

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

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

МЕЖРЕГИОНАЛЬНЫЙ ЦЕНТР  
ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ  
И МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА  
ПРИ РХГА



XVIII межвузовская научная конференция  
**БОГ. ЧЕЛОВЕК. МИР**

ОРГКОМИТЕТ

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

РАБОЧАЯ ГРУППА ПО ПОДГОТОВКЕ И ПРОВЕДЕНИЮ КОНФЕРЕНЦИИ

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

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

**XVIII МЕЖВУЗОВСКАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ**

# **БОГ. ЧЕЛОВЕК. МИР**

17–18 декабря 2015 г.

Сборник аннотаций докладов и сообщений

Издательство  
Русской христианской гуманитарной академии

Санкт-Петербург  
2016

Представлено к печати рабочим оргкомитетом  
XVIII межвузовской научной конференции  
"БОГ. ЧЕЛОВЕК. МИР"

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

Издание подготовил В. А. Егоров

**XVIII межвузовская научная конференция «Бог. Человек. Мир» 17–18 декабря 2015 г.** Аннотации докладов и сообщений / Отв. ред. Д. В. Шмонин. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2016. — 172 с.

ISBN 978-5-88812-791-9

XVIII ежегодная конференция молодых ученых «Бог. Человек. Мир» проводится с целью обсуждения актуальных проблем в области исследования вопросов, связанных с изучением социокультурных, духовно-нравственных аспектов существования современного человека, а также формирования объемного видения феномена религии.

Междисциплинарность конференции, актуализация проблем стоящих перед миром и обществом, создание единого пространства для совместного творческого поиска историков, философов, богословов, религиоведов, психологов, филологов, культурологов — все это делает конференцию «Бог. Человек. Мир» уникальным событием в научной жизни Санкт-Петербурга. Благодаря участию в совместных дискуссиях на конференции создаются условия для творческой активности, самостоятельности молодых исследователей в их научной деятельности, расширяется научное сотрудничество между вузами, устанавливаются межличностные и межвузовские контакты. В рамках работы конференции происходит диалог светской и религиозной мысли, осмысливаются вопросы взаимосвязи науки и религии, религии и образования, межкультурной и межрелигиозной коммуникации, обсуждается роль и место религии в современном обществе.

ISBN 978-5-88812-791-9

© Авторы, 2016

© Издательство РХГА, 2016

## Содержание

### Актуальные вопросы психологии: теория и практика

|  |    |
|--|----|
| <i>Гриненко Н. Г.</i><br>Неблагополучная семья как источник формирования<br>аддиктивного поведения .....   | 11 |
| <i>Панина В. А.</i><br>Театротерапия как позитивный инструмент работы<br>с девиантными подростками.....  | 13 |
| <i>Амосов А. В.</i><br>Связь аддиктивного поведения с ценностями личности.....   | 15 |
| <i>Карачковская Е. А.</i><br>Этические проблемы полевого исследования.....   | 17 |
| <i>Заузолкова Д. Е.</i><br>Психологические особенности молодежи XXI века, рассмотренные через<br>призму воздействия региональных и федеральных форумов ..... | 19 |

### Теория и методика образования и воспитания

|  |    |
|--|----|
| <i>Белкина Н. В.</i><br>К вопросу о планировании урока иностранного языка<br>в контексте ФГОС .....                | 21 |
| <i>Вахрамеева Л. А.</i><br>Особенности современного урока русского языка<br>в условиях реализации ФГОС.....        | 24 |
| <i>Гилева С. В.</i><br>Ассоциативный словарь как средство повышения грамотности<br>учащихся начальных классов..... | 27 |

|  |    |
|--|----|
| <i>Наумова А. И.</i>   |    |
| Интегрированный урок как средство<br>повышения мотивации обучающихся .....                                   | 30 |
| <i>Арнаутова И. М.</i>   |    |
| Системность работы социального педагога<br>с детьми «Группы риска» в условиях общеобразовательной школы..... | 32 |
| <i>Старовойтова Е. М.</i>  |    |
| Способы освоения современного искусства,<br>или Что такое многоканальная модель? .....                       | 34 |

### **Биоэтическое измерение: Новый человек: Чужой/Иной/Другой**

|   |    |
|---|----|
| <i>Егоров В. А.</i>   |    |
| От пролетариата к прекариату .....                                      | 36 |
| <i>Гаврилова Я. Г.</i>  |    |
| Биополитика: От ригидности к вечной жизни.....                          | 38 |
| <i>Часовских Г. А.</i>  |    |
| Проблема антропологического кризиса в отечественном трансгуманизме .... | 39 |

### **Философия. Теология. Образование**

|   |    |
|---|----|
| <i>Усачева О. Т.</i>  |    |
| О развитии глобализации и протестантского экуменизма.....   | 41 |
| <i>Омельченко Д. М.</i>   |    |
| Отражение оригенистских споров<br>в «Собеседованиях» Иоанна Кассиана Римлянина .....                        | 43 |
| <i>Минаева О. О.</i>  |    |
| «Вопросы философии и психологии» о проблеме<br>взаимоотношения психических и физических явлений.....        | 45 |
| <i>Джусоев К. М.</i>  |    |
| Начало правления императора Алексея I Комнина<br>как начало новых отношений между Византией и Европой ..... | 47 |
| <i>Щепановская С. В.</i>  |    |
| Язык как онтологический инструмент связи мира с трансцендентным ....  | 49 |
| <i>Дербенева Я. В.</i>  |    |
| Полемика И. А. Ильина с Л. Н. Толстым<br>в вопросе о непротивлении злу .....                                | 52 |

|                          |  |    |
|--------------------------|--|----|
| <i>Мусатова А. В.</i>    | Противопоставление «Человека телесного» и «Человека духовного» в философской антропологии XIX–XX вв. ....            | 55 |
| <i>Барановский Д. В.</i> | Философское наследие Н. Ф. Федорова в русской культуре первой половины XX века (1900–1940-е гг.) .....               | 58 |
| <i>Головина И. В.</i>    | Образование как путь к обожению .....  | 61 |
| <i>Кузнецова К. В.</i>   | Педагогика материи в богословской антропологии Святого Праведного Иоанна Кронштадтского .....                        | 63 |
| <i>Павлова Л. П.</i>     | Воспитание и образование как важнейший аспект раскрытия образа Божия в человеческой личности .....                   | 65 |
| <i>Андреев А. А.</i>     | Литургическая реформа при патриархе Никоне по материалам Ирмология 1657 г. ....                                      | 68 |
| <i>Сафронова А. А.</i>   | Просветительская деятельность «Христианского содружества учащейся молодежи» в Санкт-Петербурге (1903–1916 гг.) ..... | 70 |
| <i>Шолян А. А.</i>       | Мифология в преподавании МХК: ценностный подход.....   | 73 |

## **Язык и культура**

|                          |   |    |
|--------------------------|---|----|
| <i>Богачева Д. П.</i>    | «Вавилонская башня» в грамматике европейских языков .....   | 75 |
| <i>Васильев М. Ф.</i>    | Специфика перевода «Графического романа» в сравнении с обычной прозой.....  | 78 |
| <i>Ляшенко Е. И.</i>     | Теоретические аспекты, связанные с межъязыковым явлением «Ложные друзья переводчика» в переводах с итальянского на русский язык ..... | 80 |
| <i>Бурданосова Я. Д.</i> | Английские заимствования в испанской прессе.....  | 83 |

## Литература в российской и зарубежной культуре

|   |     |
|---|-----|
| <i>Шацев В. Н.</i><br>«Человек в футляре» и его невидимый автор .....   | 85  |
| <i>Смирнова Н. С.</i><br>Церковно-богословская лексика древнеанглийского языка .....  | 88  |
| <i>Кудрявцева Е. В.</i><br>В поисках утерянного оригинала: несколько слов о разных редакциях<br>книги Марко Поло «Миллион» .....            | 90  |
| <i>Дроздова О. К.</i><br>Имена собственные в романе В. Набокова «Ада».<br>Топонимы и антропонимы Анти-Терры .....                           | 94  |
| <i>Хмилевская М. В.</i><br>Реализм Италии и России в литературе XIX века<br>на примере творчества Дж. Верга и М. Е. Салтыкова-Щедрина ..... | 97  |
| <i>Мошкина Е. Д.</i><br>Стилистические особенности современной итальянской литературы<br>на примере творчества Стефано Бенни .....          | 101 |
| <i>Коваленко Я. А.</i><br>Синтаксическая функция фантастического в рассказе Х. Кортасара<br>«Захваченный дом» .....                         | 103 |

## Религия: исторические и актуальные вопросы

|   |     |
|---|-----|
| <i>Федотова Р. А.</i><br>Сакральное пространство монастырского комплекса: о некоторых<br>особенностях ансамбля восстановленного Крыпецкого монастыря..... | 105 |
| <i>Семанов А. М.</i><br>Проблема соотношения веры и знания<br>у Джона Гилла и Джонатана Эдвардса .....  | 108 |
| <i>Колмакова М. В.</i><br>От «секты» к «религиям “Нового” века» .....   | 110 |
| <i>Курилов В. А.</i><br>Секуляризация и атеизация в Советском Союзе с 1960–1988 гг. ....  | 112 |
| <i>Дорофеев Ю. А.</i><br>Рассуждения о сознании, творчестве, вере и культуре .....  | 114 |
| <i>Малафеева М. А.</i><br>О бинарности старообрядческого эсхатологического дискурса:<br>основные выводы .....   | 116 |



|   |     |
|---|-----|
| <i>Чернышенко Д. Ю.</i>   |     |
| Религиозные воззрения славян в трудах Л. Нидерле .....                            | 119 |
| <i>Гаевская Н. З.</i>   |     |
| Подвиг юродства Христа ради<br>Преподобного Михаила Клопского .....               | 121 |
| <i>Мальченко А. Е.</i>  |     |
| Два взгляда функциональной теории<br>на религиозно-ритуальное действие .....      | 123 |
| <i>Копцев А. А.</i>   |     |
| Джон Виклиф и его отношение<br>к религиозным изображениям .....                   | 125 |
| <i>Корыхалов А. Л.</i>  |     |
| Направления религиозно-философского дискурса<br>о посмертном бытии человека ..... | 128 |

### **Япония в диалоге культур**

|  |     |
|--|-----|
| <i>Климов В. Ю.</i>  |     |
| Два семейных наставления дома Гоходзё (XVI в.) .....   | 131 |
| <i>Болошина М. С.</i>  |     |
| Диалог культур в сравнительных исследованиях японских русистов<br>(по материалам журнала «Муза») ..... | 133 |
| <i>Климов А. В.</i>  |     |
| Иван Федорович Крузенштерн о Сахалине.....   | 135 |

### **Провидение, призвание, самозванчество**

|  |     |
|--|-----|
| <i>Сапронов П. А.</i>  |     |
| Провидение, призвание, самозванчество .....                                | 137 |
| <i>Иванов О. Е.</i>  |     |
| Самозванчество и самообожествление .....                                   | 140 |
| <i>Евдокимова Е. А.</i>  |     |
| Тема призвания в контексте Ветхого и Нового завета .....                   | 143 |
| <i>Сапронова Н. М.</i>   |     |
| Публицистика Э. Юнгера<br>как опыт капитуляции перед самозванчеством ..... | 145 |
| <i>Туровцев Т. А.</i>  |     |
| Призвание и самозванство: кто кого зовет?.....                             | 148 |

|  |     |
|--|-----|
| <i>Сурикова А. С.</i>  |     |
| Призвание Богом как поэтическое призвание<br>в «Божественной комедии» Данте..... | 150 |
| <i>Евдокимов О. В.</i>   |     |
| Тема призвания в повести Н. С. Лескова «Очарованный странник».....               | 153 |
| <i>Сунайт Т. С.</i>  |     |
| Тема призвания в секулярной культуре .....                                       | 155 |

### **К 750-летию юбилею Данте Алигьери: исследования продолжаются**

|  |     |
|--|-----|
| <i>Будучевская Е. А.</i>   |     |
| «...Выше Данте только Библия» (Данте в судьбах русских эмигрантов<br>в Италию в первой половине XX века) ..... | 157 |
| <i>Кедрова М. А.</i>   |     |
| Изображение Рая в «Божественной комедии» Данте<br>как развитие средневековой западной традиции .....           | 160 |

### **Боги, люди и миры в древности и до современности**

|   |     |
|---|-----|
| <i>Синицын А. А.</i>  |     |
| Мореплаватели-греки, сотворившие свой мир .....                                 | 162 |
| <i>Никонова С. Б.</i>   |     |
| К проблеме возможности эстетически нуминозного .....                            | 164 |
| <i>Ковалькова А. П.</i>   |     |
| Креативная идея, сотворившая мир: феномен Уолта Диснея .....                    | 166 |
| <i>Королев В. А.</i>  |     |
| Загадка «Текстильщиц» А. А. Дейнеки .....                                       | 168 |
| <i>Ибракова Л. С.</i>   |     |
| Практический опыт веры Сёрена Кьеркегора:<br>попадание в руки Бога живого ..... | 170 |

# **АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ПСИХОЛОГИИ: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА**

---

*Гриненко Наталия Георгиевна,*  
магистрант,  
Русская христианская гуманитарная академия  
pauwer-flauver2013@hotmail.com

## **НЕБЛАГОПОЛУЧНАЯ СЕМЬЯ КАК ИСТОЧНИК ФОРМИРОВАНИЯ АДДИКТИВНОГО ПОВЕДЕНИЯ**

Проблемы наркозависимого по существу не слишком отличаются от тех проблем, которые есть практически у каждого из нас. Важно разобраться, что такое «неблагополучные семьи». Для многих привычно, говоря о неблагополучной семье, представлять только крайние ситуации: муж-алкоголик, истязаящий жену и детей; седая, разбитая многочисленными болезнями несчастная мать, неспособная «вывести в люди своих детей»; нищета, убожество и запустение в доме, и так далее. Да, такая семья, несомненно, неблагополучна.

Но, к сожалению, неблагополучие может быть и в семьях, где картина семейной жизни для стороннего наблюдателя кажется вполне идиллической: образованные, культурные, пользующиеся уважением и почетом родители; полный достаток, чистота и уют в доме; прекрасно успевающие в школе дети, которые к тому же, занимаются кроме школы еще в нескольких кружках, секциях.

И вдруг такую семью постигает трагедия: в ней появляется наркозависимый. Но действительно ли это случается «вдруг», нет ли у этой трагедии своих закономерностей, глубинных причин? Чаще всего они, несомненно, есть. Истинную суть семейной драмы здесь очень хорошо отражает само слово «неблагополучная семья»: это та семья, которая не получает блага. О каком благе идет речь? Конечно же, не о материальном достатке: ведь Вам наверняка прекрасно знакомы примеры детей-наркозависимых в самых обеспеченных семьях и даже сверхобеспеченных семьях. Благо — это дух, та благодать, которая хранит и помогает созидать семью, способствует тому, чтобы она в полной мере смогла выполнить свое предназначение.

Какими же признаками характеризуется неблагополучная семья? Вот только некоторые из них: любая форма зависимости у кого-либо из членов семьи. Это не только явные и порицаемые обществом формы зависимости — наркомания или алкоголизм, но и такие ее виды, которые иногда не осознает даже сам страдающий такой зависимостью человек: например, зависимость от работы или от отношения к другому человеку; неполная семья. Неполнота семьи — это неблагополучность уже сама по себе, точно так же, как, например, отсутствие руки у человека ограни-

чивает его функции, и такая ограниченность совершенно не зависит от душевных, нравственных качеств этого человека. И любая неполная семья — неблагополучна, независимо от причин ее неполноты, от существующих отношений между ее оставшимися членами или от достоинств самих этих членов. Во всех таких случаях семья лишается возможности во всей полноте выполнить свои функции; длительная соматическая или психическая болезнь кого-либо из членов семьи. Как и предыдущие, этот фактор определяет выключенность человека из семейной жизни во всей ее полноте, — хотя, разумеется, при хороших отношениях в семье, психологически это может почти не ощущаться; наличие в семье «секрета», «тайны». Этот признак относится уже не столько к причинам дисфункции, как предыдущие, сколько к следствиям, симптомам неблагополучия. Впрочем, «секрет», из какой бы области он ни был: работа отца, прошлые любовные похождения матери или национальность бабушки — это всегда не только признак отсутствия полной доверительности в отношениях, но и фактор, который эту доверенность ограничивает.

Характерными признаками неблагополучной семьи могут служить также установленные в ней негласные правила. Вот некоторые из них: не говорить о своих проблемах; не выражать открыто своих чувств; избегать прямых высказываний, стремиться к выражению своих мыслей иносказаниями, а своих потребностей — через манипуляции; привычка строить нереальные планы и возлагать на людей или обстоятельства несбыточные надежды; «Делай, как я говорю... — не как я делаю»; «играть, развлекаться — это плохо»; «не выносить сор из избы» и «не раскачивать лодку» — то есть не вспоминать о тех проблемах, о которых всем удалось хотя бы на время забыть

Каждый член неблагополучного семейства имеет свои серьезные проблемы. У кого-то эти проблемы могут проявиться в виде наркомании, алкоголизма или другой зависимости. Но в любом случае это будет симптом наличия таких же, по сути, проблем у каждого члена семьи. В такой семье каждому не хватает настоящей любви, заботы и тепла, которые так необходимы всем нам. И этот недостаток каждый из членов семьи пытается компенсировать по-своему. Но, если мы хотим помочь кому-то одному в этой семье, нам придется заняться проблемами каждого, иначе задача останется невыполнимой. Обычно, члены семьи наркозависимого стихийно формируют различные методы самозащиты. Суть этих методов в том, что они дают возможность «не замечать» существующих проблем. Основными методами самозащиты являются следующие: Отрицание: злоупотребляющие наркотическими веществами и члены их семей ведут себя так, как будто проблемы не существует, и отрицают тот факт, что употребление наркотиков вышло из-под их контроля. Действия, которые с точки зрения стороннего наблюдателя свидетельствуют о злоупотреблении наркотиками, в кругу семьи считаются нормальными. Основа семейной дисфункциональности, как считают многие психологи, — созависимость. Но эта же созависимость — и прямое следствие воспитания ребенка в неблагополучной семье. Злоупотребление наркотическими веществами хотя бы одним членом семьи может иметь серьезные последствия для всей семьи. К ним относятся: неблагополучие в семье и психологическая дезадаптация, разрушительные защитные механизмы, физическое и моральное насилие.

*Панина Варвара Андреевна,*  
студент,  
Северо-Западный институт управления  
«Российская академия народного хозяйства и государственной службы  
при Президенте Российской Федерации»  
varvara.panina@mail.ru

## **ТЕАТРОТЕРАПИЯ КАК ПОЗИТИВНЫЙ ИНСТРУМЕНТ РАБОТЫ С ДЕВИАНТНЫМИ ПОДРОСТКАМИ**

Напряженная, неустойчивая социальная, экономическая, экологическая, идеологическая обстановка, сложившаяся в настоящее время в нашем обществе, обуславливает рост различных отклонений в личностном развитии и поведении подрастающего поколения. Особую тревогу вызывают цинизм, жестокость, агрессивность молодых людей, также прогрессирующая отчужденность, повышенная тревожность, духовная опустошенность детей самих. Наиболее остро этот процесс проявляется именно в подростковом возрасте.

В современном обществе отслеживается тенденция дефицита позитивного воздействия на ребенка. Старые идеалы разрушены, а так необходимая новая ориентация ценностей не создана или же ее исказили до безумия.

Известно что ребенок, находящийся в интернатном учреждении, испытывает большую потребность во внимании, в общении со сверстниками. Детям необходимо быть вовлеченными в работу, которая приносит определенный результат. Результат который они видят, к которому могут обратиться в качестве своих личных достижений, что не маловажно для этих детей.

Был предложен проект с названием «Уютный кот и рыжая Лисица», в рамках которого с детьми проводятся выездные занятия по подготовке к проведению спектакля. Автор статьи является и режиссером спектаклей которые ставятся в рамках проекта работы с детьми. В обязанности и задачи режиссера входит следующие:

- поиск детей-актеров (если таких нет, руководителю необходимо заинтересовать и привлечь детей к участию в организации спектакля);
- организовать свободный доступ на территорию интернатного учреждения волонтеров, которые активно помогают в проведении подготовки и самого праздника;
- организовать проведение репетиций;
- позаботиться о том, чтобы каждому нравилась его роль;
- придумать детям костюмы, в которых им будет комфортно, в которых они полностью отдают свое состояние роли;
- работа с каждым ребенком индивидуально, в плане совершенствования его актерского мастерства;

В виду последних событий, а именно: нам поступил заказ от АНО «Дети под

Покровом», которые курируют детский дом-интернат в г. Павловске, поставить спектакль к Рождеству. И еще в нескольких учреждениях. В 2015 году уже был опыт работы с данной организацией, но проект только был запущен, поэтому нес по сути своей формат пилотного, при этом, за максимально-сжатые сроки.

Был выбран спектакль «Рождественский Ангел» в оригинальном сочинении режиссера Паниной-Орловой Юлии Борисовны, который раскрывает перед ребенком возможность веры в чудо. Детям, которые как никто другой нуждаются в чуде, предложена история Рождественского чуда, где главным героем является девочка-ангел, которая дает детям возможность веры в лучшее. Развить у детей чувство ориентации на лучшее и только лишь хорошее является одной из приоритетных задач проекта. По результатам наблюдений, дети, которые не принимали участия в самом спектакле, но следили за игрой своих друзей-сверстников, после чего обращались к режиссеру с просьбой взять их в дальнейшие постановки.

Амосов Андрей Витальевич,  
студент,  
Русская христианская гуманитарная академия  
amosov\_andrey@mail.ru

## **СВЯЗЬ АДДИКТИВНОГО ПОВЕДЕНИЯ С ЦЕННОСТЯМИ ЛИЧНОСТИ**

Во всем многообразии форм аддикций самыми распространёнными являются, алкогольная и наркотическая. Огромное количество семей имеет одного или нескольких членов, страдающих алкоголизмом или наркоманией. Нет ни одной сферы жизни человека, которую не затрагивает аддикция, что делает решение данной проблемы первоочередной задачей.

Аддикции имеют глубинную природу и сложную структуру, данное заболевание захватывает как мотивационную, так и ценностную сферы личности, изменяя человека, подменяя его подлинные ценности. Люди с таким личностным искажением транслируют его в обществе, семье. Следствием этого является увеличение количества людей имеющих зависимость, рост преступности, болезни и патологии детей и так далее. Это делает наркоманию и алкоголизм заболеваниями, присущими всему социальному сообществу. Разумеется, нельзя говорить, что в преступности, асоциальном поведении, абортах виновата одна лишь наркомания и алкоголизм, этот процесс взаимозависимый, ценности *делинквентной* группы и аддикции взаимно влияют друг на друга, усиливая и дополняя.

С. П. Безносков в своей книге предположил возможность разделения всех ценности человека на социальные и противоречащие социальным. Под социальными, прежде всего, понимается, любовь к ближнему, здоровый образ жизни, социально приемлемый способ получения благ, нравственные ценности, принятие на себя ответственности и, например, библейские заповеди. К противоречащим социальным ценностям можно причислить, различные ценности преступных сообществ и так далее. От того какие ценности доминируют у личности, будет зависеть ее поведение в различных ситуациях. Ценности, являясь содержанием сознания, определяют бытие личности в той или иной системе координат. Через такую диалектику ценностей можно, условно подойти к зависимости. Содержание сознания человека, употреблявшего, не важно, алкоголь или психоактивные вещества во многом предопределяет протекание процесса употребления. И от того, какие ценности будут доминировать, будет зависть и течение аддикции. Человек любящий свою работу, в редком, случае может впасть в зависимость. Влияет и то, на сколько, личность является камфорной по отношению к окружающим. Существуют известные примеры людей, употреблявших психоактивные вещества, но так и не скатившихся до уровня низа: например, Зигмунд Фрейд, стоявший у истоков открытия анестезирующих свойств кокаина. Это потому, что у З. Фрейда все внимание занимала работа.

У людей, имеющих направленность на профессиональные ценности, как показывает исследование «Сравнительный анализ психологических защит у людей с разным стремлением к материальным ценностям» Амосова А. В., имеется положительная корреляция этих ценностей с финансовыми ценностями и семейными. Это означает, что люди, стремящиеся много работать и зарабатывать, любят и очень ценят свою семью. Очевидно, как следует из примера с З. Фрейдом, участие в деятельности вообще, является фактором тормозящим попадание в зависимость. Это объясняет эффективность трудотерапии в помощи людям, попавшим в алкогольную или наркотическую зависимость.

Психика человека, страдающего наркотической аддикцией, имеет свои особенности. Здесь стоит упомянуть работу Н. А. Солововой, в которой были приведены результаты обследования группы наркозависимых людей на наличие психологических защит. Результаты были следующие: механизм регрессия, подавление, проекция и замещение более выражены были в наркозависимой группе по сравнению с контрольной. Склонность к примитивным способам поведения или регрессия упоминалась и в работе Б. В. Зейгарник, где говорится о том, что «Нарушение при алкоголизме или наркомании заключается не в освобождении биологических потребностей: потребность в алкоголе или морфии не является ни органической, ни врожденной по происхождению, а в распаде потребностей, сформировавшихся прижизненно, меняется строение самой потребности: она становится менее опосредованной, осознанной, теряется иерархическое построение мотивов, меняется смыслообразующая функция, исчезают дальние мотивы».

В нашем исследовании было показано, что физические ценностные ориентации находятся в отрицательной корреляционной связи с некоторыми психологическими защитами, доминирующими у лиц, страдающих наркотической аддикцией: регрессия и подавление. Следовательно, изменение у страдающих аддиктивным поведением интенсивности психологических защит может способствовать скорейшему избавлению от аддикции, или снизить риск попадания в зависимость вовсе.

Физические ценности имеют отрицательную значимую, корреляционную связь с такими психологическими защитами, страдающих наркоманией как регрессия и подавление, поэтому могут оказаться наиболее полезными для профилактики и реабилитации страдающего наркотической аддикцией человека.

Таким образом, наиболее эффективным в борьбе с аддикцией является привлечение физических ценностей, профессиональных и семейных.

### **Литература**

1. Зейгарник Б. В. Патопсихология. — М.: Academ, 2000. — С. 208.
2. Соловова Н. А. Выраженность механизмов психологической защиты, как предиктор успешности реабилитации наркозависимых // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. — № 113. — 2009. — С. 291–296.
3. Безносков С. П. Профессиональная деформация личности. — СПб.: Речь, 2004. — 272 с.



## **ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПОЛЕВОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

В своей работе я хочу представить тему «Этические проблемы в полевых исследованиях».

Меня заинтересовал метод «полевого исследования» как специфический вид деятельности для самого исследователя, когда с одной стороны нужно стать «своим» в некотором сообществе людей, а с другой стороны сохранить позицию исследователя и свести к минимуму свое влияние на повседневную жизнь людей и их способы поведения.

Такие разнонаправленные задачи, на мой взгляд, приводят каждого ученого к необходимости делать выбор, что важнее — добыть информацию любой ценой или удовлетворится ограниченным объемом информации и личного наблюдения.

После знакомства с теоретическим описанием понятия «полевое исследование» складывается такое представление: Для антропологического исследования данный метод является основным, что предъявляет к личности и стилю жизни исследователя особые требования. Исследователь должен быть готов проживать среди незнакомых людей, с малопонятными обычаями, быть активным в налаживании контактов и иметь очень свободный график, быть не прихотливым в быту и еде. Ему очень помогут доброжелательность, общительность, открытость новому опыту, отсутствие негативных установок. При этом исследователь должен быть очень наблюдательным и все время отдавать себе отчет в том, где он находится и чем занимается.

Веселкова Н. В. в статье «Об этике исследования» отмечает наличие двух позиций: «Этический абсолютизм настаивает на наличии неких единых незыблемых норм, нарушение которых должно преследоваться, а нарушитель — подвергаться профессиональной дисквалификации. Известен парадоксальный пример следования профессиональной этике. Студент-социолог, подрабатывая официантом, вел полевые заметки. В ресторане случился пожар, и для исключения версии об умышленном поджоге его заметки могли бы очень пригодиться. Однако добросовестный студент отказал властям в информации, т. к. раньше обещал сохранить анонимность своих информантов. Страховая компания не выплатила страховку, владельцы не смогли восстановить здание, и в итоге эти же информанты и пострадали, оставшись без работы, в чем сильно пеняли социологу.

Этический релятивизм основан на признании того, что оценка этичности действий исследователя зависит от конкретных обстоятельств». Данные определения помогают нам обозначить пространство проблемы — одни за следование правилам, другие оставляют за собой право «действовать по ситуации».

Участниками «Антропологического форума № 5» стали люди из разных стран. На данном форуме они высказали свое виденье и поделились своим опытом работы в «поле» в разрезе соблюдения этических норм.

Например, С. Н. Абашин пишет: «Если все время подвергать любые шаги исследователя этической оценке, то неизбежно придешь к выводу об изначальной асоциальности и аморальности профессии».

А. Брицына, отмечает, что «если пренебречь интересами носителя, то наша работа скорее станет походить на разведывательную акцию, чем на познание своего народа»

Привлекло высказывание А. Брицыной относительно регулирования профессиональным кодексом деятельности собирателей. Она говорит о том, что кодекс «не может урегулировать тонкие материи» и замечает, что «главным регулятором должна быть совесть и гражданская ответственность, а порой и мужество собирателя.» [1. С. 33–34]. Сотрудник Оксфорда Маркус Бэнкс заявляет о том, что есть «Комиссия, надзирающая за организацией по вопросам этики» и она опирается на краткую «Декларацию принятых правил».

В предварительном опроснике, который перед началом работы приходится заполнять всем, кто занимается исследованиями в университете, содержится подразаемаемый «свод норм».

Веселкова Н. В. пишет: «Путь к решению проблемы в признании того, что любое социальное взаимодействие содержит некоторый потенциал риска» [3].

Выводы, которые можно сделать из всего сказанного таковы:

- присутствует интерес к антропологическому исследованию с использованием «полевого исследования»;
- во время общения исследователя и информанта происходит взаимовлияние;
- присутствует влияние научного сообщества на исследователя. Оно выражается, например, в прописанных ограничениях, или в отношении самих информантов, которые имели опыт общения с собирателями;
- для того чтобы исследование состоялось как научное, требуется четкое понимание своих установок и ролей от самого ученого;
- этические вопросы неизбежно возникнут;
- наблюдается различие в принципах соблюдения этических норм у российских и зарубежных ученых. У российских исследователей много свободы, и ограничением выступает совесть и гражданская позиция, в то время как у зарубежных — много прописанных ограничений, среди которых они сохраняют свободу.

### **Литература**

1. Веселкова Н. В. «Об этике исследования» Социологические исследования. — 2000. — № 8. — С. 109–114. — Библиогр.: 19 назв. — Примеч.
2. Антропологический форум № 5. Музей антропологии и этнографии Петра Великого Российской Академии наук Кунсткамера. — 2006.

