и вся, что было связано с традиционной религиозностью.

Таким образом, противоречие между традиционным христианским и новым рационалистическим, «светским», миропониманием сразу же явило себя как новое *духовное противостояние* двух религиозных сознаний (традиционного христианского и «светского» рационалистического). Это противоречие можно обозначить таким образным выражением: «прелестный» век прельщал людей разными свободами, в том числе «свободой духа». В свою очередь, «свобода духа» понималась как освобождение от человеческого сознания от традиционной духовности, т. е. отрицание Господа как Высшего Существа, как Святой Троицы, а значит, и изгнание из душ человеческих, из человеческого миропонимания и Святого Духа, замену Его иными религиозными смыслами и образами, прежде всего образом свободного разума.

Распространению «светского», нецерковного мировоззрения способствовало развитие образования, которое строилось на «светских» принципах. Такое образование получали, в первую очередь, представители высшего общества – вельможи, дворяне и, отчасти, представители купечества и городского населения. В итоге, многие образованные люди стали считать традиционную христианскую религиозность одним из главных источников «невежества» и даже «отсталости». Уже во второй половине XVIII столетия в европейских странах, в том числе в России,

появились люди, которые бравировали своим атеизмом (т. е. верой в то, что Бога нет). Традиционные христианские представления о мире, о добре и зле они заменяли различными теориями, созданными в ученых кабинетах. В целом, «светское» миропонимание приобрело очень большое влияние в образованных кругах европейского общества и в высшем свете. Но волевым образом подобное миропонимание вступало в противоречие с традиционной христианской религиозностью, а его сторонники пытались потеснить или вообще вытеснить Церковь и саму православную веру на периферию общественного сознания. И, к сожалению, это духовное противостояние в дальнейшем будет все больше и больше углубляться.

В России в XVIII столетии «главными агентами» рационализма оказались русские государи, начиная с Петра I Алексеевича, который первым стремительно утвердил в русском общественном сознании идейное лидерство «нового способа» мышления и основанные на этом способе ценности. На протяжении XVIII–XIX вв. духовное противостояние в России только углублялось. С одной стороны, весьма значительная часть общества, прежде всего крестьяне, продолжала сохранять верность вековым духовным традициям – православной вере. Но другая часть общества, в первую очередь, те, кто ориентировался на либеральные и революционные ценности, к религии и Церкви относилась критически и даже враждебно. В России появлялось всё больше людей, имевших прекрасное образование, обладавших глубокими знаниями в различных областях науки. Конечно, распространение научного знания и увеличение числа образованных людей, сами по себе, имели положительное значение для нашей страны, ибо без овладения наукой и техникой наша страна не могла выдержать конкуренцию с другими странами. Однако среди российской образованной публики всё большее влияние получали материализм и атеизм, отрицавшие ценность религии вообще, и православия, в частности. Сторонники атеистического миропонимания клеймили традиционную религиозность народа, как «мракобесие», утверждали, что сохранение религиозности является чуть не самой главной помехой на пути социального и политического «прогресса». Они хотели, чтобы рационалистическое и атеистическое миропонимание вытеснило собой традиционную православную веру из сознания российских жителей. Более того, традиционная религиозность русского народа они рассматривали как важнейшую идеологическую опору самодержавной власти, и, следовательно, как серьёзную помеху на пути свержения самодержавия. Стремясь расшатать самодержавные устои Российского государства, они начали непримиримую борьбу с религией. И, в первую очередь, с православием и Российской православной церковью.

В любом обществе, в том числе и в христианском, может наступить духовный кризис. *Духовный кризис* (или кризис духовности) – это кризис веры, т. е. сомнение в истинном понимании веры, что порождает религиозные конфликты; сомнение в истинности традиционной веры вплоть до полного отказа от нее, поклонение новым нетрадиционным религиозным идеалам, что порождает борьбу с традиционной религией; наконец, духовный кризис характерен как для отдельной личности, так и для всего общества. Духовные кризисы периодически возникали и возникают в разные исторические периоды. Так, русский народ пережил несколько таких кризисов за свою тысячелетнюю историю. Один из наиболее крупных – на рубеже XVI–XVII вв., ставший одной из причин Смутного времени. Еще один крупный духовный кризис произошел в середине XVII в., его итогом стал Раскол Русской церкви. В Западной Европе духовный кризис XV–XVI вв. закончился Реформацией и нашел выражение в религиозных войнах XVI–XVII вв. Однако эти и другие духовные кризисы у европейских народов были вызваны спорами верующих людей об истинности их веры, т. е. это были внутриконтрессиональные конфликты, ибо спорили о том – кто верит наиболее истинно.

И потому духовный кризис европейского общества вообще и русского общества в частности в конце XIX – начале XX столетия имел несколько иную природу, нежели предшествующие духовные кризисы внутри христианства: он был вызван донельзя углубившимся противостоянием традиционной христианской (в России – православной) духовности и «светской» гуманистической религиозности, основанной на религиозно-философском учении гуманизма. Иначе говоря, это был тоже религиозный конфликт, но конфликт между двумя *разными* религиозными сознаниями, в центре почитания которых стоят *разные смыслы и символы*.

Жесткость духовного противостояния в России на рубеже XIX–XX вв. объяснялось тем, что, в отличие от европейских стран, Россия не пережила период религиозных войн в XVI–XVII вв. В России в эти времена наоборот происходило утверждение православной веры, выработка собственных духовно-политических смыслов, образов и ценностей. Следовательно, в европейских христианских странах стремление как-то преодолеть острую фазу духовного противостояния стало стимулом для замещения христианства иными религиозными смыслами и образами. В России таких внутренних стимулов не было, наоборот, сохранения национального и государственного суверенитета было напрямую связано с сохранением и утверждением традиционного православного миропонимания. Поэтому в российских условиях даже

к XIX в. не сложилась внутренняя потребность в нетрадиционной религиозности, которая полностью заменила бы собой религиозность традиционную. Поэтому же позже, нежели в Европе, только в XVIII в, в России появились и рационалистические идеи, но уже в XIX столетии они были подвергнуты критике в русской традиционалистской и консервативной мыслительной традиции.

Тем более неожиданным оказался для значительной части русского общества тот факт, что в русском общественном сознании накопились значительные духовные противоречия, породившие взрыв духовного противостояния. Более того, можно сказать, что русское общество очень быстро вступило в пору *духовного оскудения*, ибо все большее и большее число российских жителей стали отрицать традиционную духовность, а, значит, теряли понимания присутствие Святого Духа в своих душах. Можно образно сказать, что в начале XX столетия русское общество занялось духовным самоограблением...

Даже внутри Российской православной церкви начинается духовный раскол, потому что церковные деятели стали все больше и больше вовлекаться в политическую борьбу. Уже в 1905–1908 гг. существовал «кружок 32 священников», выступавших за «обновление» Церкви. Позднее, сразу же после февральского переворота 1917 г. из членов этого кружка возникает Всероссийский Союз демократического православного духовенства и мирян, который через пять лет перерастет в обновленческий раскол. Но начало обновленчеству было положено именно в 1905 г.

Духовной смутой в начале XX в. были охвачены и интеллигентские умы. Многие интеллигенты критически относились к традиционной православной вере и Российской православной церкви, мечтали о духовной, нравственной и политической свободе личности. Но если одни открыто пропагандировали атеистические взгляды, то другие, наоборот, искали иные, нетрадиционные формы религиозности. А некоторые вообще попытались создать некую собственную религию, как, например, известный поэт, философ и писатель Д. С. Мережковский, считавший себя «пророком» придуманного им «нового религиозного сознания» [9]. Некую «истинную религию» проповедовал Л. Н. Толстой, и даже начал писать собственное «Евангелие». Творческая интеллигенция искала истину в древних мистических обрядах или в изуверских сектах. Так, на собраниях, устраиваемых поэтами Вяч. Ивановым и Н. Минским, проводились мистерии кровопускания и коллективного испития крови. Некоторое время в общине сектантов-хлыстов жил поэт Н. Клюев, сбежал отсюда перед угрозой оскпления, однако сохранил в своем творчестве хлыстовские мотивы. Влияние хлыстов чувствуется в образах героев-революционеров А. Блока

и О. Манделштама [см. об этом подроб: 15]. Дополненные апокалипсическими пророчествами, подобные настроения внушали обществу ожидание неотвратимой катастрофы и смуты, как залога будущего «возрождения» и «преображения». В целом же, ставшие модными в интеллигентской среде проповеди «нового христианства», синтеза религий, всемирной теократии, «богостроительства» и иных «духовных новшеств» наносили удар по многовековым основам православного мировосприятия, русского государственного и социального устройства.

Однако новые религиозные поиски российской интеллигенции одновременно стали свидетельством серьёзного кризиса рационалистического и атеистического миропонимания. Оказалось, что господство нерелигиозного, материалистического сознания (т. е. религии человекобожия) вовсе не ведёт человечество к обретению вечного счастья, а, наоборот, становится причиной множества духовных, социальных и политических конфликтов. Особенно ясно об этом свидетельствовала революция 1905–1907 гг., которая пробудила какие-то неуправляемые силы в народе, способные уничтожить не только государство, но и сам народ. Поэтому некоторые представители российской интеллигенции резко пересмотрели свои духовные и политические увлечения, и вновь обратились к православной вере как духовной опоре русской цивилизации. В 1909 г. группа отечественных мыслителей (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. Б. Струве, С. Л. Франк, М. О. Гершензон, А. С. Изгоев, Б. А. Кистяковский) выпустила в свет книгу своих статей под названием «Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции». Со страниц этой книги они обратились к собратьям-интеллигентам с нравственным призывом: одумайтесь! Бескомпромиссная борьба интеллигенции с религиозностью народа, якобы, для пользы самого народа, ведёт к гибели и народа, и государства. «Пока интеллигенция всю силу своей образованности употребляет на разложение народной веры... – писал один из авторов сборника, – нация раскалывается надвое, и в бесплодной борьбе растрачиваются её лучшие силы» [4, с. 67]. Поэтому задача интеллигенции, утверждали авторы «Вех», состоит не в подстрекательстве народа к насилию, не в политическом возбуждении людей, а в желании жить с народом, разделять его судьбу, в воспитании народа, в умножении ценностей духовной культуры на основе истории и традиционной православной религиозности.

Но, к сожалению, пророческая глубина «Вех» не нашла сочувствия читающей России, не повлияла на развитие духовной и политической ситуации, не предупредила будущих гибельных событий.

Духовное противостояние между «светской» гуманистической религиозностью и традиционным религиозным миропониманием, обернувшееся к началу XX в. заметным духовным оскудением русского общества, вылилось в открытый *мировоззренческий конфликт*, который быстро перерос в *политический конфликт*. Таким образом, значительно обострившееся духовное противостояние разрывало российское общество, селило непонимание. И здесь стоит напомнить, какой была Россия в начале XX в.: это была страна с абсолютно преобладающим молодым населением (65% жителей в возрасте до 30 лет), находящаяся в фазе значительной социальной нестабильности, быстро развивающаяся, но сохраняющая заметные проблемы в социально-экономической и политической областях. В такой обстановке духовный кризис общества приобретает особое значение.

Тут нужно сказать об одном феномене, который практически не учитывает рационалистическая наука – ни историческая, ни политологическая. Не понимают этого феномена и многообразные политические и общественные деятели, как левые, так и правые, как либеральные, так и консервативные. Дело в том, что в традиционном понимании монархия – это не просто форма политической организации общества, не просто форма государства. Монархия – явление сакральное, феномен духовной жизни народа. Главная опора монархии – вовсе не армия, полиция или государственный аппарат, а религиозные устои народного сознания, вера подавляющего большинства народа в Бога и в государя, как помазанника Божиего. Ни одно монархическое государство не может существовать без этой религиозной основы, и если в обществе наступает духовный кризис, если затухает вера Бога и в государя, как помазанника Божиего, то скорый крах такой монархии неизбежен. Что, собственно говоря, и произошло в России в начале XX в. – гибель традиционной русской монархии стала результатом глубинного духовного кризиса российского общества. Интересны в этом отношении современные призывы к восстановлению монархии в России. Однако ответ может быть один: монархия может возродиться только в том случае, если в сознании 98% нашего народа возродятся традиционные религиозные представления.

Духовный кризис российского общества, приведший к мировоззренческому и политическому конфликту, стал важнейшим фактором, наряду с социальными и политическими противоречиями, разрушительно повлиявшим на процессы развития России в начале XX в.

Как можно было видеть, попытка преодолеть духовные противоречия и духовное противостояние путем создания нового псевдорелигиозного учения успеха не принесла. Более того, чем дальше, тем больше в XX в. духовные противоречия порождали новые жесточайшие конфликты. Стоит напомнить главный конфликт XX столетия: между коммунистической и либеральной идеологиями, носивший все признаки специфического духовного кризиса – внутриконфессиональное столкновение адептов религии человекобожия (гуманистического учения), по-разному понимающих суть и методы воплощения принципов этого религиозного учения в жизнь. В то же время кризис религии человекобожия (гуманизма и рационализма) вновь вернул к жизни значимость традиционных религий и различных нетрадиционных культов, которые стали приобретать все большее влияние в сознании людей разных стран и континентов.

В целом, в начале XXI в. сложился настоящий комплекс духовных кризисов, конфликтов и противостояний: между традиционными религиями в разных сочетаниях; между гуманизмом, как религией человекобожия, и всеми иными традиционными религиями; между гуманизмом и отдельными традиционными религиями; между возродившимися в разных странах языческими культурами и традиционными религиями; между гуманизмом и языческими культурами и т. д. Разобраться в этом поистине запутанном клубке противоречий и противостояний крайне сложно, тем более что наряду с фундаментальными противоречиями и союзами постоянно возникают ситуативные противоречия и рождаются ситуативные союзы разных религиозных учений, направлений, групп и т. д. *Но эта сложность свидетельствует о крайне важном факте: в современном мире резко возросла роль духовного фактора исторического развития, вообще, и духовности как фактора мировой политики, в частности.*

События, происходящие в современном мире в разных странах и на разных континентах, говорят о том, что все мы являемся свидетелями и, главное, участниками двух глобальных духовно-политических процессов. *Первый – это процесс целенаправленного уничтожения традиционных ценностей, религий и культур.* Стержнем борьбы с традицией на протяжении более чем пяти веков продолжала оставаться и остается по сей день задача дехристианизации человека и общества, ведь именно христианское вероучение лежит в основе бытия локомотива мировой истории – европейской цивилизации. Наиболее жестокими насильственными методами борьба со всякой традицией велась в XX в. в рамках осуществлявшегося радикальными гуманистами-большевиками «коммунистического проекта». Впрочем, гуманисты либерального склада тоже тогда не оставались в

стороне, но отличались от своих собратьев-радикалов более «мягкими» способами борьбы. В начале XXI в., после краха «коммунистического проекта», либеральные гуманисты «подхватили» большевистское знамя и повели наступление на христианство и всякую иную традицию с тем же «большевистским» задором.

Европейцам и всему миру предлагается окончательно отказаться от своих христианских корней, а любые упоминания о христианских основах европейской цивилизации или какой-либо европейской страны вызывают немедленную бурную и негативную реакцию. Так, накануне Пасхи 2014 г. (20 апреля 2014 г.) британский премьер-министр Дэвид Кэмерон заявил, что Великобритания – «христианская страна», и сразу же подвергся резкой критике. В газете «The Telegraph» было моментально опубликовано коллективное письмо за подписью 55 британских ученых и литераторов, которые громогласно заявили: «Имеющиеся факты показывают, что нет оснований называть Великобританию христианской страной». Чуть позднее один из «подписантов», правозащитник Питер Тэтчелл в интервью BBC утверждал, что только 29% жителей современной Великобритании считают себя «религиозными», при этом более половины из них не являются приверженцами какой-либо определенной религии. «Таким образом, – сказал правозащитник, – христианская Англия ушла в прошлое, это следует признать и действовать соответствующим образом» [12]. И английский правозащитник не так уж и не прав. Статистика свидетельствует, что за последние десять лет посещаемость англиканских соборов в Англии и Уэльсе во время воскресных служб уменьшилась вдвое (в 2013 г. – 800 000 человек) [5, с. 35]. Примерно такая же картина и в других европейских странах. Так, только за ноябрь 2014 г. 20 000 финнов покинули лютеранскую церковь, которая имеет государственный статус, по той причине, что наряду с церковным налогом с 2015 г. нужно будет ещё платить налог за пользование телевидением, а всего около 4% жителей Финляндии указали, что они не могут себе позволить платить и церковный, и телевизионный налоги одновременно [20]. Как следствие, намеренный и сознательный отказ от традиционной религии и традиционных ценностей влечет за собой и другие «отказы» – от традиционной семьи, от родителей и даже от собственной половой принадлежности. Но изгнание христианства и христиан из Европы означает, что на их место приходят представители иных религиозных направлений. В частности, самым популярным мужским именем в Великобритании в 2014 г. стало имя Мухаммед (этот факт фиксируется в Англии на протяжении ряда лет начиная с 2008 г.) [28]. Та же история в столице Норвегии – Осло.

При этом волна антихристианских настроений в Европе только возрастает. В своем недавно выпущенном в докладе Института Гейтстоун говорится, в 2019 г. Западная Европа пережила неслыханную волну антихристианского вандализма: в Британии, Франции, Германии, Ирландии, Италии и Испании в 2019 г. примерно 3000 христианских объектов – церквей, школ, кладбищ и монументов – подверглись вандализму, разграблению или осквернению. Это «рекордный уровень проявлений антихристианского кощунства» [29]. В целом же сегодня, по подсчётам французского электронного ресурса «Slate.fr», именно христианство – самая угнетаемая религия в мире, а за последние годы жертвами запугиваний, дискриминации и агрессии оказались почти 200 миллионов христиан [27].

В результате такого наступления, а также в силу демографических процессов, по мнению исследовательского центра «Pew», к 2050 г. доля христиан в мире заметно снизится, потому что из него уйдут 106 миллионов верующих, а присоединятся к нему только 40 миллионов. Как полагают эксперты центра «Pew», большинство из тех, кто откажется от своей христианской веры, не будут исповедовать никакой конкретной религии. Примерно 3 миллиона человек, по прогнозам, станут мусульманами. Кстати, испытывают потери и другие вероисповедания, к примеру, буддизм и иудаизм покинут 3 миллиона и 300 тысяч верующих соответственно. При этом к середине XXI века наибольшее число христиан уменьшится в США – с 78 % до 66 %, в то же время число мусульман (2,1 % населения) превысит число приверженцев иудаизма (1,4 %), а число атеистов, агностиков и людей, не принадлежащих ни к какой религии, к 2050 г. вырастет с 16% до 26% [30].