Заузолкова Дарья Евгеньевна,  
студент,  
Северо-Западный институт управления  
«Российская академия народного хозяйства и государственной службы  
при Президенте Российской Федерации»  
dsaeko@mail.ru

## **ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ МОЛОДЕЖИ XXI ВЕКА РАССМОТРЕННЫЕ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ВОЗДЕЙСТВИЯ РЕГИОНАЛЬНЫХ И ФЕДЕРАЛЬНЫХ ФОРУМОВ**

Современное молодое поколение в России составляет примерно одну тридцатую от всего населения нашей страны. То есть каждый тридцатый житель России молодой человек — согласитесь уже не мало. Внушительное количество молодежи дает нам направление для размышления: нас будет интересовать психологическая составляющая вопроса.

Активность молодых людей, заинтересованность в жизни общества, политическая разборчивость, склонность к участию в социальных проектах города — все это стало свойственно молодежи 21 века. Этими существительными можно охарактеризовать также и психологические особенности молодых людей России. Не секрет, что в условиях жесткой конкуренции на рынке труда, а также психологической напряженности за счёт экономических, политических и социальных показателей — молодежь инстинктивно должна адаптироваться и выделиться среди большого количества себе подобных субъектов современного общества. И выход есть: современные условия «выживания и борьбы» молодежи побудили её к переходу к стратегии активности, которую можно проследить в законотворчестве и принятия положения о молодежной политике до 2025 года. Современная молодежь поняла, что через активную позицию, проектную деятельность, посещение мероприятий государственной значимости можно приспособиться к сложившимся условиям (психологическому климату молодежной среды).

Молодые люди ощутили свою значимость в 2009 году, с этого года можно считать подъём государственной поддержки в отношении молодежных инициатив. В период расцвета государственной поддержки молодежи также было принято постановление правительства РФ от 29 мая 2008 г. №409 «О Федеральном агентстве по делам молодежи» — **ныне действующую организацию, способствующую молодежным взаимодействиям и предоставляющую площадку для проявления активности среди молодых людей (создание форумов)**. С этого момента как предмет молодежной социализации стали ключевым показателем заинтересованности молодежи в делах государства, а также психологическим толчком для дезадаптивной молодежи.

Разберемся, что все же такое форумы. Форум — это мероприятие, проводимое для обозначения или решения каких-либо в достаточной степени гло-

бальных проблем. В молодежном контексте — это скорее способ взаимодействия среди молодежи, молодежи и государства, с целью привлечения внимания к животрепещущим вопросам, в решение которых немало важна роль самой молодежи как социальной группы. С точки зрения психологической составляющей можно выделить развития волевых качеств, благоприятная среда для контролирования эмоционального фона молодых людей, также форум можно рассмотреть как среду, в которой преобладает большое разнообразие характеров и темпераментов, что способствует нахождению внутреннего психологического баланса для восприятия и взаимодействия с каждым субъектом общения на форуме.

Разные виды форумов: территориальные (региональные, федеральные), по цели (политический, международный, экономический, патриотический и т. д.) — способствуют масштабному охвату и вовлечению молодежи по России. Стартовым форумом молодежной сферы можно назвать «Селигер». В основе форумов такого типа целевая аудитория — это молодежь, молодежные субкультуры и их взаимодействие на федеральном уровне. Ориентиром служит дальнейшее (период после форума) взаимодействие активной молодежи России по решению вопросов поднятых на форуме.

Современные условия социализации молодежи подразумевают некую борьбу за актуальность, за востребованность данного индивида в рамках социальных отношений, волевой подход к предстоящему пути в жизни молодых людей (карьерные амбиции, стремление быть лучшим) — все это находит отголоски в реализации программ развития потенциала молодежи. Потенциал молодых людей и их ярый подход к решению насущных вопросов общества, также желание и интерес изменить мир вокруг себя — это движущая сила государства и страны как представителя общественности.

В свою очередь молодежные форумы предоставляют такую возможность для молодых людей. И здесь стоит затронуть вопрос о значимости молодежи как социальной группы. Их роль велика и неотъемлемая, ведь молодое поколение — это наше будущее.

# ТЕОРИЯ И МЕТОДИКА ОБРАЗОВАНИЯ И ВОСПИТАНИЯ

---

*Белкина Наталья Вениаминовна,*  
кандидат педагогических наук,  
ГБОУ СОШ № 84  
bel\_nat@mail.ru

## К ВОПРОСУ О ПЛАНИРОВАНИИ УРОКА ИНОСТРАННОГО ЯЗЫКА В КОНТЕКСТЕ ФГОС

Утверждение ФГОС возложило на учителей новые требования для достижения целей образовательного процесса, отвечающих нуждам современного общества. Поэтому планирование урока претерпело соответствующие изменения. Изменились подходы к целеполаганию, формам работы, рефлексии. В ГБОУ 84 проведена серия открытых уроков, показывающих эти изменения.

Концепция модернизации российского образования[3] и Федеральный государственный образовательный стандарт среднего общего образования[7] требует сформировать у ученика универсальные учебные действия, обеспечивающие способность к организации самостоятельной учебной деятельности, собирать необходимую информацию, выдвигать гипотезы, делать выводы и умозаключения. Поэтому так важен системно-деятельностный подход к обучению. Наиболее важными составляющими этого подхода нам представляется:

- применение активных форм познания: наблюдение, опыт, учебный диалог;
- создание условий для развития рефлексии — способности осознавать и оценивать свои мысли и действия как бы со стороны, соотносить результат деятельности с поставленной целью, определять свое знание и незнание.

В связи с этим выделяют ряд требований, предъявляемых к современному уроку иностранного языка:

1. учитель должен спланировать свою деятельность и деятельность учащихся, четко сформулировать тему, цель, задачи урока;
2. урок должен быть проблемным и развивающим. Важна наглядность и четкая последовательность.
3. в уроке должны быть использованы все виды речевой деятельности [6, с. 21] (говорение, аудирование, чтение, письмо)
4. учитель организует проблемные и поисковые ситуации, активизирует деятельность учащихся;
5. используются различные формы работы: фронтальный опрос, групповая работа, работа в парах
6. необходим учет уровня и возможностей учащихся
7. планирование обратной связи[2].

Из главных отличий современного урока от традиционного хотелось бы выделить следующие[1, с. 3–5]:

1. Учащиеся сами догадываются о теме, целях и задачах урока исходя их наглядных материалов и наводящих вопросов учителя.
2. Ученики сами строят алгоритм будущего урока в зависимости от типа урока[4] (урок новых знаний, закрепления, контроля итд)
3. Перед введением новых знаний необходима активизация старых знаний.
4. В конце урока необходим контроль усвоенного материала.
5. Обязательным элементом является рефлексия.

Все вышеперечисленное создает учителю дополнительную нагрузку, требует больше времени для планирования. Облегчить эту задачу и научить учителя быстрому планированию современного урока призван общешкольный междисциплинарный образовательный проект, который с прошлого года проходит в ГБОУ 84.

В рамках проекта происходит серия открытых уроков, на которых учителя как раз и показывают свое умение работать по-новому и делятся с коллегами своим опытом подготовки таких уроков. Проект этого года называется «Этот удивительный мир...». Учителя справились со своей задачей и показали реализацию принципов ФГОС применительно к уроку иностранного языка.

Тема одного из уроков по финскому языку звучала как: «Этот удивительный мир финского рождества». Задачами урока в том числе были усвоение новой лексики по теме и пополнение страноведческих знаний о традициях и обычаях финского рождества.

Основная трудность при планировании урока финского языка заключалась в отсутствии УМК по финскому языку для начального уровня языка у старшей возрастной категории учащихся. Выход был найден в использовании ряда учебных пособий и разработке авторских упражнений. При разработке упражнений урока предпочтение отдавалось коммуникативным и игровым видам[5, с.2], были задействованы все формы речевой деятельности (чтение — чтение текста, письмо — запись пропущенных слов в текст, говорение- описание картинки, аудирование — слушание текста и песни).

В качестве контроля учащиеся решали кроссворд и составляли слова из «рассыпавшихся» букв. Ряд упражнений выполнялся индивидуально, часть упражнений в парах, одно упражнение — в группе. В качестве рефлексии было предложено оценить себя по указанным критериям и занести результаты в оценочный лист. Безусловно на уроке использовались средства мультимедиа и раздаточный материал.

Этапы урока рассчитывались поминутно, ученикам четко обозначалось время на каждое упражнение, контроль времени для наглядности производился по песочным часам.

Контроль показал, что цели и задачи урока были выполнены, новая лексика успешно усвоена, учащиеся дополнили свои языковые и страноведческие знания. Поэтому можно говорить об успешном планировании урока.

## Литература

1. *Дусавицкий А. К.* Урок в развивающем обучении: книга для учителя. — М.: Вита-пресс, 2008. — 288 с.
2. *Казачкова О. С.* Современный урок иностранного языка в условиях перехода на ФГОС II поколения [http://частнаяшкола1.рф/to\\_teachers/for\\_work/article4](http://частнаяшкола1.рф/to_teachers/for_work/article4) (8.12.2015)
3. Концепция модернизации российского образования [http://edu.mari.ru/ou\\_respub/sh14/commondocs/pdf](http://edu.mari.ru/ou_respub/sh14/commondocs/pdf) (8.12.2015)
4. *Мангутова О. Н.* Современный урок иностранного языка: основные подходы к проектированию // Интернет-журнал «Эйдос». — 2010 / <http://eidos.ru> (8.12.2015)
5. *Сафонова В. П.* Современный урок иностранного языка — М.: Учитель, 2011. — 112 с.
6. *Соловова Е. Н.* Методика обучения иностранным языкам. — М.: Просвещение, 2005. — 238 с.
7. Федеральный государственный образовательный стандарт среднего общего образования <http://минобрнауки.рф/2365> (5.12.2015)

## **ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО УРОКА РУССКОГО ЯЗЫКА В УСЛОВИЯХ РЕАЛИЗАЦИИ ФГОС**

Проблема внедрения Федеральных государственных образовательных стандартов в последнее время, безусловно, является одной из обсуждаемых проблем в нашем обществе. Это можно легко объяснить. С введением ФГОС принципиально меняются ориентиры современной школы, основная задача которой сегодня — перевести учащегося в режим саморазвития. Принципиальным отличием современного подхода является ориентация на новые результаты освоения образовательных программ. Их называют «метапредметными результатами», также очень важным условием является формирование умения у учащихся использовать полученные знания в практической деятельности.

Новые требования к результатам образовательной деятельности диктуют новые требования к уроку как основной форме организации учебного процесса.

Новый образовательный стандарт на первое место в образовательном процессе ставит развитие личности. Развитие личности в системе общего среднего образования обеспечивает прежде всего формирование УУД.

Универсальные учебные действия — совокупность способов действий учащихся, которые обеспечивают их способность к самостоятельному освоению новых знаний и самостоятельную организацию этого процесса.

В связи с этим, структурные компоненты урока до внедрения ФГОС и после принципиально отличаются:

|                              |  |
|------------------------------|--|
| Традиционный урок            | Инновационный урок (согласно требованиям ФГОС)       |
| Организационный момент       | Мобилизующий этап                                    |
| Проверка домашнего задания   | Целеполагание  |
| Объяснение нового материала  | Осознание учащимися недостаточности имеющихся знаний |
| Закрепление                  | Закрепление материала                                |
| Итог урока                   | Рефлексия  |
| Объяснение домашнего задания | Объяснение домашнего задания                         |

Мобилизующий этап: включение учащихся в активную интеллектуальную деятельность, дается задание частично-поискового характера, которое помогает учащимся определить тему урока.

Целеполагание: формулирование целей урока с помощью схемы: «вспомнить-узнать-научиться».



Момент осознания учащимися недостаточности имеющихся знаний: учащиеся выполняют задания учителя, исследовательская работа.

Закрепление материала: выполнение упражнений.

Рефлексия — осознание учеником и воспроизведение в речи того, чему научился, что узнал, в каких навыках продвинулся дальше.

Предлагаю вам проследить на примере урока русского языка, проведенного мною в 7 «А» классе, как выглядит современный урок в условиях внедрения ФГОС общего полного образования.

Тема урока была заявлена следующая: «Этот удивительный мир рок-музыки». Тип урока: урок комплексного применения знаний и умений (урок закрепления)

Урок начался с мобилизующего этапа: учитель попросил учащихся посмотреть на слайд, на котором была изображена совокупность разных элементов (картинок) и попробовать определить тему урока. Учащиеся сделали это с легкостью (Формируются регулятивные УУД)

На этапе «целеполагание» ученики 7 «А» класса постарались решить, что им нужно узнать на уроке, что повторить. Отталкиваясь от темы урока, ученики поставили первую цель: «Познакомиться с ключевыми личностями рок-музыки Санкт-Петербурга и их творчеством». Отталкиваясь от того, что ими ранее изучалось на уроках русского языка, они поставили перед собой вторую цель занятия: «Закрепить изученный материал по теме «Наречие»» (Формируются регулятивные УУД)

Работали учащиеся в «Дневнике музыкальных размышлений», где были представлены тексты песен музыкантов и задания по теме «Наречия» на основе этих текстов.

Учитель кратко рассказывал о личности рок-музыканта, об основных темах его творчества и предлагал прослушать фрагмент одной песни каждого музыканта, текст данной песни был помещен в Дневнике музыкальных размышлений. Рассмотрено было творчество трех музыкантов (в связи с ограничением по времени): Виктора Цоя, Александра Васильева и Александра Красовицкого. (Формируются познавательные УУД)

Первое задание (первичное закрепление) заключалось в нахождении наречий в тексте песни В. Цоя «Город», подчеркивание их как члены предложения и подбор правильных вопросов к ним. Свою работу каждый оценивал в Оценочном листе по прописанным критериям (Формируются познавательные и регулятивные УУД)

Второе задание предполагало актуализацию знаний по теме «Разряды наречий», учащиеся вспомнили два разряда наречий, проговорили их особенности и записали в Дневник музыкальных размышлений. А затем из текста песни А. Васильева «Письмо» выписали наречия, распределив на два эти разряда. Свою работу каждый оценивала в Оценочном листе по прописанным критериям (Формируются познавательные и регулятивные УУД)

Третье задание (вторичное закрепление) подразумевало работу в парах. Ученики актуализировали свои знания по теме: «Степени сравнения наречий»

и от данных в тексте песни А. Красовицкого «Три полоски» наречий образовывали две степени сравнения: сравнительную (первый вариант) и превосходную (второй вариант). Затем они проверяли друг друга и оценивали в Оценочном листе по прописанным критериям. (Формируются познавательные, коммуникативные и регулятивные УУД)

На этапе «Рефлексия» учащиеся вернулись к целям, поставленным в начале урока, и убедились, что они выполнены. Также, им было предложено сочинить синквейн, который отражал все то, что они запомнили о прошедшем уроке. Ученикам понравилось творческое задание, проявить себя в сочинительстве постарался каждый (Формируются познавательные, регулятивные, личностные и коммуникативные УУД)

В отличие от «традиционного» «современный» урок способствует более широкому развитию познавательных возможностей учащихся. При этой структуре система дидактических средств перестраивается, к уровню самостоятельной работы учащихся предъявляются новые требования, их познавательная деятельность все в большей мере приобретает поисковый, творческий характер. Между звеньями учебного процесса достигается органическая взаимосвязь. Источником знаний наряду со словом преподавателя становятся различные учебные пособия, самостоятельные наблюдения учащихся, практические работы. Рост познавательной самостоятельности позволяет учащемуся занять активную позицию в учебной деятельности. Для такого урока характерны гибкость структуры, взаимосвязь и взаимопроникновение основных звеньев учебного процесса. На уроке осуществляется синтез повторения и контроля ранее пройденного с изучением нового учебного материала. Новый учебный материал не только изучается, но и применяется и закрепляется на практике. Учащиеся начинают работать самостоятельно уже на этапе изучения нового. Между преподавателем, каждым учащимся и группой существует постоянная взаимосвязь. Объяснение преподавателем нового учебного материала сменяется работой всей группы, в процессе которой коллективные формы работы постоянно чередуются с индивидуальной самостоятельной работой учащихся, и т. п.

## Литература

1. *Сенцова Г. Ю.* Перспективные школьные технологии: Учебно-методическое пособие. — М.: Педагогическое общество России, 2000. — 224с.
2. *Ибрагимов Г. И.* Концепция современного урока // Школьные технологии. — 2008. — № 2. — С. 48–52.
3. *Калмыкова И. Р.* Преподавание русского языка и литературы в соответствии с требованиями федерального компонента государственного образовательного стандарта и БУП 2004 года: учеб. программа курсов повышения квалификации учителей рус. яз. и литературы. — Ярославль: ИРО, 2007. — 43 с.
4. *Баранов М. Т., Костяева Т. А., Прудникова А. В.* Русский язык: Справочные материалы. — М., 1989.

## **АССОЦИАТИВНЫЙ СЛОВАРИК, КАК СРЕДСТВО ПОВЫШЕНИЯ ГРАМОТНОСТИ УЧАЩИХСЯ НАЧАЛЬНЫХ КЛАССОВ**

Ассоциативный словарь является учебным конструктивным проектом и создается учениками на каждом уроке открытия нового знания. Для каждого нового грамматического правила ученики строят алгоритм действий, который записывается в словарь. К каждому правилу приводится пример — слово, обозначающее животное. При выполнении заданий по русскому языку словарь помогает быстрее запомнить и применять грамматическое правило.

Работа со словарем — обязательный элемент современных уроков. Но она не всегда эффективна, так как отнимает много времени от занятия. В одном словаре нет сразу полной информации о слове (этимологии, орфографии, орфоэпии и др.), поэтому иногда приходится обращаться к нескольким словарям сразу. И самое главное — только малый процент детей запоминают слово с первого раза. Большинству учащихся необходимо задействовать несколько способов для запоминания слова: зрительно запечатлеть, записать его, придумать ассоциацию на это слово [4].

Таким образом актуальность проекта обусловлена значимостью практического усвоения программного материала русского языка и необходимостью нахождения новых способов запоминания орфографических правил, доступных учащимся младшей школы и стимулирующих познавательные и творческие способности детей [1].

На конкретном уроке русского языка при изучении нового правила учащиеся достаточно хорошо его усваивают, применяют, находят проверочные слова. После нескольких занятий, многие учащиеся теряются, не могут найти и вспомнить необходимое правило (особенно, если оно пройдено достаточно давно) и, соответственно, использовать.

Поэтому встала задача придумать такую «палочку-выручалочку» для учащихся моего класса, которая была им 1 — понятна, 2 — в любое время дети могли ей воспользоваться, 3 — в конечном итоге, помогала запоминать все правила по русскому языку.

Такой «палочкой-выручалочкой» стал ассоциативный словарь под названием «Теремок Выручайкин», который дети под руководством учителя создают на каждом уроке нового знания по русскому языку.

Цель проекта — создание справочного пособия, которое помогает учащимся запомнить правило, использовать ассоциации на это правило, выстроить алгоритм деятельности учащегося при работе с правилом, анализировать написанные тексты, формировать грамотное письмо [3].

Использование созданного своими руками справочника создаст дополнительную мотивационную основу для получения новых знаний обучающимися.

В успешной реализации данного проекта заинтересованы:

- сами учащиеся;
- учителя;
- учебное заведение;
- родители.

Участниками проекта являются учащиеся 3 «А» класса, обучающиеся по программе «Перспектива» в рамках ФГОС нового поколения.

Ведение словаря по русскому языку или по математике — это не новшество. И в нашем классе велся такой словарь. Но он был не эффективен.

Поэтому при создании ассоциативного словарика «Теремок Выручайкин» пошагово строили алгоритм действий с правилом. При записи алгоритма использовались схемы [2, с. 189]. Помимо этого, к каждому правилу мы находили слово-пример, обозначающее животное. После записи примера рисовали на страничке это животное (можно наклеить картинку). Поэтому у учащихся с тем или иным правилом ассоциируется животное. Это помогает быстро находить правило в своем словаре [7].

Итак, для достижения поставленной цели нами используется метод учебных мини-проектов. Была поставлена задача успеть в учебное время провести конструктивный учебный мини-проект, но при этом не отклониться от структуры урока [2, с. 150].

Требования к уроку [6]:

1. Обязательное соответствие образовательным стандартам.
2. Учащиеся должны уметь применять полученные знания в школе, в жизни.
3. Для этого урок должен быть:
  - с проблемной и/или поисковой ситуацией;
  - нацелен на сотрудничество учащихся между собой и учителем;
  - направлен на использование творческого потенциала учеников.

Словарик заполняется на каждом уроке нового знания, где есть орфографическое правило.

Продуктами проекта будут являться:

1. Методические рекомендации для учителей — подробное описание создания и применения «ассоциативного словаря правил орфографии русского языка».
2. Словарик под названием «Теремок Выручайкин», который составляют учащиеся.

Проект начат в сентябре этого года, в настоящее время работа над проектом продолжается.

Предполагаемая эффективность проекта:

1. Ученик получит возможность научиться самостоятельно создавать словари-помощники и по другим предметам. (повышенный уровень УУД) [6]
2. Работая таким образом, ученик запоминает информацию через различные органы восприятия: зрительная память, ассоциативная память, несколько раз пропишет и проговорит слово.

3. Каждый ребенок имеет возможность сделать процесс заучивания более интересным через применение своих творческих способностей и получить оценку своего труда.

4. Осуществляется некоторая психологическая разгрузка на уроке.

5. Данный словарь — главный помощник в выполнении домашнего задания. Он помогает выстраивать деятельность и работать по плану. При написании самостоятельных, проверочных работ или работы над ошибками учащиеся также могут воспользоваться своим словариком [7, с. 197].

### **Литература**

1. *Горошко Е. И.* Интегративная модель свободного ассоциативного эксперимента <http://www.textology.ru/article.aspx?aId=93> (12.05.2001)

2. *Глаголева Ю. И.* Новое качество урока в начальной школе: Алгоритм проектирования. — СПб., 2015. — 268 с.

3. *Жакулиной И. В.* Проектная деятельность в начальной школе <http://www.nachalka.com/book/export/html/326> (10.11.2010)

4. *Краснова М. И.* Обогащение лексического запаса младших школьников на основе использования лингвистических словарей» <http://nsportal.ru/nachalnaya-shkola/russkii-yazyk/2015/01/15/pedagogicheskiy-proekt-obogashchenie-leksicheskogo-zapasa> (28.07.2013)

5. ФГОС второго поколения сайт минобрнауки.рф/документы/922

6. *Шукейло В. А.* Большой справочник школьника 1–4 классы. — М.: Литера, 2014.

## **ИНТЕГРИРОВАННЫЙ УРОК КАК СРЕДСТВО ПОВЫШЕНИЯ МОТИВАЦИИ ОБУЧАЮЩИХСЯ**

Сегодня идут активные поиски такой формы организации процесса обучения, которая отвечала бы современным требованиям и обеспечивала бы необходимый уровень развития ученика. Педагогический опыт показывает, что образовательный процесс в средней школе при определенных условиях обладает большим потенциалом для повышения учебной мотивации в учебной деятельности. Повышение учебной мотивации учащихся связано с использованием продуктивных форм познавательной учебной деятельности, развитием системного мышления, чему способствует применение интегративного подхода. Интеграция — это объединение в целое разрозненных частей, глубокое взаимопроникновение, слияние в одном учебном материале обобщенных знаний в той или иной области. Интегрированные уроки способствуют повышению мотивации учения, формированию познавательного интереса учащихся, целостной научной картины мира и рассмотрению явления с нескольких сторон. А также способствуют развитию речи, формированию умения учащихся сравнивать, обобщать, делать выводы, снимают перенапряжение, перегрузку, углубляют представление о предмете, расширяют кругозор, способствуют формированию разносторонне развитой, гармонически и интеллектуально развитой личности. Интеграция является источником нахождения новых связей между фактами, которые подтверждают или углубляют определенные выводы, наблюдения учащихся в различных предметах. Проведение нетрадиционных интегрированных уроков является одним из путей повышения интереса к изучению программного материала, причем сразу двух предметов. Такие уроки эмоционально насыщены, что делает их особенно привлекательными для учащихся. Повышению уровня мотивации способствует также использование игровых и театральных технологий обучения в учебной и внеучебной деятельности для развития и интеллектуальной и эмоциональной сферы, доставляя учащимся большую радость и удивление, в этих технологиях заложены истоки творчества. Важно отметить, что при подготовке нетрадиционных и интегрированных уроков происходит тесное взаимодействие ученика и учителя, которое приводит к более прочному усвоению материала.

История и литература — два предмета очень тесно взаимодействующие друг с другом, но не всегда воспринимаемые таким образом учащимися. Нестандартные интегрированные уроки помогают воспринимать информацию цельно. Интегрированный урок истории и литературы в 9а классе в рамках ФГОС с элементами анализа и сопоставления различных источников (исторических доку-

ментов, литературных произведений) прошел в ГБОУ СОШ № 84 Петроградско-го района. Тема урока: «В защиту чести. Дуэль А. С. Пушкина».

Цель урока: развивать способность мыслить исторически: сопоставлять факты истории с содержанием литературных произведений;

Задачи урока: 1) познакомить учащихся с историей дуэлей на примере дуэли А. С. Пушкина и Ж. Ш. Дантеса; 2) углубление и расширение исторического понятия «дуэль»; 3) развивать способность эмоционально откликаться на прочитанное, чутко относиться к поэтическому слову; 4) воспитание личностных качеств (благородства, человечности, мужественности, достоинства) в обсуждении по итогам голосования; 5) развитие воображения и умения излагать свои мысли.

В рамках подготовки к уроку заранее были записаны три театрализованных видеоролика: «Предыстория дуэли» — актовый зал школы с участием всего класса; «Дуэль» и «Дуэль. Альтернатива» — с выездом учителей и нескольких учащихся на место дуэли А. С. Пушкина (СПб, Черная речка, Коломяжский пр.). Через призму литературы были рассмотрены виды дуэлей и кодекс чести дуэлянтов, а через призму истории рассмотрены дуэли великих литераторов (А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов, А. С. Грибоедов), а также проанализированы дуэли и литературных персонажей (Онегин — Ленский, Печорин — Грушницкий). Рефлексией урока было размышление о защите чести сегодня: можем ли мы вернуть дуэли в XXI век, и должны ли.

### Литература

1. *Абрамович С. Л.* Пушкин в 1836 году. (Предыстория послед. дуэли) / АН СССР. — 2-е изд., доп. — Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1989. — 311, [1] с.: ил.
2. *Гордин Я. А.* Дуэли и дуэлянты. — СПб.: Пушкин. фонд, 1996. — 284, [1] с.: ил. — (Былой Петербург: Панорама столичной жизни.)
3. *Гуляров Е. Н.* Все дуэли Пушкина /Евгений Гуляров. — Калининград: Янтарь сказ, 2001. — 94, [1] с.: ил.
4. *Кулинский А. Н.* Дуэли. оружие, мастера, факты. — СПб.: Атлант, 2008. — 189, [1] с.: ил., цв. ил., портр.
5. *Пищулин А.* Пушкина после Пушкина. (Ложь и правда о знаменитой «женщине без сердца») / Алексей Пищулин // Фома. — 2015. № 10(150). — С. 66–70.
6. *Савченко Б. А.* Знаменитые дуэли /Борис Савченко. — М.: Вагриус, 2005. — 398, [1] с.: ил., портр.
7. *Смелова В. Г.* Повышение учебной мотивации обучающихся основной и полной средней школы средствами межпредметной интеграции. автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата педагогических наук специальность 13.00.01 <Общая педагогика, история педагогики и образования> /Смелова Валентина Геннадьевна; [Акад. повышения квалификации и проф. переподготовки работников образования]. — М., 2009. — 25 с.: ил.
8. *Шац О. М.* Интегрированный урок литературы. монография /О.М. Шац; Федер. агентство по образованию, ГОУ ВПО «Саха гос. пед. акад.». — Якутск: ГОУ ВПО «Саха государственная педагогическая академия», 2009. — 135 с.

## **СИСТЕМНОСТЬ РАБОТЫ СОЦИАЛЬНОГО ПЕДАГОГА С ДЕТЬМИ «ГРУППЫ РИСКА» В УСЛОВИЯХ ОБЩЕОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ШКОЛЫ**

Актуальность работы с детьми «группы риска» обусловлена требованиями законодательства в сфере профилактики негативных социальных проявлений и защиты прав детей [2]. «Группа риска» — это собирательное понятие, для четкого определения которого нет однозначно установленных параметров. В социологии к «группе риска» причисляют наиболее незащищенные социальные группы, члены которых уязвимы или могут понести ущерб от определенных социальных обстоятельств или более других склонны к совершению асоциальных поступков. Под термином «группа риска» применительно к школьной практике понимается контингент учащихся, испытывающих трудности в социальной адаптации, обучении, развитии, демонстрирующих отклоняющееся поведение, находящихся в социально-опасном положении, трудной жизненной ситуации, воспитывающихся в неблагополучных семьях. Школа ведет систематическую работу по выявлению, учету, психолого-педагогическому и социальному сопровождению учащихся данной группы, принимая меры по их социальной адаптации, способствуя разрешению жизненных проблем ребенка [1].

Анализ социального паспорта школы № 84 показывает наличие высокого процента учащихся из неполных (31%), многодетных (9%), малоимущих (9%) семей, а также семей, не имеющих постоянной регистрации в Санкт-Петербурге (30%). Кроме того, более 50% учащихся проживают в коммунальных квартирах. Эти факторы формируют специфический социальный фон, в условиях которого протекает процесс обучения. Ежегодно выявляются учащиеся, подлежащие постановке на систематический внутришкольный контроль (ВШК) по различным основаниям. Среди них учащиеся, состоящие на учете в отделах по делам несовершеннолетних в органах полиции за совершение правонарушений, дети из неблагополучных семей, с отклоняющимся поведением, не справляющиеся с учебой, пропускающие уроки без уважительных причин. Целями работы с данным контингентом являются: 1. Ранее выявление и первичная профилактика негативных социальных проявлений, безнадзорности и правонарушений несовершеннолетних 2. Обеспечение защиты прав и интересов детей, оказание им всесторонней помощи 3. Социальная адаптация.

Профилактическая деятельность основывается на принципах законности, демократизма, гуманного обращения с несовершеннолетними, поддержки семьи и взаимодействия с ней, индивидуального подхода к несовершеннолетним [3].



В процессе работы социальный педагог применяет различные технологии, методы и приемы, сочетание которых позволяет качественно решать поставленные задачи. Среди них важное место занимают индивидуальные профилактические беседы, тематические классные часы, выходы в адрес с целью обследования жилищно-бытовых условий семьи, вовлечение учащихся в досуговую и социально полезную деятельность. При этом важным условием эффективной работы является системное взаимодействие всех участников образовательного процесса и межведомственное взаимодействие с субъектами профилактики. Стоит отметить, что работа с семьей в интересах детей является исключительно важной составляющей, при этом процесс взаимодействия с семьями учащихся «группы риска» нередко бывает весьма трудоемким и может быть связан с сопротивлением родителей изменениям и нежеланием сотрудничать со школой.

Системная работа ведется согласно алгоритму: 1) Раннее выявление учащихся и постановка на ВШК; 2) Реализация профилактической работы в соответствии с индивидуальным планом; 3) Анализ результатов; 4) Коррекция плана/снятие с ВШК.

Эффективность работы оценивается по факту достижения поставленных целей. Ключевым показателем эффективности является изменение уровня социализации учащихся в положительную сторону до степени, при которой возможно снятие с ВШК. Улучшения идентифицируются по ряду аспектов, соответствующих критериям оценки: академический (повышение мотивации к учебе, уровня успеваемости, ликвидация пропусков уроков без уважительных причин), социальный (преодоление социальной дезадаптации, ликвидация асоциальных проявлений, повышение мотивации участвовать в жизни класса и выполнять социально значимую деятельность), личностный (формирование адекватной самооценки, позитивных ценностных ориентаций, установки на позитивное личностное развитие и здоровый образ жизни, улучшение показателей воспитанности, повышение коммуникативных навыков). Для отслеживания персональной динамики составляются характеристики учащихся, в которых данные аспекты отражаются. При постановке на ВШК составляются первичные — входные — характеристики. Далее, в процессе работы — промежуточные и финальные характеристики, которые являются основаниями для рассмотрения вопроса о снятии учащихся с ВШК, а также с учета в отделах по делам несовершеннолетних органов полиции. При сравнении входных и финальных характеристик в большинстве случаев выявляется положительная динамика, дающая благоприятный прогноз в отношении дальнейшей судьбы каждого конкретного ребенка и работы с контингентом «группы риска» в целом.

### **Литература**

1. Дивицына Н. Ф. Социальная работа с детьми группы риска / Н. Ф. Дивицына. — М.: Гуманитар. изд. центр ВЛАДОС, 2008. — 351 с. — (Краткий курс лекций для вузов), с. 9.
2. Закон РФ № 120-ФЗ «Об основах системы профилактики безнадзорности и правонарушений несовершеннолетних» от 24.06.1999.
3. Закон РФ № 124-ФЗ «Об основных гарантиях прав ребенка в Российской Федерации» от 24.07.1998.

## **СПОСОБЫ ОСВОЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО ИСКУССТВА ИЛИ ЧТО ТАКОЕ МНОГОКАНАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ?**

Освоение современного искусства носит субъективный характер, сложно поддается объяснению и изучению. Разработанный алгоритм действий (многоканальная модель), позволяет рассмотреть любую тему более детально, в том числе современное искусство, достаточно обозначить изучаемые пространства. Модель может быть использована на современном уроке по ФГОС.

Большой вклад в достижение главных целей основного общего образования вносит изучение искусства. Содержание изучения курса «Искусство» в основной школе является итогом первого этапа эстетического развития личности и представляет собой неотъемлемое звено в системе непрерывного образования. Содержание программы обеспечивает понимание школьниками значения искусства в жизни человека и общества, воздействие на его духовный мир, формирование ценностно-нравственных ориентаций, развитие эстетической культуры, развитие опыта эмоционально-ценностного отношения к искусству. В рамках предмета изучаются виды и жанры искусства, в том числе и современного, их роль в культурном становлении человечества и значение для жизни отдельного человека [2]. В современном уроке используются различные технологии, формы и методы позволяющие ориентироваться в основных явлениях отечественного и зарубежного искусства, узнавать наиболее значимые произведения; эстетически оценивать явления окружающего мира. Одна из современных технологий, которая может быть использована как в рамках предмета «Искусство», так и на других школьных предметах, носит название многоканальная модель.

Многоканальная модель — поэтапное освоение различных областей (пространств), заявленных в рамках одной темы, позволяющая раскрыть смысловое поле и изучить предмет более детально. Многоканальная модель может быть использована в рамках гуманитарных наук, требующих различные точки зрения на один и тот же предмет. Поэтапное освоение областей может быть реализовано как в работе группы, так и индивидуально.

Современное искусство — совокупность художественных практик, сложившаяся во второй половине XX века. Обычно под современным искусством понимают искусство, восходящее к модернизму, или находящееся в противоречии с этим явлением. Современное искусство в нынешнем своем виде сформировалось на рубеже 1960–70-х годов. Художественные искания того времени можно охарактеризовать как поиск альтернатив модернизму, которые выразились в поиске новых средств и материалов выражения. [1]

Современные художники каждый на свой лад стараются заявить о своем существовании в окружающем мире. Успех или провал на этом поприще во многом зависит от зрителя, так как произведение зачастую вызывает совершенно противоположные эмоции от смыслов, вложенных в него автором. Современное искусство носит субъективный характер, и его восприятие полностью зависит от объектов изучения. Ни одна попытка приблизить современные произведения к зрителю потерпела крах, так как некоторые произведения не посчитали искусством. Впрочем, не исключено, что именно так их творцы и достигали цели, дав повод к жарким дискуссиям и спорам.

На примере крупнейшего в России музея современного искусства Эрарта [3], учащимся предлагается освоить культурное пространство с помощью многоканальной модели. В данном случае заявленные пространства изучаются каждым из участников индивидуально. Перед учащимися ставится задача выявления смыслов, вкладываемых автором в культурные объекты и определение собственного отношения к ним.

Первым этапом является изучение пространства самого музея, выявление наиболее интересных объектов, рассмотрение их, выработка собственного отношения к ним. Следующим этапом является работа в Интернет-ресурсах. На сайте музея учащимся предлагается найти заинтересовавшие их культурные объекты, изучить информацию о них, прочитать отзывы, и сравнить с собственным видением объектов. Следующим этапом многоканальной модели является работа в пространстве города: выявление возможного «полезного» места для выбранных экспонатов за пределами музея, где отразалась бы их суть и нашлось место в культурной жизни города. Завершающий этап модели, это мультимедийное пространство, в котором нужно подобрать музыкальный ряд, который бы дополнял смысловое поле выбранных экспонатов.

Результатом освоения модели является рассмотрение темы с разных аспектов, и выработку собственного отношения к искусству, понимание роли и места искусства в жизни человека и общества.

Таким образом, разработанный алгоритм действий (многоканальная модель), позволяет рассмотреть любую тему более детально, достаточно обозначить изучаемые пространства. Модель может быть использована на современном уроке по ФГОС.

### **Литература**

1. Герман М. Модернизм. Искусство первой половины XX века. — М.: Азбука-классика, 2008. — 480 с.
2. Программа «Искусство 8–9 классы» Г. П. Сергеева, И. Э. Кашекова, Е. Д. Критская. Сборник: «Программы для общеобразовательных учреждений: «Музыка 1–7 классы. Искусство 8–9 классы». — М., Просвещение, 2010.
3. <https://www.google.com/culturalinstitute/collection/erarta-museum>

# **БИОЭТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ: НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК: ЧУЖОЙ/ИНОЙ/ДРУГОЙ**

---

*Егоров Владимир Александрович,*  
ассистент кафедры философии и религиоведения,  
Русская христианская гуманитарная академия  
egorov1@mail.ru

## **ОТ ПРОЛЕТАРИАТА К ПРЕКАРИАТУ**

В начале 60-х гг. XIX века вышел «Манифест коммунистической партии», в котором К. Маркс и Ф. Энгельс заявили о новом раскладе политических сил на мировой арене — о становлении двух крупнейших классов: классе собственников (буржуазии), который является первым по отношению к другим классам и формирующийся класс пролетариата, интересы этих классов диаметрально противоположны и вступают в непримиримую борьбу за господство. Буржуазия выходит за границы национального государства и создает межгосударственную модель устройства, в которой главный принцип — извлечение прибыли, где все есть товар, а принцип жизни — потребление и удовлетворение желаний. Для этого буржуазия завоевывает новые рынки сбыта, а старые эксплуатирует с утроенным рвением.

Пролетариату в этой модели существования отводилась роль производительных сил, приписка машин, отчужденного от результатов труда, от социальных гарантий, от свободного времени, от семьи, от причастности к жизни. Такое общество беспринципно и несправедливо. Исходя из этого перед пролетариатом стояло немало задач, среди которых: отмена буржуазной собственности; уничтожение частной собственности; становление пролетариата господствующим классом; отказ от права наследования; экспроприация земель находящихся в частной или корпоративной собственности; обязательный труд для всех классов общества; отмена детского труда; общественное воспитание детей и пр.

Ход истории показал, что говорить о пролетариате как действующем акторе истории уже невозможно. В условиях глобального мира и постиндустриального общества пролетариат давно не является активным политическим игроком. А. К. Секацкий в своей работе «Новая идентификация пролетариата: ревизия экзистенциального проекта» обозначает смерть старого пролетариата, уход его с арены активными политическими действиями. Старый пролетариат был растлен и инфицирован благами постиндустриального общества и эпохой товарного изобилия. Но реанимировать пролетариат как класс и вывести его на передовую могут «...обитатели городских трущоб ... многочисленные сообщества актуальных художников, чье бытие явно не вписывается в производственные отношения социума» [2. с. 149]. К ним примкнул компьютерное сообщество и те ра-

бочие, чей труд востребован на оставшихся фабриках и заводах, которые все вместе и смогут вновь стать авангардом рабочего класса.

Через 150 лет после выхода «Манифеста коммунистической партии» появится работа Гая Стендинга (Guy Standing) «Прекариат: новый опасный класс», в которой автор говорит о том, что на мировую арену активных социальных и политических действий выходит новый, еще не до конца сформировавшийся, класс угнетенных и отчужденных, который пришел на смену классу пролетариата, чье положение ранее революционного креативного класса изменилось, сместилось в другую позицию, и прекариат занял его место в современном фрагментированном обществе, с чьим местом и ролью вскоре невозможно будет не считаться.

Современную классовую систему Г. Стендинг ранжирует по следующим позициям: 1. Элита общества — богатые граждане в чьих руках сосредоточены рычаги давления на власть и общество; 2. Салариат — граждане с постоянной занятостью, стабильными, долгосрочными отношениями с нанимателем; 3. Старый пролетариат; 4. Прекариат; 5. Люмпены — люди с минимальными связями с обществом, стремящиеся к разрыву этой связи.

По Г. Стендингу прекариату присущи некоторые особенности: отсутствие гарантии на работу, на трудовую занятость в протяженности; отсутствие профессиональной идентичности и общности; отсутствие личного времени; отсутствие гарантий на государственное социальное обеспечение; отсутствие причастности к общей истории; отчуждение от результатов труда; периферийность собственного бытия и др.

Г. Стендинг предупреждает, что в сложившихся условиях прекариат становится опасным классом, который вскоре заявит о себе, будет претендовать на место в авангарде революционной борьбы и чья роль и значение в классовой борьбе будет только нарастать, а в современных условиях всеобщей глобализации новые классовые противоречия будут иметь глобальный характер, могущие привести к глубоким социальным изменениям.

## Литература

1. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии. — М., Политиздат, 1971.
2. Секацкий А. К. Новая идентификация пролетариата: ревизия экзистенциального проекта. Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. — 2014. — Выпуск № 2. — Том 2.
3. Стендинг Г. Прекариат — новый опасный класс. — Изд-во «Ad Marginem», 2014.

## БИОПОЛИТИКА: ОТ РИГИДНОСТИ К ВЕЧНОЙ ЖИЗНИ

Вопросы биополитики тесно связаны с широким спектром проблем биоэтики, занимающих все более значительное место в умах мирового сообщества. Н. Федоров в «Философии общего дела» воспел высокие цели «воскрешения отцов», покорения хаоса Природы, преодоления смерти и расселения человечества в Космосе. Он полагал, что задача соборного человечества, единого Мира, — построение Рая на Земле силами разума и науки. При всем поэтическом утопизме идей ему удалось синтезировать естествознание в широком смысле и христианскую метафизику. Отрицая религиозную картину мира, мыслитель остается плотью от плоти христианской парадигмы: сциентизм, безоговорочная вера в прогресс зеркально отражают логоцентричное христианское мировоззрение. Вера в бессмертие духа замещается верой в бессмертие тела. Недоказуемость существования божественного заставляет космистов творить собственную реальность, в которой путь к индивидуальному бессмертию очерчен развитием научно-технической сферы и изменением социального устройства мирового сообщества. Утопия Федорова и воззрения его сторонников рискуют обернуться дистопией: вероятное жесткое регламентирование государством биологических прав и свобод личности грозит человечеству лишением возможности добровольно распоряжаться единственной своей объективной ценностью — тело станет государственной собственностью, индивид утратит контроль над ним и его возможностями. Логическим продолжением идей космизма является трансгуманизм, проповедующий материалистическую философию бессмертия, стремящийся сформировать постгуманистическое общество, провозглашая научный иммортализм (от лат. *immortalitas* — «бессмертие»). Очевидно, что перспектива бессмертия по плоти принесет множество проблем этического плана. Научный иммортализм является важнейшим разделом в трансгуманизме и русском космизме. Кроме того, в современных условиях постоянно развивающихся науки и техники, реализация идеи практического бессмертия человека в свете связанной с ними биополитики не выглядит столь уж фантастичной.

### Литература

1. Гройс Б. Русский космизм. Антология. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. — 336 с.
2. Семенова С. Г. и др. Н. Ф. Федоров: pro et contra. Книга 1. — СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. — 1112 с.
3. Семенова С. Г. и др. Н. Ф. Федоров: pro et contra. Книга 2. — СПб.: Изд-во РХГА, 2008. — 1216 с.
4. Федоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4-х тт. / Составление, подготовка текста и комментарии А. Г. Гачевой и С. Г. Семеновой. М.: «Прогресс», «Традиция», 1995–2000.

Часовских Григорий Александрович,  
магистрант,  
Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»  
19sub@mail.ru

## **ПРОБЛЕМА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО КРИЗИСА В ОТЕЧЕСТВЕННОМ ТРАНСГУМАНИЗМЕ**

В общем факт, что техногенная тенденция развития цивилизация имеет негативные последствия воздействия на окружающую среду и на нас самих не вызывает активных дискуссий. Получая новые технологии, мы часто сначала употребляем их во зло. Новые технологии часто обнаруживают неготовность человека к ним. Полное и точное детальное осмысление маловероятно или невозможно до опыта появления какой-либо технологии, после бывает уже поздно. В истории мы находим массу примеров, подтверждающих эту печальную истину.

Современные сторонники трансгуманизма отталкиваются от обозначения пагубных моментов и тенденций наблюдаемой нами действительности понятием «антропологический кризис»: «Глобальные проблемы нашей цивилизации — экологические, энергетические, демографические и др. — создают кумулятивные эффекты, неизбежно ведут к нарастанию социальных конфликтов, борьбы за ресурсы, к нагромождению абсурда в личной и общественной жизни — столь явным свидетельствам глубокого антропологического кризиса.» [1, с. 121]. Кризис вообще является одним из основных и часто употребляемых понятий у трансгуманистов. В книге «Глобальное будущее 2045» слово «кризис» на чуть более 250 страницах употребляется более сотни раз, в самом разном контексте, но, не смотря на это, можно кратко выделить его «насущность». Однако, рассматривая детально вышеупомянутые цитаты, можно усомниться в не только в неизбежности, но и в наличии кризиса. Если серьезные экологические проблемы действительно имеют место быть, то наличие демографических проблем действительно не так очевидно. Популяция стран Африки идет в гору, стабилизируясь и находясь под постоянным контролем заболеваний, вследствие чего пока нельзя говорить о критическом перенаселении, в Китае ситуация известна, при этом в Европе и, особенно, в России наоборот, недостает населения, да и вообще в мире остаются огромные незаселенные территории, пригодные для жилья. По поводу же хаоса и абсурда в личной и общественной жизни, судить действительно сложно, он, безусловно, есть. Но было ли его меньше в феодальной Европе времен Макиавелли, или общественной жизни времен Великой Французской революции, также вопрос дискуссионный. Даже следующая цитата Лепского говорит о, возможно, излишней фатальности к современному настоящему, отобразив максимально точно общую точку зрения современных трансгуманистов: «Общество вступает в период социального и культурного хаоса. <...> И если

следовать нынешнему ходу событий, экстраполировать в будущее те тенденции, которые мы наблюдаем сегодня, то надо полагать, что нас может ожидать только дальнейшая деградация.» [2, с. 71]. Ведь если экстраполировать в прошлое, особенно в последние 200 лет, выходит совсем другая картина. Французская революция, приход Наполеона, Первая Мировая с применением химического оружия, радикальная фундаменталистская революция Муххамеда аль-Ваххаба, унесшая ещё сотни тысяч жизней, и вызванная, кстати, по его собственным словам тем, что наблюдаемые им настоящие тенденции и технологические нововведения в обществе ведут исключительно к деградации и гибели. Все эти и множество других подобных событий указывают на то, что околоризисные моменты в истории имеют некоторый характер, подобный цикличному. Делает ли это проблему кризиса не актуальной? Отнюдь нет.

Одним из аргументов к приближению критической точки «сингулярности» нашей цивилизации являются технологии, развитие которых, по своим темпам, действительно от степенно растущей кривой стремится к практически вертикальной прямой, зачастую требуя расплатой огромные человеческие жертвы. Это не в коем разе не делает технологии нашим врагом, потому как производство их делает нашим средством познания самих себя. Но проблема заключается в том, что люди оказываются невнимательны к собственным действиям или к завещаниям других, в случае трансгуманизма мы имеем печальный пример скепсиса со стороны «производителей» и «заказчиков» к увещаниям третьей стороны — «гуманитариев». И если техногенная цивилизация является единственным действующим сейчас вектором развития то идеи возможных путей его преодоления, предлагаемых трансгуманистическим движением могут оказаться весьма полезными: всемирная технократия, как результат совместного объединенного развития техногенных цивилизаций — первый шаг на пути к решению грядущего кризиса, считают трансгуманисты. Усугубить действительность, что бы ускорить приход решения — потенциального физического бессмертия, возможно, не является лучшей идеей. Развитие технологий ускоряет устранения наших природных «неидеальностей», подобное технологическое вмешательство положительно описывалось у космистов, в частности у Н. Федорова, биологические неидеальности человека (напр. смерть) позиционировались как настоящее зло [3, с. 258]. И трансгуманисты приняли эти исключительные корни природы зла. Это обнаруживает слабость трансгуманизма в интерпретации природы человека с исключительной (если не с единственной) биологической доминантой, игнорируя социальные и культурные аспекты человеческого бытия.

### **Литература**

1. *Дубровский Д. И.* Проблема «сознание и мозг»: теоретические и методологические вопросы // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. — М.: ООО «Изд-во МБА», 2013.
2. *Лепский В. Е.* Проблема сборки субъектов развития в контексте эволюции технологических укладов // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. Под ред Д. И. Дубровского. — М.: ООО «Издательство МБА», 2013.
3. *Федоров Н. Ф.* Философия общего дела. — М.: Мысль, 1913. — Т. 1.



*Усачева Ольга Трофимовна,*

соискатель,

Общецерковная аспирантура и докторантура  
им. Св. равноапостольных Кирилла и Мефодия

РПЦ Московского патриархата

lektorij@mail.ru

## **О РАЗВИТИИ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И ПРОТЕСТАНТСКОГО ЭКУМЕНИЗМА**

Современный глобализм является протестантским по происхождению. И берет свое начало из «молодежной культуры и прагматического американского экспансионизма». [2, с. 124] Развитие процессов глобализации они называют «протестантской революцией». А ее сторонников — «первыми вестниками процесса грядущего освобождения поработенных обществ». [2, с. 106] Речь идет о разрушении традиционных религиозных верований, культур, всесторонней модернизации взаимосвязей в мировом сообществе.

Протестантам принадлежит главная роль в распространении называемых ими демократическими ценностей в религиозно-общественной среде.

Необходимо отметить, что в протестантском лагере нет единства в отношении к этому феномену. В борьбе с глобализацией католиков поддерживают и некоторые консервативные протестанты.

Сторонники современной глобализации выступают за либеральную экономику, демократические ценности. Ориентированные на процветающую американскую экономику уже в начале XX века протестантские общины определили свои политические ценности в соответствии с принципами американской демократии. Протестантские лидеры сегодня присваивают так называемой «американской религиозности» определяющую роль в формировании системы взаимосвязей общества с религиозными формированиями. Основными характеристиками в них названы: «отсутствие государственных привилегированных деноминаций», «добровольная самоорганизация верующих» [2, с.12, 14] В этом они видят демократизацию церковной жизни. В религиозные принципы превращают принципы прав человека, демократии.

Кроме того, по мнению сторонников глобализации, религия потеряет системообразующее начало. Что означает жесткое противоречие, в которое вступают глобализационные характеристики по отношению к возникшему на рубеже XX–XXI веков феномену протестантского экуменизма. Понятия «экуменизм» и «глобализация» синонимичны для представителей традиционных протестантских формирований. Зарождение западного экуменизма, по свидетельству его историков, произошло под призывом к социальному и политическому свидетельству и восстановлению христианского единства [3, с. 104]

Бывшие зачинатели и идеологи экуменического движения, протестанты сегодня уже отказываются от экуменических позиций. Как известно, лидеры современной глобализации говорят о вступлении европейского сообщества в так называемую «постхристианскую» эпоху. Утверждается отход от основополагающих духовно-нравственных принципов, Священного Писания, богослужбной и обрядовой составляющих церковной жизни.

Так называемые «консервативные евангелические церкви» не являются сторонниками христианского единения Запада с Восточной Церковью. Они теперь формулируют возможность спасения только внутри своей деноминации. Сегодня протестанты говорят о постконфессиональном мире, приходящемся на период постмодернизма.

Протестантские сторонники либерализации трактуют закономерность потери однородности конфессионального дискурса. В протестантизме в настоящее время существует целый ряд направлений так называемых «внеконфессиональных теологических школ»: диалектической теологии, теологии социального действия, теологии социального действия, теологии освобождения, теология процветания, экуменической теологии, феминистической или экотеологии. В условиях секулярного мира эти школы исполняют для своих сторонников функции конфессий с «привкусом сектанства» (феминистская теология, идеология пятидесятников). [1, с. 38]

Такие протестантские течения, как неопятидесятники, харизматы генеральный секретарь Всемирного совета церквей (ВСЦ) Конрад Райзер назвал «противниками экуменизма». [2, с. 100] В то время как это течение быстро приобрело влияние и популярность в разных странах. Пропагандируя принцип развития личной амбициозности, материального благополучия как свидетельство совершенства в вере, пятидесятники социально-политические взгляды своих лидеров строят в соответствии с принципами рыночной экономики. Проповедники пятидесятников и харизматов развили кальвинистские идеи до крайнего понимания возможного спасения. Молодые харизматические общины ставят под сомнение веру неуспешных и нездоровых их членов. Современное протестантское учение обязывает его сторонников помимо традиционной веберовской этики стремиться к достижению наибольшего успеха в коммерческой, социальной, культурной сферах.

Межрелигиозные контакты главным образом происходят на социальной почве. Но вера предполагает не любые действия социального плана, а не противоречащие смыслу вероисповедания.

### **Литература**

1. Прилуцкий А. М. Кризис конфессиональной идентичности: предпосылки и последствия. Конфессии в зеркале науки: социальное служение, образование и культура. Сборник материалов Международной научной конференции / отв. ред. Д. К. Бурлака, Д. В. Шмонин. — СПб.: Изд-во РХГА, С.-Петербург, 2013. — 267 с.
2. Религия и глобализация на просторах Евразии. / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. — 2-е изд. — М.: РОССПЭН; Моск. центр Карнеги, 2009. — 341 с. — (Религия в Евразии).
3. Усачева О. Т. Диакония в деятельности Всемирного совета церквей. — СПб Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина т. 2 № 1, 2014. — 255 с.

*Омельченко Дарья Михайловна,*  
кандидат исторических наук,  
младший научный сотрудник,  
Библиотека Академии наук, Санкт-Петербург  
dorothy\_om@mail.ru

## **ОТРАЖЕНИЕ ОРИГЕНИСТСКИХ СПОРОВ В «СОБЕСЕДОВАНИЯХ» ИОАННА КАССИАНА РИМЛЯНИНА**

«Собеседования» (Collationes) Иоанна Кассиана Римлянина (ум. ок. 435) были призваны раскрыть латиноязычным читателям особенности аскетической практики восточных (главным образом, египетских монахов). Написанные в форме бесед со старцами о различных вопросах духовной жизни, «Собеседования» основывались на личном опыте Кассиана, прошедшего в египетских общинах около семи лет. Между тем, это произведение не раз вызывало сомнения в своей аутентичности. Прежде всего, потому, что оно написано спустя полтора десятка лет после того, как Кассиан покинул Египет.

Впрочем, нас будет интересовать не достоверность рассказа Кассиана, а способ его описания значимого для истории монашества и для него самого события — «антропоморфитской смуты».

«Антропоморфитами» в полемической литературе именовались монахи, которые буквально понимали слова Книги Бытия 1. 26: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему». Они полагали, что Бог имеет человеческий образ и именно так Его следует представлять в молитвенной практике. Им противостояли монахи, следовавшие александрийской экзегетической традиции, наиболее влиятельным представителем которой был Ориген. Поэтому оппонентов «антропоморфитов» именовали «оригенистами». Последние полагали, что толковать указанное место Писания надо аллегорически, и подобие человека Богу заключается не в физическом облике, а в умной природе его духа.

Согласно церковному историку Созомену, начало смуты положило, Пасхальное послание Патриарха Александрийского Феофила, составленное около 399 г. В нём, в духе александрийской богословской традиции, отмечалось, что «Бога надобно почитать бестелесным и чуждым человеческого вида». Это вызвало резкое неприятие со стороны многих монахов, которые, направившись в Александрию к Феофилу и, угрожая ему смертью, призвали отказаться от своих слов и анафематствовать сочинения Оригена. Патриарх резко переменял свою позицию. Значительная часть прооригенистски настроенных монахов была изгнана из Египта, а учение Оригена осуждено на Соборе в Александрии в 399–400 гг.

У Кассиана смута описана кратко. Послание Патриарха смутило некоего старца Серапиона, который «превосходил заслугами жизни» всех остальных монахов, но впал «по неучёности и сельской простоте, в заблуждение антропоморфизма». В общине долго старались вернуть Серапиона к праведной вере

и, наконец, он согласился оставить своё заблуждение. Однако вскоре старец понял, что не может молиться, поскольку «из сердца его исчез тот образ Божества антропоморфитов, который он привык представлять себе». Тогда он с плачем воскликнул: «Отняли у меня Бога моего; кого теперь держаться, не имею, или кому поклоняться и молиться, уже не знаю».

Этой реминисценцией на плач Марии Магдалины (Ин. 20. 13) завершается рассказ о Серапоне. О дальнейшей его судьбе нам ничего не сообщается. Далее повествуется о том, как Иоанн и его друг Герман обратились к авве Исааку за разъяснениями причины заблуждения старца. Последний, сославшись вновь на «простоту» Серапиона, переходит тут же к пространному рассуждению о том, как следует молиться.

Истоки этого «трактата о молитве» восходят к Оригену, точнее к интерпретации его учения Евагрием Понтийским. Но даже если не знать об этом, у читателей Кассиана может возникнуть впечатление, что победу одержали именно «оригенисты». О гонениях на них и о своём собственном бегстве из Египта в связи с этим нет ни слова.

Хотя мотивы столь тенденциозного рассказа об «антропоморфитской смуте» вряд ли удастся выяснить до конца, можно выдвинуть несколько предположений. Очевидно, что Ориген оказал существенное влияние на различные аспекты богословия Кассиана. Не упоминая нигде его имени и не говоря о гонениях на «оригенстов», Кассиан мог отводить подозрения в ереси и от собственных произведений.

С другой стороны, Иоанн мог и совсем не упоминать об этой «смуте». Видимо, ключ к объяснению нужно искать в названии радела, где содержится данный рассказ, — «О молитве». Сцена с Серапионом помещена в текст ради последующего рассуждения о молитве. Недолжный ход мыслей получает название и запоминающийся пример. Отталкиваясь от этого, западным читателям, далёким от богословских баталий египетской пустыни, было бы легче усвоить правильное учение о молитве. Иными словами, рассказ об «антропоморфитах» у Кассиана — это своего рода педагогический приём.

Представляется важным и следующее обстоятельство. Описывая египетское монашество, Иоанн стремился, в том числе, разрушить стереотипы о Египте, сложившиеся у западных ревнителей аскезы. Одним из таких стереотипов был миф о том, что именно «неучи похищают Царство Небесное». В противоположность этому представлению, герои «Собеседований» — это, прежде всего, образованные монахи, не только познавшие на практике законы духовной жизни, но и умевшие рассуждать об этом в терминах аскетического богословия. Таким образом, приводя в качестве примера «заблуждение антропоморфитов», Кассиан стремился предостеречь своих читателей от умиления перед «простотой» ума.

*Минаева Ольга Олеговна,*  
аспирант,  
Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина  
oivanova1989@mail.ru

## **«ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ» О ПРОБЛЕМЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ПСИХИЧЕСКИХ И ФИЗИЧЕСКИХ ЯВЛЕНИЙ**

Во второй половине XIX в. в рамках позитивистской философской традиции начинает формироваться сциентистская антропология, редуцирующая человека прежде всего к его материальным, телесным началам. Отстаивая подлинность и ценность духовного мира человека, русские метафизики и богословы в качестве альтернативы антропологии сциентистской разрабатывают метафизическое антропологическое направление. Ключевым в спорах этих антропологических воззрений становится понимание взаимоотношения психологических и физических явлений, или, говоря традиционным философским языком, в центре дискуссий оказывается старая проблема соотношения души и тела.

Естественно, что созданный в 1889 г. при поддержке Московского Психологического общества первый философский журнал России «Вопросы философии и психологии», не мог обойти вниманием эту проблематику, ставшую к концу XIX в. чрезвычайно актуальной.

Первый редактор и создатель журнала Н. Я. Грот представил в нем развернутую и обоснованную классификацию учений о взаимоотношении психических и физических явлений, выделив четыре типа концепций. Согласно первой, обозначенной как «материалистический монизм», психические явления суть только продукты, произведения физических процессов; «спиритуалистический монизм», напротив, полагает, что физические явления суть лишь порождения духовных сил; дуализм утверждает, что в физических и психических явлениях мы имеем дело с двумя совершенно разнородными порядками явлений; и, наконец, согласно четвертой концепции, названной Гротом «пантеистическим монизмом», духовное и материальное суть два полноправных и одинаково ценных проявления одной реальной силы [1, с. 41–42]. Во многом похожую классификацию разрабатывал в ряде статей Л. М. Лопатин, выделив в качестве основных концепций монизм, дуализм и психофизический дуализм [2–6].

По мнению, как Грота, так и Лопатина, наиболее уязвимой для критики является разновидность дуализма, так называемый «параллелизм», «параллелистическая теория». Утверждая независимость духовного и материального ряда явлений и в тоже время их неперенное и постоянное совпадение, эта теория оказывается несостоятельной, так как вопрос о действительном соотношении физического и духовного ею никак не раскрывается.

В качестве наиболее продуктивной теории утверждался монизм, причем на страницах журнала именно философы отстаивали различные формы идеалистического монизма. Согласие относительно базовых метафизических принципов не означало отсутствия существенных разногласий. Если обратиться к приведенной выше классификации Грота, то мы увидим, что различие взглядов на взаимодействие психических и физических явлений В. Соловьева и Л. Лопатина, — это различие двух метафизических установок, а именно, пантеистического монизма Соловьева и спиритуалистического монизма Лопатина.