Смысл целенаправленной дехристианизации человека и общества, как и смысл целенаправленного отказа от иных традиционных религий и ценностей, в полной мере раскрылся в *концепции трансгуманизма*. В этом отношении показателен прогноз развития технологий до 2099 г., сделанный техническим директором Google и известным технологическим футурологом Р. Курцвейлом в книге «Сингулярность близка» [26]. В последующие годы в своих многочисленных интервью Курцвейл расписал свои прогнозы буквально по годам. Некоторые его прогнозы (или «пророчества»? или целенаправленное формирование общественного мнения?) стоит напомнить:

2029 г. – компьютер сможет пройти тест Тьюринга, доказывая наличие у него разума в человеческом понимании этого слова.

2031 г. – 3D-принтеры для печати человеческих органов будут использоваться в больницах любого уровня.

2037 г. – гигантский прорыв в понимании тайны человеческого мозга. Будут определены сотни различных субрегионов со специализированными функциями. Некоторые из алгоритмов, которые кодируют развитие этих регионов, будут расшифрованы и включены в нейронные сети компьютеров.

2038 г. – появление роботизированных людей, продуктов трансгуманистических технологий. Они будут оборудованы дополнительным интеллектом (например, ориентированным на конкретную узкую сферу знаний, полностью охватить которую человеческий мозг не способен) и разнообразными опциями-имплантатами – от глаз-камер до дополнительных рук-протезов.

2039 г. – наномашин будут имплантироваться прямо в мозг и осуществлять произвольный ввод и вывод сигналов из клеток мозга. Это приведет к виртуальной реальности «полного погружения», которая не потребует никакого дополнительного оборудования.

2042 г. – первая потенциальная реализация бессмертия благодаря армии нанороботов, которая будет дополнять иммунную систему и «вычищать» болезни.

2043 г. – человеческое тело сможет принимать любую форму, благодаря большому количеству нанороботов. Внутренние органы будут заменять кибернетическими устройствами гораздо лучшего качества.

2044 г. – небιологический интеллект станет в миллиарды раз более разумным, чем биологический.

2045 г. – наступление технологической сингулярности. Земля превратится в один гигантский компьютер [18].

Прогнозы Р. Курцвейла сегодня кажутся настолько «завиральными», что вызвали критическую реакцию даже у многих американских журналистов и исследователей [16]. Правда, дискуссия развернулась, в основном, вокруг сроков исполнения прогнозов. Но ведь дело вовсе не в том, когда именно «небиологический интеллект станет в миллиарды раз более разумным, чем биологический», а внутренние органы человека «будут заменять кибернетическими устройствами гораздо лучшего качества». Дело в другом – прогнозы Р. Курцвейла ясно описывают главные цели адептов религии человекобожия: *создание искусственного, унифицированного, полностью управляемого мира, населенного биообъектами без индивидуальности и вообще каких-либо личностных признаков. А достижение, как казалось, великой цели – физического бессмертия оказалось возможно лишь в результате убийства «человека естественного».*

Трансгуманизм готов уже сегодня превратиться в новое религиозное учение, и заменить собой даже религию человекобожия. Об этом свидетельствует интересный факт. В 2015 г. один из ключевых специалистов в сфере беспилотных автомобилей, бывший технический руководитель подразделений Google и Uber Энтони Левандовски основал религиозную организацию «Путь будущего» («Way of the Future»). Цель организации – «разрабатывать и продвигать реализацию божества, основанного на искусственном интеллекте». Через понимание и поклонение ему, «Путь будущего» планирует «вносить вклад в улучшение общества». Конечно, можно посмеяться на очередным чудачком-ученым. Однако сам Левандовски уверяет, что это не шутка и не пиар-ход [25]. Так что, лиха беда начало... Иначе говоря, религия человекобожия имеет совершенного античеловеческую сущность и ведет человечество и к физическому, и к духовному уничтожению «человека естественного».

Опасность физического уничтожения естественных форм человеческой жизни становится постепенно понятной все большему числу людей. Поэтому если поначалу «мягкие» либеральные меры по замещению традиционных ценностей гуманистическими воспринимались как ступени восхождения из «дикости» к «цивилизации», и так или иначе принимались мировым сообществом, то взятый нынче либерал-гуманистами откровенный курс на уничтожение традиционных ценностей, религий и культур большинством народов нашей планеты оказался воспринят как неприкрытое духовное и нравственное насилие.

Вполне естественно, в разных странах и культурах возник сначала индивидуальный, потом общественный протест, принимающий в наши дни формы мощного народного протестного движения. Вспомним лишь недавние события: многотысячные демонстрации против законодательного разрешения однополых браков и заметный рост авторитета правого движения во Франции; приход правых националистических партий к власти в Венгрии; стремление к возрождению национальных и религиозных традиций в Австрии, где у власти находятся тоже представители правых сил; стремление нового папы римского Франциска к нравственному очищению Европы; усиление недовольства европейскими «нравственными новшествами» в традиционно католических Польше и Хорватии. В той же Великобритании при сокращении вдвое посещений церковных служб по воскресениям, одновременно вдвое выросло посещение англиканских церквей по рабочим дням – 15 000 человек в 2013 г. [5, с. 35]. Или сведения из Финляндии: 28 ноября 2014 г. финский парламент принял закон, разрешающий в стране однополые браки, в поддержку этого закона тогда же высказался глава

лютеранской церкви архиепископ Турку и Финляндии Кари Мякинен, и... сразу же после одобрения закона около 8000 человек через онлайн-сервис в знак протеста подали уведомления о выходе из церкви [21].

Вот такие противоречия в тихой и спокойной Финляндии: одни финны выходят из церкви, просто не желая на неё тратить, другие потому, что лютеранская церковь Финляндии нарушает христианские традиции. Что уж говорить о других, более жарких странах. Нельзя забывать и о сильнейшем фундаменталистском повороте в исламском мире, также во многом ставшим реакцией на вторжение в мусульманское общество либерально-гуманистических идей и практик.

И все эти явления свидетельствуют о том, что в наше время возник *второй глобальный духовно-политический процесс – возрождение традиционных ценностей, религий и культур с целью сохранения «цветущей сложности», т. е. цивилизационного разнообразия мирового сообщества.*

Оба эти процесса характерны и для России: в нашей стране немало тех, кто совершенно не приемлет традиционные религии и культуры. Более того, можно сказать, пора духовного оскудения в России еще не закончилась, а значит, сохраняются все возможные негативные последствия духовного самограбления народа. В то же время в России есть и множество людей, для которых как раз традиционные ценности составляют основу жизни. Таким образом, наша страна в очередной раз оказалась перед историческим выбором: по какой дороге двигаться дальше, на какие ценности опираться – религия человекобожия или традиционная религиозность?

История последних тридцати лет, когда вместо господствовавших раньше радикальных «коммунистических» ценностей в одночасье стали насаждаться ценности либерально-гуманистического толка, показала, что значительная часть наших соотечественников довольно быстро поняла смертельную опасность подобного пути развития. Недаром, как показывает статистика, число сторонников традиционных ценностей, религий и культур, особенно, последователей православия и Православной Церкви, в России в последние годы заметно выросло. Так, в 2006 г. журнал «Фома» опубликовал интервью с руководителем сектора социологии Института общественного проектирования Михаилом Тарусиным, который отметил, что еще 15–20 лет назад страна официально считалась атеистической, но если тогда атеистами называли себя около 35 % населения, то сегодня эта цифра сократилась в два с лишним раза – до менее 15 %. При этом около 15 % опрошенных можно назвать людьми воцерковленными, поскольку они каждый месяц и чаще посещают храм и участвуют в таинствах, а ведь в конце 1980-х гг. таких было всего 4% населения, во второй половине

1990-х – около 6 %. Наконец, Православная церковь оказалась на втором месте по уровню доверия в российском обществе после института президента: Церкви доверяли 60% опрошенных [17].

Примечательно, что вскоре после публикации этих сведений, Русская православная церковь испытала мощное идеологическое наступление антицерковных и антирелигиозных сил (что стоил только один скандал с хулиганской выходкой неких девиц в Храме Христа Спасителя, а ведь таких скандалов было организовано сразу несколько). Казалось бы, авторитет Русской православной церкви должен был пасть ниже самых низких величин. Но вот в соответствии с рейтингом доверия россиян, составленным исследовательским холдингом «Ромир» в июле – ноябре 2013 г., Русской православной церкви «полностью доверяют» или «скорее доверяют» 64 % респондентов [22].

Иначе говоря, после всех скандалов авторитет Русской православной церкви только укрепился. Эту динамику подтверждают и данные, полученные в ходе опросов, осуществляемых ВЦИОМ: если в 2010 г. 64 % опрошенных считали, что церковная политика, проводимая Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом, отвечает интересам нашего общества, то к 2013 г. это мнение укрепилось и уже 71 % опрошенных был уверен в соответствии церковной политики интересам российского общества [14]. Исследования ВЦИОМ, проведенные в феврале 2014 г., показывают, что в российском обществе за последние 10 лет заметно возросла популярность консервативных идей: если в 2003 г. 44 % опрошенных были уверены в том, что консерватизм не только способствует сохранению традиций и общественного строя, но также помогает поступательно идти вперед, не совершая резких рывков, то теперь в этом уверены более половины россиян – 56 % [8].

Интересны выводы, представленные в исследовании Института социологии РАН, в котором говорится, что, в частности, понятие «церковь» в общественном сознании россиян «скорее связано с положительными эмоциями, разделяемыми всеми религиозно-мировоззренческими группами России, либо с определенным эмоциональным безразличием, что маркирует данное понятие как неконфликтное (49 % опрошенных относятся к нему скорее положительно, 44 % – нейтрально, 6 % – скорее отрицательно)». Еще более позитивно воспринимается понятие «вера» (69 % опрошенных указали скорее на положительную реакцию на данное понятие, 28 % – на нейтральную, 25 % – скорее на отрицательную), что подтверждается и его высоким статусом в ценностной иерархии, и возрастающим признанием роли веры в жизни. Как показывают данные пяти «волн» мониторинга ИС РАН в 2014–2016 гг., «большинство во всех

религиозно-мировоззренческих группах... воспринимают Россию как особую цивилизацию». По мнению исследователей, «это свидетельствует о том, что исходными пунктами социальной консолидации в такой многонациональной и многоконфессиональной стране, как Россия, являются осознание единства культурного поля и наличие общих ценностных регуляторов, что снижает риски религиозно окрашенных конфликтов и использование разности религиозных традиций в целях политической и социальной дестабилизации» [13, с. 290, 294].

Впрочем, от перечисления этих цифр не стоит впадать в эйфорию и самообман. Есть и иные показатели. В 2018 г. уже упомянутый здесь исследовательский центр Pew провел опрос жителей 34 европейских стран об их приверженности религии. В данном случае речь шла о религии вообще, а результаты опроса оценивались на основе четырех индивидуальных показателей религиозного соблюдения-самооценки: значимость религии в жизни респондентов, посещаемость религиозных мероприятий, частота совершения молитв и вера в Бога. Опрос показал, что в Центральной и Восточной Европе, в основном в странах бывшего СССР и бывшего соцлагеря, европейцы в целом чаще, чем жители Западной Европы, признают религию очень важной в их жизни, посещают религиозные службы по крайней мере ежемесячно, молятся каждый день и верят в Бога с абсолютной уверенностью. В первую «десятку» в этом отношении входят Румыния, Армения, Грузия, Греция, Молдова, Босния, Хорватия, Польша, Португалия и Сербия. Во второй «десятке» расположены Украина, Беларусь и Литва. Из западноевропейских стран во второй «десятке» названы Италия, Ирландия, Испания, Нидерланды и Норвегия. Россия замыкает вторую «десятку», разделив 20 место с Норвегией и Венгрией. В России, согласно этому опросу, 17 % очень религиозных людей (для 15 % религия важна, 17 % ходят на службы, 17 % молятся, 25 % верят в Бога) [24]. Конечно, даже эти цифры свидетельствуют об очень заметном росте религиозных настроений в российском обществе за последний 25–30 лет. Однако...

Однако следует признать, что духовная ситуация в российском обществе намного сложнее, чем кому-то кажется. Все приведенные выше статистические данные свидетельствуют только о том, что у нашего народа есть понимание (может быть, и интуитивное понимание) того, что общество в целом пребывает в духовно-нравственном кризисе; что у нашего народа сегодня есть высокая и глубокая потребность в исправлении этой кризисной ситуации, в духовном осмыслении своего бытия. Иначе говоря, все эти многочисленные цифры свидетельствуют – «больной» хочет выздороветь.

Обнадеживает и тот факт, что в целом, российские процессы вписываются в общую мировую картину. Так, согласно прогнозам, опубликованным исследовательским центром Pew, мир становится более религиозным. По расчетам социологов этого центра, с ростом численности населения планеты число верующих основных мировых религий, за исключением буддизма, тоже увеличится. Самый большой рывок совершит ислам, и, согласно прогнозу, темпы роста числа его приверженцев превысят темпы роста мирового населения. Если эти прогнозы сбудутся, то к 2050 г. впервые в истории численность мусульман (2,8 миллиарда) и христиан (2,9 миллиарда) почти сравняется. Социологи прогнозируют стабильный рост числа верующих ряда других конфессий: численность индуистов увеличится на 34 %, с 1 миллиарда в 2010 г. до 1,4 миллиарда в 2050 г., а численность приверженцев иудаизма увеличится с 14 миллионов в 2010 г. до 16,1 миллиона в 2050 г. Кроме того, к 2050 г., согласно прогнозу социологов, около 450 миллионов человек по всему миру будут исповедовать различные народные религии, такие как традиционные африканские религии, китайские народные религии, а также религии североамериканских индейцев и австралийских аборигенов. Таким образом, по сравнению с показателями 2010 г. число приверженцев этих религий вырастет на 11 %.

Число приверженцев нетрадиционной «светской» религиозности (тех, кто считает себя атеистами, агностиками и тех, кто не исповедует никакой конкретной религии) к 2050 г. уменьшится в процентном соотношении к численности мирового населения. Хотя число носителей нетрадиционных религиозных взглядов вырастет с 1,1 миллиарда до 1,2 миллиарда, их доля в мировом населении уменьшится с 16 % до 13 %. Единственным исключением в этом плане, как уже говорилось, выступит США, где число верующих основных конфессий, как ожидается, несколько уменьшится, а количество нетрадиционно верующих увеличится [30].

Понятно, что любые прогнозы – это дело далеко не самое благодарное, более того, зачастую они озвучиваются для того, чтобы убедить людей в истинности предложенного им пути развития, т. е. могут служить средством манипуляции общественным сознанием. Стоит помнить и другой факт, о котором уже говорилось: христианский мир, хоть и станет несколько пространнее, тем не менее понесет наибольшие потери. Значит, и традиционная православная Россия что-то, а может, и многое потеряет, тем более что в нашей стране продолжает сохраняться крайне неблагоприятная демографическая ситуация. Иначе говоря, прогнозы о росте традиционной религиозности в мире и в России крайне противоречивы.

Что век грядущий нам готовит? Если судить по основным тенденциям и прогнозам, то, при всей их противоречивости, вполне ясно – *духовные факторы исторического развития и духовность как фактор мировой политики и далее будут оказывать столь же значительное, а может быть, и намного большее влияние на жизнь человеческого общества, сколь и в предыдущие времена.* На основе этих тенденций и прогнозов можно сделать некоторые выводы.

Первое: в будущем сохранятся и станут определять мировую политику те народы и цивилизации, чей духовный корень окажется наиболее крепким, а традиционные духовные смыслы и ценности продолжат оставаться значимыми для большинства членов того или иного сообщества.

Второе: в проигрыше, вплоть до полного исчезновения, окажутся те народы и цивилизации, кто будет и дальше пребывать в состоянии духовного оскудения и, в итоге, окончательно утратит собственную духовную суверенность.

Третье: отказ от традиционных религий, смыслов и ценностей в пользу религии человекобожия может привести человечество к физическому исчезновению и замене «человека естественного» «искусственным интеллектом».

К России все эти выводы имеют самое прямое отношение.

Литература

1. Антология философии Средних Веков и эпохи Возрождения / сост., вступ. ст., предисл. С. В. Перевезенцева. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. – 447 с.
2. *Аристотель.* Соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1975–1983. – Т. 1. Метафизика; О душе. – 1978. – 549 с.
3. *Бердяев Н. А.* О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 382 с.
4. Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. – М.: Тип. Саблина, 1909. – 210 с.
5. Власть. – 2014. – № 47.
6. *Данте Алигьери.* Божественная комедия. – М.: Наука, 1967. – 655 с.
7. *Доброхотов А. Л.* Дух // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – Т. 1. А-Д. – М.: Мысль, 2000. – С. 706–708.
8. Консервативные настроения в российском обществе усиливаются. – URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=114768> (дата обращения: 16.11.2019).
9. *Мережковский Д. С.* Грядущий хам. – М.: Республика, 2004. – 477 с.
10. *Перевезенцев С. В.* Крах гуманизма // Перевезенцев С. В. Русский выбор. Очерки национального самосознания. – М.: Русский мир, 2007. – С. 311–328.
11. *Перевезенцев С. В.* Русские смыслы: Духовно-политические учения России X–XVII вв. в их историческом развитии. – М.: Вече, 2019. – 608 с.

12. Премьера Кэмерона, назвавшего Британию, «христианской страной», обвинили в сектантстве. – URL: <http://www.newsru.com/religy/21apr2014/cameron.html> (дата обращения: 16.11.2019).
13. Российское общество и вызовы времени. Кн. 5 / под ред. М. К. Горшкова, В. В. Петухова. – М.: Весь Мир, 2017. – 427 с.
14. РПЦ при патриархе Кирилле: векторы перемен. – URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=113639> (дата обращения: 16.11.2019).
15. Русский мир и клир: Почему к 1917 году россияне разочаровались в церкви. – URL: https://lenta.ru/articles/2016/05/29/revolution_church/ (дата обращения: 16.11.2019).
16. «Рэймонд Курцвейл ошибается: сингулярность совсем не близко». – URL: <https://vc.ru/future/25099-ray-kurzweil-is-wrong> (дата обращения: 16.11.2019).
17. *Тарусин М.* Неизвестная Россия: Записки социолога. – URL: <http://www.foma.ru/article/index.php?news=2494> (дата обращения: 16.11.2019).
18. Технический директор Google расписал будущее мира: прогноз до 2099 года. – URL: <https://inforesist.org/technicheskij-direktor-google-raspisal-budushhee-mira-prognoz-do-2099-goda/> (дата обращения: 16.11.2019).
19. *Толстых В. И.* Духовное производство // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – Т. 1. А-Д. – М.: Мысль, 2000. – С. 708–709.
20. Финны уходят из Церкви из-за налога на телевидение. – URL: <http://www.sedmitza.ru/text/3230924.html> (дата обращения: 16.11.2019).
21. Финскую церковь покинули тысячи человек после легализации гей-браков. – URL: <http://www.sedmitza.ru/text/5258857.html> (дата обращения: 16.11.2019).
22. Церкви доверяют, науку – уважают. – URL: http://romir.ru/studies/524_1386014400 (дата обращения: 16.11.2019).
23. Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция / сост., вступ. ст., комм. О. Ф. Кудрявцева. – М.: Юристь, 1996. – 336 с.
24. *Evans J.* How do European countries differ in religious commitment / J. Evans, C. Baronavski. – URL: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/12/05/how-do-european-countries-differ-in-religious-commitment/> (дата обращения: 02.02.2020).
25. God Is a Bot, and Anthony Levandowski Is His Messenger. – URL: <https://www.wired.com/story/god-is-a-bot-and-anthony-levandowski-is-his-messenger/> (дата обращения: 02.02.2020).
26. *Kurzweil R.* The singularity is near: when humans transcend biology. – NY: Viking Books, 2005. – 432 p.
27. La religion la plus persécutée au monde? Le christianisme. – URL: <http://www.slate.fr/story/93959/christianisme> (дата обращения: 16.11.2019).
28. Nur and Maryam join Muhammad in list of Britain's top baby names — while Royal monickers fall with George dropping five places. – URL: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2855330/Nur-Maryam-join-Muhammad-baby-names-list-Royal-relegation-continues-George-falling-five-places.html> (дата обращения: 16.11.2019).