Полемика о взаимодействии психологических и физических явлений продолжалась на страницах журнала на протяжении всего периода его существования. Это исследование природы взаимодействия психических и физических явлений оказалось определяющим в постановке и решении вопросов о смысле жизни и назначении человека [7], центральных для всей отечественной мысли, во многом определивших ее как духовно-нравственную философию.

### Литература

1. Грот Н. Я. К вопросу о значении идеи параллелизма в психологии // Вопросы философии и психологии. — 1894. — № 21. — С. 41–42;
2. Лопатин Л. М. Вопрос о реальном единстве сознания // Вопросы философии и психологии. — 1899. — № 49. — С. 600–623. — № 50. — С. 861–880;
3. Лопатин Л. М. К вопросу о бессознательной душевной жизни // Вопросы философии и психологии. — 1900. — № 54. — С. 741–754;
4. Лопатин Л. М. Монизм и плюрализм // Вопросы философии и психологии. — 1913. — № 116. — С. 68–92;
5. Лопатин Л. М. Параллелистическая теория душевной жизни // Вопросы философии и психологии. — 1895. — № 28. — С. 358–389;
6. Лопатин Л. М. Понятие о душе // Вопросы философии и психологии. — 1896. — № 32. — С. 264–298;
7. Смысл жизни в русской философии. Конец XIX — начало XX в. / Отв. ред. А. Ф. Замалеев. — СПб.: Наука, 1995. — 342 с.

*Джусоев Константин Муратович,*  
аспирант,  
Санкт-Петербургская духовная академия  
djusoeff.costc@ya.ru

## **НАЧАЛО ПРАВЛЕНИЯ ИМПЕРАТОРА АЛЕКСИЯ I КОМНИНА КАК НАЧАЛО НОВЫХ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ВИЗАНТИЕЙ И ЕВРОПОЙ**

С вступлением на византийский престол Алексея I Комнина (1081–1118), в истории государства ромеев начинается новая эпоха. Эти перемены коснулись как внутренней, так и внешней политики. В данном докладе, рассматриваются причины и цель новых отношений между Византийской империей и европейскими государствами.

1082 год. Византийская империя, во главе которой новый император Алексей I Комнин, отражая нападение норманнов, ведет боевые действия на Балканском полуострове. Не в состоянии оказать достойного сопротивления захватчикам на море, находясь в критической ситуации, в мае 1082 года василевс заключает союз с Венецианской республикой, которая имела на тот момент сильнейший флот в Средиземном море. Условия договора были прописаны в золотом хрисовуле, дарованном императором. Главный пункт этого акта заключался в привилегии, дарованной венецианским купцам. Отныне они имели право беспшлинной торговли на всей территории Византии, таможенным и финансовым чинам запрещалось досматривать их груз [11, s. 45]. По словам отечественного византолога Ф. И. Успенского: «Это был громадной важности исторический факт, служивший прологом к полной перемене внутреннего строя Византии, вызванной громадным наплывом в Константинополь и большие приморские города итальянцев и других иностранцев» [9, с. 126].

Затрагивая вопрос о взаимном влиянии между Византией и европейскими государствами, стоит учесть, что до XI–XII вв. существовало экономическое и, в большей мере, культурное превосходство Византийской империи над европейскими странами. Затем оно сменилось возрастанием экономического и культурного преобладания над Византией государств Европы, в особенности Италии [3, с. 3]. Во многом процесс преобладания происходил благодаря торговле: «к концу XI века Венеция, Генуя и Пиза стали хозяевами Средиземного моря, крупнейшими центрами морской торговли и серьезными морскими державами» [4, с. 98].

Таким образом, упадок Восточной Римской империи начинается еще до восшествия на престол нового императора из династии Комнинов.

Принимая во внимание безысходное положение на Востоке Византийской империи, вызванное нашествием сельджуков в восточную Анатолию, можно понять стремление Византии прийти к некоторому соглашению с Западом. «Императоры 11-го века, по реакции на усилившийся напор Азии, обратившие свои взоры на запад, еще не учитывали, куда неизбежно должен был привести этот процесс. Но уже

в самих причинах этого обращения Византии к Западу заложена была вся двойственность новых отношений с ним. Звать себе его на помощь значило ведь открыть ему свою слабость, ввести его во все свои затруднения» [8, с. 297].

Как замечал французский историк Ш. Диль: «В эпоху Комнинов более тесные сношения между Византией и Западом создали для империи новые заботы и породили у ее правителей обширные честолюбивые планы» [1, с. 106]. В более широком контексте в европейской истории одиннадцатое столетие было эпохой, в которой баланс сил начал перемещаться решительно с Востока на Запад.

Возникает вопрос, неужели императоры из династии Комнинов, которые способствовали новому возрождению империи, были столь не дальновидны и амбициозны? Отвечая на этот вопрос, важно учесть, что василевсы были императорами Византийского государства, которое осмысляло себя на вселенском уровне. Приведем ниже слова отечественного византолога В. П. Степаненко, называющего эпоху Комнинов: «эпохой интенсивной и многоплановой внешнеполитической деятельности империи на всех фронтах империи — от Балкан до Египта и от Закавказья до Италии» [7, с. 4].

Целью этой деятельности было возвращение Византийской империи статуса мировой державы сообразно с унаследованной от первых веков ее исторического бытия идеей ойкумены, а не только амбициозные планы. Согласно этой идее, император ромеев является вершителем судеб ойкумены, всего цивилизованного мира, с пределами которого должны совпадать границы Римской империи. Исходя из этого, можно понять честолюбивые планы василевсов.

## Литература

1. Диль Ш. Византийские портреты / Пер. с фр. М. В. Безобразовой. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. — 744с.
2. Комнина Анна. Алексиада. / Пер. с греч. Любарского Я. Н. — СПб., «Алетейя», 1996. — 703с.
3. Курбатов Г. Л., Рутенбург В. И. Зилоты и чомпи // Византийский временник. Т. XXX. — М.: Наука, 1969. 321с.
4. Линтнер В. Италия. История страны. — М.: Эксмо, 2007. — 383с.
5. Мейендорф И. *прот.* Рим—Константинополь—Москва. Исторические и богословские исследования. / Пер. с англ. Успенской Л. А. под ред. Польскова К. иерей. М., 2005. — 317с.
6. Пападакис А., Мейендорф И., *прот.* Христианский Восток и возвышение папства: Церковь в 1071–1453 гг. / Пер. с англ. Левитского А. В., Рахмановой У. С., Чеха А. А. — М.: ПСТГУ, 2010. — 630с.
7. Степаненко В. П. Византия в международных отношениях на Ближнем Востоке (1071–1176). — Свердловск: Изд-во Урал.ун-та, 1988. — 240с.
8. Шеман А. Исторический путь Православия. Париж, YMCA-PRESS, 1989. — 388с.
9. Успенский Ф. И. История Византийской империи. В 5 т. Т. 4. Отдел VI Комнины. Отдел VII Расчленение империи. — М.: АСТ, 2005. — 493с.
10. Nicol Donald M. (Donald MacGillivray). Byzantium and Venice. A study in diplomatic and cultural relations. — Cambridge: Cambridge University Press, 2002. — 425 p.
11. Chryso bullium Alexii I Imperatoris Venetiscontra Normannes seciiscon cessum. A. d. 1082, m. Maio // Tafelot Thomas. Urkundenzuralteren Handels — und Stadtsgeschichte der Republik Venedig. — Wien, 1856. — 574 p.



## **ЯЗЫК КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ИНСТРУМЕНТ СВЯЗИ МИРА С ТРАНСЦЕНДЕНТНЫМ**

Язык — это человеческий инструмент по выявлению бытия изнутри, из состояния в себе — к состоянию проявленности, в оформленный мир. И так мир становится «беспорядочно усеян упорядоченными формами... Правильные комбинации... беспорядочно разбросаны в поле нашего наблюдения» [3, С.37]. Человек задает порядок неупорядоченному с помощью языка, он ставит метки смысла на всё, что встречается ему на пути. Язык — одна из главных возможностей явиться для самого себя, установить через себя связь с Трансцендентным. То есть, язык дает обнаружить саму область неявленного — это инструмент создания своей пустоты, что появляется как зазор[4, С.56] сущего.

Речь — это то, что упорядочивает, но и то, что, пробираясь через упорядоченное, ищет не-гран-еное пространство мысли, место своего собственного и источник речи. Бибахин В. В. высказывает тезис о речи: «Речь, слово в своём существе не разграничивание, а сама граница, различение, об-личение, свет» [1, С.381]. Раз-граничение — это проведение границы, разделение места своего собственного и далекого-чужого, рассеивающего Я по миру. Благодаря границе, которой Я обладает, различая пришедшее извне и собственно себя, и может быть создан мир, ответствующий за которого центрируется как Я. Это мир, за состояния которого я отвечаю, я глаголю его. Мой проект [3, С. 20] — это мое личное основание в мире, которое наваяно пришедшими извне идеями мыслителей, но выхвачены были только те места, где слово попадало в самого себя и углубляло присутствие в своем собственном. Такое слово становится основой своего места, где есть возможность молчать. То место, из которого становится видна связь мира с Трансцендентным (их единство).

Направленный из себя и на себя ток внимания раскрывает мир как непрестанное бытийствование. Оно обнаруживается благодаря перефокусировке внимания сознания с вопрошания в прислушивание к уже данному. Но благодаря чему можно обнаружить себя в мире, в котором наличествует полнота? Благодаря стабилизовавшейся форме Я, которая, поскольку существует как явленное, может направить свое внимание на само неявленное, на сам порождающий поток восприятия. Это обнаружение себя у истока говорения, у начала речи.

И свое собственное как начало речи — не что-то личное как узкое. Личное — это понимание своего без посредства других. И в этом смысле истинная речь может быть только личной. Но начало — оно не где-то там, в глубинах

истории, это то начало, которое присутствует, которое является на различении с известным миром. Это отодвигание своего присутствия при- мире [4, С.160], и присутствие при себе.

Язык — это инструмент по созданию собственной объективности. Чтобы войти в человеческий мир, и явить себя в нем, т. о. и показаться чем-то для самого себя. Выразив себя, я себя овнешнюю, я себя проявляю, и этим обретаю себя как форму, появляюсь в мире как нечто — для других, а значит, и для самого себя. Только после этой «процедуры» овнешнения, формирования, только из точки найденного себя как некоторой уже формы, проявленной изнутри, из глубин — во вне, можно снова обратиться к себе как невыраженному.

Трансцендентный опыт появляется здесь, при расширении ума рас-суждающего, перемещающегося от суждения к суждению, до раз!-ума. Одного, своего, с одним центром в этом многообразии чужих голосов, раздирающих сознания. Каждая грань не самодостаточна, зато четко явлена, за счет чего может четче наметиться, что такое центр.

Трансцендентный опыт необходимо именовать, поскольку именование — это не только намек на некоторое содержание, но это и трансляция опыта сознания. Состояние, в котором нечто говорить и воспринимается, неминуемо влияет на глубину смысла, на степень обладания силой звучания в другом. Истина — это не формулировка, а глубина проживания собственного бытия. Так что через слово путь к ней указывается тем состоянием, в котором говорится, — ибо место глубокого молчания должно быть создано, отвоевано у сущего явленным словом: «Мир как загадочное органическое целое, расположен в глубоком молчании... [но само] Молчание можно хранить только словом... Я определяю молчание как основу речи» [1, С.384].

Так состояние молчание становится наполнено содержанием, само молчание обретает характер транслятора беспредельного, к которому открывается присутствующий как открывающийся и идущий навстречу потоку новизны: «Кто в друг-с-дугом говорении умолкает, способен собственнее дать понять, т. е. сформировать понятность» [4, С.164], — пишет Хайдеггер.

Любое произнесенное слово — творит реальность, но насколько — по свободной воле? Насколько мы говорим своими словами, а не чужими мнениями? Насколько мы приблизились своей речью к произнесению из истины, а не простому отсыланию к её имени?

Однако, мир может стать таким (если не усилить это глаголющем «должен»), что любое слово будет глаголить из этой отвоеванной у сущего пустоты, пустоты свободной; из вечности, отвоеванной у бегущей линии времени. И в этой самой пустоте есть доля молчания — как место для нового (— где отодвигая себя, отделяя себя от собственного набрасывания чужих суждений, рождается присутствие). А присутствие — это возможность участия в созидании окраса реальности — за счет на-строе-ния, настроенности, стоящей за языком.

Любой язык уже обладает творящей силой, и задача сознания, как желающего связать мир с Трансцендентным, — присутствовать в этом процессе.

## **Литература**

1. *Бибихин В. В.* История современной философии. — СПб., 2014
2. *Валери П.* Об Искусстве. — М., 1993
3. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. — СПб., 2003
4. *Хайдеггер М.* Бытие и время. — М., 2011

## **ПОЛЕМИКА И. А. ИЛЬИНА С Л. Н. ТОЛСТЫМ В ВОПРОСЕ О НЕПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ**

Сопротивляться злу силой или бездействовать? Известный русский религиозный мыслитель И. А. Ильин спорит по этому вопросу с основоположником концепции «непротивленчества» — Л. Н. Толстым. Вначале стоит раскрыть понимание Ильиным и Толстым добра и зла. Ильин выделяет в понятии «добро» две составляющие: одухотворенность и любовь. О первом Ильин пишет: «Человек духовен тогда и постольку, поскольку он добровольно и самодеятельно обращен к объективному совершенству, нуждаясь в нем, отыскивая его и любя его, измеряя жизнь и оценивая жизненное содержание мерою их подлинной божественности» [1, с. 20–21]. Одухотворенностью предполагает любовь. «Любовь, — говорит Ильин, — приобретает настоящий предмет для своего единения и свою настоящую чистоту только тогда, когда она одухотворяется в своем направлении и избрании...» [2, с. 21]. При этом любовь должна быть духовной, т. к. она совершенна и может сказать «нет», даже если это ведет к страданию. Страдания человека — это цена его духовности. Таким образом, добро — это одухотворенная любовь, противостоящая злу.

Говоря о зле, Ильин признает его внутренний характер. Внешние беды, какими бы тяжкими они ни были, имеют нейтральную природу. Зло субъективно: одного телесные мучения могут привести к озлоблению, другого — к духовному очищению. «Зло начинается там, где начинается человек, и притом именно не человеческое тело во всех его состояниях и проявлениях, как таковых, а человеческий душевно-духовный мир — это истинное нахождение добра и зла» [3, с. 17].

Что касается Толстого, то он определяет добро как то, что ведет к жизненному благополучию человека, а «то, что мы называем злом, это наши ошибки» [4, с. 365]. Толстовское учение о непротивлении злу можно выразить краткой формулировкой: не противься злу, и добро осуществится само по себе, поскольку добро — естественный порядок вещей. Насилие в любом виде есть зло. Поэтому, считает Толстой, необходимо стремиться к жизни по закону любви, в чем с ним солидарен Ильин. «Для христианина, познавшего требования закона любви, все требования закона насилия не только не могут быть обязательны, но всегда представляются теми самыми заблуждениями людей, которые подлежат обличению и упразднению...» [5]. Непротивление злу насилием Толстой считает ни чем иным, как «оправданием людьми своих привычных, излюбленных пороков: мести, корысти, зависти, честолюбия, властолюбия, гордости, трусости, злости» [6].

Толстой отвергал насилие как антипод любви, которого надо избегать. Ильин категорически отвергает такой подход как противодуховный и душевредный. Мыслитель не оспаривает позицию Толстого о том, что любовь является главным способом решения конфликта, принимая собеседника таким, каким он есть, со всеми достоинствами и недостатками, но идет дальше Толстого в анализе понятия «насилие», считая более корректным термин «заставление». «Заставлением следует называть такое наложение воли на внутренний или внешний состав человека, которое обращается не к духовному видению или любовному приятию заставляемой души непосредственно, а пытается понудить ее или пресечь ее деятельность» [7, с. 25]. Насилие, считает Ильин, общее определение всего того, что способствует нарушению единства и согласия между людьми. Заставление Ильин предлагает рассматривать в двух проявлениях: самозаставление и заставление других, параллельно с которыми выделяется психическое и физическое.

Но Ильин понимал и ограниченность волевого воздействия на человека: человеческий дух автономен и не терпит чужеродного вмешательства [8, с. 49]. Если воля понуждаемого уже поражена злом, призывать к возрождению в ней любви и добра будет тщетно. Тогда крайней формой будет физическое пресечение (изоляция или устранение желающего совершить зло). На этом Толстой останавливается, посчитав физическое воздействие злом, а добром объявив любое примирительное отношение ко злу. Ильин называет такую позицию «сентиментальным нигилизмом» [9, с. 99]. Философ утверждал, что подобным путем идет тот, кто заменяет религиозный опыт моральным. Вооруженный здравым рассудком, моралист перебирает догматы христианской церкви, отмечая все, что кажется неподходящим его воззрениям и принимая то, что что приемлемо для его полуслеплого и ограниченного морального переживания.

Для разрешения проблемы сопротивления злу Ильин предлагает рассмотрение ее на двух уровнях: практическом и теоретическом. Практически решивший пресечь зло должен обладать достаточной духовной зрелостью для умения разглядеть зло за многообразием масок и трюков. Для любящего добро проблема зла не абстрактна, а конкретна. И поэтому помимо живой любви необходима способность к практическому действию: возможность дать отпор злодею, предпринять меры для изоляции его злой воли и др.

Теоретически перед человеком может встать выбор: достижение справедливости любой ценой или отступление от совершенства в силу обстоятельств. Такую ситуацию Ильин именует духовным компромиссом — сознательным и добровольным приятием нравственно-неправедного исхода как духовно необходимого акта. Должно действовать с любовью, но, когда нужно — жестко пресекать зло любыми способами, которые могут идти вразрез с этическими идеалами. Не бежать от жизни, а мужественно принимать и стоически переносить ее, дабы уметь распознавать все проявления зла на высшем духовном уровне.

Данная проблематика не потеряла актуальности и по сей день, когда зло утверждается во всех сферах жизни общества. Желающий достичь духовной зре-

лости должен подходить к данной проблеме со всей твердостью и решимостью, утверждая здоровое отвращение к беззаконию. Важно помнить: бездействие — благодатная почва для развития зла. Необходимо упорная работа, чтобы не допустить поглощения злом воли человека.

### **Литература**

1. Ильин И. А. О сопротивлении злу силой. — Минск: Харвест, 2009. — С. 20–21.
2. Ильин И. А. О сопротивлении злу силой. — Минск: Харвест, 2009. — С. 21.
3. Ильин И. А. О сопротивлении злу силой. — Минск: Харвест, 2009. — С. 17.
4. Толстой Л. Н. Путь жизни. — М., 1993. — С. 365.
5. Толстой Л. Н. Закон насилия и закон любви. URL: [http://az.lib.ru/t/tolstoj\\_lew\\_nikolaewich/text\\_1230.shtml](http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_1230.shtml) (Дата обращения: 27.11.15)
6. Там же.
7. Ильин И. А. О сопротивлении злу силой. — Минск: Харвест, 2009. — С. 25.
8. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. — Минск: Харвест, 2006. — С. 49.
9. Ильин И. А. О сопротивлении злу силой. — Минск: Харвест, 2009. — С. 99.
10. Иван Александрович Ильин. Под ред. И. И. Евлампиева. — М.: Политическая энциклопедия. 2014.

*Мусатова Анастасия Владимировна,*  
аспирант,  
Санкт-петербургский государственный институт кино и телевидения  
nastywka\_gul@mail.ru

## **ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЕ «ЧЕЛОВЕКА ТЕЛЕСНОГО» И «ЧЕЛОВЕКА ДУХОВНОГО» В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ XIX–XX ВВ.**

Одна из традиционных для философской антропологии XIX–XX веков проблем касается противопоставления «человека телесного» и «человека духовного». Традиция данного противопоставления (и сопоставления), как часть более широкого противостояния «идеализма» и «материализма», конечно, имеет более длительную историю. Традиционной данная проблема становится еще в философии рационализма, и берет свои истоки, в свою очередь, глубоко в античности — в, частности, в идеях Сократа.

Однако, именно в философской антропологии XIX–XX веков (особенно в трудах М. Шелера) рассматриваемая проблематика получила новое звучание.

Основоположителем философской антропологии, в работе «Положение человека в космосе» дух мыслится как высший принцип жизни, определяющий сущность человека, как способность бескорыстного, непредвзятого постижения предметов в их собственном бытии, как способность созерцания вечных, абсолютных истин, и потому — как нечто отрешенное от жизни. Если дух укореняется в какой-то мере в реальной жизни, то он может выступать в роли создающего начала, черпающего энергию в «отрицательной деятельности», в аскезе, вытеснении желаний и их сублимации. Однако «укорененность» в чем бы то ни было — не сущность духа. Ему в большей степени присущ постоянный выход за границы, какой бы то ни было предметной фиксации. Помогает этому «выходу за границы», как раз телесная составляющая.

Связано это звучание, скорее с христианскими (а точнее с восточно-христианскими) мировоззренческими доктринами — ведь Библия представляет человека как единство материального и духовного начал: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7).

Трактуя это положение, святоотеческое учение приходило к выводу о том, что «Через тело человека просматривается Образ Бога и предназначение человека быть подобным Богу. Тело человека не просто является носителем символов Бога, оно само есть символ тела Бога».

Антропологическое понимание тела и духа М. Шелера, было весьма близким к вышеизложенному пониманию, однако не идентичным. В христианской традиции, телесное все — так и является подчиненным духовному, в то время как у М. Шелера данные понятия скорее соотносимы и равнозначны.

Оценивая эту теорию, один из отечественных исследователей вопроса — С. А. Лохов, приходит к выводу о том, что «философская антропология М. Шелера, снимает враждебную противоположность духа и жизни» — в противоположность другим философским концепциям, занимавшимся рассматриваемым противопоставлением.

Анализируя этот тезис и идеи других представителей философской антропологии (в первую очередь А. Гелена, Г. Плеснера, А. Эспинозы), С. А. Лохов, формулирует особенности противопоставления (а точнее соотношения) тела и духа, характерные для философской антропологии, следующим образом: «относительно Духа — абсолютного творящего начала все есть тело, мир в целом — это тело, и человек как часть этого мира — это тело. При этом, душа сама по себе, т. е. без тела — это бесплотное тело, или тело без плоти. А тело само по себе, т. е. без души (духа) это плотское тело, или плоть. Вводимое различие тела и плоти позволяет удерживать представление о субстанциональном единстве души и тела».

Таким образом, «человек представляется творцом своего тела и творцом тела мира, тела культуры — физической и духовной». Телесное и духовное в нем, неразрывно связаны.

Данная концепция получила широкое развитие среди других ученых — как представителей философской антропологии, так и ученых работающих в других направлениях современной философии, а также других наук — в первую очередь в исследованиях социологического (Э. Морен), биологического (К. Лоренц), психологического (А. Н. Леонтьев) и психоаналитического характера (З. Фрейд, Ж. Лакан), связанные с проблемами формирования образов физического и духовного «я» человека.

К примеру, Э. Морен считает, что «дух» есть нечто эквивалентное «уму» человека, «сфера мозговой деятельности, в которой вычислительные процессы приобретают когнитивную форму мысли, языка, смысла, ценности в которой актуализируются или потенцируются феномены сознания. Дух есть что-то трансцеребральное и трансиндивидуальное». Тем самым, дух не мыслим без тела.

В тоже время, утверждать что понимание «духа» и «тела» в философской антропологии XIX–XX веков стало базовым, и сняло проблему противопоставления «человека духовного» и «человека телесного», все же нельзя. Дискуссии по этому поводу идут до сих пор — и это нужно оценивать исключительно положительно — ведь именно поиски мировоззренческих ориентиров, к которым и относится рассматриваемая проблема, стимулируют развитие философского знания.

### **Литература**

1. *Жаров Л. В.* Человеческая телесность: философский анализ. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1988.
2. *Косяк В. А.* Духовное водительство телом человека // Философия науки. Сборник научных трудов Сумского государственного университета. — 2008. — Выпуск 2.
3. *Лохов С. А.* Феномен тела как проблема философской антропологии: автореф. дисс. канд. философ. наук. — М., 2003.



4. Морен Э. Метод. Природа Природы. / Перевод с французского Е. Н. Князевой. — М.: Прогресс-Традиция, 2005.

5. Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия / Пер. М. Хорькова. — Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.

6. Шелер М. Положение человека в Космосе (пер. А. Ф. Филиппова) // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. — М.: Прогресс, 1988.

**ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ Н.Ф. ФЕДОРОВА  
В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА  
(1900–1940-е гг.)**

Историко-философский анализ данного периода в судьбе наследия Н. Ф. Федорова имеет высокую актуальность ввиду того, что в это время философия «Общего дела» развивалась прямыми учениками самого Николая Федорова, естественным образом вне препятствий цензуры и наслоений интерпретаций. Рассматриваемый период также имеет высокую актуальность, так как позволяет научно реконструировать историю развития учения об Общем деле в период духовно-философских исканий русской интеллигенции, изучить формирование религиозно-философских движений, связанных с философией Общего дела и провести сравнительный анализ с другими учениями этого периода.

Философские идеи Николая Федорова начали распространяться еще при жизни философа, во время его службы в Румянцевской библиотеке. Как пишет А. Г. Гачева, «Еще до публикации «Философии общего дела» была задана некая матрица двух крайних отношений к федоровскому учению. С одной стороны, то, что еще в 1882 г. выразил Вл. Соловьев, признав в трудах «дорогого учителя и утешителя» решительный прорыв человечества в осознании сущности дела Христова, а еп. Туркестанский и Ташкентский Димитрий, в покоях которого в самом начале 1907 г. проходили чтения и обсуждения работ Федорова, — приемство Павлова наследия. С другой — моментальное отторжение от ортодоксальной буквы без основательной попытки разобраться. Сразу окрик: «несовместимо!», сразу запугивание сетями ереси, а то и чуть ли не клинический приговор: нелепость и безумие» [6, с. 23]

Важнейшим событием для распространения федоровских идей было издание в 1906 году ближайшими учениками и последователями Н. Ф. Федорова В. А. Кожевниковым и Н. П. Петерсоном 480 экземпляров сборника работ Николая Федорова под названием «Философия общего дела». Значение этого события для рассматриваемой нами проблемы имеет непреходящее значение ввиду того, что сам «московский Сократ» практически ничего не публиковал и делал записи на небольших разрозненных отрывках бумаги [7, с. 103].

В 1904–1906 годах в «Русском архиве» (а в 1908 г. — отдельным изданием) выходит работа В. А. Кожевникова «Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам», которую высоко оценил С. Н. Булгаков. Владимир Кожевников в 1907 году входил в «Кружок ищущих христианского просвещения», что

давало возможность знакомить с идеями Н. Ф. Федорова и других членов этого объединения — организатора «кружка» М. А. Новоселова, П. А. Флоренского, Е. Н. Трубецкого, Г. А. Рачинского, Н. А. Бердяева[6, с. 24].

Важным для развития и распространения идей Федорова является деятельность его последователей А. К. Горского и Н. А. Сетницкого. А. К. Горский познакомил Н. А. Сетницкого с философией общего дела, совместно с И. П. Брихничевым издал в память о Н. Ф. Федорове сборник «Вселенское дело» с работами философов, поэтов и мыслителей того времени — Вал. Брюсова, В. Недзведского, Ионы Брихничева, что говорит о широком распространении философии общего дела в кругу русской интеллигенции начала XX века[2].

Выпуск сборника «Вселенское дело» сформировал ряд людей, заинтересованных в идеях Н. Ф. Федорова, что катализировало организацию Федоровского религиозно-философского общества[5, с. 47].

Заметным в контексте рассматриваемой нами проблемы является организация философских движений, связанных с бессмертием, прометеизмом и другими идеями, близкими Федорову — в первую очередь, движения «Голгофских христиан» и биокосмистов. Однако, как пишет исследователь истории федоровского движения Б. К. Кнорре об основном вопросе «Философии Общего дела», «пересечение в вопросе о бессмертии и воскрешении говорит не столько о влиянии Федорова, сколько о значении для эпохи первой трети XX в. идей иммортализма как таковых». [5, с. 61]

Примечательным и значительным для распространения идей Н. Ф. Федорова явилось упоминание о нем в статье М. Горького «Еще о механических гражданах» [3]. Это упоминание процитировал М. И. Калинин в одном из своих выступлений[4], что безусловно сыграло роль в дальнейших исследованиях и распространении учения Н. Ф. Федорова. Наиболее актуальным для изучения и судьбы философского наследия Н. Ф. Федорова в нашей стране является упоминание К. Э. Циолковским имени Н. Ф. Федорова в биографическом очерке «Черты из моей жизни». Оно дало возможность уже советским ученым обращаться к трудам Федорова в контексте изучения биографии К. Э. Циолковского[1].

## Литература

1. Барановский Д. В. К вопросу об исследовании философского наследия Н. Ф. Федорова в советский период (1920–1980-е гг.) // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина, т. 2 Философия. — СПб, 2015. — С. 112–123.
2. Вселенское дело. Сборник. Вып. 1. — Одесса: тип. Венске и Любек, 1914. — 256 с.
3. Горький А. М. Еще о механических гражданах // Собр. соч. в 30 томах, т. 24. — М., 1953. — С. 447–456.
4. Калинин М. И. О выборах в советы в 1928/1929 г. / Доклад на Четвертой сессии ЦИК СССР IV созыва 11 декабря 1928 г. // М. И. Калинин. Избранные произведения. В четырех томах. Т. 2. М., 1960. — С. 275–298.
5. Кнорре Б. К. В поисках бессмертия: Федоровское религиозно-философское движение: история современность / Вступ. ст. Н. Т. Абрамовой. — М.: Издательство ЛКИ, 2008. — 192 с.

6. Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Книга вторая / Сост. А. Г. Гачевой, С. Г. Семеновой; коммент. А. Г. Гачевой при участии Е. В. Бронниковой, А. Д. Кожевниковой, В. Г. Макарова, Д. В. Фомина. — СПб.: Изд-во РХГА, 2008. — 1216 с. — (Русский Путь).

7. Семенова С. Г. Н. Ф. Федоров: жизнь и учение // Прометей, т. 11, М.: Молодая гвардия, 1977

8. Циолковский К. Э. Черты из моей жизни // Молодая Гвардия № 11. — 1935. — С. 5, 124–143.

## **ОБРАЗОВАНИЕ КАК ПУТЬ К ОБОЖЕНИЮ**

Для любой педагогической школы во все времена актуальными являются вопросы: «чему учить?» и «как учить?». Но не менее важным для воспитания и образования является вопрос «кого учить?». По мнению богослова и философа 20го века архим. Киприана (Керна), «человек принадлежит двум мирам и двум планам бытия: духовному и физическому» [7, с. 5]. Он утверждает что, человек есть некая загадка, «таинственный иероглиф, требующий в каждом отдельном случае внимательной, вдумчивой и благожелательной разгадки» [7 с. 6]. И именно в зависимости от теоретической модели человека, которую исповедует педагог или педагогическая школа, в зависимости от понимания того, что есть личность человека и определяются методы, средства и цели образования.