29. Soeren Kern. Europe: Anti-Christian Attacks Reach All-Time High in 2019. – URL: [https:// www.gatestoneinstitute.org/15366/europe-anti-christian-attacks](https://www.gatestoneinstitute.org/15366/europe-anti-christian-attacks) (дата обращения: 02.02.2020).

30. The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050. – URL: <https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/> (дата обращения: 02.02.2020).

О. В. Никифорова

ВЕРБАЛЬНЫЙ КОМПОНЕНТ ОБЛОЖКИ ЖУРНАЛА «ФОМА»

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, Арзамасский филиал
канд. филол. наук, доцент
Россия, Нижегородская обл., г. Арзамас; e-mail: nov@arz.unn.ru

Цель статьи заключается в описании вербальных маркеров, способствующих успешной реализации воздействия на адресата в жанре обложка православного журнала «Фома». Проанализированы вербальные маркеры: названия и слоганы данного журнала, анонсы материала номеров за 2020–2021 год.

Ключевые слова: обложка; православный журнал «Фома»; подпись; текст; слоган; иллюстрация.

Известно, что язык является существенным индикатором состояния отношений «религия – СМИ», поскольку, с одной стороны, выступает как средство их общения и взаимопонимания, а с другой – как инструмент моделирования действительности, создания образа религиозных групп и индивидов в массовом сознании.

«Фома» – православный журнал для сомневающихся – был основан в 1996 г. и прошёл путь от чёрно-белого альманаха до ежемесячного культурно-просветительского издания, крупного интернет-портала и множества других проектов-спутников. Основная миссия журнала – рассказ о православной вере и Церкви в жизни современного человека и общества. Поэтому основная тематика публикаций – актуальные проблемы современного общества с точки зрения православия, православие во всех аспектах личной и общественной жизни. Авторы проекта – позитивно относящиеся к православию общественные деятели и журналисты, которых интересует смысл и значение церковности в жизни современного человека, решение острых мировых и национальных проблем, развитие культуры и искусства. В своих публикациях журнал принципиально избегает обсуждения текущей ситуации в светской политике, отдавая предпочтение

культурным и общественным процессам. Авторы стремятся обращаться лично к каждому читателю и быть интересными разным людям независимо от их религиозных, политических и иных взглядов. «Фома», не являясь официальным проектом Русской православной церкви, активно сотрудничает с представителями духовенства и различными церковными структурами. Журналу присвоен гриф «Одобрено Синодальным информационным отделом Русской православной церкви».

В середине 90-х гг. у журналистов Владимира Легойды и Владимира Гурболикера параллельно возникла мысль о создании журнала о православии нового формата. Главная идея – говорить о нашей вере не отвлечённо, а отвечая на вопросы, которые неизменно возникают у воцерковляющихся и равнодушных людей. Как отмечает нынешний главный редактор Владимир Легойда, он задумал журнал, когда понял, что говорить о вере и церкви можно не только елейным языком, обильно наполняя текст церковно-славянскими словами, но и языком современным. Изначально это издание задумывалось как труд, созданный верующими мирянами для помощи человеку, делающему первые шаги в сторону Церкви, то есть журнал именно для человека, а не для аудитории, причём не просто для чтения, а для диалога и размышления.

Действительно, журнал «Фома» – это некая площадка, на которой языком, понятным для определённого круга лиц, рассказывается о Православии. Сама концепция журнала исключает его политическую позицию, потому что журнал призывает порассуждать о Вечности и обо всём, что с этим связано. В настоящее время «Фома» является современным качественным общенациональным периодическим изданием, сравнимым по формальным потребительским характеристикам (периодичность, формат, цвет, качество бумаги) с другими иллюстрированными журналами национального уровня. В интернете сайт «Фомы» читает в среднем 2,5 миллиона посетителей ежемесячно; «Фома» имеет сотни тысяч подписчиков в социальных сетях. Полиграфический выпуск журнала выходит каждый месяц тиражом 25 тыс. экземпляров и распространяется в храмах Русской православной церкви. Его также можно приобрести в печатных киосках или оформить на него подписку, ведь с 2016 г. журнал «Фома» включён в перечень социально значимых изданий для проведения подписной кампании.

В названии журнала содержится имя святого апостола Фомы, ставшего употребляться для обозначения недоверчивого слушателя. Фома неверующий – это один из апостолов, который усомнился в Воскресении Христа, сказав: «Если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его, не

поверю» (Евангелие от Иоанна 20 стих 25). По словам Иоанна Златоуста, апостол Фома сначала был слабее в вере, чем остальные ученики Христа. Однако по прошествии времени апостол Фома, будучи простым рыбаком, стал прообразом интеллигента, потому что был сомневающимся, сомнение же является главным признаком человека мыслящего. Может быть, первой ступенью к укреплению веры современных сомнеющихся людей станет глянцева или виртуальная обложка «Фомы» – журнала, уже более двадцати лет ведущего читателей ко Христу.

Действительно, именно обложка является первым элементом каждого выпуска журнала, с которым сталкивается читатель. Хотя она не всегда рассматривается как отдельный жанр, тем не менее «обложка является особым жанром поликодового текста, обладает уникальными характеристиками и требует от реципиента применения разнообразных когнитивных механизмов при декодировании смысла» [2, с.14].

Являясь разновидностью поликодового текста, обложка журнала, по предложенной Е.Е. Анисимовой классификации, чаще всего состоит «из изображения и подписи; из основного текста и изображения; из основного текста, изображения и подписи или нескольких таких единиц» [1, с. 65–67]. При этом подразумевается, что «изображение» и «подпись» составляют единый комплекс, то есть обложка состоит из изображения и подписи к нему либо состоит из текста и иллюстрации к нему. Именно синтез вербальных и невербальных маркеров в жанре обложка обеспечивает как коммуникативную целостность жанра, так и его коммуникативную убедительность, способствует воздействию на адресата журнала.

На обложке журнала «Фома» (март 2020 г.) содержатся две фразы: «Сердцу пора на зарядку», «Великий пост – время возможностей». Первый слоган: «Сердцу пора на зарядку» – имеет метафорическое значение, поскольку сердце человека нельзя поставить на зарядку. Это выражение можно понять двояко. С одной стороны, в информационный век фраза «пора на зарядку» ассоциируется с телефоном, который имеет зарядное устройство, чтобы работать, служить человеку. Сердцу пора на зарядку, то есть ему нужно отдохнуть, побыть в спокойном состоянии, чтобы оно набралось сил и могло жить дальше. С другой стороны, слово «сердце» полисемант, имеет несколько лексических значений: ‘центральный орган кровообращения в виде мускульного мешка, находящийся у человека в левой стороне грудной полости’; ‘этот орган как символ средоточия чувств, переживаний, настроений человека’; ‘перен. душевный мир человека, его переживания, настроения, чувства’; ‘перен.; чего. центр, главная часть чего-л.’ [3, т. 4, с. 80]. Таким образом, предложение «Сердцу пора на зарядку» понимается неоднозначно, каждый, увидев эту обложку, может

воспринять фразу по-своему. Вторая фраза «*Великий пост – время возможностей*» содержит устойчивое выражение. Ср.: «Современный мир – это время возможностей», «Кризис – время возможностей!», «Карантин – время возможностей» и др. Великий пост – это поистине время возможностей духовного очищения и подготовки к христианскому празднику Пасхи и воскресению Христа, это время покаяния, воздержания в пище, отказ от развлечений, очищение души от грехов. В оформлении обложки используются только два цвета – белый и красный. На небольшой картинке изображены белая батарея и уровень зарядки в виде красных сердец, что является символическим, поскольку красный – символ любви, крови. Кроме того, красный цвет притягивает внимание, ведь сначала читатель видит красные сердца, а уже потом начнёт читать текст. Второй слоган «*Великий пост – время возможностей*», как и название журнала, напечатан белым цветом, который ассоциируется с чистотой, невинностью, а Пост – это время очищения.

Пасхальный выпуск «Фомы» за апрель 2020 г. на обложке содержит фразы: «*Хватит бояться*», «*Пасха: главный вирус уже побеждён*». В первом высказывании выделены большие буквы «ХВ», то есть Христос Воскресе – главный символ религиозного праздника Пасхи. «*Хватит бояться*» – данное побудительное простое односоставное безличное предложение содержит призыв перестать держать себя в страхе, в частности из-за пандемии, ведь праздник Пасха символизирует о том, что с нами Бог, Он нас спасёт, поэтому и выделены специально из всего слова именно буквы «ХВ» – Христос Воскресе. Кроме того, использована перифраза – вирус не называется, а даётся описательное значение: коронавирус – главный вирус. Обложка журнала выполнена в двух цветах – на белом фоне красным цветом выделены «ХВ» и «Пасха». На заднем фоне изображён цветок – магнолия – тоже бело-красного цвета. Если присмотреться, то может показаться, что внутри цветка находится «сердце», которое бьётся и светит красным огнём. Изображённый нераспустившийся белый цветок символизирует непорочность, молодость, поскольку главный праздник верующих людей связан с очищением (телесным и духовным).

В журнале «Фома» за май 2020 г. встречается заголовок красного цвета «*Евангельские истории в пересказе для детей и взрослых*». Лексическое значение слова «*история*» – ‘действительность в её развитии, движении’ [3, т. 1, с. 691], то есть описание реальных событий. Для верующих людей Евангелие – это истинное повествование об Иисусе Христе, поэтому и используется слово «*истории*», а не «*сказки*». Красный цвет этого заголовка вызывает противоречивые эмоции, потому что

красный – кровавый. При первом просмотре обложка этого выпуска вызывает ассоциацию с кровавой надписью. Если мы посмотрим на изображение, то можно увидеть пещеру, заваленную камнями, и рядом сидящего ангела, что служит прямой отсылкой к Библии. Распяв Иисуса Христа на кресте, а потом закрыв в пещере, по истечении времени люди не обнаружили мертвого Иисуса. Ангел, сидящий рядом, сообщил о воскресении Христа. Выпуск посвящён Евангельским историям для детей и взрослых. Иллюстрация помогает вызвать интерес у детей к этой теме. Если присмотреться, можно увидеть деревья, траву и рожь, что говорит о том, что Бог сотворил мир.

Обложка летнего выпуска журнала (июнь 2020 г.) содержит надпись большими красными буквами «*Не сдавайте высоту*». Это реминисценция, мысленная отсылка, сравнение с неким образом, сознательное или несознательное сопоставление, взгляд назад или в прошлое. Так, в произведении А. Н. Зайцева «На острие красных стрел» одна из глав называется «Не сдай высоту, лейтенант!». Фраза «Не сдавай высоту» есть в песне Ю. М. Чичкова и Я. А. Халецкого «День Победы!»: «Мы не сдадим высот своих. Ещё нам далеко до цели». Данный выпуск журнала посвящён военной тематике, а именно освобождению Волгограда. На иллюстрации можно увидеть всем известный памятник в честь Сталинградской битвы – «Родина – мать», изображённый выше облаков, что показывает: памятник достигает небес, белых облаков, чем выше, тем ближе к Богу. Кроме того, содержащееся на обложке утверждение «*Победа всегда остаётся за правдой*» является афоризмом, то есть кратким изречением, содержащим в себе законченную философскую мысль, житейскую мудрость или нравоучение. Ср.: «Победитель всегда прав», «Пришёл, увидел, победил» и др. В оформлении обложки используются, как и в предыдущих выпусках, белый и красный цвет, а также чёрный цвет, что обусловлено военной тематикой: красный ассоциируется с кровью, белый – символ чистоты, непорочности, духовности, чёрный – цвет траура, греха, зла и т. п.

Июльский выпуск (июль 2020 г.) посвящён религиозному празднику 8 июля, Дню семьи, любви и верности, поэтому на обложке размещён слоган: «*Любовь появилась раньше человека*». Это олицетворение, поскольку «любовь» отождествляется с живым существом, появившимся раньше человека. Ниже содержится перифраза, поскольку 8 июля именуется как «*день, напоминающий о вечности*». Почти весь текст белого цвета, что передаёт чистоту, непорочность. Красный цвет используется в оформлении двух слов: «появилась раньше». На обложке изображены две белые ромашки, также символизирующие непорочность, честность, чистоту, первую любовь, искренность. Две ромашки – это два любящих друг друга человека.

В метафорическом заголовке «*У вас один неотвеченный вызов*» на обложке выпуска за август 2020 г. привлекает внимание сочетание «*неотвеченный вызов*», имеющее переносное значение. Безусловно, в религиозном журнале под неотвеченным вызовом подразумевается, что человеку был дан какой-то знак свыше, но он его пропустил и не заметил. Расположенное ниже высказывание «*Как по-христиански ответить на посланные тебе испытания*» объясняет, что такое «неотвеченный вызов», тем более что эти два слова выделены красным цветом. Использование личного местоимения «вы» помогает убедить читателя в том, что речь идёт действительно о нём, именно ему даётся предостережение о грозящей опасности, которая подчёркивается и общим фоном обложки в тёмных тонах, символизирующим страх, тьму.

В основе текста обложки журнала (сентябрь 2020 г.) «*Отпусти, и они вернутся*» лежит оксюморон, то есть используются два понятия, противоречащих друг другу: «*отпусти*» и «*вернутся*», так как они логически не совместимы. Когда человек что-то отпускает, например, воздушный шарик, то он вернуться не может. Дальше есть пояснение к предыдущей фразе: «*Чего не понимают родители, которые хотят управлять уже выросшими детьми*». Обложка настраивает читателя на тему выпуска, являющуюся вечной: отцы и дети. Текст сопровождается изображением белых голубей, которые в христианстве считаются символом Святого Духа. В Библии голубь, выпущенный Ноем, принёс ему оливковую ветвь как символ суши после великого потопа. Это знак прощения людей. Голубь – неперемный атрибут православных праздников: Благовещения, Крещения, Сошествия Святого Духа и Троицы. Голуби – умные птицы, всегда возвращающиеся домой.

Журнал «*Фома*» (октябрь 2020 г.) на обложке содержит заголовок, который представляет графическое сложное новообразование, в котором графически (прописными буквами другого цвета) выделяются части, соответствующие другому узуальному слову: «*хочудоверить*». Новое слово «*чудо*», образованное в результате языковой игры и выделенное красным цветом, появилось на стыке слияния двух слов: «*хочу*» и «*верить*». Высказывание «*Верить в чудеса: стыдно или правильно?*» представляет проблемный вопрос, на который каждый читатель отвечает по-своему. Если бы окказионализм «*хочудоверить*» был написан белым цветом, читатель даже не обратил бы внимание на то, что в нём может скрываться слово «*чудо*». Сама обложка как будто наполнена гармонией, иллюстрация помогает каждому поверить в будущее, в чудо, содержит изображение человека, который едет на велосипеде по воде. В христианстве вода символизирует очищение души, после чего может произойти чудо. Таким

образом, изображение, которое сопровождает текст, даёт подтверждение мысли, выраженной в заголовке.

Приём языковой игры реализован в слогане *«Выбирайся на свет»* (ноябрь 2020 г.), поскольку в графической оболочке другой лексической единицы спрятано слово *«рай»*. Простое побудительное односоставное определённо-личное предложение представляет собой развёрнутую метафору. Слово *«свет»* имеет несколько значений: 'электромагнитное излучение, воспринимаемое глазом и делающее видимым окружающий мир'; 'освещение, характерное для какой-л. части суток'; '*перен.* блеск глаз под влиянием какого-л. чувства, радостное, ясное выражение лица'; '*перен., чего.* то, что делает ясным, понятным мир, то, что делает радостной, счастливой жизнь'. [3, т. 4, с. 44–45]. Именно переносное значение и реализовано в высказывании: *«Выбирайся на свет»*. Далее следует вопрос: *«Почему первые люди лишились рая и как нам в него вернуться?»*, ответ на который можно найти на страницах данного номера журнала, основная тема которого *«Рай»*. Как и во многих выпусках, в оформлении используется белый и красный цвет. С помощью красного выделяется ключевое слово *«рай»*. Иллюстрация, которая сопровождает надпись, полностью отражает её смысл. Изображена вода, дно, свет, который показывает путь, чтобы выбраться. Можно предположить, что дно – это место скопления грехов, то есть человек совершил много плохих поступков и находится в дне, на глубине. Однако небольшой луч света как знак свыше даёт надежду, что не всё потеряно, что можно ещё жить праведной жизнью и оказаться в раю. Текст *«Выбирайся на свет»* воспринимается как знак свыше, что ты будешь прощён, если выберешься на свет.

Обложка выпуска журнала за декабрь 2020 г. представлена слоганом *«Если хочешь тепла, грей»*, в котором глагол *«греть»* употреблён в значении – 'передавать свою теплоту' [3, т. 1, с. 346]. Лексема *«грей»* напечатана большими буквами и занимает почти всю обложку журнала. Можно предположить, что это слово является ключевым. Вторая фраза на обложке: *«Один удивительный способ изменить мир и людей вокруг себя»* – содержит устойчивое сочетание *«изменить мир и людей вокруг себя»* – 'изменить своё виденье на других людей и на мир'. На иллюстрации изображены собака, обнимающая – греющая – кошку. В символизме христианства собака означает верность, бдительность, охрану, иногда становится аллегорией священника, «добротного пастыря». Ср. фразеологизм *«живут как кошка с собакой»*.

На обложке рождественского выпуска журнала (январь 2021 г.) представлено высказывание, дающее возможность читателю домысливать, размышлять: *«Он здесь. Осталось его найти»*. Личное местоимение *«он»* используется для названия Бога, которого в преддверии Рождества ищет

маленькая девочка с фонарём в руках. Фонарь – это символ человеческой души, присутствие божественного. Поэтому заголовок: *«Он здесь. Осталось его найти»* – и иллюстрация дают понимание того, что девочка зимним рождественским днём находится в поиске Бога. В Рождество младенец Иисус должен появиться на свет. Все ждут этого чуда.

Текст обложки журнала «Фома» (февраль 2021 г.) наполнен изобразительными средствами. Первый заголовок *«Перешагни порок»* содержит метафору и омофон. В переносном значении употреблено слово *«перешагнуть»* – *‘перен.; обычно через что. не посчитаться с чем-л., пренебречь чем-л., подавить что-л.’*. [3, т. 3, с. 107]. Мы можем перешагнуть через что-то или кого-то, например, перешагнуть можно через порог, который отделяет одно помещение от другого. Слово *«порок»* же означает «нравственный недостаток» человека и является омофоном по отношению к лексеме *«порог»*, так как слова совпадают по звучанию, но имеют разное написание. Поэтому смысл фразы *«Перешагни порок»* – уйди на светлую сторону, в жизнь без греха. Побудительное предложение оформлено красным цветом, который символизирует грех. Второе высказывание *«Как не опустить крылья, если нас окружает целое море грехов»* содержит метафору *«не опустить крылья»* и гиперболу *«целое море грехов»* и передаётся чёрным цветом. На обложке нарисована птица, которая широко шагает, ненастоящая, она как будто «собрана» из множества других птиц. Так и человек в грехе является фальшивым, но, если перешагнуть через порок, уйти от него, можно вернуть себе свой настоящий облик.

Выпуск за март 2021 г. содержит заголовок-метафору: *«Молитва: настройся на чистоту»*. В статьях журнала говорится о духовной чистоте, чистоте побуждений человека, искренности, бескорыстии, целостности. Всё это воспитывает молитва. См. вторая фраза на обложке: *«Как «работает» молитва и чем она отличается от медитации»*. Самое главное в молитве, что человек должен произносить её с чистыми помыслами. Слово *«молитва»* выделено красным цветом и является именительный темы или представления, синтаксическую структуру, стоящую перед предложением, тему которого она представляет, отделяется двоеточием. Иллюстрация, подчёркивающая значение слова *«молитва»*, содержит изображение воды, которая символизирует чистоту, очищение.

Таким образом, проведенный анализ вербальных и невербальных средств жанра обложка позволяет сделать следующие выводы. Обложка современного православного журнала «Фома» оказывает влияние на религиозное и моральное сознание, транслирует моральные ценности и идеалы в обществе, осуществляет интегративную и регулятивную функции. Органично соединяя лингвистические и паралингвистические средства,

обложка журнала способна влиять на общественное сознание путём использования следующих коммуникационных техник: частое повторение одного и того же материала; внедрение эмоциональной нагрузки в информационный продукт; формирование содержания информационных материалов с использованием теории архетипов. Обложку журнала «Фома» можно назвать транслятором и агентом ценностей общества. Наиболее важными, по нашим наблюдениям, являются следующие темы и проблемы, которые регулярно освещаются в православном журнале «Фома»: семья, образование, воспитание молодого поколения, приобщение молодёжи к религии, благотворительная деятельность, нравственные ценности. На обложке дефинируются такие понятия, как «*семья*», «*любовь*», «*доброта*», «*Бог*», «*молитва*», обозначающие базовые нравственные концепты. Использование глаголов позволяет сделать акцент на созидательной деятельности: *зрей*, *выбирайся (на свет)*, *настройся (на чистоту)*. В жанре обложка доминируют понятия любви, верности, милосердия по отношению к своей стране и согражданам. Сама обложка способствует формированию истинного патриота, активного деятеля, бережно относящегося к истории своей страны, глубоко сопереживающего собратям по вере, транслирующего нравственные устои.

Литература

1. Анисимова Е. Е. Лингвистика текста и межкультурная коммуникация (на материале креолизованных текстов). – М.: Академия, 2003. – 128 с.
2. Блинова О. А. Обложка журнала как мультимодальный текст // Научный диалог. – 2019. – № 5. – С. 9–24.
3. Словарь русского языка: в 4 т. / под ред. А. П. Евгеньевой. – 4-е изд., стер. – М.: Русский язык; Полиграфресурсы, 1999. – Т. 1. – 702 с.; Т. 3. – 750 с.; Т. 4. – 797 с.

Н. В. Суздальцева

ОБРАЗ АРЗАМАСА ГЛАЗАМИ ПАЛОМНИКОВ XIX – НАЧАЛА XX В.

ЧОУ РО «НЕРПЦ(МП) «Саровская православная гимназия»
канд. филол. наук, учитель русского языка и литературы, директор
Россия, Нижегородская обл., г. Саров; e-mail: sc7nvs@yandex.ru

В статье осуществляется попытка дополнить парадигму «арзамасского текста» русской словесности анализом воспоминаний писателей-паломников. Образ Арзамаса рассматривается в контексте описания паломнического тракта

«Арзамас – Саров». По-новому трактуется двойственность образа Арзамаса («священное» и «мирское» в нем). Выделяются основные топографические символы города, связанные с «саровским дискурсом».

Ключевые слова: «арзамасский текст»; Арзамас; Саровская пустынь; записки паломников; саровский дискурс; топографические символы.

В статье «Образ Арзамаса в произведениях русских писателей» Б. С. Кондратьев, анализируя высказывания писателей XIX – начала XX в. об Арзамасе (Д. Блудова, М. Жуковой, Л. Толстого, М. Горького, А. Гайдара), сформулировал тезис о двуединой природе арзамасского мифа, которую можно «обозначить антитезой духовность – бездуховность» [8, с. 509]. Арзамас, с одной стороны, входит в оппозицию: провинция – столица (Москва, Петербург), а с другой стороны, как провинция имеет и внутреннюю оппозицию: провинция как захолоустье («арзамасский ужас» [6, с. 128]) и провинция как «хорошенький городок» [4, с. 36] (город-монастырь, город-сад). Однако арзамасский миф не ограничивается такой парадигмой, потому что, как справедливо заметил Б. С. Кондратьев, любой художественный образ-символ должен быть включен в главный русский миф – «миф о дороге, пути» [8, с. 509]. И Арзамас, включенный в миф о Пути, открывает нам еще один свой образ – образ, увиденный глазами других писателей XIX – начала XX в., – писателей-паломников. В данной статье при анализе этого дискурса «арзамасского текста» будут использованы путевые заметки, очерки, письма из книги «К батюшке Серафиму. Воспоминания паломников в Саров и Дивеево (1823–1927)», а также воспоминания о Саровских торжествах В. Г. Короленко.

В XIX и особенно в начале XX в. через Арзамас проходил один из главных паломнических православных маршрутов – в Саровскую пустынь к преподобному Серафиму: сначала к самому старцу (начало XIX в.), затем на место его подвигов и к могиле (после 1831 г.), а с 1903 г. – к мощам. В Саров можно было добраться тремя путями: через Темников, через Выксу и Ардатов и через Арзамас, но большинство отмечает удобство арзамасского пути. «Арзамас – это первый этапный пункт на пути в Сарово для большинства едущих теперь в Саровскую пустынь. Другими путями движение идет сравнительно вяло» [13, с. 228], – подчеркивает Путник (Н. Лендер) в 1903 г. Но и в путевых заметках паломников начала XIX в. мы видим, что их путь до монастыря шел через Арзамас. Упоминание об этом пути мы встречаем в путевых записках 1823 г. Дм. Деменкова [5, с. 11], в воспоминаниях С. Глебова [3, с. 33] и С. Соколова [16, с. 48] о 20-х гг.

Дорога из Арзамаса до Сарова – не только самый удобный и популярный тракт, но тракт исторически и мифологически значимый. От Арзамаса начинается не только путь в Саровскую пустынь, но сама

пустынь – арзамасский монах, а потом и настоятель Введенского монастыря Арзамаса Иоанн стал основателем Саровского монастыря, известным ныне, как схимонах Иоанн Первоначальник. По этому пути молодой Иоанн вместе с монахом Филаретом шел в саровские леса на старое городище, чтобы нести подвиг пустынножительства. И именно эта часть пути для паломников XIX–XX вв. считалась самой значимой. «В Саров принято приходить из Арзамаса пешком за 70 верст. “Надо тому лапоточки сносить, кто ко мне в гости идет”, – говаривал преподобный Серафим. Поэтому почти все богомольцы приходили в Саров пешком» [1, с. 594], – пишет профессор И. М. Андреев.

Тракт «Арзамас – Саров» – это еще и Царский путь. По нему в 1903 г. проехал царский кортеж на торжества, связанные с канонизацией преподобного Серафима. Причем, до Арзамаса Николай II с семьей ехал поездом и только именно последние 60 верст от Арзамаса до Сарова добирался на экипажах, запряженных четверками лошадей. Таким образом, Арзамас – это не просто один из этапов паломнического пути, а именно «первый этап» (Путник (И. Лендер)), если идти в сторону Сарова и последний этап – при обратном движении. «Докачиваю это письмо уже в Арзамасе, – отмечает В. Г. Короленко в “Письмах о путешествии в Саров в 1903 году” о завершении своего паломничества. – Это для нас – начало культуры» [9, с. 211].

Конечно, сам путь из Арзамаса в Саров мог иметь маршрутные варианты: кто-то ехал через Выездное и Ореховец, кто-то через Шатки, а потом сразу на Глухово, кто-то заезжал в Дивеево или Понетаевку, кто-то нет. Но важны именно сами конечные точки пути: Арзамас – Саров и его духовная направленность. «Ну вот и Арзамас. Значит, недалеко от заветной обители. Только шестьдесят верст отделяло меня теперь от Преподобного, но как добраться туда?» – восклицает один из паломников (протоиерей Василий Боцановский) [10, с. 407]. И от того, что же ожидает путешественник от своего странствия и как оправдались его ожидания, напрямую зависит его восприятие самого пути. Не попавший на территорию монастыря и не увидевший основных торжеств 1903 г., В. Г. Короленко оставляет такой усталый отзыв об обратном пути: «Страшный зной. Дороги разбиты в глубокую, мельчайшую пыль, и при этом ветер, теплый, удушливый, который несет эту пыль прямо, почти черными тучами. Она лезет в глаза, в нос, засыпает целыми слоями» [9, с. 211]. Следующий в Саров по официальной, хотя и не лишенной благодати надобности император Николай II сухо записывает в своем дневнике: «Сели в экипажи и отправились в путь по хорошей и пыльной дороге» [7, с. 364]. Настроенная на молитвенные дни в монастыре

М. Толстая любит дорогу: «Взошло солнце и кругом нас развернулись безбрежные черноземные поля, пожелтевшие там, где уже была убрана рожь, розовые – гречишные, покрытые ярким изумрудом озимые всходы, и жирная, черная как уголь, стоящая под паром. Между ними убегала вдаль ровная, как стрела, широкая лента Екатерининского большака с уцелевшими кое-где старыми ветлами. Жаворонки поднялись вверх навстречу всходившему солнцу, и над тихими полями рассыпалась их звонкая трель...» [18, с. 451]. Слово тракт «Арзамас – Саров» не просто путь, а целая маленькая жизнь, которая для кого-то превращается в мытарства, а для кого-то в радостное богомолье с подвигом говенья и ожиданием чуда. «Радость светилась тихо, и самое горе застывало в ожидании; всех объял единый душевный порыв», – подчеркивает М. Толстая [18, с. 451]. Но как бы ни были настроены паломники, большинство отмечает, что тракт Арзамас – Саров – «самая трудная часть дороги» [12, с. 458] (Неизвестный автор), «последняя и наиболее трудная часть пути» [15, с. 442] (С. М. А.).

Арзамас в этом контексте имеет двойственное восприятие: при направлении в Саров он воспринимается как город, с которого начинается предвкушение и ожидание саровского чуда, он как портал в особый духовный мир, достигнуть которого без преодоления трудностей невозможно. При обратном направлении из Сарова он снова выступает порталом, но уже в обыденную и мирскую жизнь – «начало культуры». Именно поэтому описание Арзамаса всегда двойственно: оно содержит в себе и священное, и мирское, как, например, у Путника (Н. Лендера): «Арзамас *еще издали блестит золотыми верхушками своих многочисленных церквей* (здесь и далее курсив в цитатах наш. – Н. С.); среди весенней приветливой зелени полукругом, медленно развертывается он на своих зеленых высотах... Город Арзамас *на вид типичный уездный большой город с признаками развитой торговли. Множество магазинов, еще больше невзрачных лавок* наполняет его центральную улицу» [13, с. 211].

В этом и есть суть истинного облика города – в неразрывности этих двух ипостасей. Арзамас, лишенный священной своей стороны, превращается в «арзамасский ужас» Толстого и Горького, но и лишенный мирского своего своеобразия воспринимается лишь как тень Сарова. И в этом контексте уже иначе читается знаменитое описание Арзамаса в «Школе» А. Гайдара: «Город был *похож на монастырь*» [2, с. 125]. Похож (несмотря на то, что в нем есть аж «четыре монашеских обители»), потому что настоящий монастырь – в Сарове, а Арзамас – лишь отражение Сарова, лишь начало пути в него. «Много у нас в городе было чудотворных святых икон, – иронично пишет Гайдар. – Пожалуй, даже чудотворных больше,

чем простых. Но чудес в самом Арзамасе происходило почему-то мало. Вероятно, потому, что в шестидесяти километрах находилась знаменитая Саровская пустынь с преподобными угодниками, и эти угодники переманивали все чудеса к своему месту. <...> Только и было слышно: то в Сарове слепой прозрел, то хромой заходил, то горбатый выпрямился, а возле наших икон – ничего похожего» [2, с. 125].

Однако неверно в этом гайдаровском описании читать лишь одну иронию и рассматривать Арзамас как пародию на Саров, потому что в дальнейшем описании насмешливый тон героя сменяется интонациями любви к своему городу. В описании Арзамаса с высоты колокольни явно читается и детский восторг, и любование своей патриархальной стороной, но даже в этом взгляде Бориса с колокольни можно увидеть дискурс пути из Арзамаса в Саров: «Сверху виден весь город с заплатами разбросанных прудов и зарослями садов. Под горою – Теша, старая мельница, Козий остров, перелесок, а дальше – овраги и синяя каемка городского леса» [2, с. 125]. «Пруды и сады» – это пространственные символы именно Арзамаса, а вот каемка леса – это уже символ Сарова, потому что первое, что описывают абсолютно все паломники, подъезжающие к Саровской пустыни – вековой сосновый лес. «Мы приблизились на рассвете к Саровскому лесу – чем далее, тем гуще становился он; наконец мы въехали в самую гущу бора» [5, с. 12], – отмечает в своих заметках Дм. Деменков в 1823 г. «Глухой лес, начинаясь от пределов Тамбовской губернии, представлялся все более и более дремучим, по мере приближения к Саровской пустыни» [11, с. 91], – пишет А. Н. Муравьев в 1849 г. «Теперь наша дорога пролегала через девственный лес» [10, с. 408], – читаем мы записки митрофорного протоиерея Василия Бошановского 1903 г.

И в этом саровском дискурсе гайдаровская фраза про Арзамас – «похож на монастырь» – читается по-новому: Арзамас как начало пути в знаменитый Саровский монастырь, конечно, должен быть похож «на монастырь», то есть на сам Саров (в XIX в. и начале XX никакого города Сарова не было даже в перспективе, а была лишь Саровская пустынь). При этом гайдаровский Арзамас включает в свое описание главные саровские топографические символы, которые мы встречаем в большинстве путевых заметок о посещении Саровской пустыни: тишина («Городок наш Арзамас был тихий» [2, с. 125]), лес («синяя каемка городского леса» [2, с. 125]), колокольня («Я любил взбираться на колокольни» [2, с. 125]), колокольный звон («...когда колокола всех тридцати церквей начинали трезвонить, над городом поднимался гул» [2, с. 125]), гора и речка под горой («Под горою текла речонка Теша» [2, с. 125]). Сравним, например, с описанием Сарова у А. Н. Муравьева: «С первым нечаянным звуком *колокола*, призывавшего к

вечерне, столь же нечаянно прорезалась, между двух исполинских сосен, величавая колокольня, и вся белая обитель явилась изумленным взорам, посреди зеленой поляны, при устье двух *малых речек*, омывающих подножие ее пустынного холма» [11, с. 91]. Можно привести множество других цитат из заметок паломников, подтверждающих типичность именно этих примет Саровской пустыни, но удивительно, что именно они повторяются у Гайдара в описании Арзамаса в одном контексте с упоминанием о Сарове.

Арзамас одной своей стороной («начало культуры») отражение мирской столичной суеты («Арзамас городок – Москвы-уголок»), с «многочисленными заводами» и «купечеством, деятельным, оборотливым» [6, с. 36] (М. Жукова), «с признаками развитой торговли» [13, с. 228] (М. Лендер). А другой своей стороной – начало Сарова, предвкушение Сарова, отражение Сарова, эти два места связаны неразрывной духовной и молитвенной связью. Арзамас без Сарова в лучшем случае – «хорошенький уездный городок», в худшем – «арзамасский ужас», ведь это только самое начало культуры. Но вместе они составляют предание, «царский тракт», «дорогу к батюшке», «русский путь к Богу».

Конечно, этот паломнический взгляд на Арзамас в послереволюционной советской литературе был неактуален, а в связи с переносом в конце XX в. мощей преподобного Серафима в Дивеево, казалось бы, совсем утрачен, ведь в Саров теперь мало кто может попасть. И становится популярным вот такое восприятие Арзамаса: «Есть города, которым судьба уготовила роль города-транзита. Так, например, Вязьма – транзит между Москвой и Смоленском, через него все едут, но мало кто задерживается. Аналогичная роль и у Арзамаса, который сейчас является стартовой площадкой на пути в Дивеево, и получается, что туристы и паломники зачастую кроме вокзала в Арзамасе ничего не видят. А зря, ибо город очень даже заслуживает внимания» [17]. Но даже в этом определении Арзамаса как города-транзита есть отголосок прежнего паломнического взгляда «стартовая площадка» – «первый этап», но теперь уже тракта Арзамас – Дивеево. Наверняка «арзамасский текст» уже можно дополнять анализом путевых заметок паломников конца XX – начала XXI в. Впрочем, Серафимова земля – это все же и Арзамас, и Дивеево, и Саров. Неслучайно современный паломническо-туристический кластер объединяет все три пункта: Арзамас – Дивеево – Саров. По преданию, преподобному Серафиму принадлежат слова: «Саров-то – только рукав, а Дивеево-то – вся шуба!» [14]. Но у шубы два рукава. И потому Арзамас и Саров по-прежнему соединены путем, земным и духовным, – к батюшке Серафиму.