Ключевой идеологией современного общества является гуманизм [2, с. 98]. Данная система мировоззрения, которая признает человека мерой всех вещей, сформировалась в Европе в эпоху Возрождения. В результате обращения к античности, Эпоха Возрождения, положила начало новой (светской) культуре, культуре во многом противоположной культуре Средневековья с ее господством религии и Церкви в духовных и мирских делах. Именно в эту эпоху начинается процесс секуляризации. Изначально гуманизм был теистическим [2, с. 101], но со временем он приобретает иное направление — от «любви к человеку», переходя к идее о сверхчеловеке. По мнению философа Н. А. Бердяева, главный изъян гуманизма состоит в «отрыве человека от Бога, в утверждении «человекобожества» в противоположность «богочеловечеству» [1, с. 123]. Идеология гуманизма наложила свой отпечаток на все сферы человеческой жизни, в том числе и на педагогику [2, с. 104]. В современной педагогике целеполагание более ориентировано на ценности материальные, чем на духовные. Постмодернистское общество смысл жизни видит в личностном успехе индивидуума, который определяется количеством и качеством потребления. Образование сегодня превратилось в услугу [9, с. 91], главный смысл которой заключается в том, чтобы в процессе обучения обеспечить ребенку максимальные конкурентные преимущества в предстоящей ему борьбе за жизненные блага. На пути к успеху нивелируются все высокие религиозные, гуманистические, культурные смыслы и ценности.

Краеугольным камнем и принципом христианской антропологии и православной педагогики является учение о человеке как «образе и подобии Божиим» [3, с. 43]. Человек занимает особое место в иерархии мироздания, его естество «в отличие от всех тварей создано по образу Божию» [5, с. 374]. Личность человека

не определяется его природой, но сама может уподоблять природу Божественному Первообразу. Способность быть личностью является сущностной для человека: личность и природа соединяются в человеке в единство природно-личностной онтологии [8, с. 215], отличающее его от иных созданий.

**Христианское откровение о Боге осмыслило жизнь человека на земле и «указало ему на некое возвышенное и вечное назначение» [5, с. 352]. «Человек не есть только факт этого эмпирического мира» [6, с. 38] и его существование не ограничивается земной жизнью, но простирается в вечность. Основным отличием христианской педагогики от постмодернистской является то, что она имеет устремленную в вечность цель [10, с. 259] — спасение человека, его обожение. Православное образование призвано помочь раскрыть человеку заложенный в нем образ Божий [4, с. 698], поврежденный вследствие греха. На этом пути перед педагогом стоит задача вдохновить учащихся на стремление «к святости, к чистоте, к богоуподоблению, к спасению, т. е. к обожению» [7, с. 243]. Главной целью православного воспитания и образования является очищение от греха, укоренение в добре и соединение личности с Богом.**

### Литература

1. Бердяев Н. А. Смысл истории: Опыт философии человеческой судьбы. — М.: Мысль, 1990. — 174 с.
2. Буфеев С. Православное понимание личности. // Развитие личности. — 2004. — № 2. — С. 97–111.
3. Зеньковский В. В., *прот.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. — 271 с.
4. Иларион (Алфеев), *митр.* Православие. Том I: История, каноническое устройство и вероучение Православной Церкви. — М.: Сретенский монастырь, 2011. — 976 с.
5. Киприан (Керн), *архим.* Антропология св. Григория Паламы. — Киев: Общество любителей православной литературы в честь свт. Льва, папы Римского, 2005. — 434 с.
6. Киприан (Керн), *архим.* Восхождение к Фаворскому свету. — М.: Сретенский монастырь, 2007. — 239 с.
7. Киприан (Керн), *архим.* Православное пастырское служение. — СПб.: Сатись, 1996. — 392 с.
8. Мефодий (Зинковский), *иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2014. — 256 с.
9. Синельников С. П. Идея христианской антропологии об образе и подобию человека Богу в воспитании и образовании // *Res paedagogica*. — 2008. — № 2 (6). — С. 89–107.
10. Шестун Е., *прот.* Православная педагогика.. — М.: Про-Пресс, 2001. — 576 с.

## **ПЕДАГОГИКА МАТЕРИИ В БОГОСЛОВСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ СВЯТОГО ПРАВЕДНОГО ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО**

В современном мире особую значимость приобрели проблемы антропологии: среди множества наук, изучающих человека и его бытие в мире с разных граней и точек зрения, есть опасность утратить целостность человека, сущность которой заключается в его душевно-телесном единстве.

В этой связи обратимся к наследию святого праведного Иоанна Кронштадтского. Особое внимание уделим рассмотрению учения о материи, так как по Библии две составляющие: материя и дух становятся началом бытия человека. Высокое достоинство человека, по мысли отца Иоанна, заключается в том, что человек произошел от Бога и есть образ Божий, чадо Божие, «великая святыня Господня» [6, с. 120]. Душа дышит Духом Божиим, Животворящим и поэтому оживляет тело. Тело же должно служить богоподобной природе нашей души, однако имеет нужду в вещественной поддержке: Господь указал гленному на гленное, повелев нам, однако, не привязываться к нему сердцем [6, с. 114]. Золотой нитью через творения отца Иоанна проходит мысль о совершенной зависимости человека от Бога, поэтому Святой Пастырь призывает нас глубоко от всего сердца благодарить Бога за всё.

Однако с грехопадением первых людей плоть и душа стали двумя противоположными началами: душа стала плотской, плоть же многострастной, стихийной, слепой, земляной, истой — такие эпитеты употребляет отец Иоанн, говоря о природе человека после грехопадения [4, с. 17]. Через плоть враг всячески воздействует на душу. Грех извратил весь смысл нашей жизни, обратив естественные побуждения и стремления в цели [2, с. 295]. Человек перестал радеть о бессмертной душе, полюбив плоть и мир и прельстившись земными вещами.

С любовью же к Богу несовместимо всякое проявление эгоизма, поэтому нужно отвергнуться себя и распинать плоть со страстями и похотями, распинать в себе ветхого человека — основная мысль, раскрывающая цель и смысл жизни падшего человека [3, с.533]. Отец Иоанн учит непрестанно взирать к Богу Спасителю, каяться, молиться и одолевать влечения, с первого же приражения греха к сердцу. Но и исправление человека содевается силой Божьей, Благодатью Божией, подаваемой нам Всемилостивым Творцом в Таинстве Святого Причастия. Удивительно, насколько глубоко Батюшка Иоанн Кронштадтский познал всю испорченность человеческой природы и с какой крепкой, поистине детской верой Он рассуждает о том великом благодеянии, которое делает нам Господь, давая вкушать Свои Тело и Кровь — только всеведение и благодать Божьи зна-

ют его величие. Подлинное же соединение со Христом в Таинстве Евхаристии возможно только при большом духовно-нравственном подвиге христианина [1].

Человеческая природа призвана к преображению, обожению — таков смысл бытия человека. Поэтому и жизнь наша есть продолжительная и кровопролитная война за обладание истинным отечеством и за истинную свободу. Как светлы солнце и звёзды, так некогда будут сиять праведники от внутреннего невещественного света — заключает Батюшка Иоанн, всей своей жизнью подтвердив истинность этих слов.

В качестве главного вывода нашего исследования отметим, что святой Иоанн учил о материи и ее предназначении вполне в русле традиций православной Церкви. Однако педагогическое значение материи тела человека и окружающей его среды очень редко подчеркивается христианскими богословами и философами. Праведный молитвенник отец Иоанн не только устремлял свои мысли к Богу, но и многократно восхищался красотой земной природы, видя в ней отражение премудрости и благодати Божией. Относительно же человеческого тела, Святой как на своем собственном опыте, так и на примере жизни многочисленных прихожан раскрывал опасность множества страстей, коренящихся в телесной природе после падения. Безусловно отвергая гуманистические представления о «естественности» греховных наклонностей, отец Иоанн учил, что жизнь христианина требует непрекращающейся брани за торжество духа над плотью. Сам этот духовный труд преодоления себя имеет очень важное педагогическое значение для психики человека. Осознание собственной слабости при неуступном собственном труде и призывании помощи Божией приводят человека к усвоению христианской системы мировоззренческих координат и к важнейшей добродетели смирения. В тоже время христианин получает опыт духовных побед и подчинения своей материальной природы разумному началу.

Однако, во-первых, такое подчинение, отнюдь не подразумевает отвержение материи, но ее преображение, гармонизацию под преобладающим влиянием духовно-нравственных сил человеческой природы. А во-вторых, отец Иоанн наставляет нас о необходимости Божественной помощи, которая свободно для всех подается в благодатных таинствах Церкви. Освященная материя таинств становится залогом освящения и души, и тела человека.

## Литература

1. Кирилл (Зинковский), иеромонах. Учение святого праведного Иоанна Кронштадтского о Евхаристии. // [www.bogoslov.ru](http://www.bogoslov.ru) URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2339741.html>
2. Правда о Боге, мире и человеке / Святой праведный Иоанн Кронштадтский. — М.: Сибирская Благовонница, 2014. — 363 с.
3. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. — М.: Издательство Сретенского монастыря, 2008. — 1072с.
4. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Начала веры. — М.: Сибирская Благовонница, 2009. — 70 с.
5. Учащим и учащимся: Из трудов святого праведного Иоанна Кронштадтского. Выдержки из дневниковых тетрадей за 1856–1866 годы / Сост. мон. Серафима (Иванова). — СПб — М.: Иоанновский женский монастырь; Отчий дом, 2013. — 208 с.



## **ВОСПИТАНИЕ И ОБРАЗОВАНИЕ, КАК ВАЖНЕЙШИЙ АСПЕКТ РАСКРЫТИЯ ОБРАЗА БОЖИЯ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ**

Человечество особо остро уделяет внимание вопросу образования и воспитания личности. Е. В. Бондаревская пишет, «образование—область жизнедеятельности, в которой совершается становление духовно — зрелой, нравственно — свободной личности». [2, с. 19]

В светской педагогике, можно найти определение образования, которое заключается в формировании и накоплении определенного набора знаний, умений и навыков.

Православное богословие под образованием понимает раскрытие образа Божия человеческой личности, того образа, который был «зарыт Адамом» и «воскрешен Христом».

Формирование подлинно духовной личности является одной из главных задач общества. Духовная жизнь человека всегда обращена не только к себе, но и к другому лицу. Личность не может развиваться обособленно от общества. Духовность личности определяется через ее нравственные ценности.

Помимо нравственности, категорией формирования духовности человека служит понятие любви, без которой воспитывается ущербная личность [1].

Значимость любви заключается в принятии ближнего, видении в нем образа Бога, служении другому, т. е. соучастию в жизни ближнего. «Любовь творит сопричастность», которая становится «тринитарной» антропологией во Христе [10], она требует риска, отдачи себя. Христос ждет от нас той личностной любви, которая превышает собственную природу.

Качество свободы, столь популярное ныне и в педагогике, ошибочно рассматривать как просто неограниченность ничем и никем. Истина состоит в том, что свобода нерасторжима с другими качествами личности, включая такие как любовь и нравственность. Познание Истины — Абсолютного Личного Бога (ср. Ин. 14:6) — есть целостный жизненный процесс, к которому призвана каждая человеческая личность [6]. Личностный Бог — Истина должен стать «печатью единства» и свободно приниматься всяким, преодолевающим свой эгоцентризм [7, с. 19].

Обретение синтеза свободы и нравственности играет немаловажную роль в системе образования личности. Свобода не может быть «по принуждению», но не может становится и произволом.

Представители гуманизма ставят во главу угла человека, осознание самого себя и собственного достоинства. Но лишь в Боге личность «находит подлинную»

человечность» [7, с. 142]. Поэтому неслучайно, что Оливье Клеман разделяет понятия христианского и нехристианского гуманизма. Если первый — заключается в таинственном осознании единосущия человеческих личностей во Христе, то второй утверждает более того, что все люди похожи между собой [9].

В современных представлениях о личности происходит очевидный и систематический крен от единства неповторимых личностей к выпячиванию тщетного индивидуализма. Таким образом, в нехристианском гуманизме появляется понятие человекобог.

Современная секулярная педагогика строится на фундаменте натурализма, где личность рассматривается со стороны социальных качеств, которые вырабатываются в процессе жизни. Гуманистическая наука высшей самоцелью образования ставит личность отдельно взятого человека. Православная педагогика вовсе не отвергает личность, но смотрит на цели, задачи и процесс воспитания иначе. Высшей целью здесь является Абсолютная Личность Христа — Богочеловека [3, с. 13] нетварные энергии которого являются для нас внутренней движущей силой [5, с. 110].

Попытки формирования дееспособных нравственных чувств на основе общегуманистического подхода и либеральных ценностей не приводят к успеху. Изменение понимания сути духовности в современной культуре приводит к возникновению кризисных явлений в духовно-нравственной сфере. В нерелигиозный контекст образования не дает возможности четкого различения понятий добра и зла, правды, достоинства, долга, совести.

В христианской России образование всегда было неотделимо от преображения человека, воспитания в нем творческого начала, свободы и нравственности, открытости миру и человеку. Современное понимание развития личности подразумевает ее гармоничность. Но христианское понимание гармонии определяется не только внешними факторами, но и «таинством человеческой души» [4], внутренней жизнью человека, его готовностью к включению в себя бытия другого.

В настоящее время педагогика занята вопросами «становления личности», но крайне редко вспоминает о вере, педагогический реализм практически не затрагивает основную тайну в человеке [5, с. 102].

Выдающийся педагог XX века К. Д. Ушинский подчеркивал «что христианство есть один из главнейших элементов образования» [11].

Пример совершенного человека, являет нам Христос, стремиться к которому должна каждая человеческая личность, что бы возрасти в «в меру возраста Христова» (Еф. 4:13), а для этого необходимо сбросить «ветхую кожу, чтобы позволить возрасти в себе жизни самого Христа». [8, с. 103]

Подлинная педагогика, способствуя гармоничному развитию человека, не может игнорировать духовную составляющую человеческой личности.

## Литература

1. Баженова Н. Г. Воспитательный потенциал православной педагогики // Педагогика и психология, Вестник ЧГПУ. — № 3. — 2011. — С. 14–22

2. Бондаревская Е. В. Ценностные основания личностно-ориентированного воспитания // Педагогика. — 1995. — № 4.
3. Зеньковский В., прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — Клин, 2002. — 271 с.
4. Иером. Кирилл (Зинковский). Гармоничное развитие молодежи — вызовы современной системы образования. Доклад на V Всероссийской конференции с международным участием «Здоровье — основа человеческого потенциала и пути их решения», г. Санкт-Петербург, 25–27 ноября 2010 г.
5. Иером. Мефодий (Зинковский). Богословское понятие человеческой личности в свете педагогической науки // Вестник ПСТГУ. — 2012. — № 3. — с. 101–119.
6. Иером. Мефодий (Зинковский). Динамика человеческой личности в ее культурном аспекте // Вестник РХГА, 2011. — Т. 12. — Вып. 2. — С. 267–274.
7. Клеман О. Беседы с патриархом Афинагором. — Брюссель, 1993. — 693 с.
8. Клеман О. Истоки. Богословие отцов древней церкви. — М.: 1994. — 384 с.
9. Клеман О.. Личность по учению русских философов XIX — XX вв. // Православная община. — 1992. — № 12.
10. Клеман О. Отблески света. Православное богословие красоты. — 2004. — 100 с.
11. Ушинский К. Д. О народности в общественном воспитании // Журнал для воспитания. — 1857. — № 7.

*Андреев Александр Андреевич,*  
аспирант,  
Санкт-Петербургская духовная академия  
aleksandr.andreev@gmail.com

## **ЛИТУРГИЧЕСКАЯ РЕФОРМА ПРИ ПАТРИАРХЕ НИКОНЕ ПО МАТЕРИАЛАМ ИРМОЛОГИЯ 1657 Г.**

Исследователи богослужбной реформы XVII в. обозначили основные обрядовые изменения, зафиксированные в правленных богослужбных книгах [8],[7]. Однако обоснование этих изменений, равно как и источники, которыми руководствовались справщики, еще не исследованы. Чтобы установить источники «книжной справки» и описать ее методологию, следует обратиться к первому периоду справки, предшествовавшему московскому Собору 1666–67 гг. В литературе уже исследованы Постная Триодь 1654 г. и Служебник 1655 г. [5], [6], [1], [11]. Мы обращаем внимание на Ирмологий 1657 г.

Первопечатный Ирмологий состоит из двух частей: собственно Ирмология и Обихода, который содержит неизменяемый богослужбно-певческий материал. Музыкальная нотация в книге отсутствует. Общее количество ирмосов в Ирмологии 1657 г.: 1015, т. е. это — ирмологий расширенной редакции [3, стр. 147]. В книге есть ряд ирмосов, отсутствующих в рукописных ирмологиях XVII в. Ряд других ирмосов был изъят из состава Ирмология. По утверждению М. Г. Казанцевой, печатный Ирмологий «систематизирует весь объем ирмосов», имеющих на то время [4, стр. 68]. Однако, как видно из корректурного экземпляра Ирмология, в основе лежит славянский рукописный список, который справщики приводили в соответствие с греческими печатными ирмологиями. В корректурном экземпляре вычеркнуты ирмосы, которых нет в венецианских изданиях, и дописаны переводы с греческого новых ирмосов. О наличии у справщиков греческого печатного Ирмология сообщается в описи имущества Арсения Грека [9, стр. 154]. Исходя из греческой библиографии Леграна, это могли бы быть издания 1584, 1603, 1639 или 1643 гг. [10]. Отметим, что многие из дописанных ирмосов не вошли в богослужбную практику и не встречаются в других богослужбных книгах.

Старопечатные книги знают только одну редакцию библейских песней — полную, которая используется в будние дни Великого поста. Наличие двух сокращенных редакций библейских песней («Поем Господеви» и «Господеви поем») появляется впервые в Ирмологии 1657 г. Типикон 1682 г. фиксирует эту практику, вводя еще несколько изменений, например исполнение библейских песней в субботу в редакции «Поем Господеви». Эти редакции библейских песней впервые нами обнаружены в венецианском Ирмологии 1584 г.

В Ирмологии 1657 г. отменяется пение 17-й кафизмы когда полиелейный праздник совпадает с воскресным днем. В последующем этапе книжной спра-

вы будет также отменено и пение 17-й кафизмы на воскресном бдении в зимнее время. Источник, на котором основана эта практика нам до конца неизвестен.

В Ирмологии 1657 г. было отменено исполнение канона Октоиха в будние дни Великого поста. В пореформенном издании Постной Триоди 1654 г. также исключено упоминание о каноне Октоиха (л. 103 об.). И. А. Карабинов указал, что за основу для издания пореформенной Триоди было взято киевское издание Постной Триоди 1648 г. Но киевское издание Триоди полностью соответствует дореформенной практике исполнения канона (л. 207). В корректурном экземпляре Постной Триоди 1654 г. в этом месте сделано изменение: текст вычеркнут, а на полях почерком Евфимия Чудовского указан современный порядок пения канона (л. 131 об.). Известно, что киевское издание Триоди правили также на основании греческих печатных книг.

Влияние греческих печатных книг на московскую книжную справу уже было установлено А. А. Дмитриевским [1]. Сомнению подвергается гипотеза Дмитриевского о ходе могилянкой книжной справы в Киеве [1, стр. 107]. Видимо, между киевскими и венецианскими печатными изданиями оставались значительные различия, которые потребовали дальнейшей корректуры в Москве. Ход исправления богослужебных книг в Киевской митрополии пока остается лакуной в литургической науке. Для дальнейших исследований книжной справы требуется также составление полного описания сохранившихся в библиотеках Европы венецианских богослужебных книг, потенциально бывших в пользовании у справщиков в Киеве и Москве.

### Литература

1. *Дмитриевский А. А.* Исправление книг при патриархе Никоне и последующих патриархах. / под ред. А. Г. Кравецкого. — М., 2004. — 158 с.
2. *Зернова А. С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI—XVII веках. — М., 1958. — 152 с.
3. *Казанцева М. Г.* История певческого искусства в письменной культуре Древней Руси XII—XVII вв.: (по книге Ирмологий): дисс. ... канд. ист. наук. — Екатеринбург, 1995.
4. *Казанцева М. Г.* Печатный Ирмологий и рукописная традиция // Уральский сборник. История. Культура. Религия. — Екатеринбург, 1997. — [Вып. 1]. — с. 65–87.
5. *Карабинов И. А.* Постная триодь. — СПб., 1910, 309 с.
6. *Карабинов И. А.* К истории исправления Постной Триоди при патриархе Никоне // Христианское чтение. — СПб., 1911. № 5–6. С. 627–643.
7. *Крылов Г., прот.* Книжная справа Типикона в XVII веке. — М., 2010. — Доклад на XVIII Рождественских чтениях в Москве.
8. *Мансветов И. Д.* Как у нас правились Типик и Минеи // ПИТСОРП — М., 1884. — Т. 33. — № 1.
9. *Фонкич Б. Л.* Греческие рукописи на Печатном дворе во второй половине XVII в. // Греческие рукописи и документы в России. — М., 2003. — С. 147–218.
10. *Legrand É.* Bibliographie hellénique. — Paris, 1894.
11. *Meyendorff P.* Russia, Ritual, and Reform. — Yonkers, N.Y.: Saint Vladimir's Seminary Press, 1991.

## **ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ «ХРИСТИАНСКОГО СОДРУЖЕСТВА УЧАЩЕЙСЯ МОЛОДЁЖИ» В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ (1903–1916 ГГ.)**

Актуальность обращения к данной теме обусловлена интересом современной церковно-исторической науки к явлениям, возникшим в эпоху церковного ренессанса начала XX века, а также практическими задачами поиска путей воцерковления молодежи, воспитанной в традициях секулярной культуры. Можно выделить несколько предпосылок возникновения Христианского Содружества учащейся молодежи, официально начавшего свою деятельность в 1903 г.

Первая предпосылка связана с тем, что Общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной церкви, в состав которого входило Содружество, ставило своей целью распространение православия во всех слоях общества. Оно имело статус неприходского объединения православных христиан, в которое входили как представители духовенства, так и миряне. О. Павел Лахостский, многолетний активный деятель Общества и будущий руководитель Содружества учащейся молодежи поднимал проблему воцерковления студенческой молодежи в связи с недостатком *образованных верующих* людей в церкви.

Второй предпосылкой возникновения ХСУМ стало развитие в России на рубеже XIX–XX веков протестантского молодежного движения.

Еще одним важным фактором, сделавшим возможным появление и расширение деятельности Содружества, стало наличие среди духовенства Петербурга священников, лично заинтересованных в просвещении студенчества. Одним из таких людей был о. Павел Лахостский. Его проповеди в Троицком храме, где он служил настоятелем, так повлияли на молодежь, что они «побратались во Христе и искали только кого-либо, кто бы мог быть им вместо старшего брата, научающего их заветам Отца Небесного и руководящего ими на пути живого усвоения Христовых заповедей». Еще до официального открытия ХСУМ в 1903 г., он собирал студентов Университета и Духовной семинарии у себя на квартире. Позже к деятельности Содружества присоединились еще несколько петербургских священников, проявлявших особую обеспокоенность религиозно-нравственным индифферентизмом учащейся молодежи: свящ. Константин Аггеев, законоучитель Смольного института; свящ. Владимир Колачев, настоятель Петропавловского придворного собора; проф.-прот. Петербургского университета Михаил Горчаков; свящ. Петр Кремлевский.

Наконец, четвертой предпосылкой возникновения Христианского Содружества учащейся молодежи явилось общее оживление в конце XIX — начале XX вв. жизни студенчества и его стремление к объединению.

Членами Содружества были учащиеся и выпускники ВУЗов, старших классов гимназий, а также духовные и светские лица. Помимо молодежи, в Содружество входили профессора Санкт-Петербургской духовной академии и Университета, в его жизни принимали участие видные церковные и общественные деятели, такие как, богослов и основатель Крестовоздвиженского трудового братства Николай Николаевич Неплюев, архиеп. Антоний (Храповицкий), иером. Виктор (Островидов) (будущий епископ), богослов и историк русской церкви Антон Владимирович Карташов, историк и исследователь церковного права Николай Петрович Аксаков и многие другие.

Основной целью своей деятельности Содружество видело духовное возрождение человека, его приобщение ко Христу и исполнение им христианского призвания.

Первая задача Содружества состояла в «научной разработке и посильном проведении в жизнь истинно-христианского мировоззрения». Такое мировоззрение не должно быть отвлеченным, чисто теоретическим, оторванным от жизни, но, наоборот, должно служить основанием и руководством к действию в реальной жизни. Хотя речь шла о научной разработке, важно было определить научности место и границы, чтобы собрания Содружества не стали еще одним учебным лекторием.

Вторая задача, которую решало Содружество в своей деятельности, это созидание среды духовного общения для молодежи, создание условий, позволявших молодым людям преодолевать одиночество в своем духовном поиске. Содружество было не просто научным кружком или студенческим семинаром, а общностью людей, стремившихся к единству друг с другом в деле познания христианских истин и воплощения евангельских заповедей в своей жизни, а значит к подлинной церковной соборности. Принципы устройства общей жизни были прописаны в Правилах жизни Содружества: взаимная любовь, уважение, терпимость и духовная взаимопомощь, устройство жизни на евангельских основаниях и апостольских заветах. Задача устройства среды духовного общения решалась, с одной стороны, через осмысление сущности Церкви и обращение к церковной традиции устройства духовного общения, в частности, через знакомство с деятельностью Крестовоздвиженского трудового братства Н. Н. Неплюева, а с другой, через попытку практического созидания такого общения (отдельные молитвенные и семейные собрания).

Третья задача Содружества состояла в практическом воцерковлении жизни: новое христианское мировоззрение, приобретаемое на общих собраниях, должно было найти воплощение в повседневной жизни молодых людей. Старшие были озабочены тем, чтобы воспитанные здесь молодые люди, воплощали свое призвание в служении Церкви и обществу. Труд по устройению личной духовной жизни велся через размышления о проблемах христианской этики и аскетики, о норме христианской жизни, а также об актуальных вопросах современной эпохи и задачах молодого возраста.

Таким образом, Содружество представляло собой уникальное для своего времени христианское сообщество, в котором были найдены пути целостного

христианского просвещения молодежи. В рамках Содружества молодежь получила возможность на высоком уровне обсуждать самые актуальные церковно-общественные вопросы и проявлять на практике свою христианскую веру. Содружество стало для многих молодых людей пространством христианского общения, подлинным церковным братством, в котором они обретали единомышленников по вере и братьев и сестер во Христе. Из среды ХСУМ вышли такие выдающиеся церковные деятели, как священник, педагог и законоучитель Павел Аникиев; видный церковный историк свящ. Павел Верховский.



## **МИФОЛОГИЯ В ПРЕПОДАВАНИИ МХК: ЦЕННОСТНЫЙ ПОДХОД**

Целью гуманитарно-эстетического образования является развитие души растущего человека, его приобщение к основным ценностям. Однако существуют определённые трудности в построении такого образования, поскольку дисциплины (например: музыка, история, литература, изобразительное искусство) изолированы друг от друга. Предметы МХК и ОРКСЭ, казалось бы, являются той самой многопредметной основой, способной создать возможность сплочения областей гуманитарного образования в общее концептуальное пространство. Проблема гуманистического содержания в рамках школьного курса ОРКСЭ заключается в том, что целью такого образования является формирование философского мировоззрения у населения, т. к. такое мировоззрение необходимо при выборе своего будущего жизненного пути и воспитании терпимости у подрастающего поколения. Тут возникает важный вопрос того, как же грамотно включить в жизнь молодёжи религиозные взгляды и идею толерантности. А также возникает вопрос того, есть ли моральное право у современного образования прививать ученикам какие-либо религиозные ценности. Поскольку наша страна (а, соответственно и сфера образования) долго находилась под активным идеологическим влиянием, этот вопрос очень щепетильный и двойственный. Преподавание мифологии в рамках школьного курса мировой художественной культуры в идеале должно достигнуть, на мой взгляд, главной цели школьного обучения — получение учениками полного и разностороннего гуманитарного образования, которое после завершения обучения в школе будет помогать будущему студенту в формировании саморазвивающегося типа мышления, а также в исследовании и анализе окружающего мира. Хотя и существует множество учебных пособий по мифологической тематике, на данный момент острой остаётся проблема того, что эта главная цель остаётся недостижимой. Поскольку в большинстве случаев на мифы отводится совсем небольшое количество часов в рамках курса МХК, учитель рассматривает всего несколько самых (на его взгляд) ярких примеров из мифологии. И на примере этих некоторых мифов пытается донести до ученика мысль о том, как они отражены в искусстве (скульптура, музыка, литература, живопись и т. д.). Для достижения и реализации цели, ранее мной обозначенной, я предлагаю выделить курс о мифах в отдельную школьную дисциплину. Данная дисциплина будет постепенно выводить школьников на новый уровень исследовательского сознания. Материал будет разбит на три блока и преподаваем будет на трёх разных этапах взросления ребёнка: в шестом классе будут рассмотрены

русские народные сказки; в седьмом классе преподаваться будет античная греческая мифология (один из главных её сюжетов рассмотрен в данной диссертации); в восьмом — народный эпос и мифология будут рассмотрены со стороны их истоков и зарождения религии в иррациональном сознании древнего человека, а также влияния древних мифов на сознание современного человека. Каждый блок адаптирован под возрастные возможности учеников. А в общей массе все три блока, хотя и разнятся своим содержанием, связаны концептуально. Ученики приобретают основные навыки исследовательской работы, что в будущем поможет им в формировании своей собственной картины мира. Крайне важна проблема того, как религиозные ценности влияют в будущем на развитие личности.

Важно отметить, что основной функцией мифа является закономерно-познавательная, ведь сюжеты мифов объясняют человеку мир, иллюстрируют все его явления. Мифы генерируют единую, общую картину мира. Вдобавок, с помощью теологической функции мифа человеку разъясняется смысла и ценность его экзистенции; а аксиологическая функция, в свою очередь призвана для сообщения смыслов и значений явлениям мира, дать представления о добре и зле. Коммуникативная функция мифа выражает и предаёт традиции, происходит связь поколений.

Миф очень красочно отображает характер главного героя. В мифологических сюжетах возможно рассмотрение основных формы культурных смыслов. Кассирер придерживался мнения, что из мифа появились все формы духовной культуры (религии, науки, искусства, права, нравственности): «миф оказывается своеобразной изначальной формой жизни», которая образует символические формы культуры. Мифологические сюжеты обладают большим потенциалом в построении гуманитарного образования в школах. При изучении мифов, ребёнок приобретает навыки и умения работы с текстами, учится отделять вымысел от реальности. Космологические мифы заставляют ребёнка задумываться об устройстве мира, влияют на будущую картину мира человека. Героические, антропоморфические сюжеты дают понимание таких важных явлений, как дружба, уважение, семья, взаимовыручка, самопожертвование во имя общего блага. Возрождение общекультурного интереса к мифу приходится на начало XX вв. Весьма разнообразные по своим проявлениям, социальной и философской природе, они во многом сохраняют своё значение для всей культуры и по сей день. Мифологизирование в наше время стало орудием художественной организации материала не только для писателей-модернистов, но и для писателей-реалистов, обращающихся к национальному мифу и фольклору во имя сохранения и возрождения национальных форм культуры.

### **Литература**

1. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. — М.: Академический проект, 2011.

Богачева Дарья Павловна,  
кандидат филологических наук,  
Русская христианская гуманитарная академия  
doradaldallivan@yandex.ru

### «ВАВИЛОНСКАЯ БАШНЯ» В ГРАММАТИКЕ ЕВРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКОВ

На мысль об однотипных структурах в разных языках натолкнуло парадоксальное, на первый взгляд, утверждение, что английская фраза *I have done it* и русская У меня это сделано полностью идентичны [1]. Возникла идея сравнить перфективы и/или их аналоги в европейских языках романской, германской и славянской группы.

При сопоставлении было замечено, что в различных языках основой перфективной конструкции может быть понятие об «обладании чем либо» или о «существовании чего либо», либо распределение различных действий между этими понятиями. Так, например, в испанском и английском языках перфект основывается на обладании результатом действия: я имею что-то сделанным, и строится с помощью глагола иметь (*haber, to have*) + причастие прошедшего времени. Очевидна общность грамматической конструкции для двух языков, ее одинаково «посессивная» ориентация, несмотря на принадлежность к разным группам. Вспомогательные глаголы со значением обладания *tohave* и *haber* имеют общую структуру и общие латинские корни (*habere*). Разница в том, что английский глагол сохранил лексическое значение, а в испанском же языке глагол *haber* имеет только грамматическое значение, а в соответствующем лексическом значении используется глагол *tener*. Аналогичная ситуация в португальском языке: глагол *haver* вытесняется глаголом *ter*, который используется также в сложном перфекте.

*Eu tem um carro.*

*Tenho escrito bastante poemas. Eu tenho saido ao jardim* (порт.)

Десемантизация вспомогательного глагола наблюдается только в испанском и португальском языках. В немецком, итальянском и французском языках, равно как и в английском, соответствующий глагол может иметь как лексическое, так и грамматическое значение.

*Ich habeeineSchweste Ich habeein Film gesehen* (нем.)

*J'ai un chien. J'ai vu un film* (фр.)

*Houna sorella. Ho capito* (ит.)

Приведенные конструкции могут быть переведены на русский язык (неправильно, с точки зрения языковой нормы, но очень точно по смыслу) как «я имею этот фильм увиденным», «я имею это понятым». Иными словами, в немец-

ком, итальянском и французском языке определенные глаголы ориентированы на операции с объектами и в перфективном времени имеют значение обладания предметом в определенном качестве.

*У меня это яблоко вымыто* (рус.).

*Ich habedenApfelauswascht* (нем.).

*J'ai lavélapomme* (фр.).

*Ho lavato la mela* (ит.).

*I have washed the apple* (анг.).

*He lavado la manzana* (исп.).

В английском и испанском языках значение обладания в перфекте является универсальным (не только «я имею эту книгу прочитанной», но и «я имею [себя] пошедшим, пришедшим, родившимся etc»). В трех других упомянутых языках выделяется группа глаголов «нематериально ориентированных», которые традиционно называются глаголами движения. Однако, поскольку в их число входят такие глаголы, как «умирать», «рождаться», «становиться», «оставаться» их правильнее называть глаголами «движения в пространстве и во времени». Такие глаголы в немецком, итальянском и французском языке образуют перфективное время с глаголом «быть» (*sein, essere, être*), имеют общее значение «я являюсь двигающимся/перемещающимся в пространстве/времени».

*Ich bin nach Berlin gegangen* (нем.).

*Je suis allé a Paris* (фр.).

*Sono andato a Roma* (ит.).

Однако и внутри данной группы есть различие в образовании перфекта. Более формализованной и абстрактной является германская группа языков, поэтому в немецком языке причастие не изменяется по родам и числам:

*Eristnach Berlin gegangen. Sieistnach Berlin gegangen.*

Обратимся к русскому «смысловому» переводу: *Он есть поехавший в Берлин. Она есть поехавшая в Берлин.* Ср. в церковнославянском языке: *Он есть пошел. Она есть пошла.* Такая форма фразы сохранилась и в русском языке, за исключением утраты глагола-связки. В чешском языке спрягаемая связка присутствует:

*Vyljsidnesdoma? Ne, byl jem u tety.*

Так жеобразуетсяэкзистенциальный» перфект во французском и итальянском языках.

*Il est allé a Paris. Elle est allée a Paris. IlssontallésaParis. Elles sont allées a Paris* (фр.).

*Sono andato a Roma. Sono andata a Roma. I ragzzi sono andati a Roma. Le ragazze sono andate a Roma* (ит.).

Во французском языке в большинстве случаев изменения по роду-числу является иероглифическим, и лишь при наличии согласного на конце причастия, женский род «озвучивается»: *Ilestassis. Elleestassise.*

Различие по числу во всех случаях остается иероглифическим.

В шведском языке в аналогичной функции употребляется глагол *har* (аналог глаголов *have, haber, avoir, haben*, что проявляется даже в написании), который к тому же не меняет форму:

*Jag harläst den hårboken. Jagharirte åtitidag. HarduvariantiiFrankrike?*

Анализ структуры и содержания перфектных конструкций в европейских языках трех основных групп, выявляет их глубинное сходство на всех уровнях.

### **Литература**

1. Дурьманова Т. Л. В начале было слово (рукопись, в архиве редакции журнала «Реальность и субъект», СПб). — 12 с.

## **СПЕЦИФИКА ПЕРЕВОДА «ГРАФИЧЕСКОГО РОМАНА» В СРАВНЕНИИ С ОБЫЧНОЙ ПРОЗОЙ**

Данная работа посвящена рассмотрению специфики перевода «графического романа». В первую очередь следует дать определение самому жанру, лёгшему в основу исследования. Словарная дефиниция гласит, что это «вымышленная история, представленная в виде комикса и изданная в форме книги в твёрдом переплёте» [4]. Тем не менее, она не отличается полнотой. Согласно другому источнику, это роман, издающийся в графическом варианте, где основой передачи сюжета является рисунок, а не текст. Кроме того, в отличие от комиксов как таковых, графический роман направлен на взрослую аудиторию, что накладывает соответствующие возрастные ограничения [2]. Вследствие этого данный формат отличается более высокой степенью проработки, в его рамках зачастую поднимаются серьёзные общественные и философские вопросы; известен случай получения графическим романом Пулитцеровской премии (3).

На первый взгляд перевод графического романа мало отличается от перевода прозы как таковой. Более того, малое количество текста, сосредоточенного в основном в репликах персонажей, создаёт иллюзию того, что перевод графического романа куда проще перевода прозаического произведения эквивалентных размеров. Однако это ложное впечатление: благодаря графической составляющей, берущей на себя передачу основного количества информации, возникают специфические трудности, характерные сугубо для этого жанра. В общем смысле их можно выразить в следующем тезисе: перевод графического романа не может быть сведён к одним лишь языковым средствам.

Первое и основное, что следует отметить — необходимость адаптации текста. Области, предназначенные для заполнения репликами (так называемые «пузыри с речью», или “speechbubbles”), обладают ограниченными размерами. В виду того, что фразы на русском языке, как правило, отличаются большим объёмом в сравнении с английскими эквивалентами из-за особенностей языка, зачастую формулировку фраз необходимо оттачивать таким образом, чтобы при максимально возможном сохранении смысла она могла уместиться в поле того же размера, что и оригинал, будучи при этом набрана не слишком мелким шрифтом. Порой то же самое касается и других надписей, о которых речь пойдёт ниже.

К ним относятся различные тексты, представленные на фоне — будь то вывески, надписи на стенах, плакаты, газетные заголовки и тому подобные детали. Зачастую они являются не простым украшением, а несут важную информа-

цию. Например, в классической работе Алана Мура «Хранители» (“Watchmen”) одним из лейтмотивов романа является граффити «Кто сторожит сторожей?» (“Whowatchesthewatchmen?”), которое встречается весьма регулярно, но исключительно на заднем плане и почти всегда частично перекрытое фигурой одного из действующих лиц или элементом обстановки [1, с. 508]. Являясь, наряду с другими подобными граффити и плакатами, важным средством передачи атмосферы, на заключительных страницах оно сменяется надписью: «Сторожи небеса» (“Watchtheskies”), отражая изменение психологической обстановки среди населения [1, с. 517].

Вышеуказанные надписи могут быть созданы с применением разных шрифтов, располагаться под углом и быть видимыми лишь частично. Из этого следует, что для адекватного перевода графического романа необходимо владение средствами обработки изображений и каллиграфией, которые позволяют адекватно передать дополнительные смысловые пласты, переданные графической составляющей.

Подводя итог, следует признать, что перевод графического романа в самом деле следует признать более чем языковой задачей, работа с которой предполагает участие нескольких квалифицированных специалистов и повышенного внимания.

### **Литература**

1. Мур А., Гиббонс Д. Хранители. Абсолютное издание. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014.
2. [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D1%80%D0%B0%D1%84%D0%B8%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9\\_%D1%80%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D0%BD](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D1%80%D0%B0%D1%84%D0%B8%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D1%80%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D0%BD)
3. Lanham F. From Pulp to Pulitzer. Houston Chronicle, August 29, 2004.<http://www.chron.com/life/article/Graphic-novels-go-from-pulp-to-Pulitzer-1959794.php>
4. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/graphic%20novel>

Ляшенко Екатерина Ивановна,  
студент,  
Русская христианская гуманитарная академия  
katelyashen@mail.ru

**ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ,  
СВЯЗАННЫЕ С МЕЖЪЯЗЫКОВЫМ ЯВЛЕНИЕМ  
«ЛОЖНЫЕ ДРУЗЬЯ ПЕРЕВОДЧИКА»  
В ПЕРЕВОДАХ С ИТАЛЬЯНСКОГО НА РУССКИЙ ЯЗЫК**

Явление «ложных друзей переводчика» связано с тем, что в ряде случаев используются в качестве эквивалентов знаки переводящего языка, имеющие сходные внешние оболочки со знаками исходного языка, но отличающиеся денотатами или особенностями функционирования в речи. Эти единицы также могут быть названы «асимметричными диалексемами» в рамках данного исследования, т. к. в ходе него рассматривается конкретная пара языков — итальянский и русский.

Впервые термин «ложные друзья переводчика» был использован французскими учеными М. Кеслером и Ж. Дерокини в XX столетии. Впоследствии это явление изучалось множеством ученых. В отечественной лингвистике наиболее авторитетными в этой области являются такие ученые, как Акуленко В. В., Гарбовский Н. К., Будагов Р. А. и др.

Проблема «Ложных друзей переводчика» и по сей день является одной из главных проблем в практике переводческой, лексикографической и преподавательской работ. Несмотря на то, что этот феномен достаточно изучен в общей теории перевода, теоретический и практический материал по данному вопросу, в рамках специального русско-итальянского перевода, практически отсутствует.

В докладе представлена классификация части примеров «ложных друзей переводчика», полученных в ходе анализа русско-итальянских словарей, а также переводов итальянской литературы на русский язык. За основу взята типология «ложных друзей переводчика», предложенная Гарбовским Н. К., в которой выделяются четыре типа отношений: внеположенность, равнообъемность, подчинение и перекрещивание.

**1. Внеположенность**

Отношения между понятиями характеризуются внеположенностью, когда их объемы полностью исключают друг друга. Примером данного типа отношений является пара «салют» — «salute». Оба слова произошли от латинского «salus» (salutis), что означает «здоровье», «благо», «спасение». Итальянское слово сохранило это значение по сей день, итальянским эквивалентом русскому «салют» послужит «fuoco d'artificio».



## 2. Равнообъемность

Сходные по внешней форме слова заключают в себе равнообъемные понятия, если каждый объект, входящий в объем понятия слова языка А, входит также в объем понятия, заключенного в слове языка В. Такие лексемы являются полностью эквивалентными. Однако абсолютно эквивалентных синонимов не существует даже в рамках одного языка. Называя один и тот же класс объектов, слова чаще всего различаются стилистическими или оценочными значениями. Примером таких отношений является пара «spirituale» — «спиритуальный».

Рассмотрим отрывок из перевода произведения Умберто Эко «Имя Розы», выполненного Костюкович Е. А.

### Оригинал:

*«...così che ciò che era fisicamente quadrato sulla terra, era spiritualmente triangolare nel cielo».*

### Перевод:

*«...так что, оставаясь на земле физическим квадратом, в небе здание образывало спиритуальный треугольник».*

Слово «спиритуальный», имея иностранное происхождение и неясную внутреннюю форму для среднего жителя России, связывается со «спиритизмом» и оценивается негативно большей частью русского населения, ассоциируясь с сектами. Оригинальное слово «Spirituale» переводится на русский язык как «духовный», и не создает никаких дополнительных коннотаций, вызывая ассоциации, связанные с верой.

## 3. Подчинение

Подчинением характеризуются такие логические отношения, когда объем одного понятия полностью поглощается объемом другого. Между итальянским и русским языками отношения подчинения иллюстрирует пара слов «personaggio» — «персонаж».

«Персонажем» в русском языке может называться лишь участник представления, тогда как в итальянском языке «personaggio» полностью покрывает значения 9 русских слов, таких как деятель, лицо, особа, тип, человек и личность.

## 4. Перекрещивание

Понятия, заключенные в асимметричных диалексемах, находятся в отношениях перекрещивания, если в их объемы входят как общие для обоих понятий объекты, так и различные.

Данный тип отношений иллюстрирует пара «prova» — «проба». Для наглядной иллюстрации приведена таблица.

### Ит. яз.

prova  
campione  
titolo, caratura  
provino  
prova  
prova

### Рус. яз.

проба  
проба  
проба  
проба  
примерка  
экзамен

|       |                |
|-------|----------------|
| prova | доказательство |
| prova | соревнование   |
| prova | репетиция      |
| prova | испытание      |
| prova | попытка        |

Из таблицы видно, что из одиннадцати случаев омонимы сходятся только в единственном, когда речь идет о «пробе», т. е. о проверке на соответствие требуемому (чаще всего в отношении пробы благородных металлов).

Из вышесказанного можно отметить, что это явление требует серьезного исследования, т. к. незначительные, на первый взгляд, ошибки, совершаемые переводчиками, могут привести к неправильному пониманию и оценке текста в целом. Это обуславливает необходимость работы с этим обширным и сложным явлением. Приведенная типология затрагивает все типы отношений между диалексами в представленных языковых рамках. Именно она будет использована мной в дальнейших исследованиях в этой области.

## АНГЛИЙСКИЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ В ИСПАНСКОЙ ПРЕССЕ

В связи с усилением взаимодействия между странами проблема языковых контактов была и остается актуальной. Языки смешиваются, обогащают словарный состав друг друга, порождая такой феномен, как заимствование.

Теме заимствований и явлению смешения языков посвящено много работ, среди которых работы отечественных языковедов — Д. С. Лотте, А. А. Реформатского, а также испанистов — В. П. Григорьева, В. С. Виноградова, К. Пратта, Л. Н. Бердниковой, Н. В. Гуровой.

Англицизмы в испанском языке проникают почти во все сферы деятельности человека — кино, спорт, политику, журналистику, компьютерные технологии, мода, продукты общего потребления и т. д. Их судьба довольно различная. Некоторые полностью вошли в лексический состав испанского языка, полностью ассимилировавшись, то есть получив грамматические характеристики, присущие соответствующим частям речи, например: *astronauta*, *cibernética*, *dictófono*. Некоторые ассимилировались лишь частично, присоединив к исходному корню испанские аффиксы, например: *tutear*. Некоторые продолжают рассматриваться, как чужеродные, сохраняя исходное написание и усеченные парадигмы — *bitter*, *week-end*, *bestseller*, *rock*.

Однако сейчас в испанской прессе наблюдается тенденция к снижению употребления английских заимствований. В среднем на одну статью центральной газеты приходится 2–3 англицизма.

Если сравнивать недавние выпуски газеты «El País» по количеству употребляемых англицизмов, становится очевидно, что в некоторых разделах представлено больше заимствований из английского языка, чем в других.

Так, например, в двух декабрьских выпусках газеты «El País» за 2015 г. англицизмы распределились следующим образом:

Первый выпуск

### Раздел «Международные отношения»

На примере классификации можно рассмотреть, какие англицизмы чаще всего встречаются в этом разделе — *el líder*, *liderar* — 15%; *los mítines* (в статье про сирийских беженцев) — 12%, *boicotear*, *el boicot*, *boicoteador* и т. д. — 10%; *web* (в значении интернет-страница) — 5%, *caucus* — 3%; *hacer zoom*, *el rol*, *el speaker*, *el récord*, *hotspots*, *el cómic*, *conectar*, *after work* и *happy hour*, *hamburguesa* — 1%.

Второй выпуск.

Раздел «Спорт» — среди часто встречающихся, имеются классические примеры — *club*, *fax*, *gol* (как более старые заимствования) и *parking* — как более новое.

В статье про футбол — *sórngr* (угловой). При этом интересно что в рамках одной статьи авторы используют как англицизм *fútbol*, так и переводной вариант *balompié*.

**Раздел «Испания»** — *un eslogan*.

**Авторская колонка** — *crossover, crossovear* (в качестве заголовка). Автор намеренно подчёркивает, что это английские термины, этот пример можно отнести к ситуативным заимствованиям.

**Раздел «Мода»** — *la compra online*, хотя существует выражение *en línea, la web* в значении интернет-магазин, цитируется реплика одного гражданина.

**Раздел «Наука»** — *astronauta, dólares*.

**Раздел «Экономика»** — *low cost* (в значении дешёвый, низкий по цене).

**Раздел «Общественность»** — *el boicot; el blindaje* — от английского глагола *to blind*; *los líderes; newsteller*.

**Раздел «Международные отношения»** — *el líder*.

**Раздел «Политика»** — *el mítin, exministra, boicotea*.

**Раздел «Реклама»** — *relax, e-learning, la app*.

**Раздел «Еда»** — *fast casual, whisky, cocktail*.

Таким образом, можно отметить в процентном соотношении, в какие разделы испанской прессы больше всего проникают англицизмы — Спорт — 15%, Общественность — 10%, Мода — 10%, Реклама — 7%, Еда — 7%, Политика — 7%, Авторская колонка — 5%, Наука — 5%, Испания — 3%, Экономика — 3%, Международные отношения — 1%.

Объяснить это можно тем, что наряду с массовым употреблением англицизмов в устной речи существует тенденция к очищению письменного испанского языка и сохранению его самобытности. К сохранению английской формы язык прибегает в том случае, когда нет возможности сделать кальку (как, например, *rascacielos*) или подобрать термин с исконным латинским корнем (как, например, *ordenador* вместо *computer*).

Очевидно, что более подвержены проникновению англицизмов мексиканский, колумбийский и другие латиноамериканские диалекты: сказывается влияние географической близости (например, в венесуэльском диалекте вместо прилагательного *lleno* используется *full*). Поэтому наибольший интерес для изучения представляют те англицизмы, которые проникают в испанский язык через пиренейский вариант испанского языка, сохранением чистоты которого занимается, в частности, Королевская Академия испанского языка RAE, известная своим консерватизмом.

## Литература

1. *Реформатский А. А.* Введение в языковедение / под ред. В. А. Виноградова. — М., 1996. — 205 с.
2. *Лотте Д. С.* Вопросы заимствования и упорядочивания иноязычных терминов и терминологических элементов. — М.: «Наука», 1982. — С. 12–15, 29–37, 38–40.
3. *Виноградов В. С.* Лексикология испанского языка. 2-е изд. — М., 2003. — С. 68–76, 94–105.
4. *Григорьев В. П.* История испанского языка. 4-е изд. — М., 2003.
5. *Бердникова Л. Н., Гурова Н. В.* Контакты английского и испанского языков. — Пятигорск, 2008. — С.1–50.
6. *Chris Pratt.* El anglicismo en el español peninsular contemporáneo. Oxford, 1980.

## ЛИТЕРАТУРА В РОССИЙСКОЙ И ЗАРУБЕЖНОЙ КУЛЬТУРЕ

---

*Шацев Владимир Натанович,*  
кандидат филологических наук,  
доцент

Русская христианская гуманитарная академия

### **«ЧЕЛОВЕК В ФУТЛЯРЕ» И ЕГО НЕВИДИМЫЙ АВТОР**

В чеховских повествованиях от первого лица («Рассказ неизвестного человека», «Дом с мезонином», «Скучная история», «Моя жизнь») поиск собственно авторского мнения сильно затруднен. В маленькой трилогии эта особенность усугубляется: автор скрыт в глубокой тени придуманных им красноречивых героев-рассказчиков, заслонен имисозданными колоритными персонажами внутренних новелл.

Иллюзия изученности первой части маленькой трилогии, заставляющая нас редко перечитывать тексты, кажущиеся знакомыми, и инерция, созданная этой иллюзией, заставляет многих исследователей считать, что первый рассказ все-таки довольно прост: Беликов умер, а ограниченная женщина Мавра ходит и ходит, футлярность неистребима, дело его живет и т. п. «Оба пошли в сарай и легли на сене. И уже оба укрылись и задремали, как вдруг послышались легкие шаги: туп, туп... Кто-то ходил недалеко от сарая; пройдет немного и остановится, а через минуту опять: туп, туп... Собаки заворчали. “Это Мавра ходит”, — сказал Буркин. Шаги затихли» [6, т. X, с. 54].

Но стоит прочитать этот фрагмент очень медленно, как возникают вопросы, ответы на которые не столь уж просты. Вспомним точку зрения Е. Г. Эткинды [7, с. 361]: «...даже “Человек в футляре” не так элементарен, как может показаться при поверхностном восприятии». Заметим, впрочем, что даже это высказывание, приглашая пересмотреть сложившиеся представления о плакатности рассказа, все-таки трактует его как произведение довольно понятное и простое — как всего лишь не слишком элементарное. Но тут возможны неожиданные и, как представляется, важные вопросы.

Откуда у Буркина уверенность, что ходит здесь именно Мавра? Ведь слышны легкие шаги, а не тяжелое шарканье, которое было бы естественным для женщины, якобы десять лет сидящей сиднем за печкой по 14–16 часов в день. Почему легкие шаги принадлежат именно Мавре? И почему шаги затихли? Потому ли что человек удаляется? Да и на человека ли заворчали собаки? Или эти шаги принадлежат нематериальному порождению дивной лунной и звездной ночи? Не ошибается ли сонный Буркин только слыша, но не видя того, кто ходит?

Эти вопросы, может, и не имели бы права на существование, если бы звукоподражание туп, туп, усиленное многоточием, не вызывало в памяти употребление такого же звукоподражания в другом произведении Чехова. «Саша <...> сказала, глядя на церковь: “В церкви бог живет. У людей горят лампы да свечи, а у бога лампадки красненькие, зелененькие, синенькие, как глазочки. Ночью бог ходит по церкви, и с ним пресвятая богородица и Николай-угодничек — туп, туп, туп...”» («Мужики», [6, т. IX, с. 291]). Быть может, допустимо предположить, что «на самом краю села Мироносицкого» охотникам до разных историй ночью, после двенадцати, является нечто мистическое, что они по своей простоте принимают за местную старостиху. Эти легкие стихшие шаги невидимого — как не вспомнить, что в позднем Чехове символисты распознали своего предтечу [1] — невольно побуждают Ивана Иваныча произнести другой монолог, в котором он признается, что зло — не только в заедающей среде, но и в нем самом:

«— Видеть и слышать, как лгут, — проговорил Иван Иваныч, поворачиваясь на другой бок, — и тебя же называют дураком за то, что ты терпишь эту ложь; сносить обиды, унижения, не сметь открыто заявить, что ты на стороне честных, свободных людей, и самому лгать, улыбаться, и всё это из-за куска хлеба, из-за теплого угла, из-за какого-нибудь чинишка, которому грош цена, — нет, больше жить так невозможно!

— Ну, уж это вы из другой оперы, Иван Иваныч, — сказал учитель. — Давайте спать.

И минут через десять Буркин уже спал. А Иван Иваныч всё ворочался с боку на бок и вздыхал, а потом встал, опять вышел наружу и, севши у дверей, закурил трубочку» [6, т. X, с. 54].

Переворачиваясь с одного бока на другой, Иван Иваныч переворачивает и довольно устойчивую пришибеевскую модель жизни, которая сводима к словам: «Виновен не я, а все прочие» [6, т. IV, с. 121]. Оказывается, что зло прежде всего в том человеке, который ищет его истоки в других. Этот финал оставляет читателя не с уснувшим Буркиным, а с закурившим во тьме Иван Иванычем и его мыслями. Но еще важно учесть, что оставленный наедине со своими тревожными мыслями Иван Иваныч помещен в уже описанный и потому легко вообразимый августовский безмолвный лунный пейзаж, который внушает иллюзию, будто зла в мире больше не существует. Тем самым Чехов оставляет рассказчика Буркина в пространстве сна, а его не всегда внимательного, но в то же время очень активного слушателя Ивана Иваныча — в пространстве природы и размышлений. А нечто, чьи легкие шаги слышались в темноте оба героя, состоялось в объединившем спокойный сон Буркина и вопрошающее любопытство Ивана Ивановича «мире, где так мягок лунный свет» [6, т. X, с. 31]. Рассказ завершается примирением и умиротворением вроде бы не согласных друг с другом героев, но как часть трилогии он готов к продолжению.

## Литература

1. Бельй А. А. П. Чехов // Белый А. Критика, эстетика, теория символизма. — М., 1994. — Т. 2. — С. 356–358.

2. Бицилли П. М. Творчество Чехова: Опыт стилистического анализа. — София, 1942.
3. Гоголь Н. В. Страшная месть // Полн. собр. соч. и писем: В 23 т. Т. 1. — М., 2003. — С. 185–217.
4. Толстой Л. Н. Война и мир // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 9–12. — М., 1937.
5. Тюпа В. И. Анализ художественного текста. — М., 2006.
6. Чехов А. П. Полное собрание сочинений. В 30 т. — М., 1974–1983.
7. Эткинд Е. Г. А. П. Чехов // Эткинд Е. Г. Психопозитика. “Внутренний человек” и внешняя речь. Статьи и исследования. — СПб., 2005. — С. 321–363.

## ЦЕРКОВНО-БОГОСЛОВСКАЯ ЛЕКСИКА ДРЕВНЕАНГЛИЙСКОГО ЯЗЫКА

Ведущими темами древнеанглийской литературы являются военно-историческая и христианская. По понятным причинам в советское время произведения христианской направленности были практически исключены из сферы исследования, что привело к обеднению представления лексического состава древнеанглийского языка в справочниках и хрестоматиях. Например, в наиболее известной хрестоматии А. И. Смирницкого[2], отсутствует д.-а. слово **Hælend** (Спаситель), которое встречается более 150 раз только в первом томе сборника *Житий Святых* аббата Эльфрика[3], оставившего самое обширное литературное наследие на древнеанглийском языке.

Поскольку христианизация Англии проводилась Римской Церковью, подавляющее большинство слов для обозначения христианских понятий было заимствовано из латыни. В истории английского языка эта лексика известна как *второй слой латинских заимствований* [1]. В то же время пока Римская Церковь находилась в лоне единой христианской Церкви (т. е. условно до 1054 года), ее отношение к использованию местных языков было относительно спокойным, и поэтому переводы, различного рода переложения и толкования сюжетов Священного Писания на древнеанглийском языке не встречали серьезного противодействия. Наряду с латинскими заимствованиями в этих текстах присутствует довольно большое количество собственно английских слов. Особый интерес в этом смысле представляют произведения конца 10 века, прежде всего проповеди аббата Эльфрика. Проповеди относятся к позднему периоду развития древнеанглийского языка, завершение которого было ознаменовано двумя epochальными событиями — отделением Римской церкви в 1054 году и последовавшим затем в 1066 году завоеванием Англии норманнами, результатом которого стало агрессивное насаждение норманно-французских лексических элементов, в том числе и в сфере церковно-богословской, а английский язык был вытеснен из всех сфер общественной жизни за исключением бытового общения.

Древнеанглийская церковно-богословская терминология может классифицироваться на основе целого ряда критериев: с точки зрения этимологии (исконно германские слова и заимствования, преимущественно из греческого языка через латинский); степени сохранности в современном языке (сохранившиеся или утраченные лексемы); наличия и характера фонетических, грамматических, смысловых или узуальных сдвигов у сохранных лексем; по типам словообразовательных моделей.



Особый интерес представляет утраченная лексика и случаи смысловых сдвигов. Так, например, современное английское слово **Lord** употребляется как в значении *Господь (Бог)*, так и в обыденном смысле господин, хозяин, в то время как у его древнеанглийского предка **hlaford** имелось только второе значение, а в значении *Господь (Бог)* использовалось специальноед.а. слово германского происхождения **Drihten**, которое отсутствует в современном английском языке. Также к исчезнувшим (замещенным) относятся следующие древнеанглийские слова: **Hælend** (Спаситель); **scriftspræc** (исповедь, образовано словосложением от *scrift* — краткий срок между приговором и казнью, *spræc* — речь), **witga** (пророк), **Sceppend** (Создатель), **Alesnisse** (Искушение) и многие другие. Большинство из них были заменены французскими соответствиями в среднеанглийский период.

Смысловой сдвиг можно проиллюстрировать на примере слова **gast**, которое в д.-а. означало «дух, душу, жизнь». Это значение сохраняется лишь в архаичном словосочетании *Holy Ghost*, которое в современном языке практически всегда передается как *Holy Spirit* (Святой Дух). Современное же значение слова *ghost* — «призрак, привидение».

С точки зрения особенностей употребления христианской лексики, обращает на себя внимание факт отсутствия в древнеанглийских христианских текстах упоминания имени Иисус в транскрипции или транслитерации — оно передается только через древнеанглийское слово **Hælend** (т. е. *Спаситель*, что оно и означает). При этом в приводимых цитатах на латинском языке имя *Иисус (Iesus)* присутствует.

Следует также упомянуть и о том, что древнеанглийский период — время преимущественно однозначного понимания и употребления слов, связанных с религиозной сферой. Разнообразные переносные значения появятся гораздо позже.

Подводя итог, можно сделать вывод, что английский язык древнего периода был достаточно развит для того, чтобы полноценно именовать все ключевые для христианства церковно-богословские понятия и реалии, используя переосмысление уже существовавших слов, заимствования, калькирование и образование новых слов с использованием типичных для древнеанглийского языка словообразовательных моделей. Одним из результатов норманнского завоевания стало замещение древнеанглийских слов французскими, что привело к стиранию некоторых смысловых противопоставлений и к утрате смысловой «прозрачности» многих христианских терминов.

### Литература

1. Смирницкий А. И. Хрестоматия по истории английского языка с VII по XVII век. — М., 2008.
2. Аракин В. Д. История английского языка. — М., 2003. — С. 105–106.
3. Ælfric's Lives of Saints // edited by W. Skeat. London, 1881.
4. <http://www.etymonline.com/>

*Кудрявцева Евгения Васильевна,*  
ассистент,  
Русская христианская гуманитарная академия  
evgeku@gmail.com

## **В ПОИСКАХ УТЕРЯННОГО ОРИГИНАЛА: НЕСКОЛЬКО СЛОВ О РАЗНЫХ РЕДАКЦИЯХ КНИГИ МАРКО ПОЛО «МИЛЛИОН»**

Как известно, оригинал рукописи, повествующей о приключениях Марко Поло, был утерян. До нас дошли многочисленные копии на различных языках, которые существенно отличаются друг от друга. Практически сразу же после того, как свет увидел оригинальный текст на старофранцузском, книгу тут же принялись переводить на другие европейские языки. Такое разнообразие текстов долго препятствовало тому, чтобы понять, как же распространялся текст, повествующий о приключениях венецианского купца.