Литература

1. *Андреев И. М.* К батюшке Серафиму. Путешествие в Саров и Дивеево в 1926 году // К батюшке Серафиму. Воспоминания паломников в Саров и Дивеево (1823–1927). – М.: Отчий дом, 2006. – С. 579–596.
2. *Гайдар Аркадий.* Собр. соч.: в 4 т. – М.: Детская литература, 1979–1982. – Т.1. – 1979. – 382 с.
3. *Глебов С.* У Саровского Старца (По рассказам моей матери) // К батюшке Серафиму... – С. 33–37.
4. *Горький М.* Собр. соч.: в 30 т. – М.: ГИХЛ, 1949–1955. – Т.15. – 1951. – 431 с.
5. *Деменков Дм.* Саровская пустынь в 1823 году (из путевых заметок) // К батюшке Серафиму... – С. 11–32.
6. *Жукова М. С.* Инок: повесть. – Арзамас: АГПИ, 2005. – 97 с.
7. Из дневника императора Николая II // К батюшке Серафиму... – С. 364–366.
8. *Кондратьев Б. С.* Образ Арзамаса в русской литературе XIX – начала XX века // Литературное общество «Арзамас»: история и современность: сборник научных статей / отв. редактор С. Н. Пяткин. – Арзамас – Н.Новгород: ООО «Растр», 2015. – С. 502–510.
9. *Короленко В. Г.* Письма о путешествии в Саров в 1903 году // Избр. письма: в 3 т. – М.: Художественная литература, 1936. – Т. 1. – 219 с.
10. Митрофорный протоиерей *Василий Боцановский.* Саровские торжества, прославление мощей преподобного Серафима Саровского // К батюшке Серафиму... – С. 405–424.
11. *Муравьев А. Н.* Саровская пустынь // К батюшке Серафиму... – С. 91–136.
12. Неизвестный автор. Поездка в Саров (Из каникулярных воспоминаний) // К батюшке Серафиму... – С. 457–466.
13. Путник (*Н. Лендер*). Поездка в Саровскую пустынь // К батюшке Серафиму... – С. 225–282.
14. *Роцектаев А. В.* Очерк из цикла «Знаменитые монастыри Руси» [Электронный ресурс]. – URL: http://samlib.ru/t/roshektaew_a_w/diveevo.shtml (дата обращения: 01.03.2021).
15. *С. М. А.* Поездка в Саров // К батюшке Серафиму. Воспоминания паломников в Саров и Дивеево (1823–1927). – М.: Отчий дом, 2006. – С. 439–449.
16. *Соколов С.* Воспоминания о затворнике Саровской пустыни отце Серафиме // К батюшке Серафиму... – С. 48–51.
17. Странный город Арзамас. – URL: <https://zen.yandex.ru/media/lenorlux/strannyi-gorod-arzamas-5d7755873642b600adc973c3> (дата обращения: 01.03.2021).
18. *Толстая М.* Там, где все возможно // К батюшке Серафиму... – С. 450–456.

Н. В. Суздальцева¹, И. А. Суздальцев²

**ПАРАДИГМА СИМВОЛОВ КОНЦЕПТА «САРОВ»
В ВОСПРИЯТИИ ПРАВОСЛАВНЫХ ПАЛОМНИКОВ
XIX – НАЧАЛА XX В.**

ЧОУ РО «НЕРПЦ(МП) «Саровская православная гимназия»
Россия, Нижегородская обл., г. Саров

¹канд. филол. наук, учитель русского языка и литературы, директор
e-mail: sc7nvs@yandex.ru

²учитель русского языка и литературы; e-mail: sc7nvs@yandex.ru

В статье проводится концептуальный анализ воспоминаний и записок паломников XIX – начала XX в. о посещении Саровской пустыни с целью выделения первосимволов концепта «Саров».

Ключевые слова: «саровский текст»; Саров; Саровская пустынь; записки паломников; концепт; первосимволы.

Саров, на наш взгляд, вполне можно рассматривать как одно из ключевых для русского национального самосознания имен. В XVIII–XIX вв. оно прочно связывалось со Свято-Успенской Саровской пустыней – «академией монашества», по словам наместника Троице-Сергиевой лавры архимандрита Антония (Медведева). В начале XX в. семантическое поле имени после торжеств 1903 г. официально обрело свое концептуальное ядро: Саров – это место подвигов и прославления одного из самых почитаемых русских подвижников – преподобного Серафима Саровского. Но во второй половине XX в. семантическое поле концепта «Саров» расширилось, включив в себя значения: «закрытый город», «ядерный центр». И можно с уверенностью говорить о бинарном поле концепта «Саров», что отражено и в гербе современного города, на котором на первой его червленой половине мы видим символическое изображение атомного ядра, а на втором зеленом поле – колокольню Саровского монастыря.

«Саровский текст», в котором разворачивается содержание концепта «Саров», представлен разными типами текстов, основную массу которых можно разделить на шесть групп:

1) воспоминания или записки паломников (отдельно паломников XIX – начала XX в. и отдельно паломников второй половины XX – начала XXI в.);

2) художественные тексты: поэтические (отдельно стихи о преподобном Серафиме и отдельно стихи саровских поэтов о Сарове или на городскую тематику, например, П. Тужилкин «Утро городского

человека») и небольшое количество прозаических произведений, в основном саровских писателей;

3) мемуары ученых-физиков или строителей города (вторая половина XX – XXI в.);

4) научно-исследовательские, как правило, исторические работы о Сарове, созданные во второй половине XX – начала XXI в.;

5) повседневные тексты, к которым мы относим публикации в СМИ и социальных сетях на бытовые и социальные темы, в которых фигурирует упоминание о Сарове;

6) мнения самих жителей Сарова о своем городе, отраженные, например, в брендинговых исследованиях.

Однако точкой отсчета формирования концепта «Саров» следует считать воспоминания и записки паломников XIX – начала XX в. и, чтобы описать всю концептосферу «саровского текста», необходимо сначала провести концептуальный анализ текстов первой выделенной нами группы. В данной статье в ходе такого анализа будут использованы путевые заметки, очерки, письма из книги «К батюшке Серафиму. Воспоминания паломников в Саров и Дивеево (1823–1927)», а также воспоминания о Саровских торжествах священнослужителей Василия Тигрова и Сергия Златоустовского, архимандрита Сергия (Страгородского), писателей И. В. Преображенского и В. Г. Короленко.

Слово-концепт «Саров» – ядро поля, репрезентирующее все возможные признаки концепта на лексико-семантическом уровне, и в воспоминаниях паломников оно имеет свои семантические варианты: Саровская пустынь – пустынь Саровская – пустынь – Саровская обитель – обитель Саровская – лесная обитель – святая обитель – белая обитель – древняя обитель – обитель – Саровский монастырь – монастырь – святилище. Равенство в сознании писателей-паломников номинаций «Саров» и «Саровская пустынь» мы видим, например, у неизвестного паломника С. Н. Р.: «...жители Темникова всегда с особенной любовью посещали и посещают *Саров, или Саровскую пустынь*» [14, с. 139]. Есть, конечно, и другие, на первый взгляд, индивидуальные номинации, отражающие восприятие конкретных паломников: Саров – «великолепная лавра» (А. Н. Муравьев) [8, с. 91], «Горний Иерусалим» (В. П. Шнейдер), [19, с. 286], «град Китеж» (А. Тимофиевич) [17, с. 546], но это как раз скорее номинативные стереотипы русского паломнического сознания.

Все тексты паломников представляют собой идеализированную когнитивную модель – само место посещения не предполагает критического описания или субъективной оригинальной оценки. Критические комментарии возможны лишь в описании событий, но не

самого места. Настрой при посещении святых мест у верующих людей всегда общий, тем не менее совпадение в описании тех или иных отмеченных паломниками примет Сарова следует считать не стереотипами, а устойчивыми символами концепта. Все приметы Сарова, отмеченные паломниками, можно разделить на две группы: природные и культурные. Назовем их по частоте упоминания (от большей к меньшей). Природные – *лес, воздух (запах), небо, реки, родники, ветер (безветрие), комары*. Культурные – *колокольный звон, служба, пение* (здесь и далее курсив наш. – Н. С., И. С.). Есть еще архитектурный символ (как часть культурного, но выделяющийся в гиперсимвол) – колокольня. «Над всей обителью царит громаднейшая колокольня [2]», – пишет, например, архимандрит Сергий (Страгородский). И есть еще одна общая для обеих групп символов Сарова примета – тишина (номинативный вариант для природной группы) и молчание (номинативный вариант для культурной группы). Охарактеризуем каждый символ подробнее.

ЛЕС

Парадигма символа «лес» включает в себя описания леса в целом и отдельно деревьев, его составляющих. Лексема «лес» имеет свои языковые варианты: «лесное море», «лесная пучина», «лесная чаща», «лесная гуща», «бор». Вот самые популярные определения из тезауруса атрибутов, сочетающихся со всеми этими вариантами: сосновый, столетний, вековой, многовековой, могучий, бесконечный, необозримый, беспредельный, густой, глухой, темный, мрачный, непроницаемый, непроходимый, дремучий, девственный, величайший. Наиболее частотный атрибут выделить невозможно, больше двух раз не повторяется ни один. Тезаурус атрибутов, описывающих деревья саровского леса (сосны и ели): громадные, колоссальные, исполинские, могучие, огромные, стройные, строевые, мачтовые, густые, вековые. Наиболее частотный атрибут – вековые (7 упоминаний). Лес в описании большинства паломников одушевлен, это не просто символ Сарова, а практически его душа, отсюда великолепные сравнения и олицетворения: «саровский бор, как древний витязь, готовый защитить родную землю от неумолимого и страшного врага» (17, с. 550), «одушевленные свидетели его подвигов» [11], «подобно старцам, утомленным долгою жизнью» [11]. Лес – неотъемлемая часть самого монастыря: бор – «как мантия инока» [3, с. 18], сосны – «свечи желтого и белого воска» [11].

ВОЗДУХ (ЗАПАХИ)

Многие паломники отмечают особый саровский свежий воздух, наполненный, по словам профессора И. М. Андреева, «ладаном саровских

сосен» [1, с. 583] и «божественным ароматом благодати Божией», по впечатлению священника Сергия Златоустовского [10]. Кроме аромата (запаха) сосны (смолы) он включает в себя «аромат лесных цветов и листвы» [7, с. 417], «грибов и пахучих трав» [17, с. 551]. Словоформа «запах» имеет следующие атрибуты: терпкий, непривычный, чудный, густой, смолистый; синонимический вариант «аромат» – обильный, насыщенный, смолистый.

НЕБО

Небо как символ Сарова имеет два образа: дневное небо и ночное. Но интересно то, что и днем, и ночью небо обладает общими признаками – оно безоблачно и почти одного цвета. День – «голубое, безоблачное небо» [15], «золотое солнце сияло на синем безоблачном небе» [6, с. 384], «голубого полуденного неба» [4, с. 371]. Ночь – «небо чистое, прозрачное» [7], «синее звездное небо» [6, с. 391]. Ночное небо отличается от дневного лишь «неугасимыми лампадами-звездами» [6, с. 391]. Причем, звездность саровского неба отмечают все паломники: «небо открыто и удивленно смотрит тысячами звезд» [11], «а по ночам чистое небо зажигалось мириадами звезд» [6, с. 391], «оно зажгло мириады своих небесных светильников» [7].

РЕЧКИ

В Сарове две реки – Саровка и Сатис, однако большинство паломников описывают Саровку, чаще называя ее речкой, а то и речушкой, при этом еще и добавляя эпитет «маленькая»: «по берегу маленькой речки Саровки» [9, с. 462], «воды маленькой речушки Саровки» [17, с. 551]. Однако именно нрав Саровки делает ее достойным описания, многие наделяют ее атрибутом «бурливая». Кто-то видит в этом бурлении сердитый нрав: «словно ночь мешала ей и она сердилась» [14, с. 147], а кто-то – веселый: «весело катит свои воды <...>, нежась на изумрудном ложе» [17, с. 550]. Особое внимание Саровке уделено еще и потому, что вдоль нее идет дорога на Ближнюю и Дальнюю пустынку к преподобному Серафиму, то есть она часть паломнического маршрута. Сатис удостаивается паломниками наименования «река», и главная ее достопримечательность – весенние разливы: «Река Сатис разливается перед монастырем и в ней вон, видите, отражается своими храмами и кельями, как в зеркале» [16, с. 184]. Зеркальной гладью и способностью отражать наделяют паломники и Саровку, только отражаются в ней «прибрежные кусты и густые сосны» [12, с. 254]. Обе реки – несомненные символы Сарова, потому что монастырь стоит на месте их слияния.

РОДНИКИ

О родниках пишут чаще паломники 1903 г., но они ограничиваются лишь упоминанием об их наличии: «Во многих местах по дороге бьют родники» [2]. Большинство же рассказывают о впечатлениях об источнике преподобного Серафима на пустыньке: «Источник неглубок, весьма чист и прозрачен, дно его усеяно камешками» [14, с. 149] или об источнике, над которым построен храм Иоанна Предтечи. Родники – это часть леса, а источники – уже часть культуры.

ВЕТЕР (БЕЗВЕТРИЕ)

Многие паломники отмечают в своих воспоминаниях ощущения от особого дорожного ветра на пути в Саров («К Сарову мы начали приближаться в седьмом часу вечера. Чудная погода. Ясное солнце. Легкий ветерок» [14]) и из него («Через полтора часа кончалась Саровская земля, редел лес и открывалась знакомая равнина. Но езда теперь уж не была так приятна, как вперед. Слегка круживший ветерок поднимал сильную пыль» [9, с. 465]). В самом Сарове, окруженном лесами, ветер ощущается только на колокольне: «– Видите, какой здесь сильный и холодный ветер? – обратил внимание провожатый. – И всегда так. А внизу у нас всегда тихо и тепло. – Это понятно: внизу лес, а здесь чуть не под облаками» [16, с. 190].

ТИШИНА

Безветрие – одно из составляющих особой саровской тишины, тишины природной и человеческой: «Сама природа остановилась как бы в своем движении и стоит в немом молчании» [15]. Тишина встречает паломников утром: «Тихое утро» [3, с. 13]. Тишина настигает их днем: «Лес надвигался ровной стеной, и, еще задолго до вечера, нас внезапно объял полумрак и обступила *нерушимая тишина*» [18, с. 451]. Безмолвие сопровождает их ночью: «Немая, торжественная, чуть прохладная ночь. ...Мои паломники идут молча, каждый ушел в себя, никому не хочется разговаривать» [10]. Эта тишина особая, именно саровская, как неотъемлемая часть Саровской пустыни, как ощущение снисходящей на человека благодати, потому что на самом деле лес живой и полон звуков: «Под вековыми соснами тень и прохлада, в зеленой высоте над нами перекликаются птицы, где-то слышно кукование кукушки», – отмечает Путник (И. Лендер) [12, с. 254].

КОМАРЫ

Все предыдущие символы Сарова в текстах паломников действительно делают образ Саровской пустыни слишком неземным, поэтому такое упоминаемое многими неудобство поездки, как комары и оводы, добавляет описываемому месту конкретность. «Одно неприятно: комары не дают покоя, жужжат кругом и жестоко кусают пришлых, свежих

людей. Надоедливая комариная песня беспрестанно раздаётся над ухом, а как только замолкнет маленький варвар, так тотчас вы почувствуете сильный укус. *Комары жестоки в Сарове...* В низинах около леса и воды кишат целые тучи комаров», – жалуется Путник (И. Лендер) [12, с. 254]. Важно здесь не просто жалоба на насекомых, которые в России летом водятся повсюду, а указание, на особенность Сарова: *«Комары жестоки в Сарове»*. Но жестоки все саровские насекомые. «Мы приблизились на рассвете к Саровскому лесу – чем далее, тем гуще становился он; наконец мы въехали в самую гущу бора и, преследуемые роем оводов, которые без пощады мучили бедных лошадей, медленно тащились по глубоким пескам», – пишет Дм. Деменков [3, с. 11].

КОЛОКОЛЬНЫЙ ЗВОН

Саровскую тишину помимо звуков природы нарушает звон колоколов: «В это время где-то далеко раздался и рассыпался тысячеголосным эхом по лесу гулкий звон колокола» [16, с. 187]. Колокольный звон имеет в текстах паломников семантические варианты: «удар колокола», «звон колокола», «звуки церковного звона», «звук монастырского благовестника», «церковный благовест». Само описание звона содержит множество атрибутов, подчеркивающих его силу, красоту и своеобразие: могучий, властный, великий, торжественный, чрезвычайно оригинальный, гулкий, непрерывный, чудный, гармонический, мягкий. Надо заметить, что ни один эпитет не повторяется на 37 текстов книги. Саровский звон легендарный и особый, во-первых, из-за слепых звонарей, которые стали отправной точкой для написания В. Г. Короленко повести «Слепой музыкант», а во-вторых, из-за 1200 пудового (более 19 тонн) колокола-«тысячника». Саровский звон имел свою мелодию, свою последовательность, вот как об этом пишет священник Василий Тигров: «Пять слепых послушников-звонарей приводили в дивное, стройно-музыкальное согласие звон Саровских колоколов. И нужно было слышать этот звон, чтобы судить о всей его чудной гармонии. Начинается перебор маленьких колоколов; слышатся высокие, приятные, серебристые звуки. Со следующими ударами в средние и большие колокола, в нисходящей последовательности раздаются всё более низкие, густые тоны, которые покрываются наконец сильным звоном большого колокола. Звон “во вся” по своей чудной мелодии навевал невольно на всех молитвенное настроение. Звуки его глубоко проникали в душу всех богомольцев» [15].

СЛУЖБА

Колокольный звон хотя и имеет свою эстетическую ценность, но все же является частью богослужения, а именно особую атмосферу служб в Саровской пустыни отмечают богомольцы. «Сразу же был обвеян и в самое

сердце поражен тою неземною красотой и сладостью саровского праздничного богослужения, от которого тают сердца благочестивые», – пишет С. М. А. [13, с. 444]. Именно «порядок богослужения пустынного» [13, с. 444], по мнению многих богомольцев, «привлекает к себе любителей созерцательной жизни и безмолвия из самых отдаленных мест, где немало своих замечательных монастырей» [13, с. 444].

ПЕНИЕ

Как отличительную черту саровской церковной службы, приводящую в «умиление сердечное», многие писатели-паломники отмечали необычное саровское пение – «столповое или знаменного распева» [12, с. 255]. «Саровского пения описать невозможно; чтобы иметь о нем ясное представление, его надо лично слышать, – пишет священник Петр Поляков. – Отличительные его черты: безыскусственность, душевность и какая-то хватающая за сердце тихая заунывность. <...> с оттенком тихой священной грусти» [16, с. 187]. Важной особенностью саровского пения, как и всего саровского богослужения, является сочетание величавости, красоты – и безыскусственности, «убожества» (по словам А. Муравьева). «Это безмятежное царство молитвенной простоты, искренности, строгости, величавости», – подчеркивает неизвестный паломник С. М. А. [13, с. 444].

Общим местом в записках паломников является описание внешнего вида монастыря при въезде в него. Эта картина поражает воображение практически всех гостей и все они описывают ее по одной модели. *Первый обязательный компонент* всех описаний – *золото* куполов и крестов монастыря: «его высоких зеленых и *золотых* глав» [11], «с колокольнею, высоко поднимающею над ними *златую* главу» [3, с. 12], «храм Успенский, с пятью *золочеными* главами» [10], «уходя ввысь своими *золотыми* шапками-куполами, увенчанными *золотыми* крестами» [10], «*золотые* главы собора» [18, с. 450], «золоченными главами» [9, с. 460]. *Второй компонент* – это *сияние*, исходящее от монастыря: «в блеске солнца сияет монастырский город» [12, с. 254], «в воздухе отражается чудесное сияние» [15], «с сияющим на ней крестом» [3, с. 12], «сверкая золотом куполов» [17, с. 546]. *Третий компонент* – *белоснежные стены*: «обитель, словно невеста в белоснежном уборе» [6, с. 384], «белый Саров» [10]; «белоснежные стены охватили громадные храмы» [9, с. 459]; «при виде белых стен монастыря» [11]; «но вот на холме забелелись каменные здания» [3, с. 12]; «высокие белые стены монастыря» [4, с. 370]. Интереснее всего о белоснежности Сарова сказал В. П. Шнейдер: «Благодаря ли воздуху или окраске стен, но на закате получался удивительный эффект – купола церкви, ограда принимали *молочный*,

лиловатый оттенок, и, сливаясь с вечерними облаками, рисовался какой-то Горний Иерусалим» [19, с. 286]. И наконец, *четвертый* обязательный компонент – общее *восхищение* увиденным, выражающееся однокоренными словами: «Великолепная картина!» [5, с. 598], «так он великолепен!» [2]; «во всем величии» [11]; «величественный Саров», «стоял тихо и величаво» [10], «величественный монастырь» [9, с. 459]; «местоположение Сарова <...> не только представляет смену видов, очень разнообразных по шири, *величественности*, производит впечатление более грандиозное, чем даже Троицко-Сергиевская лавра, которая кажется после Сарова миниатюрной» [19, с. 286].

Таким образом, главные цвета-символы Сарова: белый (стены), зеленый (лес), синий (небо), золотой (купола).

Посещение Сарова кроме первого чувства восхищения вызывает в паломниках и религиозные чувства, которые сливаются в общее богомольное настроение, также отмечаемое всеми паломниками: «Невыразимая красота, возносящая горе человеческое сердце, вызывая в нем трепет глубочайшего благоговения» [7, с. 417]. Религиозное чувство просится наружу. «<...> на душе таинственный восторг» [10].

Итак, проанализировав «саровский текст» писателей-паломников, мы попытались вычленить первосимволы Сарова, то есть те образы, которые лежат в основе формирования концепта «Саров». Некоторые из них утрачены и не восстановлены до сих пор, например – «безыскусственное пение саровских монахов» и колокольный звон. Но эти символы на протяжении большей части истории Сарова (датой основания считается 1706 г., а мы рассматривали записки паломников до 1927 г.) были составляющей его концепта. Эволюция практически любого концепта неизбежна, однако, как мы уже говорили в начале статьи, гиперсимвол Сарова (колокольный монастыря) вынесен на герб города, а значит, первое значение концепта «Саров» – Саровская пустынь по-прежнему актуально. А первосимволы всегда являются моделирующей основой концепта, потеря части их, ведет к эволюции концепта, но не к его утрате, поэтому знание этой основы необходимо.

Можно отметить, что все перечисленные символы Сарова характеризуются бинарной природой и имеют внутреннюю или внешнюю оппозицию. Небо: дневное – ночное; река: Саровка – Сатис; родники: лесные ключи – источники и купальни; тишина: природы – мира людей; ветер: за пределами Сарова и над ним – безветрие в Сарове; служба: простота – неземная красота; колокольный звон: слепые звонари (немощность человеческой природы) – могучий звон; пение: безыскусственность – величавость; лес: суровость (деревья) и жестокость

(комары) – чистота и благодать (воздух). Да и сам монастырь в восприятии паломников имеет бинарную природу: подобие лавры – убожество общежития. «Я ждал убогой пустыни, и вот мне предстала великолепная лавра, наподобие Сергиевой, но лавра только по наружности, со всем внутренним убожеством общежительной пустыни, хотя и с благолепными храмами», – пишет А. Н. Муравьев [8, с. 91]. Таким образом, двойственность Сарова заложена уже в самих его первосимволах, это изначальное свойство данного концепта, что во многом определило и дальнейшую его эволюцию, его тяготение к бинарности, которая на современном этапе выражается в оппозиции «монастырь» – «наукоград».

Литература

1. *Андреев И. М.* К батюшке Серафиму. Путешествие в Саров и Дивеево в 1926 году // К батюшке Серафиму. Воспоминания паломников в Саров и Дивеево (1823–1927). – М.: Отчий дом, 2006. – С. 579–596.
2. Архимандрит *Сергий (Страгородский)*. Письма из Сарова. – URL: <https://pravsarov.su/content/publication/964/3117.html> (дата обращения: 01.03.2021).
3. *Деменков Дм.* Саровская пустынь в 1823 году (из путевых заметок) // К батюшке Серафиму... – С. 11–32.
4. Из дневников Великой княгини Ольги Александровны. Путешествие в Саровскую пустынь // К батюшке Серафиму... – С. 370–377.
5. *Кусаков Н.* Дивеево и Саров в 1927 году // К батюшке Серафиму... – С. 597–604.
6. *Макаревский М.* На празднике у преподобного Серафима, Саровского чудотворца (Воспоминания и впечатления очевидца) // К батюшке Серафиму... – С. 378–394.
7. Митрофорный протоиерей *Василий Боцановский*. Саровские торжества, прославление мощей преподобного Серафима Саровского // К батюшке Серафиму... – С. 405–424.
8. *Муравьев А. Н.* Саровская пустынь // К батюшке Серафиму... – С. 91–136.
9. *Неизвестный автор.* Поездка в Саров (Из каникулярных воспоминаний) // К батюшке Серафиму... – С. 457–466.
10. Паломничество елатомских гимназистов в Саровскую пустынь. Законоучитель гимназии, священник *Сергий Златоустовский*. Тамбовский епархиальный вестник № 30, 1911 г. – URL: <https://vk.com/@420510616-palomничество-elatomskih-gimnazistov-v-sarovskuu-pustyn> (дата обращения: 01.03.2021).
11. *Преображенский И. В.* Открытие святых мощей преподобного Серафима, Саровского чудотворца. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Sarovskij/prepodobnyj-serafim-tsar-i-narod-chudoproslavlenija/3#sel=11:1,11:13 (дата обращения: 01.03.2021).
12. *Путник (Н. Лендер)*. Поездка в Саровскую пустынь // К батюшке Серафиму... – С. 225–282.
13. *С. М. А.* Поездка в Саров // К батюшке Серафиму... – С. 439–449.

14. *С. Н. Р.* У отца Серафима (Рассказ паломника-семинариста) // К батюшке Серафиму... – С. 139–151.
15. Священник *Василий Тигров*. Воспоминания о Саровских торжествах. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Sarovskij/prepodobnyj-serafim-tsar-i-narodchudo-proslavlenija/7 (дата обращения: 01.03.2021)
16. Священник *Петр Поляков*. Под сенью благодати (Из путевых набросков и впечатлений паломника) // К батюшке Серафиму... – С. 183–224.
17. *Тимофеевич А.* В гостях у преподобного Серафима. // К батюшке Серафиму... – С. 515–572.
18. *Толстая М.* Там, где все возможно // К батюшке Серафиму... – С. 450–456.
19. *Шнейдер В. П.* Саровские торжества. Июль 1903 г. (месяц в Сарове) // К батюшке Серафиму... – С. 283–304.

К. Г. Петухова¹, Е. В. Валеева²

ТРАНСФОРМАЦИЯ БИБЛЕЙСКОГО ОБРАЗА САТАНЫ В ПОЭМЕ Д. МИЛЬТОНА «ПОТЕРЯННЫЙ РАЙ»

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, Арзамасский филиал
Россия, Нижегородская обл., г. Арзамас
¹магистрант; e-mail: kspetuhova@mail.ru
²канд. филол. наук, доцент; e-mail: ev.visual@mail.ru

В статье проанализирована трансформация образа дьявола в произведении Д. Мильтона «Потерянный рай». Прослеживается разница в трактовке библейского образа Сатаны и его толкование в поэме.

Ключевые слова: Сатана; Дьявол; Потерянный рай; Милтон; Библия.

Культура и литература последних десятилетий рожают особый интерес к библейской тематике, в частности, к образу Сатаны. Существуют различные обозначения его демонической реальности (черт, Сатана, Люцифер, Князь тьмы, Вельзевул и т. д.). «Сатана (от ивр. сатан «противник», «обвинитель») в религиозно-мифологических представлениях авраамических религий (иудаизма, христианства и ислама) главный антагонист Бога, олицетворение зла. В ряде книг Ветхого Завета Сатаной называется ангел, испытывающий веру праведников (см. Иов. 1:6–12). В Евангелиях указывается, что Сатана пал с неба (Лк. 10:18). Апостол Павел утверждает, что Сатана способен преобразиться в Ангела света (2 Кор. 11:14). В Апокалипсисе Сатана выступает как дракон и дьявол предводитель темных ангелов в битве с архангелом Михаилом (Откр. 12:7–9; 20:2, 3, 7–9).

Художественный текст – это ответ читателю на вопрос о духовном состоянии автора, общества и периода, в который он создавался: дьявол «выбирает» тот вид искушения, который сработает именно в это время и именно для этих людей. Он является в том обличье, которое для данного вида соблазна лучше всего подойдет. Очередная маска «вечного лицедея» – зеркало своего времени. И, вместе с тем, с помощью этой маски Князь мира сего влияет на ту или иную эпоху. Итак, каждый новый образ дьявола – «диагноз» времени. И он же – его возможное будущее.

В своем первоначальном значении Сатана – это существо, которое препятствует и мешает человеку приблизиться к Богу. В Библии Сатана не демоническое существо, антагонист или соперник Бога. Например, в Новом завете Сатана выступает как олицетворение зла, особая личность – Антихрист. Он отождествляется с «древним змеем», который обольщал всю Вселенную и был низвергнут с Неба на землю со своими ангелами (Отк. 12:9). Сатана искушает Иисуса (Матф. 4).

Мы можем сказать, что образ Сатаны видоизменялся вместе с трактовкой самого Писания. Поэтому каждому периоду развития истории и культуры соответствует «свой» Сатана.

В библейских трактовках Сатаны наблюдается очевидная разница в его понимании в Ветхом и Новом Заветах. В Ветхом Завете Сатана показан членом Небесного Совета, руководимого Богом. В Новом Завете Сатана становится главным врагом Бога, бросающим эффектный, но, в конечном счете, тщетный, вызов Его всевластию. Кроме того, в Новом Завете мы видим множество обозначений Сатаны как главного противника Бога. Часто он отличается не только восприятием данного персонажа верующими, но и внешним описанием. Этому активно способствовало развитие художественной литературы, где использование дьявола приводило к появлению нового понимания образа Сатаны.

Поэма Дж. Мильтона «Потерянный рай» по своей жанровой природе представляет собой явление чрезвычайно сложное и многоплановое. Хотя господствующим в произведении является эпическое начало: оно выступает в сложном соотношении с элементами драмы и лирики. Поэт собрал множество наблюдений над человеческими страстями, чтобы рассказать, как изменяется лицо Сатаны, обожженное пламенем страшной битвы и огнями Ада, изборожденное морщинами, облагороженное страданиями и думами. И если Адам и Ева глубоко человечны в своем счастье, в своей любви, то «человечность» Сатаны – в его неукротимом бунтарском духе, в его готовности переносить муки и вновь кидаться в роковое соревнование со своим непобедимым, но от этого тем более ненавидимым противником [3, с. 325–331].

Русский критик Виссарион Григорьевич Белинский назвал поэму Джона Мильтона «апофеозой восстания против авторитета», подчеркнув, что революционный пафос поэмы ярче всего выражен в образе Сатаны [1, с. 101]. В этом и заключалось противоречие поэмы: мятежник и гордец Сатана, побежденный, но продолжающий мстить Богу, должен был стать отталкивающим персонажем, вызывать осуждение читателя, а он, несомненно, оказался самым сильным образом поэмы. Милтон стремился опозитизировать идею нравственного совершенствования, но «Потерянный рай» воспринимался как призыв к долготерпению.

Сатана показан в изменении, в развитии. Он становится вождем ангелов только в силу того, что восстает против Бога. В битвах со своим противником он обретает заманчивое и угрюмое обаяние. Прекрасные дети Бога, Адам и Ева, становятся людьми в полной мере, только нарушив запрет Создателя, только сделав «свободный выбор», шагнув из блаженного Эдема навстречу суровому ветру человеческого бытия. Будущее их сурово, но отныне они обязаны всем себе самим: начинается осмысленная и требующая ответственности человеческая история [4, с. 26].

Милтон в «Потерянном рае» затрагивает тему противостояния, углубляя антагонистичность Сатаны. Поэт нередко называет его Врагом. В людском сознании хорошо закрепилось, что чем сильнее недруг Господа, тем могущественнее последний из них. Милтон представляет Архиврага до его падения не только Архангелом, но и самым величайшим полководцем, способным управлять всем и вся, в том числе и третью Божьих войск. Так же автор подчеркивает мощь главного оппонента Всевышнего: «В тревоге, силы все свои напряг», «Во весь гигантский выпрямившись, рост» и др. [5, с. 46].

Однако при всей своей грандиозности образ Сатаны – именно в тех его проявлениях, где Сатана особенно человечен, – не только задуман Милтоном как образ «отрицательный», но и является таковым, по существу. Но при этом Милтон восхищается героическим непокорством Сатаны в той мере, в какой оно выражает непримиримость по отношению к любой тирании, земной и небесной. Но мятеж не случайно заканчивается поражением.

Сатана внутренне надломлен именно тем, что он не устоял в борьбе с собственным эгоизмом, со своими гигантскими себялюбивыми мечтами. В такой сложной форме ставит Милтон проблему индивидуализма, постоянно тревожившую его [6, с. 53].

Еще до написания Милтоном поэмы, Сатана проник в людское сознание в качестве противника Бога с тем, чтобы люди, наблюдая за его борьбой с Создателем, проникались величием последнего. Отсюда

вытекает, что чем сильнее Враг, тем сильнее Господь, попирающий этого Врага [7, с. 66].

Именно поэтому до своего падения Сатана представлен не просто Архангелом, но наиболее выдающимся полководцем и доверенным Бога.

«Он управлял всеми, следовавшими за Отцом, и нисходил с небес в преисподнюю, и восходил от низших до самого престола невидимого Отца. Он оберегал славу, что приводит в движение небеса...» [5, с. 46].

Мильтон также не отказывает Сатане в силе, напротив, искусно пользуясь возможностями поэтического языка, красочно описывает ее:

В тревоге, силы все свои напряг
И словно Атлас или Тенериф,
Во весь гигантский выпрямившись рост,
Неколебимо противостоял
Опасности. Он головой в зенит
Уперся; шлем его увенчан был
Пернатым ужасом; сжимал кулак
Оружие, подобное копью
И вместе с ним служившее щитом! [5, с. 62].

Кроме того, Мильтон неоднократно подчеркивает, что Сатана командует третью небесной рати, при поддержке которой и поднял бунт [9, с. 100].

Итак, до своего падения Сатана – важнейший и блистательнейший Архангел. Он – Люцифер, сияющий среди ангелов как ярчайшая звезда среди прочих. Он велик, но не совершенен, ибо первое как раз и приводит к окончательной утрате второго. Именно от сознания собственного могущества Сатана впадает в грех гордыни.

Мильтон усложняет дело. Неудовлетворенный неожиданным и как бы беспричинным отколом первейшего Архангела от божественного престола, Мильтон вводит в поэму дополнительную линию, связанную с образом Бога-Сына. Она заключается в том, что Бог-Отец возвеличивает Бога-Сына и заставляет всех эфирных существ присягать Ему на верность. Таким образом, Сатана становится третьим существом в небесной иерархии, чего потерпеть уже не в состоянии [8, с. 87].

Отныне у Врага появляется вполне достойный повод к бунту. Он действует не на пустом месте, руководимый одной лишь гордыней, а исходит из определенных понятий о справедливости, ибо он, верно служивший Богу, вынужден уступать место божественному Сыну. А ведь Сатана тоже Сын Господа! Сын сильный и до поры исполнительный, но, очевидно, нелюбимый [9, с. 106].

Итак, мятеж таким образом преподносится в поэме не столько как восстание Сатаны лично против Небесного Монарха, но как спор двух Сыновей за ближайшее положение к трону Отца; спор, который неминуемо ведет к тому, что горделивый Сын не желает мириться с судьбой и вынужден нарушить волю Отца, бросив Тому вызов [2, с. 564].

Положение Сатаны в данном случае незавидное, ибо он заранее обречен на поражение. Но даже будучи пораженным, Владыка теней не сдается, поэтому он заслуживает уважения. Даже оказавшись свергнутым в Ад, он говорит, что лучше быть правителем подземного мира, чем слугой на Небесах.

Мильтон показал Зло, которое, несмотря, ни на что, не предаст свои убеждения, даже отправившись навеки во тьму. За это образ Сатаны так понравился творческой интеллигенции, которая вновь и вновь посвящает ему выдающиеся произведения.

Мильтон избавил дьявола от рогов и копыт, сделал его величественным и могущественным падшим ангелом, наделил даром слова. Именно такое представление о Недруге Божьем, которое дал нам поэт, прочно закрепилось в умах людей. На основе Библии автор именуется его «Князем тьмы», подчеркивая или даже гиперболизируя его бунт против Бога. Также в образе Врага подчеркиваются деспотизм, властность, надменность. Его обуяли гордыня и тщеславие.

Автор «очеловечил» Сатану, таким образом изменив представление о Зле, заложенное Церковью и теоретиками религии. Кроме того, если допустить, что дьявол – жертва предопределения Бога, «мальчик для битья», то мы уже начинаем ему сопереживать, так как ощущаем себя такими же обманутыми и покинутыми. То есть, образ Люцифера стал настолько реальным и похожим на человека, что стал близким писателям и читателям.

Таким образом, Сатана Мильтона приобретает очередное видоизменение. Он больше не отчужденный образ карателя, он персонаж, обладающий человеческими качествами. Демон начинает вселять не страх, а глубокую печаль, это уже не отвратительное существо из Преисподней, а таинственная личность, тираноборец.

Литература

1. *Белинский В. Г.* Разделение поэзии на роды и виды // Собр. соч.: в 3 т. Т. 2. – М.: Просвещение, 1948. – 766 с.
2. *Горбунов А. Н.* Поэзия Дж. Мильтона (от пасторали к эпосе) // Джон Мильтон. Потерянный рай. Возвращенный рай. Другие поэтические произведения. – М.: Наука, 2006. – С. 581–647.
3. *Добролюбов Н. А.* Потерянный рай. Поэма Иоанна Мильтона // Собр. соч.: в 3 т. Т. 2: Статьи и рецензии. – М.: Наука, 1952. – С. 325–350.