Лишь в 1824 году увидела свет книга «Путешествия Марко Поло» под редакцией Жана-Баптиста Гаспара Ру-де-Рошеля, изданная для Географического Общества и представляющая собой франко-итальянскую версию текста, которая в дальнейшем в докладе будет обозначаться латинской буквой F. Эта редакция вновь вызвала интерес среди исследователей в деле восстановления оригинального текста посредством сопоставления и упорядочения различных материалов. В результате публикуются работы французского историка — сиолога Гийома Потье (1865 год) и шотландского востоковеда, географа и писателя, полковника Генри Юля (1871).

Однако по-настоящему значимой работой стала публикация в 1928 году при содействии Итальянского Национального Географического Комитета Луиджи Фосколо Бенедетто книги «Миллион» с монументальным предисловием, в котором впервые прослеживалась вся традиция текстов Марко Поло, разбиралось хитросплетение манускриптов, рассматривались различные совпадения между многочисленными редакциями и задавался вопрос об оригинале. Какие выводы сделал исследователь из своей работы?

После тщательного разбора оказалось, что франко-итальянская версия текста (манускрипт F) гораздо короче и с большими пропусками по сравнению с предшествующими ей версиями. Этому предположению способствовал и тот факт, что гуманист Джованни Баттиста Рамузио включил книгу Марко Поло во второй том своего сочинения «*Delle navigazioni et viaggi*» (О навигации и путешествиях), вышедший в свет в 1559 году. Вариант Рамузио брал за основу латинский текст, написанный монахом — доминиканцем Франческо Пипино, и включал в себя пассажи, отсутствующие во франко-итальянской версии. Естественно возникал вопрос, существуют ли более полные версии книги Марко Поло.

Следует напомнить, что уже до Бенедетто редакция Рамузио подвергалась скептическому сомнению. Некоторые пассажи, которые отсутствовали в других

общепризнанных манускриптах, расценивались как фальсификации и процесс реабилитации редакции Рамузио был начат лишь благодаря наблюдениям Готтольда Эфраима Лессинга в его книге «*Beitrage zur Geschichte und Literatur. Aus den Schatzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbittel*» (1773–1781) и достиг своего пика в английском переводе Вильяма Марсдена, осуществленном в 1818 году. Вслед за этим последовала публикация графом Бальделли Бони книги «*Il milione di messer Marco Polo viniziano secondo la lezione ramusiana*».

Один за другим исследователи начали ставить себе задачу обнаружить в источниках, которыми пользовался Рамузио, ответ на вопрос, что же является оригиналом.

Если схематически подвести итог всем поискам Бенедетто, то можно подразделить все манускрипты на две категории А и В, которые происходят от одной и той же рукописной копии О(1), в свой черед уже сокращенной по сравнению с утерянным оригиналом О.

Группа А в данном случае представлена франко-итальянской редакцией F, единственным полным свидетельством, сохранившим оригинальный язык произведения о путешествиях Марко Поло и тремя подгруппами, уходящими корнями в франко-итальянские утерянные, но довольно близкие к F версии, однако независимые от F. F(1) является французской переработкой Грегуара (FG), F(2) — это старейший тосканский перевод, F(3) — это перевод на венецо (FA). После тщательного анализа текста Рамузио Бенедетто удалось разбить его на различные фрагменты и выделить их первоисточники. В основе текста, как уже было сказано, лежит латинская версия Пипино (P), относящаяся к группе текстов А, что следует из венецианской версии. Однако вместе с тем текст Рамузио (R) основан на четырех редакциях более консервативной стадии, через которую прошла книга Марко Поло, из которых и состоит группа. Это латинская версия текста (Z), венецианский перевод (V) и латинский конспект (L). Этим редакциям наверняка предшествовал франко-итальянский прототип, ныне утерянный, но идентичный по форме и содержанию уцелевшему варианту F, правда, в некоторых аспектах богаче последнего. Среди всех этих вариантов особенно интересен текст Z (латинская версия текста), в котором содержатся фрагменты, не включенные больше ни в один текст. В миланской библиотеке Амброзиана Бенедетто обнаружил латинскую копию кодекса, принадлежавшего кардиналу Дзеллада (отсюда и было взято название Z для латинской версии), созданную аббатом Тоальдо в Падуе в 1795 году.

Находка миланского манускрипта поразила исследователя и он принялся за поиски оригинала, однако попытки его не увенчались успехом. В редакции скупцулезного филолога Тоальдо содержалось более двухсот пассажей, отсутствующих во франко-итальянской версии. И около семидесяти из них можно было практически в точности встретить в варианте Рамузио. Однако Рамузио не использовал в качестве образца латинский вариант, что свидетельствует о том, что у редактора в 15 веке был перед глазами, вероятно, более близкий к архетипу образец. Этот утерянный документ (Z1 согласно классификации Бенедетто) являлся ничем иным, как кодом Гизи, тем самым манускриптом, которым пользо-

вался в свою очередь Рамузио. Однако он мог, вероятно, использовать и другие источники, снабдившие его новыми подробностями путешествия Марко Поло.

В начале тридцатых годов выдающийся ученый — востоковед Поль Пеллио вместе со своим коллегой А. С. Мулем решили объединить свои усилия и опубликовать новую версию книги с комментариями. Муль и Пеллио принялись за поиски зеладинского манускрипта, с которого была сделана копия, обнаруженная Бенедетто. Их помощник английский меценат, коллекционер и ученый, Сер Персиваль Давид содействовал им в поиске. Сперва они изучили архив Толедо, где и был 7 декабря 1932 год обнаружен желанный оригинал. Он и был взят за основу при публикации книги под редакцией Муля и Пеллио в 1938 году с минимальным количеством правок. Муль оставил оригинальную пунктуацию текста (где конец предложения отмечен белым пропуском), оставил заглавные буквы и большое количество сокращенных фрагментов, в результате чего текст оказался крайне трудным для чтения и полным ошибок.

Еще в одну подгруппу можно выделить латинские тексты, в основе которой лежит франко-итальянский текст, впоследствии переведенный на латынь. Нам известны лишь два таких текста: зеладианский манускрипт и копия, используемая Рамузио. Эти тексты znamenуют собой целый этап в развитии текста книги о Марко Поло. Бенедетто посчастливилось обнаружить записки монаха-доминиканца Пьетро Кало ди Кьоджа, посвященных святому Фоме. В них фигурирует одна из глав книги Марко Поло, посвященная этому же святому. После того, как Пьетро Кало цитирует этот текст, он точно указывает номер глав, из которых были взяты цитаты.

Если еще раз сопоставить франко-итальянский и латинский тексты, то можно сказать, что изначальная франко-итальянская версия, которая бралась за основу при выполнении перевода на латинский, была гораздо точнее, нежели поздняя франко-итальянская версия. В латинской версии сохранилось больше названий и имен. Как уже было сказано, в латинской версии содержится более 200 отрывков, которых нет во франко-итальянской версии. Все эти дополнения играют важную роль в том, что касается географических заметок, этнографических наблюдений, различных технических заметок, а также оживляют текст разнообразными анекдотами. Однако латинская версия Толедо сильно сокращена в начале. Объемное вступление сведено к нескольким строкам, некоторые главы целиком выпущены (такие, как история про Чингиз Хана или повествование о придворных праздниках Кублай Хана). Но начиная с главы, посвященной городу Сингу и реке Киан франко-итальянский текст совпадает с латинским вариантом.

Согласно Бенедетто подобные разночтения могут быть обусловлены раздвоенным сознанием, свойственным простому переписчику, который был постепенно захвачен сюжетом книги настолько, что в какой-то момент не смог больше ничего вычеркнуть из текста. Однако существует и предположение, согласно которому текст был переписан двумя разными писцами, один из которых намеренно создал краткий пересказ, а другой решил оставить текст нетронутым. Такое объяснение может звучать убедительно для латинского текста, который

в результате перевода вдруг оказался сокращенным вначале и довольно детализированным во второй части.

В заключение хотелось бы ещё раз потворить, что в настоящее время существуют два основных текста, на которые опираются исследователи творчества Марко Поло и до сих пор доподлинно не ясно, какой из них наиболее близок к утерянному оригиналу.

### **Литература**

1. Milione di Marco Polo. Redazione latina del manoscritto Z a cura di Alvaro Barbieri. Fondazione Pietro Bembo.
2. Книга о разнообразии Мира. М. Поло. — СПб, Амфора, 1999.

## **ИМЕНА СОБСТВЕННЫЕ В РОМАНЕ В. НАБОКОВА «АДА». ТОПОНИМЫ И АНТРОПОНИМЫ АНТИ-ТЕРРЫ**

Литературное наследие В. Набокова представляет собой колоссальный запас малоизученных текстов, что привлекает внимание специалистов. Роман «Ада, или Радости страсти», изданный в 1968, до сих пор малоисследован, и является источником многих вопросов и догадок, которые интересны научному сообществу и требуют безотлагательного исследования. Особое место в романе занимает использование имен собственных, изучение которых позволяет читателю глубже проникнуть в основание метафизических проблематик, понять стилистическую красоту, изящество и многосложность авторской метафоры, широко употребляемой на протяжении всего романа. Действие романа происходит не на Земле, а на планете — аналоге, названной, Анти — Терра. Именно отсюда, с названия вымышленной планеты начинается топонимика альтернативной истории. На территории Анти — Терры, страны не соответствуют расположению на существующей Земле. В этом пространстве русские названия стран, городов, географических объектов соседствуют с топонимами Соединенных Штатов Америки и Западной Европы (в ономастике закреплённая терминология — ойконимы — названия населённых мест). Таким образом, на планете руководят англоязычные нации: восточным полушарием — Британская империя, западным — Эстотия, нечто среднее между Россией и США. Смешение топонимов является отражением запутанной семейной истории, родословная которой начинается в восемнадцатом веке, и до шестидесятых годов двадцатого столетия, автор хроники красноречиво играет неологизмами, придуманными для стилистической гармонии и расстановки смысловых акцентов. Таким образом, реально существующие географические объекты — город Калуга, Ладога и Луга, вблизи которой озеро Китеж находятся в США, и в сюжет романа вводятся выдуманные города Калугано и Лугано. Отдельный интерес вызывает название родового поместья семейства Винов, которое принадлежит матери главной героини Ады — Марине и ее отцу Даниле. В поместье, которое находится на территории французской Эстотии. Интересен тот факт, что Россия превратилась в причудливый синоним Эстотии, которая, по большой вероятности простирается от Курляндии до Курил. Произошло же это после того, как в 1380 году битва, известная под названием Куликовской, завершилась победой не Дмитрия Донского, а Золотой Ордой Мамаю. Теперь в альтернативной истории, где страны изменили территориальное положение, сталкиваются два культурных мира, один русский, другой французский, который в точности передает читателю атмосферу, обычаи и нравы, царившие в дореволюционных аристократических

домах, и в частности демонстрирует автобиографические моменты из жизни самого В. Набокова. Название поместья «Ардис», в котором происходят ключевые события романа, будет фигурировать не только на книжных страницах в виде обычного наименования, но превратиться в американское издательство, которое занималось выпуском изданий русской литературы на языке оригинала и в английском переводе (англ. Ardis Publishing). В 1971 году слависты Карл Проффер и его супруга создали «Ардис» в надежде опубликовать произведения, которые не были напечатаны в СССР по цензурным соображениям, а также не переиздававшиеся десятилетиями из-за политической и литературной конъюнктуры также они желали познакомить западную общественность с переводами писателей, работающих в Советском Союзе. Специалисты, изучающие творчество Набокова имеют ряд догадок об этимологии названия Ардис. «Ardis» может быть частичной анаграммой английского слова «Paradise», или «ardor» («Эдем», и «страсть», что неоднократно обыгрывается на страницах романа). Стоит упомянуть, что использование анаграмм, алфавитных шифров, загадок и игры слов превращают произведения Набокова в ребус, шараду, которую необходимо решить для верной трактовки текста. Например, через игру в скрэбл, за которой проводят свой досуг герои в юном возрасте, предоставляет еще одна любопытная анаграмма. Младшая сестра Ады — Люсетта, героиня, влюбленная в Вана, трагически прожившая короткую жизнь, так и не разделив с ним свою страсть, уже с раннего детства искала возможности выражения своих чувств. Во время поединка она зашифровывает слово «ВАНИАДА», что скрывает имена возжеленного брата, сестры и места, на котором через несколько часов произойдет их первая близость. Позже диван станет для Люсетты олицетворением безответной любви к кузену, ведь несколько раз она была отвергнута им, около разных, но ДИВАНОВ. Автор неслучайно ввел это слово, показывая, что судьбы этих людей также слиты, как буквы, иначе теряется семантика.

История персонажа, его рождение начинается с выбора имени. Безусловно, антропонимы романа также имеют большое значение в процессе изучения текста и открывают множество тайн, скрытых автором для внимательного читателя. Имена собственные становятся важным дополнением, а порою и контекстом в котором следует понимать психологические особенности персонажа. Взглянув на фамильное древо Винов (Veen), становится понятно, что история, которая написанная с использованием трёх языков разворачивается в интернациональном пространстве. Истоки древа исходят от князя Всеслава Земского (Vseslav Zemski) и его супруги Софии Темноносиней (Sofia Temnosiniy). Для русской культуры эти имена важны, и автор намеренно подчеркивает происхождение главных героев, называя прародителей родовым именем Рюриковичей и одним из самых распространенных христианских женских имен. Устаревшие имена, нарочито отдаляют события, что вызывает у читателя ощущение былинности, отдаления от сегодняшнего дня. Также, имеют распространенные славянские имена их дети — Петр и Ольга (Peter Zemski, Olga Zemski). Далее по хронологии следует вступление в брак с выходцами из ирландских семей, и в тексте появляются типичная фамилия и имя — О'Райли и Вин. Таким образом, начи-

нается перекрещивание культур, которое позже отразится в именах потомков. К примеру родители главных героев — Дементий, Демон(Demon), Данила(Dan) и Аква (Aqua) и Марина(Marina), чьи имена являются каламбуром и игрой слов (Аквамарин, цвет проходящий через весь роман, и семантика имен одинакова), а фамилия сестер — Дурмановы, что является примером стилистического использования говорящих фамилий (Аква имела расстройство психики, вследствие которого покончила жизнь самоубийством). Имя Ада, ключевое для восприятия романа является общепринятым сокращением от французского варианта древнегерманского имени Адельгейда (Аделаида). Набоков использовал поэтику имени Ada, которое стало ярким и точно выражающим содержание названием книги «Ada or Ardor». Использованная анаграмма (которая характерна для всех периодов творчества Набокова), трудно переводима на русский язык, поскольку теряет красоту и очарование, мелодичность аллитерации и ритмику.

Творчество В. Набокова необходимо рассматривать с учетом многих нюансов, понимая, что автор, владевший несколькими западноевропейскими языками, имел насыщенный материал для литературного труда, что накладывает на исследователей ответственность при переводе и анализе текстов.

### **Литература**

1. *Набоков В. В.* Собр. соч. в 5 томах. / Пер. с англ. Сост. С. Ильин, А. Кононова. — СПб.: «Симпозиум», 1997. — Т. 4.
2. *Barton Johnson D.* Worlds in Regression: Some Novels of Vladimir Nabokov. Ann Arbor: Ardis, 1985.
3. *Nabokov V. V.* Ada or Ardor. N.Y., Random House, 1986. 624 p.



*Хмилевская Мария Вячеславовна,*  
студент,  
Русская христианская гуманитарная академия  
masha.khmilevskaya@gmail.com

## **РЕАЛИЗМ ИТАЛИИ И РОССИИ В ЛИТЕРАТУРЕ XIX ВЕКА НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА ДЖ. ВЕРГА И М. Е. САЛТЫКОВА-ЩЕДРИНА**

В докладе рассматриваются и анализируются два литературных произведения, относящиеся к реалистическому течению литературы двух стран — Италии и России 19 века, дается попытка найти точки соприкосновения и различий в данных произведениях, особенности изображения авторами окружающей их действительности.

Прежде всего, надо отметить, что реализм как самостоятельное течение получил свое распространение в 30-х гг. 19 в., он стал ответом на эпоху просвещения и романтизма, когда проповедовались высшие идеалы, ценности, разум человека. Но мир оказался не таким, и стало необходимым показать мир настоящий, реальный, окружающий нас, познать, понять действительность.

Становление русской реалистической литературы происходит на фоне напряженной социально-политической обстановки, сложившейся в России во время правления Николая I. Назревает кризис крепостнической системы, сильны противоречия между властью и простым народом. Появилась необходимость в создании литературы, остро реагирующей на общественно-политическую ситуацию в стране. Изображения пороков и недостатков российского общества — характерная черта всей русской классической литературы. Она прослеживается в произведениях практически всех писателей 19 века. При этом многие писатели реализуют сатирическую тенденцию в гротескной форме.

В Италии реализм получил свое развитие позже всех в Европе, лишь к концу 19 в. На протяжении больше половины 19 в. в Италии велась борьба за демократическое объединение всего полуострова, борьба против отдельных, еще полуфеодальных королевств и княжеств на которые он разделялся и против Австро-Венгерской империи, захватившей Северные территории после наполеоновских войн и поддерживающая раздробленность Аппенин. Лишь в 80–90е годы литераторы принялись трезво оценивать создавшееся положение и взвешивать, что же, собственно произошло. Важна и интересна была сегодняшняя правда, то, что всего (правдиво) сейчас. Отсюда — веризм. Главное — это не великодержавные претензии стоящей у власти буржуазии, не политика в смысле парламентской борьбы интересов и честолюбий, не расчеты и просчеты. Главное — участь народа и ее глубочайшее, неоправданное и несправедливое неблагополучие.

Для примера и анализа данного течения в литературе Италии и России были выбраны писатели Дж. Верга с его произведением «Мастро Дон Джезуаль-

до» и М. Е. Салтыков-Щедрин «Господа Головлевы». Эти авторы и произведения являются яркими представителями реализма, его критической формы. В своих произведениях они стремятся видеть действительность во всем ее неблагополучии с точки зрения норм естественной человечности. Оба произведения по своей сути похожи, они главным образом о духе стяжательства, приводящего героев к жизненной катастрофе и гибели.

История о Доне Дезуальдо, это история о его возвышении и крахе обрисованная сквозь призму его взаимоотношений с семьей, родными и всем провинциальным городком. Миф о богатстве, именующемся «добром», но приносящее зло. Образ накопителя гипертрофирован, превращен в почти бесплотный знак, абстрагированный черный силуэт собственника-аскета, богача-скушца, не имеющего никаких интересов, помыслов и чувств, кроме жажды приобретать, умножать свои «имущества», и накануне смертного часа уничтожающего на птичьем дворе своих уток и индюшек, чтобы хоть часть «добра» унести с собой в могилу.

Трагедий же героя, иронией, становится то, что наравне с жадной приобретения он, как и обыкновенный человек, с обычными человеческими потребностями хочет иметь любящую и любимую жену, гордиться наследником, дружить с сестрой и братом, уважительно советоваться со старым отцом. В реальности же, брак с его женой — это сделка, родичи супруги выдали ее замуж за разбогатевшего плебея, чтобы покрыть позор девушки, а сам плебей взял девушку лишь потому, что в тот момент ему нужны были влиятельные родичи для его дел. Отец, брат и сестра ненавидят его, потому что он не делится накопленным добром. Сыновья от любовницы стали врагами, т. к. зная о том, что он их отец, они видели лишь хозяина. Простонародье, из которого он вышел, видело в нем отщепенца и нового эксплуататора, еще хуже прежних.

«Единственное, чего он не мог заглушить в себе, это страха умереть тут в одиночестве, так, что даже дочь не узнает об этом. И тогда проходили перед его лихорадочным взором Бьянка, Диодата, мастроНунцио, разные другие люди и он сам, его двойник, трудившийся денно и нощно, — у всех хмурые лица и все плевали ему в лицо».

«Господа Головлевы» — роман о семье, но, в первую очередь, это роман о подлинных и мнимых ценностях, о том, для чего живет человек. Дом, семья, род — вот ценности подлинные, а не мнимые. И именно им самозабвенно отдает всю свою яркую жизненную одаренность родоначальница и глава семейства Арина Петровна Головлева. И вроде бы добивается успеха: могущество головлевского рода неоспоримо. Она сама это горделиво осознает: «Какую махину выстроила!». Но когда цель, как кажется, достигнута, выясняется, что она была иллюзорной, что все потеряно, а жизнь, своя собственная и близких, была бессмысленно принесена в жертву. Роман, посвященный упорному созиданию «семейной твердыни», кончается полным человеческим крахом: опустением дома и распадом родственных связей. Денежные отношения — главная, самая прочная нить, которая связывает Арину Петровну и ее сыновей — Степана, Павла и Порфирия. Младший сын, Порфирий, пожалуй, самая «выдающаяся» фигура в этом семействе. Деспотическая власть Арины Петровны, материальная зависимость от матери воспитали в нем

лживость и угодничество. Порфирий с детских лет умел опутать “доброго друга маменьку” паутиной лжи и подхалимажа, за что и получил от других членов семьи прозвища “Иудушка” и “кровопийца”. Прозвища эти как нельзя лучше отражают его сущность. Не Иуда, а именно Иудушка, поскольку он был лишен размаха настоящего Иуды-предателя. За свою никчемную жизнь Порфирий не совершил ни одного настоящего поступка. Все Иудушкины поступки настолько мелки и ничтожны, что вызывают негодование и омерзение.

Нопочему жеголовлевский род обречен на вымирание? Почему мать и дети так и не нашли общего языка? Вероятно это деспотизм, привычное подавление личности младших повлекло за собой неумение распорядиться собственными судьбами. Будущие крушения, детей подготовлены здесь, в родных стенах. В богатый, но ненавистный родной угол головлевская молодежь возвращается только погибать. В конце романа Щедрин показал опустевшую и обезлюдевшую “твердыню”, в которой есть все, но в то же время здесь никого нет. Пугающий своей силой образ тишины, ползущие по дому тени и потрясает сцена Иудушки с “мертвыми душами»: « Отовсюду из всех углов этого постылого дома, казалось, выползали «умертвия». Куда ни пойдешь, в какую сторону ни повернешься, везде шевелятся серые призраки. Вот папенька Владимир Михайлович..., вот братец Степка-балбес и рядом с ним братец Пашка-тихоня; вот Любинька, а вот и последние отпрыски головлевского рода: Володька и Петька... И все это хмельное, блудное, измученное, истекающее кровью... И над всеми этими призраками витает живой призрак, и этот живой призрак — не кто иной, как сам он, Парфирий Владимирович Головлев, последний представитель вымороченного рода...»

Сходство данных произведений заключается в первую очередь, в демонстрации исторической эпохи через частную жизнь героев. Построение отношений в семье на фоне стремлений к обогащению или сохранению накоплений, которое в итоге приводит героев обоих романов к отринутости от всех и вся. Оба автора изображают окружающую действительность в гипертрофированной форме, снабжают своих героев чрезмерными качествами. Если уж успешен, то максимально, если лжив и порочен, то до омерзения. Человеческие отношения полностью растворяются или в делах (Верга), или в притворстве и пустословии (Салтыков-Щедрин). Из страсти к накоплению, к стяжательству и Салтыков-Щедрин и Верга выводят неизбежность одиночества и необходимость искупить свою вину. Но это не получается ни у одного, ни у другого героя. Оба умирают не успев «очиститься».

Особенностями произведений можно выделить, что роман Верга, это роман о судьбе одного человека, из конкретного города, региона, на фоне конкретных исторических событий (Сицилия, 1820–1850 гг.). Это роман о человеке, который создает себя сам, своим трудом, потом и кровью. Он человек нового времени, тот, кто сделал себя сам. Он умеет созидать, он успешен в делах, но иронично беспомощен в отношениях с близкими, с окружающими. Именно ирония, один из основных элементов используемых Верга, для изображения трагедии героя и среды его обитания — провинциальное сицилийское дворянство середины 19 в.

Салтыков-Щедрин в своем произведении использует сатиру, обобщает и усредняет характеристики героев, делает их типичными для всего сословия, общества своего времени. В центре повествования оказывается не конкретный тип или образ, но социальное явление. Разложение семьи Головлевых (пьянство, прелюбодеяние, пустомыслие и пустословие, неспособность к какому-либо созидательному труду) дается в исторической перспективе — описывается жизнь нескольких поколений. Стремясь понять и отобразить в своих произведениях особенности российской жизни, Салтыков-Щедрин берет один из наиболее характерных пластов российской жизни — быт провинциальных помещиков-дворян.

*Мошкина Елизавета Дмитриевна,*  
студент,  
Русская христианская гуманитарная академия  
elisa-moshkina@mail.ru

## **СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ ИТАЛЬЯНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА СТЕФАНО БЕННИ**

Русскому читателю имя автора практически неизвестно, нет переводов на русский язык, его творчество совершенно не исследовано русской итальянистикой и только некоторый круг лиц, владеющих итальянским языком и занимающихся его изучением, знакомы с его произведениями. Писатель, юморист, журналист, поэт, драматург, сценарист, автор множества произведений. Бенни обладает особым стилем, позволяющим выделить его фигуру на фоне остальных литературных деятелей Италии. Стефано Бенни родился в Болонии в 1947 году, закончил философский факультет Болонского университета. В итальянской литературе он появился в период изменения и в истории Италии, и в ее литературе. В этот период присутствует лишь небольшое количество авторов, которые вошли в историю литературы и укрепились в ней, также в конце 70х и чуть позднее, по словам исследователей, стираются границы и рамки, в прошедшем постмодернизме рядом стоят комик и трагик, фантаст и мемуарист, феноменолог и бунтарь. Первый сборник рассказов Бенни “Bar sport” (Бар спорт) вышел в 1976 году, затем появлялись сборники рассказов, неизменно содержащих в себе элементы фантастики, иронии, сатиры и реальности. Первый роман вышел в 1983 году и совмещал в себе приключенческий роман и научную фантастику. На данный момент в критической итальянской литературе существует достаточно небольшое количество работ, связанных с изучением специфики стиля данного автора. Из исследователей, упоминающих о Стефано Бенни можно указать Филиппо ла Порта, Моника Бория, Томмазо Помилио, Уго Перолино, Стефано Маньи, Массимо Джозеффи, каждый из перечисленных авторов указывает на значимость его творчества в современной итальянской прозе. Бенни пишет об Италии сегодня, о своих отношениях с современной Италией, однако выражает не только свою точку зрения, но и позицию народа, а следовательно произведения всегда актуальны для читателя. Как замечает Моника Бория, он был один из первых в Италии, кто начал открыто играть с категориями комического и массовой культуры, говоря таким образом о серьезных политических и литературных вопросах. Все исследователи, указывая на своеобразие стиля Бенни, упоминают о смешении литературных жанров, о новых мирах, созданных им, прослеживаемом во всех работах Бенни отклике на происходящее в мире, политической сатире и иронии, высмеивании общества потребления, зависимости общества от технологий, пагубном влиянии телевидения, но, самое

главное, о его лингвистической изобретательности, которая не позволяет дать его стилю какую-либо классификацию. Проанализировав творчество данного автора и критическую литературу, на данный момент можно выявить такие стилистические особенности его творчества как:

- разбивание коллокаций и составление новых словосочетаний:

*Esalare rumori* — испускать звуки, когда глагол *esalare* (испускать) употребляется чаще всего в сочетании *esalare l'ultimo respiro* (испустить последний дух).

*Un frutto flaccido e malformato* (дряблый и неправильно сформированный фрукт), *malformato* — это медицинский термин, обозначающий патологию в формировании организма, *flaccido* (дряблый) также не употребляется в описании фруктов.

- Игра слов является неизменным стилистическим приемом, используемый Бенни:

*Due parti di gin, due parti di vodka e non parti perchè il pilota è sbronzato* (Две части джина, две части водки и не летишь потому что пилот пьян). *Liceo Parini, ricchi e cretini* (лицей Парини, богатые и тупые). *Perchè il nostro quartiere si chiama Manolanza, entri che ce l'hai ed esci senza* (потому что наш квартал называется Маноленца, приходишь, имея что-то, выходишь без этого), *la piu topa delle top model* (самая клевая телка из топ моделей).

• В произведениях часто встречаются авторские неологизмы, сочетания различных языков в одном, изобретение новых языков, употребление англицизмов, различные лексические трансформации. *Grattasmog* (смогоскреб) — *grattacielo* (небоскреб); *tristalia* — *triste* (грустный) и *Italia* (Италия).

• Бенни часто использует общеизвестных персонажей в новых образах, использует известные имена и фамилии. (Беатриче, которая сидит за картами и знает будущее, рассуждает о программе Эразмус и странной любви Данте; Доктор Франк Эйнштейн, Леонардус Кук).

• Пародия на высокий поэтический стиль, любовную поэзию, с использованием современной лексики.

*Fior di vaniglia*

*il tempo passa e nessuno mi piglia*

*si sposan tutte quante*

*e a me mi tocca di aspettare Dante*

(Цветок ванили, время идет и никто меня не берет, все выходят замуж, а я должна ждать Данте).

• Смешение высокого стиля, архаической лексики с низким стилем и диалектальной лексикой.

Все перечисленные особенности создают не просто комический эффект, но заставляют читателя посмотреть на реальность и на происходящее вокруг. Приведённые примеры — составные части особого языка Стефано Бенни.

В докладе представлена лишь некоторая часть стилистических особенностей автора, выявленных в ходе исследования. Дальнейшее исследование проблемы будет представлено в рамках дипломной работы.

Коваленко Яна Андреевна,  
студент,  
Русская христианская гуманитарная академия  
desire-to@mail.ru

## **СИНТАКСИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ ФАНТАСТИЧЕСКОГО В РАССКАЗЕ Х. КОРТАСАРА «ЗАХВАЧЕННЫЙ ДОМ»**

В докладе рассматривается рассказ Х. Кортасара «Захваченный дом» из сборника «Зверинец» (1951) как яркий пример «фантастической литературы» раннего творчества писателя. В этом рассказе особенно ярко проявляется синтаксическая функция фантастического, которую Ц. Тодоров в книге «Введение в фантастическую литературу» выделяет как одну из основных художественных функций фантастического.

В отечественной критической литературе (Т.Е. Литвиненко, И. Тертерян) отмечалось, что новеллистическое творчество Х. Кортасара практически не рассматривалось с позиций жанра «фантастической литературы», тогда как в зарубежных исследованиях этой теме уделено достаточно внимания (Хаймэ Алазраки, Хосе Амикола, Алехандро Гальего).