4. *Егорова Л. А.* Английская библия и становление стиля метафизической поэзии: автореф. ... дис. докт. филол. наук. – М., 2009. – 36 с.
5. *Мильтон Дж.* Потерянный рай. Возвращенный рай / отв. ред. И. Л. Шурыгина; вступ. ст. А. Шульговской. – М.: Академия, 2004. – 256 с.
6. *Соловьев Е. А.* Мильтон: его жизнь и литературная деятельность: биографический очерк. – Типо-литогр. и фотот. П. И Бабкина, 1894. – 331 с.
7. *Тетерина Е. Н.* Категория целостности литературного произведения и проблема главного героя поэмы Дж. Мильтона «Потерянный рай» // Rhema. Рема. – 2013. – №. 2. – С.64–69.
8. *Турыгина Л.* Данте и Мильтон // Издания с дарственными надписями из собрания библиотеки Пушкинского Дома: каталог. Выпуск 5. Т – Я / сост. Н. С. Беляев; сост. имен. указ. Г. В. Бахарева, Н. С. Беляев; науч. ред. Г. В. Бахарева. – СПб.: БАН, 2020. – 307 с.
9. *Чамеев А. А.* Джон Мильтон и его поэма «Потерянный рай». – Л.: Издательство ЛГУ, 1986. – 256 с.

О. А. Верещагин¹, Н. Е. Белова²

ПОСТСЕКУЛЯРИЗМ КАК ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ В ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского, Арзамасский филиал
Россия, Нижегородская обл., г. Саров

¹канд. философ. наук, доцент; e-mail: helgardt@mail.ru

²канд. философ. наук, доцент; e-mail: belovane@yandex.ru

В статье представлена критическая аналитика постсекуляризма в качестве современной теоретической концепции в философии и религиоведении. Автор пытается реконструировать общий ментальный контекст тех социокультурных изменений, которые актуализировали необходимость категоризации и семантизации понятия «постсекулярного» в современной социальной теории.

Ключевые слова: модерн; плюрализм; постсекулярное общество; секуляризм; фальсификация.

Проблема взаимной соотнесенности постсовременности как актуальной формы социальности и постсекулярности как одного из ее идеологических клише, по-прежнему лежит в плоскости дефиниционной неразрешимости и концептуальной анархии, порождая лишь очаговые споры относительно возможной категоризации тех или иных понятий и значений в постмодерном социологическом и социально-философском

тезаурусах. Однако, как нам представляется, наиболее проблематизированным все-таки является онто-эпистемологический статус самого «секулярного мировоззрения» и релевантного ему «секулярного общества», особенно в контексте нынешнего восприятия всей совокупности модернистских текстов лишь в качестве интеллектуальной продукции в рамках «просветительского» дискурсивного производства.

В действительности, мы не можем дать однозначного ответа на вопрос относительно границ и объемов «секулярной трансформации» западного общества, пределов и форматов обмирщения коллективного сознания на уровне социальных микро и макрогрупп и общественных институтов. С одной стороны, нам сложно говорить о секулярности как об окончательном свершившемся факте духовной эволюции Запада, с другой стороны, у нас столь же мало оснований полагать секуляризацию всего лишь неким эпифеноменом социальной и интеллектуальной жизни Европы и Северной Америки на этапе ее модернизации.

Очевидно, что в качестве дискурсивного события понятие «секулярного» свершилось и закрепилось в интеллектуальных практиках середины XIX–XX в., поэтому его теоретические экспликации мы можем обнаружить в трудах таких разноплановых авторов, как О. Конт, Г. Спенсер, Э. Дюркгейм, К. Маркс, М. Вебер и З. Фрейд.

Концептуализация и семантизация «секулярного» в социальной теории и практике происходила отнюдь не спонтанно и не случайно. Сложно элиминировать существование некоего единого ментального контекста, в рамках которого традиционно осмысливаются такие сопряженные и взаимосвязанные процессы как сциентизация, индустриализация, урбанизация и секуляризация. Таким контекстом безусловно является «модерн» как некое специфическое мироощущение и мировосприятие, позволившее распространиться определенным формам светской морали и духовности в современных социальных институтах и нормах. По утверждению Inglehart R. и Norris P., манифестация «смерти религии» была общепринятой мудростью в социальных науках на протяжении большей части двадцатого века... она позиционировалась в качестве основной модели социологического исследования, где секуляризация наряду с бюрократизацией, рационализацией и урбанизацией рассматривалась как ключевая историческая революция, превратившая средневековые аграрные общества в современные индустриальные нации» [7, с. 3].

Но, как оказалось, философема «the death of religion» была во многом конъюнктурной и нерепрезентативной для анализа соотношения светских и сакральных начал в современной общественной жизни, особенно в контексте

возрождения религиозных практик и институций в посткоммунистических социумах и традиционных культурах. Религия и ее различные этноконфессиональные воплощения демонстрируют поразительную живучесть и адаптивность в условиях форсированной урбанизации, постиндустриализма и техно-информационной революции. Как объяснить и совместить нынешний возврат сакрального и священного в структуры профанного и рационализованного мира? Можно ли считать весь опыт секулярного лишь краткосрочным трендом на непродолжительном временном треке человеческой истории? Что в действительности реферирует и обозначает в таком случае концепция «постсекулярности», исходя из существующих представлений относительно эфемерности и химеричности самого «секулярного общества»?

Подобные вопросы наиболее часто задают философы, религиоведы и социальные теоретики, пытающиеся отразить нынешнее состояние ментальной сферы в ситуации пост-пост-мо. Некий консенсус можно наблюдать например в констатации свершившейся ревизии «секулярной теории», либо фальсификации ряда ее значимых положений. Проект «фальсифицированной секуляризации» предлагает нам П. Бергер [2], который склонен больше воспринимать арелигиозность и светскость модерна как некое частное проявление, партикулярный и локальный феномен, отдельный эпизод в истории европейских стран, а не общее свойство современности (modernity). Современность не секуляризирует и не порождает с необходимостью секуляризм, поскольку в значительной степени связана с идеологией всеобщей плюрализации и «растущей множественностью, в рамках одного общества, разных убеждений, ценностей и мировоззрений» [2, с. 9].

Более корректно в указанной связи говорить о множественности как форм и форматов современности, так и типов секулярности. Это могут быть институционализированные религиозные практики Америки, атеистическая советская квазирелигиозность или приватизированная религиозность Французской пятой республики. Религиозность присутствует, а иногда открыто поощряется властями во всех модернистских социумах, превращаясь в обмирщенную, как правило политически нейтральную, духовную практику.

Таким образом, в modernity нет зримого отсутствия Бога, а есть лишь присутствие плюральных множющихся групп религиозного или псевдорелигиозного содержания. Значимым исключением в этом в целом несекулярном мире, по мнению Бергера, является интернациональная или транскультурная элита, которая, по сути, представляет собой «расширение просвещенческой европейской интеллигенции до мирового масштаба»

[2, с. 10] с претензиями установления влияния и контроля на происходящие в глобальном обществе социально-политические и культурные процессы.

Говоря о религиозном возрождении или о восстановлении значимости религиозных институтов в современном общественно-политическом и морально-этическом контекстах, чаще всего обращают внимание на интегративную функцию сакрального в «грядущих основаниях солидарности» [1] общества будущего. Различные способы социальной интеграции и объединения, построенные только на рационалистических и либерально-демократических императивах и ценностях, демонстрируют очевидную уязвимость в ситуации возрастания внешних угроз и внутренних противоречий. Гражданская солидарность, сколько бы абстрактной и ценностно-нейтральной она ни была в секулярном обществе, не может поддерживаться только формально-юридическими интенциями и правилами, и возникает только тогда, когда «принципы справедливости тесно переплетаются с культурными ценностными ориентирами» [6, с. 56].

Отсутствие единого ментального контекста, общего фона трансцендентальных смыслов, способствует разрушению солидарности и превращению граждан «богатых и мирных либеральных обществ в разрозненные, действующие лишь в собственных интересах монады, использующие свои субъективные права лишь в качестве оружия друг против друга» [6, с. 58].

В указанной связи принято говорить о перспективах ослабления и истощения гражданской солидарности в ситуации форсированной и неконтролируемой модернизации либерального типа. Свою безусловную роль в этом процессе играет естественно и универсализация экономических процессов, которая способствует выравниванию культурного и этико-социального ландшафта в рамках всемирной интернационализации и трансграничной коммуникации наиболее активных субъектов глобальной экономики и политики. Внутренняя целостность наций-государств таким образом девальвируется и разрушается спонтанно возникающими формами внешнего единства глобального социума, который тем не менее нуждается в диверсифицированной и качественно неоднородной среде для будущего успешного социально-экономического роста и развития.

В спорах и дискуссиях о сохранении единства и солидарности базовых общественных институтов оказывается актуализированной идея постсекулярного социума [5], отказавшегося воспринимать логику модернизации исключительно в сциентизированном и безрелигиозном формате. Символично, что в совместном интервью Ю. Хабермаса и Й. Ратцингера отразилась идея необходимости установления диалога и

взаимодействия светских и религиозных начал в осуществлении модернизационных процессов. Постсекулярность, если понимать ее в качестве новой фазы модернизации общественного сознания, охватывает как «религиозный, так и светский менталитет и рефлексивно видоизменяет их» [5, с. 70]. Таким образом, в очерченной Хабермасом и Ратцингером перспективе любое общественное обсуждение оказывается возможно лишь в активном диалоге и сотрудничестве светских и религиозных групп и социальных институций.

Идея непреходящей значимости религиозных принципов в поддержании общественного порядка, в укреплении социального консенсуса и естественно-органической солидарности в эпоху постсекуляризма отстаивается швейцарскими социологами F. Höllinger и M. Haller [9]. Функционал религиозных структур и сакральной нормативности в самостабилизации общественных связей, как указывают Höllinger и Haller, по-прежнему объемён и многоканален. Религиозные верования, символы и ритуалы наполняют социальную реальность трансцендентальным смыслом, религиозные институты агрегируют и артикулируют социальные интенции правящих элит, церковные организации «обеспечивают взаимную социальную поддержку и солидарность между членами общества», одновременно выполняя функцию «поддержки и легитимации социальных и политических интересов отдельных социальных групп и общества в целом» [9, с. 134].

В несколько ином ключе значение религиозных установок и предписаний в эпоху постсекулярности интерпретируют R. Stark и W. S. Bainbridge, которые объясняют возрастающую роль религии с точки зрения теории рационального выбора и его значения в становлении и функционировании «религиозных экономик» [8]. Существующая в США плюралистическая религиозная ситуация создает благоприятные условия развития свободного религиозного рынка, поэтому уровень религиозной активности может быть значительно выше, чем в традиционных обществах с универсальной или доминирующей религией. Рыночная стратегия позволяет усиливать конкуренцию поставщиков религиозных услуг и перманентно подогревать потребительский интерес в выборе различных религиозных благ.

Как нам представляется, пример США хоть во многом и девиативный, не укладывающийся в общепринятые рамки представлений о роли и месте религии в социуме, тем не менее в целом иллюстративен в отношении изменения понимания корреспондирования современности (модерна) возрастанию, а не угасанию религиозных начал в общественном сознании. Сакральное и секулярное могут и должны сосуществовать в

нынешней социальной реальности, взаимодополняя и взаимообогащая друг друга. Безусловно, вопрос о корреляции модернизма и секуляризма до сих пор не снят с повестки дня, поскольку живым и действительными примером такого рода взаимосвязи является пример по преимуществу евросекулярной Центральной и Западной Европы.

По утверждению Х. Казановы, религия как «мемориальное связующее», как «цепь памяти» утрачена без возможности восстановления, и целые поколения молодых европейцев растут, не имея никакого личного отношения к христианской религиозной традиции» [3, с. 168], демонстрируя арелигиозность своего личного духовного опыта. Поэтому нет достаточных оснований говорить о десекуляризации европейских социумов как о новой редакции «воцерковления» или тем более как о нынешнем витке клерикализации Европы. Такие страны как Франция, Чехия, отчасти Германия по-прежнему будут демонстрировать черты секулярного модернизма в своей внутренней культурной, образовательной и социальной политике. Сложно предположить в ближайшей перспективе некое возвратное движение указанных обществ к регрессу десекулярных форм и общественных практик. Однако и в этом европейском секулярном «духе времени» будут отчетливо проявляться изменения в самом позиционировании секулярного мировоззрения и мировосприятия.

Секулярное мировоззрение в новом ментальном контексте очевидно становится более осмысленным, терпимым и склонным к критическому самоанализу. По-мнению Х. Казановы, религиозная проблематика не случайно становится частью философского main stream, поскольку сама религия находится в центре публичного обсуждения, и «сам факт, что мы задаемся вопросом о том, вступаем ли мы в эпоху всемирного постсекулярного общества, свидетельствует о том, что мы переступили порог, что мы больше не можем просто, без всякой рефлексии оставаться секуляристами» [3, с. 168].

Необходимо отметить, что дискуссии о секулярности и постсекулярности так или иначе ведутся в рамках парадигмы модернистского мышления, которое воспроизводило бинарную оппозицию сакрального-профанного во всех своих теоретических реконструкциях и соответственно воспринимало существование modernity в качестве фактической данности, реального, а не химерического феномена общественной жизни.

Однако в современной социальной теории появляются альтернативные версии реконструкции социально-исторических процессов в так называемой «нововременной» фазе развития, которые ставят под сомнение онто-гносеологический статус «modern society». Оригинальная

интерпретация эпистемических и ментальных оснований того типа общества, которое конвенционально было поименовано «обществом модерна», представлена в критическом исследовании Б. Латура [4], высказывающего серьезные сомнения относительно большинства конституирующих факторов «модернистского сознания». Согласно основной идее Латура, тот мировоззренческий комплекс, который мы называем «модерном» с соответствующим ему идеологическим обоснованием – «модернизмом», никогда не существовали. Мы никогда не были современными, поэтому набор коррелятивных категорий, будь то рационализм, объективизм, гуманизм и секуляризм, являются внешним концептуальным каркасом, который призван был скрывать совершенно иное содержание. Обобщая интеллектуальный опыт новоевропейских социальных теоретиков, Латур называет его «Конституцией», подразумевая программный характер положений, обусловивших контуры новой мировоззренческой парадигмы.

Именно «Конституции» с ее гуманистической нормативностью мы обязаны появлением человека и человеческого, но одновременно с этим помнению Латура, «на свет появляется и “не-человечество” – вещи, объекты или звери и не менее странный, отграниченный от нас и находящийся вне игры Бог» [4, с. 74]. Вся интеллектуальная жизнь нового времени может быть редуцирована к конструированию гибридов, квазиобъектов или квазисубъектов. «Человечество», «не-человечество» и «божественное» – эти квазисущности в Новое время сначала есть результат совместного проявления, а затем «сокрытия их совместного рождения и попытки трактовать каждую из них по отдельности, в то время как под всеми этими общностями гибриды» [4, с. 98], имеющие неоднородное смысловое наполнение.

Секулярное измерение Конституции связано с ролью и местом, которое уготовано Богу в этой мировоззренческой конструкции. Последователи Гоббса и Бойля предприняли немало усилий, чтобы навсегда устранить его из социальной и природной реальности, «одновременно оставив его репрезентированным и находящимся в обращении» [4, с. 98]. Химера секуляризма, по утверждению Латура, раскрывается как раз в том несомненном факте, что «трансцендентность Бога бесконечно отдаляла его, так что он уже не мог помешать свободной игре природы и общества, но при этом было сохранено право апелляции к этой трансцендентности в случае возникновения конфликта между законами природы и законами общества» [4, с. 99].

Предлагаемая Латуром интерпретация специфического для модерна секуляристского миропонимания и мировидения может нам объяснить,

насколько легко в современном мышлении уживаются и сосуществуют атеистическая культура и религиозная ментальность.

Так называемый нововременный человек мог одновременно демонстрировать как черты радикального безбожничества, оставаясь при этом вполне религиозным и набожным. Собственно говоря, таковым он остается и в постсекулярную эпоху, когда светская культурная основа буквально пронизана несекулярными религиозными компонентами и чертами. Наличие, говоря словами Латура, отграниченного Бога метафизики, формально изъятого из обоих противоположных контекстов природного и общественного миров, позволяет тем не менее «фаустовскому человеку» «захватить материальный мир, по своей воле пересоздать социальный мир, не ощущая себя покинутым всеми сиротой-демиургом» [4, с. 99].

Литература

1. Батанова (Врублевская) П. В. О грядущих основаниях солидарности: религия и мораль в социологической теории Э. Дюркгейма // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2016. – № 4 (66). – С. 67–83.
2. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2 (30). – С. 8–20.
3. Казанова Х. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2018. – № 4 (36). – С. 143–174.
4. Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии. – СПб: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. – 240 с.
5. Узланер Д. Введению в постсекулярную философию // Логос. – 2011. – № 3(82). – С. 3–32.
6. Хабермас Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI); пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.
7. Inglehart R. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide / R. Inglehart, P. Norris. – Cambridge University Press, 2004. – 329 p.
8. Stark R. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation / R. Stark, W. S. Bainbridge. – Berkeley: University of California Press, 1985. – 571 p.
9. Höllinger F. Christian Religion, Society and the State in the modern World / F. Höllinger, M. Haller, A. Valle-Höllinger // Innovation The European Journal of Social Science Research. – 2007. – 20(2). – P. 134–154.

**ДУХОВНАЯ МУЗЫКА
В ФОРТЕПИАННОМ РЕПЕРТУАРЕ
УЧАЩИХСЯ ДЕТСКИХ МУЗЫКАЛЬНЫХ ШКОЛ
И ШКОЛ ИСКУССТВ**

МБУ ДО «Детская музыкальная школа № 1 им. М. К. Бутаковой» г. Арзамас
преподаватель
Россия, Нижегородская область, г. Арзамас; e-mail: biblio99@mail.ru

В статье рассматривается обращение к музыкальным произведениям религиозной тематики. Традиции духовной музыки нашли свое выражение в творчестве русских композиторов. Обращение к пьесам духовного (христианского) содержания может способствовать не только повышению уровня исполнительского мастерства юных пианистов, но и духовно-нравственному, музыкально-эстетическому развитию.

Ключевые слова: духовная музыка; репертуар; фортепианные пьесы; русские композиторы.

Педагогический репертуар учащихся детских музыкальных школ (ДМШ) и школ искусств (ДШИ) достаточно богат и разнообразен. Он широко представлен произведениями русских и зарубежных композиторов-классиков, современных авторов, фортепианными переложениями народных мелодий. Определенное место занимает в нем духовная (христианская) музыка – «музыка религиозного содержания, исполняемая в храме, церкви, или в быту» [10, с. 169].

Церковная музыка предназначена для сопровождения богослужений в церкви (всенощной, литургии), таинств, обрядов, молебнов. Ее отличительной особенностью является направленность к духовному (горнему) миру, строгость и величественная простота, благозвучие, ладо-интонационное своеобразие, языковые особенности текстов. Церковные лады православных песнопений – диатонические (натуральные). В качестве основных среди них утвердились ионийский (мажор) и эолийский (минор натуральный, гармонический, мелодический). В целом интонированию в церковных ладах присущи возвышенность, спокойствие, созерцательность. Важно также отметить, что музыка православных храмов (в отличие от католических, протестантских) не имеет инструментального сопровождения, звучит a'capella.

В репертуар ДМШ и ДШИ церковная музыка не входит. Однако ее религиозная христианская направленность, интонационность, ритмическая

асимметрия нашли выражение в таких жанрах народной музыки как духовные песнопения, колядки.

Наиболее близки и понятны учащимся, особенно в начальный период обучения, игра и пение рождественских колядок. Прежде чем приступить к их разучиванию, желательно рассказать детям об истории праздника Рождества, его традициях, обычаях, как колядовали на Руси в старину. Конечно, дети с интересом разучивают нотный материал пьес-колядок в фортепианном переложении, стараются запомнить стихотворные тексты.

Среди рождественских колядок наиболее известны: «Добрый тебе вечер», «Сеem, сеem, повеваем», «Добрый вечер, щедрый вечер», «Овсень, овсень», «Щедровка», «Пришла Коляда» и др. Не менее интересны народные духовные песнопения: «Рождество Христово», «Днесь Христос», «Небо и земля», «Взгляни сюда», «Спи, Иисусе, спи», «Ночь тиха над Палестиной» и др. В фортепианный репертуар могут войти детские рождественские песни современных авторов: «Вифлеемская звезда», «Водят звезды хоровод», «Яркая звездочка», «В ночном саду», «Рождественская песенка» и др. [7].

С обращением к православным духовным песнопениям детский фортепианный репертуар может значительно расширяться, обогатиться.

Религиозно-христианским содержанием проникнуты многие сочинения русских композиторов-классиков: М. Глинки, М. Балакирева, А. Бородина, М. Мусоргского, Н. Римского-Корсакова, С. Рахманинова, Г. Свиридова и др. Глубокая вера, религиозные убеждения, особенности восприятия канона православных богослужений послужили обращению к церковной музыке, духовным песнопениям П. И. Чайковского. Композитором были написаны «Литургия св. Иоанна Златоуста», «Всенощное бдение», цикл «Девять духовных музыкальных сочинений», отредактированы духовные произведения Д. Бортнянского. Богослужебная музыка православной церкви нашла выражение и в фортепианных сочинениях для детей. Именно Чайковский первым из русских композиторов написал для юных пианистов альбом пьес, осуществив свой давний замысел – «содействовать по мере сил к обогащению детской музыкальной литературы, которая очень небогата» [6, с. 53].

В «Детском альбоме», состоящем из 24 пьес-миниатюр, отразился один день из жизни ребенка. Обрамляют сборник «Утренняя молитва» [9, с. 3] и «В церкви» [9, с. 38]. День ребенка в православной семье, по традиции, начинался с молитвы. Молитвенные интонации звучат уже с первых тактов пьесы. Светлая тональность соль-мажор, простая гармония, равномерное ритмическое движение и строгая четырёхголосная фактура (словно поет хор) передают настроение сосредоточенности и покоя. Молитвой верующие не только встречают, но и провожают каждый

прожитый день. Пьеса «В церкви» написана в тональности ми-минор и как бы звучит ответом «утреннему» соль-мажору. В основу ее мелодии Чайковский положил распевы 50-го псалма «Помилуй мя, Боже...», исполняемого на 6-ой глас во время вечернего богослужения. В музыке звучит покаянный мотив, прошение о помиловании.

Мелодическая выразительность, простота гармонического языка, отсутствие фактурных сложностей делают эти произведения вполне доступными (в исполнительском плане) для юных пианистов.

Интересным представляется для репертуара ДМШ и ДШИ фортепианная музыка (хотя и немногочисленная) А. Бородина. Характерные черты его творчества – эпическая широта, монументальность, стройность и ясность формы, аккордовая фактура, глубокий лиризм – в полной мере нашли выражение в фортепианном цикле «Маленькая сюита». Первая пьеса цикла – «В монастыре» [1, с. 86–88]. Камерная по форме, она выделяется среди других пьес сюиты глубиной содержания, эпической широтой, сдержанным величием, духовной наполненностью. В пьесе звучат две темы: тема колокольного звона и пения (молитвы).

Начинается произведение с имитации колокольного звона. Однако звуки колокола не воспроизводят его (в смысле внешнего звукоподражания), а передают лишь ритм и динамику. Колокола смолкли, и вступает песенная тема – тихая молитва, в основу которой положена мелодия древнерусского церковного напева. Постепенно происходит интонационное развитие мелодии. Она поддерживается эпической мощью, нарастающей в «колокольных» аккордах. Средняя (кульминационная) часть пьесы наполнена драматическим напряжением. Далее напряжение спадает, и вновь звучит песня-молитва. Пьеса заканчивается размеренным, затухающим колокольным звоном.

Проникнуться содержанием пьесы, ее духовным настроем, раскрыть полнее музыкальный образ может помочь рассказ педагога о монастырском укладе жизни, его особенностях. Познавательным может быть показ иллюстративного материала, прослушивание аудиозаписей монастырских песнопений, колокольных звонов. Поскольку существуют различные оркестровые переложения «Маленькой сюиты», учащимся полезно будет прослушать исполнение пьесы «В монастыре» симфоническим оркестром.

Сила русского духа, вера нашли выражение во многих произведениях русских композиторов. Интересным, в этом плане, может быть обращение к творчеству М. Мусоргского. Учащимся старших классов ДМШ и ДШИ можно предложить для разучивания фортепианную пьесу «Богатырские ворота. В стольном городе во Киеве» из сюиты «Картинки с выставки» (в облегченном переложении) [5, с. 30]. Характер пьесы

величаво-спокойный, торжественный, в мелодии ощущается родство с русской народной, церковной музыкой, былинными образами. Начинается пьеса величественной темой эпического характера в ми-бемоль мажоре. Ее плотная аккордовая фактура, охватывающая все регистры, постепенно набирает мощь. Мотив с интонациями народной песни, колокольностью сменяется хоральным напевом. Далее со свежей силой вступает вновь былинная тема, на смену которой вновь приходит церковный напев. Средняя часть пьесы звучит как гимн. Заканчивается произведение в былинно-богатырском духе, торжествующе, с мощным перезвоном колоколов. Эпическая широта, интонационный строй, богатый гармонический склад, динамика, имитация праздничного колокольного звона не могут не заинтересовать педагогов и учащихся-пианистов.

Достойным продолжателем духовных традиций русской музыки стал Г. Свиридов. Среди детской фортепианной музыки XX в. особое место занимает его «Альбом пьес для детей», состоящий из 17 разнохарактерных миниатюр. Сближение фольклорного и духовного жанров наблюдается в пьесе «Звонили звоны» [8, с. 6], в основе которой лежит обработка старинной русской песни. Мелодия пьесы состоит из повторяющихся звуков-звонков. Мы словно слышим, как к одному колоколу присоединяются другие колокола, рисуя картину русского быта.

Большое место в инструментальном творчестве занимает фортепианная музыка композитора XX в. С. Слонимского. В репертуар учащихся средних и старших классов обычно входит «Альбом пьес для детей и юношества», состоящий из разнохарактерных произведений. Возможность расширить представление о музыкально-художественном образе колокольного звона может дать обращение к финальной пьесе названного цикла «Колокола» [4, с. 55–59], в которой виртуозно использованы регистровые и динамические возможности фортепиано. Яркие звуковые находки композитора имитируют то мощные удары больших колоколов, то красивые перезвоны малых. Заканчивается произведение звучным ударом колоколов на *ff*.

Конечно, при разучивании и исполнении пьесы от учащихся потребуются определенные технические навыки, умение проникнуться содержанием пьесы, используя педаль, передать своеобразие звучания колоколов.

Опираясь в своем творчестве на лучшие традиции русской классической музыки, заметный след оставил в ее истории композитор XX в. Е. Голубев. Музыка Е. Голубева, достаточно обширная, отличается полифоническим мастерством, многообразием мелодических линий и интонаций, образностью. В число фортепианных пьес для детей вошел

цикл «Фортепианные отклики», включивший в себя пять пьес. Мощной колокольной кульминацией заканчивается последняя из них – «Суздаль», представляющая особый интерес для юных пианистов [2, с. 54–56].

При работе с учащимися над фортепианными пьесами, в музыкальной ткани которых наблюдаются имитации колокольных звонов, важно познакомить детей с историей, традициями звонов на Руси, их видами, значением.

Так, первое упоминание о колоколах на Руси содержится в Новгородской летописи и датируется 1066 г. Первое же летописное свидетельство об отливе колоколов на Руси относится уже к 1259 г., когда князь Даниил Галицкий привез из Киева в Холм колокола и иконы.

Церковный звон делится на два основных вида: благовест и собственно звон [3, с. 83–86].

Благовестом называются мерные удары в большой колокол. Этим звоном верующие созываются в храм к Богослужению. Благовестом он называется потому, что им возвещается благая, добрая весть о начале службы. Совершается благовест так: сначала производится три редких, медленных, протяжных удара, а затем уже следуют мерные удары.

Собственно звоном называется звон, когда звонят сразу во все или несколько колоколов. Он различается на трезвон (звон во все колокола трижды); двузвон (звон во все колокола дважды); перезвон (звон поочередно в каждый колокол, начиная с большого и до самого малого); перебор (медленный звон поочередно в каждый колокол по одному разу, начиная с самого малого до большого, после удара в большой колокол ударяют во все колокола вместе и так повторяют много раз).

На протяжении веков колокольные звоны входили в жизнь и быт народа. Различали набатные колокола, возвещавшие о пожаре или о каком другом несчастье; вечевые, созывавшие народ на вече решать важные дела; осадные колокола звучали, если к стенам города подходил неприятель. Торжественно звучали колокола, когда уходили на битву воины защищать русскую землю. Служили колокола и для других, бытовых, целей. Так сельским церковным сторожам вменялось в обязанность звонить в колокола во время непогоды и др.

Существует достаточно много названий колоколов: царские, ссыльные, благовестные, золочёные, красные, набатные, пленные, лыковые и др. При разучивании репертуара детям (после беседы о колоколах, колокольных звонах) можно предложить определить вид колокольного звона в исполняемом ими произведении, его назначение.

Из всего вышесказанного можно отметить, что обращение к духовной музыке (народной, композиторской), включение ее в репертуар

ДМШ и ДШИ может не только обогатить детский фортепианный репертуар, расширить музыкальный кругозор учащихся, но и оказать влияние на их нравственно-эстетическое, духовное возрастание.

Литература

1. Альбом русской фортепианной музыки. Ч. 1 / ред.-сост. К. Сорокин. – М.: Музыка, 1978. – 158 с.
2. *Голубев Е. К.* Избранные пьесы для фортепиано. – М.: Музыка, 1984. – 56 с.
3. Детский музыкальный катехизис / сост.: прот. И. Лепешинский, О. Гончаров, И. Семочкин. – Самара: Восхождение, 2009. – 208 с.
4. Избранные пьесы русских и советских композиторов для фортепиано. Вып. 10. – Л.: Музыка, 1976. – 60 с.
5. *Мусоргский М. П.* Картинки с выставки: облегченное переложение для фортепиано Хоймана Г.-Г. – Челябинск: МРІ, 2004. – 32 с.
6. *Осовицкая З.* В мире музыки: учебное пособие / З. Осовицкая, А. Казаринова. – М.; СПб: Музыка, 1994. – 200 с.
7. Праздник Рождества Христова. Ч. 1 / ред.-сост. Н. Гурьянова. – М.: Московская Патриархия, 2000. – 150 с.
8. *Свиридов Г. В.* Альбом пьес для детей. – М.: Музыка, 1987. – 32 с.
9. *Чайковский П. И.* Детский альбом. – М.: Музыка, 1986. – 39 с.
10. *Штейнпресс Б. С.* Энциклопедический музыкальный словарь / Б. С. Штейнпресс, И. М. Ямпольский. – М.: Сов. энциклопедия, 1966. – 632 с.

СОДЕРЖАНИЕ

IN MEMORIAM: Б. С. Кондратьев	3
<i>Суздальцева Н. В.</i> Вклад профессора Б. С. Кондратьева в мифопоэтику	4
Русская словесность XI–XIX веков в контексте православной культуры	9
<i>Чуклинов А. Е.</i> «Слово о законе и благодати» киевского митрополита Илариона: историософское и дидактическое значение	10
<i>Курдин Ю. А., Исаков А. М.</i> Агиография святого благоверного князя Александра Невского	15
<i>Есаулов И. А.</i> Пасхальное завещание Пушкина: Каменноостровский цикл	20
<i>Савоськина Т. А.</i> Библейские аллюзии в трагедии А. С. Пушкина «Моцарт и Сальери»	29
<i>Волков В. В., Волкова Н. В.</i> Христианская поэзия в учебной ситуации: как разъяснять ключевые слова? (на примере оды А. С. Пушкина «Вольность»)	36
<i>Сытина Ю. Н.</i> К вопросу о традициях в творчестве В. Ф. Одоевского	43
<i>Швецова Т. В., Шахова В. Е.</i> Мотив блудного сына в повествовании о Робинзоне у Л. Н. Толстого	51
<i>Вострокнутова Н. Н.</i> Роль образа иконы в «Господах Головлёвых» М. Е. Салтыкова-Щедрина	58
<i>Кондратьев А. С.</i> Иван Хлестаков и Иван Карамазов: подпольное сознание и православная традиция	65
<i>Бобылев Е. Л.</i> Ф. М. Достоевский как психопатолог	72
<i>Суслонова А. В.</i> «Из них слагается народ». Образ праведников в художественном мире Н. С. Лескова	78
<i>Юрина Н. Г.</i> Тема «нездешнего» в философской лирике Вл. Соловьева	82
<i>Меринов К. А.</i> «Слепой музыкант» В. Г. Короленко в контексте «большого времени»: художественная антропология и духовная традиция	92
Христианское сознание русской литературы XX–XXI веков	97
<i>Захарова В. Т.</i> Образ Библии в произведениях писателей русского Зарубежья ..	98
<i>Боброва Е. В.</i> Мотивные цепочки и многозначность прочтения архетипических образов отравы, яда и искуса в раннем творчестве Е. Ю. Кузьминой-Караваевой в контексте православной культуры	106
<i>Сопина Е. С.</i> Христианские мотивы и средства их выражения в поэме-сказке «Молодец» М. И. Цветаевой	115
<i>Валеева Е. В.</i> Функции звукообразов в цикле Марины Цветаевой «Лебединый стан»	121
<i>Титкова Н. Е.</i> Стилизовое своеобразие проповедей патриарха Сергия (Страгородского)	128
<i>Васьева К. О.</i> Своёобразие поэтики хронотопа в сборнике «Радуница» С. А. Есенина	134
<i>Пяткин С. Н.</i> Драматическая поэма С. А. Есенина «Пугачев»: история и предание	143

<i>Пеженкова Т. П.</i> Мифопоэтический контекст прозы А. И. Куприна (на примере повестей «Молох» и «Поединок»).....	152
<i>Малыгина Д. Б.</i> Хронотоп Дороги в целостной структуре книги И. А. Бунина «Темные аллеи»	159
<i>Сидорова О. Б.</i> Катаевский миф о городе «в русском вкусе»	167
<i>Иост О. А.</i> Паломничество как актуальный жанр современной русской словесности. На материале творчества архимандрита Иосифа (Еременко).....	173
<i>Шустов М. П., Степанов А. С.</i> Поиски духовных истоков героев Алексея Варламова	183
<i>Климкова Л. А.</i> Мир природы в русской лирике через призму онимов	192
<i>Степанова А. С.</i> Интерпретация феноменов «святость» и «грех» в романе Е.Г. Водолазкина «Лавр»	205
<i>Попова О. И.</i> Семантика заглавия в рассказе В. Свенцицкого «Назначение»: как жанр «победил» тему	213
Церковь и русское национальное сознание: история и краеведение	221
<i>Фомин В. В.</i> Христианство на Руси до 988 года	222
<i>Кузнецов А. А.</i> К вопросу о происхождении отрицательного образа владимирского князя Георгия Всеволодовича	247
<i>Андреев О. Е.</i> К истории христианства в драматической хронике С. С. Татищева «Падение Царьграда».....	253
<i>Панов А. Р., Пряников А. В., Шарова Е. И.</i> Учительская библиотека при Арзамасском духовном училище: история становления	258
<i>Косолапова И. С., Федорова М. В.</i> Устройство, содержание и быт в арзамасских благотворительных учреждениях на примере Общественной богадельни	266
<i>Родина Г. И.</i> Церкви Рождественского прихода в Арзамасе	274
<i>Хорева Н. В., Кудряшова А. С.</i> Миссионерская и благотворительная деятельность Арзамасского мужского Спасо-Преображенского монастыря.....	278
<i>Ефимов О. В.</i> Проблемы богоборческой политики в городе Арзамасе в 20–30 гг. XX в.	284
Церковь и русское национальное сознание: философия и культурология	288
<i>Перевезенцев С. В.</i> Духовность как фактор мировой политики	289
<i>Никифорова О. В.</i> Вербальный компонент обложки журнала «Фома»	318
<i>Суздальцева Н. В.</i> Образ Арзамаса глазами паломников XIX – начала XX в.	326
<i>Суздальцева Н. В., Суздальцев И. А.</i> Парадигма символов концепта «Саров» в восприятии православных паломников XIX – начала XX в.	333
<i>Петухова К. Г., Валеева Е. В.</i> Трансформация библейского образа Сатаны в поэме Д. Мильтона «Потерянный рай».....	342
<i>Верещанин О. А., Белова Н. Е.</i> Постсекуляризм как теоретическая концепция в философии и религиоведении.....	347
<i>Яковлева Л. А.</i> Духовная музыка в фортепианном репертуаре учащихся детских музыкальных школ и школ искусств	355

Научное издание
Православие и русская литература
Сборник статей участников VII Всероссийской научно-практической конференции
(27-28 мая 2021 г.)

Корректор Н. В. Жучкова
Компьютерный дизайн текста Е.Н. Пяткиной
Верстка и вывод оригинал-макета З.Ю. Скокигоровой
Дизайн обложки Д.С. Парадеева
В оформлении обложки использована фоторабота Елены Пестриковой,
размещенная в сети Интернет: <https://www.sobaka.ru/nn/city/city/127414>

Подписано в печать 07.10.2021
Формат 60x84/16. Усл. печ. листов 20,7
Тираж 300 экз. Заказ №55/21

Издательство Арзамасского филиала ННГУ
607220, г. Арзамас Нижегородской области, ул. К. Маркса, 36

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных оригиналов
в Редакционно-издательском управлении (РИУ)
Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского
603950, Нижний Новгород, пр. Гагарина, 23