В самом деле, большинство рассказов Х. Кортасара относятся к жанру фантастической литературы. В сочинении Х. Кортасара «О чувстве фантастического» (1967), а также в лекциях по литературе, прочитанных им в колледже Беркли в 1980 году, писатель раскрывает свою концепцию фантастического. С его точки зрения — это самый обыденный элемент действительности. С детства фантастическое было для Кортасаратаким же «приемлемым, возможным и реальным, как суп на обед в восемь часов вечера». Писатель поясняет это случаем из своего детства, когда он дал прочесть приятелю роман Жюль Верна «Секрет Шторица», а тот отказался его читать, сославшись на излишнюю фантастичность рассказа. Тогда, убежденный в том, что невозможно сомневаться в реальности описанных Жюлем Верном событий, Х. Кортасар отказался от противопоставления фантастического реальному. В беседе с Э. Гонсалесом Бермехой писатель дает такое определение: фантастическое — «это нечто совсем простое. Оно вторгается в вашу повседневную жизнь... Это нечто совершенно исключительное, но в своих проявлениях оно не обязательно должно отличаться от окружающего нас мира. Фантастическое может случиться таким образом, что вокруг вас ничего не изменится с виду. Для меня фантастическое — это всего лишь указание на то, что где-то вне аристотелевских единств и трезвости нашего рационального мышления существует слаженно действующий механизм, который не поддается логическому осмыслению...». Х. Кортасар стремится в своем творчестве уйти от размеренной, логически выверенной повседневности в мир вымысла. Задача писателя — писать так, чтобы читатель поверил в реальность «вымысла». Если это случается — вымысел становится реальностью.

Ц. Тодоров в «Введении в фантастическую литературу» выделяет различные художественные функции фантастического: прагматическая, семантическая, синтаксическая. Во-первых, оно «волнует, страшит или просто держит читателя в напряженном ожидании» (прагматическая функция), во-вторых, манифестирует само себя как «инаковое» по отношению к привычной реальности, — «это своего рода самообозначение» (семантическая функция). Синтаксическую функцию фантастического Ц. Тодоров определяет так: «сверхъестественное является составной частью развертывающегося повествования», поскольку «позволяет предельно уплотнить интригу».

В сборнике «Зверинец» фантастическое выполняет синтаксическую функцию, становясь основным приемом развития действия. Как было сказано выше рассказ «Захваченный дом» наиболее ярко иллюстрирует идеи Ц. Тодорова о фантастическом. Его анализ эксплицирует связь синтаксической функции с литературным произведением как целым. Этот рассказ построен по традиционной для литературы в целом модели повествования: во-первых, есть стабильная ситуация и конфигурация персонажей. Рассказ начинается с описания привычного уклада жизни, характерного для реалистического повествования. Ничто не указывает на встречу с ирреальным, кроме замечания о том, что дом слишком велик для двоих и может быть, таким образом, населен кем-то еще: «Мы с Ирене привыкли жить одни, и это было глупо, конечно, — ведь места в нашем доме хватило бы на восьмерых.». Во-вторых, происходит событие, которое нарушает спокойную размеренную жизнь брата и сестры. Однажды вечером брат, он же рассказчик, идя на кухню, чтобы приготовить мате, слышит глухой, неясный шум в одной из частей дома, в котором они живут, «словно там шла беседа или падали кресла». По теории Тодорова, функция фантастического элемента — внести дисбаланс, нарушить устоявшийся порядок и тем самым создать динамику повествования. Итак, благодаря сверхъестественному (шум) осуществляется переход состояний рассказа: из статического в динамическое. Интерес представляет сам момент перехода статики в динамику. Рассказчик утверждает, что всегда будет помнить это, «потому что все было очень просто», подчеркивая тем самым, что ирреальное как бы укоренено в самой реальности. Альбер Камю однажды прокомментировал рассказ Кафки «Превращение» следующим образом: «Остается только удивляться отсутствию удивления». Так и в рассказе «Захваченный дом» присутствие сверхъестественного воспринимается как нечто должное: «Потом я пришел в кухню, сварил мате, принес сестре и сказал: Пришлось дверь закрыть. Те комнаты заняли». В конце концов, все пространство дома оказывается занятым, и брату с сестрой ничего не остается как смириться и с сожалением покинуть свое жилище. Смирение перед «необычным», изображение фантастического как обыкновенного иллюстрирует то, до какой степени это необычное присутствует в нашей жизни, его близость. Разрушение привычного порядка вещей и привычных механизмов его рецепции вызывает у читателя «аффект удивления», которого и добивается Х. Кортасар.



## **РЕЛИГИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ**

---

*Федотова Римма Александровна,*  
кандидат искусствоведения,  
Русская христианская гуманитарная академия,  
rimma.fedotova@gmail.com

### **САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО МОНАСТЫРСКОГО КОМПЛЕКСА: О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ АНСАМБЛЯ ВОССТАНОВЛЕННОГО КРЫПЕЦКОГО МОНАСТЫРЯ**

В ансамбле православного храма воплотились христианские каноны в тесном сочетании с национальными представлениями о красоте. Эти ансамбли стали воплощением глубинной народной мечты о «светло-светлом» идеальном мире, поэтому христианский храм это плод не столько рациональной мысли, сколько глубоко одухотворенного переживания мира. Причем, подобная одухотворенность не противоречила строгой логичности построений древнерусского ансамбля, как и соблюдение канона не вступало в конфликт с активным проявлением творческого начала.

Основополагающим для понимания организации внутреннего пространства храма является понятие ансамбля. «Концепция единства физического (зрительного) восприятия и духовного зора нашла материальное воплощение в структуре и характере пространства» [7, с. 52] восточнохристианских храмов.

Строй сооружения, эстетические взгляды византийцев свидетельствуют о цели создателей и заказчиков — «создание архитектурными средствами помещения для молитвы, в котором через архитектонику отображается (но не изображается) многообразие, сложность и цельность мира» [6, с. 112]. Пселл и др., отмечают, что для достижения этой цели использовался синтез разных видов искусств, ландшафтные и садовые искусства. На примере памятников рубежа XX — XXI вв. также можно проследить подобные принципы. Так, Иоанно-Богословский Крыпецкий монастырь представляет собой характерный пример сакрального монастырского комплекса.

Сакральное пространство тесно связано с идеей упорядоченности, причем не простой упорядоченности, а ориентированной на приобщение находящегося в нем реципиента к структурообразующей идее. Так и искусство ансамбля всегда имело «жизнеустроительную функцию» [4, с. 13], а его элементы выражали мировоззрение человека.

Главный методологический принцип, который используется при анализе памятников сакрального искусства, был выдвинут о. Павлом Флоренским — «рассматривать мир в целом, а любое исследуемое явление — под разными углами

зрения» [1, с. 237]. Действительно, «синтетичность и отсюда вящая реальность художественного образа осуществляется через сращение впечатлений от объекта» [5, с. 61], т. е. объединением в одну апперцепцию, что дано в различные моменты и, следовательно, под различными углами зрения. Это утверждение имеет непосредственное отношение к пониманию специфики ансамбля. Взгляды Флоренского, в свою очередь, опираются на святоотеческие представления, в частности, на систему идей св. Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова.

Ансамбль внутреннего пространства храма формируется не на основании стремления к единству художественного стиля, как такового. Средоточием «первоединой деятельности» является литургия. Элементы пространства, подчиненного богослужению, существуют в органическом единстве — архитектурный компонент, музыкальная составляющая, иконопись, литургическая поэзия. «Единство воздействия многих искусств наиболее полно выявляется в культе» [8, с. 74]. Т. е. ансамбль — это единство всех составляющих элементов, формирующихся как «целостность во времени» [4, с. 16] (выделено М. А. Некрасовой. — *Р. Ф.*).

Храмовое действо это не формальный синтез искусств, а возникновение своего рода новой реальности. В данном случае формальная сторона отходит на второй план, подчиняясь высшему смыслу службы. Сверхзадача, преодолевающая хаос и аморфность окружающего мира, формирует пространство, называемое сакральным. Литургическое пространство, в том значении, которые мы придаем этому понятию, является таким пространством, в котором преодолевается противоположение составляющих, совершается единство во Христе, т. е. составляющие становятся ансамблем.

Единый художественный стиль восстановленного Крыпецкого монастыря помогает объединить разные виды искусства «под одной крышей», однако истинным ансамблем является канонический синтез, т. е. необходимо единство взгляда на мир, причем взгляда, направленного «по вертикали» [3, с. 16]. Несмотря на значительное единство интерьера воссозданных храмов Крыпецкого монастыря, произведения искусства «в контексте своего естественного ансамбля соседствует не только с произведениями других жанров, но и других эпох» [2, с. 317–318].

## Литература

1. Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. 743 с.
2. Лотман Ю. М. Художественный ансамбль как бытовое пространство // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 т. Т. 3. Статьи по истории русской литературы. Теория и семиотика других искусств. Механизмы культуры. Мелкие заметки. — Таллин: Александра, 1993. — С. 316–322.
3. Муриан И. Ф. К проблеме синтеза в искусстве стран Азии // Синтез в искусстве стран Азии. — М.: Наука, 1993. — С. 9–23.
4. Некрасова М. А. Проблема ансамбля в декоративном искусстве // Искусство ансамбля: Художественный предмет. Интерьер. Архитектура. Среда / Сост., науч. редактор и автор предисловия М. А. Некрасова. М.: Изобразительное искусство, 1988. С. 13–42.
5. Олсуфьев Ю. А. Икона в музейном фонде: исследования и реставрация. Антология / сост. А. Н. Стрижев. — М.: Паломник, 2006. — 400 с.

6. *Седов Вл. В.* Килисе Джамии: Столичная архитектура Византии. — М.: Индрик, 2008. — 336 с.

7. *Степанов А. В., Иванов Г. И., Нечаев Н. Н.* Архитектура и психология. — М.: Стройиздат, 1993. — 295 с.

8. *Трубачев С. З.* Музыка богослужения в восприятии священника Павла Флоренского // ЖМП. — 1983. — № 5. — С. 74–78.

## **ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ВЕРЫ И ЗНАНИЯ У ДЖОНА ГИЛЛА И ДЖОНАТАНА ЭДВАРДСА**

Английский баптист Джон Гилл (1697–1771) и его современник американский конгрегационалист Джонатан Эдвардс (1703–1758) — несомненно, самые крупные англоязычные христианские мыслители XVIII века. Сопоставление их творчества и методологии остается нерешенной задачей западной историографии.

Взгляд Гилла на природу откровения образует очень глубокий по своему содержанию путь к изучению основ религий. Гилл уделяет первостепенное место тому, что в XX в. стало известно как ноэтические последствия греха. Падший человек утратил знание о Боге, о Его природе и совершенствах. Для его восстановления требуется благодатное просвещение. Действенная причина этого знания есть Бог, направляющая — Божественная воля, инструментальная же — слово Божие. С другой стороны, процесс познания Бога святыми находится внутри всеведения Бога, Который обладает личностным знанием в отношении святых. По Гиллу, всеведение Бога напрямую вытекает из Его абсолютного совершенства и бесконечности, не ограниченной пространством и, что существенно важнее, временем, а также предполагающей неограниченное знание и могущество. В то же время предведение Бога — это не просто знание Им грядущих событий, но личностное знание, направленное на конкретных людей и связанное с их избранием и оправданием. Такая постановка вопроса представляется нестандартной для Нового времени и даже для Реформации. И Эдвардс, и Гилл делали акцент на эмоциональной природе религии, проявляющейся в «святых привязанностях». В этой связи Эдвардс учит о «Божественном надмирном свете» как источнике духовного просвещения и формулирует — по Локку, тогда еще не воспринятому баптистами — своеобразное учение о «разуме сердца», как способности оценки и суждения, в особенности в религии. Эта способность зависит от прямого откровения и дара возрождения и развивается в процессе благодатного обновления ума.

Как и Эдвардс, Гилл считал религиозные чувства сердцем христианской жизни. Более того, за 25 лет до Эдвардса, для которого ближайшей аналогией между духовным знанием и верой является ощущение вкуса, Гилл в своем комментарии на Песнь Песней говорил, что верующие «ощущают сладость Христа». В свою очередь Эдвардс, подчеркивал тот факт, что Богопознание не только превышает естественные способности человека, но и совершается над ними. Он говорит также о «знании завета милости и благодати Бога к Его народу, которое

свойственно святым и дается только Богом». Он настаивает вместе с тем, что «привитие знания Бога здесь усваивается Сыну Божию, как Его исключительная прерогатива». Эдвардс пережил в Новой Англии Великое пробуждение 1740-х гг., когда до 5% населения страны пережили стойкое обращение, и признал его подлинным делом Духа. Тем не менее он наблюдал проявления религиозной недобросовестности и эксцессы фанатизма, что вызвало у некоторых служителей, прежде всего у Ч. Чонси, сомнения в подлинности Пробуждения в целом. В противовес этим крайностям Эдвардс проводил четкое понимание работы Святого Духа с целью анализа и защиты Пробуждения.

«Разум сердца» — понятие, образовавшее методологический фон для «Религиозных чувств» и весьма значимое для последующего эдвардсианства. Эдвардс различал знание спекулятивное и «здоровое». Первое — это знание, с помощью которого мы знаем, скажем, геометрию; второе же — это «особый род знания, посредством которого человек имеет разумное восприятие превосходства и мерзости, сладости и отвращения». Именно с помощью «разума сердца» возникают святые чувства, через которые мы способны обрести подлинное познание Бога. Наличие новых чувств порождает «разумное» знание, как признак действия Духа в возрождении. Духовные чувства производят знание, которое состоит «в ощущении превосходства и красоты того, что является действительно добрым и святым». Образ сладости меда у Эдвардса добавляет уникальное измерение смысла познания, ибо подчеркивает роль воспринимающего субъекта как саму сущность знания. Ощущение сладости меда требует большего, нежели просто созерцания — а именно активного участия воспринимающего. Это же относится и к духовным чувствам, особенно к возможности воспринимать красоту Божьих атрибутов и вкушать сладость Богопознания. Все это не следует считать проявлением антирационализма типа Лютера. На самом деле творчество Эдвардса характеризуется очень высокой оценкой рациональности человека, а такие работы, как «Христианское знание», представляют собой подлинный гимн самообразованию.

Другой вероучительной и моральной проблемой, возникшей тогда на Западе, был т. н. сандеманизм — учение шотландца Роберта Сандемана (1718–1771), сводившее спасительную веру к чисто умственному (а не эмоционально-волевому) принятию вероучительных истин. Сандеман довел тезис *sola fide* до абсурда, встав на реально антиномистскую позицию. Будучи реакцией на некоторые крайности пуританского самоанализа, это учение нанесло значительный вред нравственным основам англоязычного протестантизма. Позицию Сандемана нередко отождествляли с радикальным кальвинизмом, что неверно, ибо у него нет ни одного из характерных для него учений; также его представление, что чисто интеллектуального принятия истин Евангелия достаточно для спасения, не имело ничего общего с баптизмом. Позже его идеи стимулировали либерализм Э. Фуллера, который тем не менее, отталкиваясь от сандеманизма, вступил на путь пересмотра всех общехристианских доктрин. Гилл критиковал концепцию «просто веры» как серьезное искажение изначального смысла протестантского *Sola Fide*, ведущее к аморализму. Эдвардс не столкнулся с сандеманизмом напрямую, но поставил целый ряд проблем, вскоре всплывших в Шотландии.

*Колмакова Мария Владимировна,*  
аспирант,  
Русская христианская гуманитарная академия  
kolmakovamv@yandex.ru

## **ОТ «СЕКТЫ» К «РЕЛИГИЯМ “НОВОГО” ВЕКА»**

В настоящем докладе кратко приведена информация о том, как в работах Л. Н. Митрохина, опубликованных в 60-е — 80-е гг. XX в., происходило осмысление термина «секта».

Философским осмыслением религии и изучением деятельности различных религиозных организаций Л. Н. Митрохин начал заниматься в конце 50-х — начале 60-х гг. XX в.

В ранних работах Л. Н. Митрохин использовал термин «секта» в контексте распространенной в середине XX в. научной мысли, в которой он определялся как группа верующих, отделившаяся/ противопоставляющая себя официальной/господствующей в данной стране религии [7, с. 18].

В более поздних работах автор выражал сомнение в правомерности использования указанного термина в прежнем смысле и старается внести уточнения в текст дефиниции [9, с. 151; 11, с. 60].

Л. Н. Митрохин предлагал посмотреть на сектантство глазами религиоведа, ученого, который не «выставляет оценок» ни одной из религиозных практик, в чем видел единственную возможность научного рассмотрения деятельности религиозных организаций.

В 1962 г., продолжая размышлять над проблемой изучения сектантства, он писал: «В реальной жизни нет “сектантства” вообще, а имеются последователи совершенно конкретных исповеданий, с присущими им характерными особенностями» [10, с. 246].

Вполне закономерный научный вывод, к которому пришел Л. Н. Митрохин, получил широкое распространение в последующем десятилетии, когда уже целая плеяда авторов стала развивать мысль о недостаточно полном и корректном представлении термина «секта», а также были предприняты попытки по нахождению альтернативных ему вариантов [1, с. 1; 2, с. 7; 3, с. 3–4; 4, с. 3; 12, с. 3].

Одним из первых советских философов Л. Н. Митрохин оформил идею осмысления религиозных организаций в качестве социального явления, причем именно социально-исторический контекст исследования возводится в принцип изучения и критики указанного феномена [6, с. 7]. Наиболее наглядно автор представил эту концепцию в работах, посвященных изучению деятельности религиозных организаций на Западе и в США [5, с. 75].

Автор фокусировал внимание на необходимости выбора термина, наиболее отражающего тенденции изучения религиозных движений как явления культуры и истории.

Впоследствии автор формулирует термина, который являлся наиболее удобным для его исследований. Исходя из того, что предметом его интереса стали религиозные организации, сформировавшиеся и развившие свою деятельность во второй половине XX в. в США и странах Западной Европы, не имеющие четко прослеживаемого преемства от уже существующих религиозных традиций и организаций, автор сформировал условное обозначение для этой группы — «религии “Нового” века» [8, с. 16]. Конечно, этот термин существенно ограничивал поле исследования, но тем не менее делал возможным сконцентрировать внимание автора на строго выделенных параметрах необходимых для рассмотрения деятельности той или иной религиозной организации.

### Литература

1. Белов А. В. Секты, сектанство, сектанты. — М.: Наука, 1978. — 151 с.
2. Вдовиченко П. И. Религиозное сектанство и его идеология. — Гродно, 1972. — [1], 21 л. — (Гродненская областная организация общества «Знание». Материал в помощь лекторам-атеистам.)
3. Клибанов А. И. Религиозное сектанство в прошлом и настоящем. — М.: Наука, 1973. — 256 с. — (Серия «Научно-атеистическая литература».)
4. Мартиросов Г. А. Религиозное сектанство: лекции по курсу «Основы научного атеизма». — Минск, 1961. — 62 с.
5. Митрохин Л. Н. «Религии нового века» в США // Вопросы философии. — 1982. — № 4. — С. 73–81.
6. Митрохин Л. Н. Баптизм. М.: Политиздат, 1966. — 264 с. — (Библиотека «Современные религии».)
7. Митрохин Л. Н. О вреде сектанства // Мастер леса. — 1959. — № 7. — С. 18–19.
8. Митрохин Л. Н. Религиозные «культы» в США. — М.: Знание, 1984. — 64 с. — (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Научный атеизм»; № 6.)
9. Митрохин Л. Н. Труд о русском сектанстве // Вопросы философии. — 1966. — № 9. — С. 150–154. — Рец. на кн.: *Клибанов А. И. История религиозного сектанства в России.* — М.: Наука, 1965. — 348 с.
10. Митрохин Л. Н. Христианское сектанство в СССР // Основы научного атеизма. 2-е изд. — М., 1962. — С. 246–271.
11. Митрохин Л. Н., Клибанов А. И. Коммунистическое воспитание и борьбы против религиозного сектанства // Коммунист. — 1961. — № 2. — С. 60–71.
12. Москаленко В. А., Артамошин Ю. Н. Правда о христианских сектах. — М., 1963. — 140 с. — (Научно-популярная библиотека.)

*Курилов Виктор Алексеевич,*  
аспирант,  
Русская христианская гуманитарная академия  
victor.kurilov.1983@mail.ru

## **СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ И АТЕИЗАЦИЯ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ С 1960–1988 ГГ.**

Статья посвящена теоретическому анализу процесса изменения роли религии в Советском Союзе во второй половине XX века. Автор рассматривает секуляризацию и атеизацию, как процессы тесно взаимосвязанные, но не тождественные. В тоже время секуляризация и атеизация, находясь в диалектическом единстве, являлись составными частями целостного процесса изменения социальной роли религии. С точки зрения автора секуляризация — это, прежде всего, утрата религией регулятивной функции в обществе, т. е. процесс в результате которого, религиозные нормы уходят из сферы публичных интересов в сферу частных интересов. Регулятивная функция религии проявляется в способности религии, быть средством, регулирующим поведение людей. В процессе секуляризации, религиозные нормы перестают быть социально значимыми регуляторами общественных отношений. В ходе модернизации общества, дифференциации социальных институтов, урбанизации, научно-технической революции, оптимизации и рационализации общественного производства сужается сфера влияния религиозных норм на социально значимое поведение человека, а нормы морали и нравственности перестают испытывать влияния религиозного санкционирования. Таким образом, секуляризация вызвана объективными условиями развития общества.

Под субъективным фактором процесса преодоления религии в Советском Союзе необходимо понимать, прежде всего, идеологическую, административную, воспитательную, организационную деятельность коммунистической партии и государства направленную на атеизацию социалистического общества. В самом общем виде атеизация — это утверждение атеистических взглядов, убеждений и установок в общественном и индивидуальном сознании.

На основе анализа конкретного исторического материала автор выделяет целый ряд особенностей процесса изменения роли религии в советском обществе сопутствующих секуляризации: 1) отделительная модель отношения государства к религиозным объединениям; 2) конфликт политического и религиозного сознания при однопартийной политической системе; 3) атеизация; 4) специфическая социально-экономическая система социалистического общества. Изначально в Советском Союзе установилась так называемая отделительная модель отношения государства к религиозным объединениям, в рамках которой ни одно из религиозных объединений не имеет никаких правовых привилегий. Государство равноудалено от всех религиозных объединений и их учений. При



однопартийной политической системе в Советском Союзе был исключён идеологический плюрализм. Идеологическая монополия правящей партии, ориентировавшая общественное сознание на модернизацию общества и построение коммунизма привела к неизбежному конфликту с рутинными формами общественного сознания, к которым относится и религиозное сознание. Тем более искоренялись всякие попытки религиозных объединений выступать с альтернативными социальными программами. Борьба с религиозным сознанием рассматривалась партийным руководством, как важнейшее условие построения коммунизма — главной цели социалистического общества. Все советские конституции гарантировали право на свободу совести, однако наполняли это право достаточно специфическим содержанием. Например, в 52 статье Конституции СССР верующим гарантировалась право «исповедовать любую религию и отправлять религиозные культы», при этом любая деятельность не связанная напрямую с богослужениями, обрядами, ритуалами (т. е. внекультовая деятельность) запрещалась, а лишь в исключительных случаях санкционировалась государственными органами. Так же в этой статье декларировалось отделение государства от церкви, что, казалось бы, подразумевает невмешательства государства во внутреннюю жизнь религиозных объединений. Хотя на практике мы видим совершенно иную картину активного вмешательства государства в эту сферу. Иначе и быть не могло, ведь религиозные объединения были единственными легализованными несоциалистическими объединениями в Советском Союзе, следовательно, целью их существования не являлось построение коммунизма. Советское государство оказывало управленческое воздействие на религиозные объединения для подчинения их общей цели построения коммунистического общества. Советские конституции и постановление ВЦИК и СНК от 08.04 1929 г. широко декларировались, на них часто ссылались в доказательство того, что в Советском Союзе не ущемляются права и свободы верующих. Однако на практике, государственные органы руководствовались различными циркулярами, инструктивными письмами, разъяснениями Совета по делам религий применения «законодательства о религиозных культах», с содержанием которых были знакомы лишь те должностные лица, к которым они были непосредственно адресованы. Именно эти подзаконные нормативно правовые акты и ведомственные инструкции отражали политику партии и государства по отношению к религии, а также регулировали управленческое воздействие государства на эту сферу общественного бытия. Религиозные объединения удовлетворяли специфические потребности верующих трудящихся, хотя и не являлись социалистическими объединениями. При этом любое значительное приобретение материальных ресурсов для нужд религиозных организаций должно было санкционироваться уполномоченным Советом по делам религий или местными органами власти, а это ставило религиозные объединения в ещё большую зависимость от государства.

*Дорофеев Юрий Андреевич,*  
кандидат экономических наук,  
главный редактор газеты «Петербургский листок»  
dorofeef@mail.ru

## **РАССУЖДЕНИЯ О СОЗНАНИИ, ТВОРЧЕСТВЕ, ВЕРЕ, КУЛЬТУРЕ**

Религия жила в человеческом сознании, была его составной, может быть, даже в какие-то времена главной его частью на протяжении веков.

В тоже время абсолютизировать, выдавать за истину «в последней инстанции» это утверждение, как, в принципе любое другое вряд ли целесообразно. По следующим причинам. Во-первых, где истина, где ее отсутствие, что есть истина, что есть ложь — одному Богу известно. Человечеству окончательно этого не дано знать. Оно постоянно заблуждается, «бродит» в потемках, ищет свет истины, никак его не может найти, существует в неких сумерках. И это хорошо.

Поиск истины важнее, чем сама истина. Если предположить, что истина однажды будет найдена, это будет одновременно означать конец света, конец человечества, конец мироздания. Слава Богу, этого не произойдет никогда во время человеческого бытия. Истина — это даже не свет в конце тоннеля. Истина — это горизонт. Мы к нему идем, а он ближе не становится. Более того, приобретает новые, самые разнообразные и причудливые формы. Поиск, стремление, развитие — вот условия существования и развития человечества

Так что и сегодня, как, впрочем, и всегда прав Сократ, заявивший 25 веков назад: «Я знаю, что ничего не знаю». Эту мысль можно, пожалуй, несколько развить так: узнавая больше, мы только расширяем поле для дальнейшего познания.

Истинна ли религия? Религия вообще, а не отдельные ее проявления. Представляется, что однозначного ответа на этот вопрос дать затруднительно. Скорее всего, она истинна для верующих. Одновременно, для атеистов и неверующих она вряд ли является истиной. Кстати, в целях соблюдения баланса гражданских прав не исключено, что требуется в сегодняшней обстановке закон о защите прав атеистов.

Религиозность появилась у человека с появлением сознания. Как произошел скачек от бессознательного животного существа к сознательному человеческому облику, в том числе в смысле внутреннего мира древнего человека никто, в том числе сторонники дарвиновского учения, объяснить не может. Безусловно, попытки объяснения этого феномена предпринимались и предпринимаются.

Для верующих непререкаемым является Божественное происхождение человека.

Другая популярная сегодня позиция состоит в том, что разумного в той или иной степени человека доставили на Землю инопланетяне. Хотя тут остается открытым вопрос: а откуда взялись столь высокоразвитые инопланетные создания?

Марксизм, в свою очередь, (в более общем смысле материализм) утверждает: труд создал человека. Однако, находясь в русле данной парадигмы можно с таким же пафосом утверждать: искусство создало человека. Спор между этими точками в философской среде зрения длится уже не одно десятилетие. Хотя вторую позицию (о важнейшей роли искусства в становлении человечества) принято называть идеалистической (ее, например, придерживался Г. В. Плеханов), на самом деле она также является материалистической.

Почему? Да, потому что искусство материально. Оно, по крайней мере, до появления абстракционизма, отражало и отражает сегодня во многих художественных школах материальную действительность. Но развитие пошло дальше.

Абстракционисты разных направлений (супрематизм, экспрессионизм и т. д.) и многие из тех, кого сейчас принято называть мастера андеграунда, отошли от фигуративности и предметности.

Конечно, пейзажи и натюрморты воспринимать легче, чем работы В. Кандинского или К. Малевича. Кстати, широко известен «Черный квадрат» К. Малевича. А ведь у него есть еще «Красный квадрат» и даже «Белый квадрат». Представляется, что абстрактные художественные работы заставляют думать, заставляют работать мысль, а не просто восхищаться изображениями закатов или рассветов. И в этом их значимость.

Отвечая на вопрос о возможной греховности того или иного стиля в искусстве, думается можно сказать, что в занятиях абстрактным искусством нет греха.

Творить можно только в состоянии возбужденного сознания, в состоянии максимальной концентрированности на предмете творчества. Вряд ли такое состояние можно назвать греховным или болезненным. Если же признать творчество болезнью, то, пожалуй, можно говорить о «неестественном» сознании творцов. Действительно, они иные, чем подавляющее большинство людей.

Предположим на минутку, что создание произведений, отличающихся, как говорят, от общепринятых норм есть грех. Тогда возникает вопрос: что лучше — грешить или не грешить? Религия, да и общественное мнение единодушно скажут: лучше не грешить. Абсолютно ли это утверждение? Надо ли бояться грешить? С развитием общественного сознания эта парадигма, как казалось, веками являвшая собой незыблемый абсолют, стала, по большей части, относиться к прошлому.

Например, по понятиям средневековья, русский крестьянин, имя которого не сохранилось, попытавшийся летать с помощью самодельных крыльев, спрыгнув с колокольни, совершал грех.

Грех в творчестве — вещь почти всегда ему присущая, особенно на начальных этапах создания чего-то нового. Поэтому, думается, не надо бояться грешить. Бог сам рассудит, где грех допустимый, «полезный», а где грех запретный и вразумит творца, создателя, изобретателя, художника и т. д.

## Литература

1. Плеханов Г. В. «Письма без адреса», «Искусство и общественная жизнь». — М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956.

*Малафеева Марина Алексеевна,*  
аналитик,  
Московский институт развития образования (МИОО);  
аспирант,  
Русская христианская гуманитарная академия  
malafeeva.relig@gmail.com

## **О БИНАРНОСТИ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА: ОСНОВНЫЕ ВЫВОДЫ**

Эсхатологические воззрения старообрядчества, отраженные в оригинальных текстах авторитетных старообрядческих авторов конца 17 — начала 18 века, имеют схожую с первобытным мышлением бинарную структуру, поэтому, даже претерпевая изменения в течение нескольких веков, сохраняют такое же сильное влияние и на современном этапе развития старообрядчества и общества в целом.

Таким образом, исследуя проблематику эсхатологического дискурса в рамках бинарных оппозиций, взяв за основу гипотезу об изначальной свойственности человеческого мышления выстраивать мировоззренческие постулаты путем бинарного кодирования, можно увидеть истоки построения эсхатологических парадигм.

Исследуя такой подход, мы будем опираться на опыт Клода Леви-Строса — основоположника французского структурализма, основополагающим принципом которого был принцип «бинарной оппозиции». К. Леви-Стросс, является не единственным сторонником данного принципа, однако используя антропологический подход, актуальнее будет взять за основу именно его аргументы.

Бинарные оппозиции, составляющие основу, как уже было сказано, эсхатологического дискурса, однако не являют собой вершину развития религиозного мировоззрения. По мере развития понятий простые бинарные оппозиции становятся слишком узки, и происходит попытка выхода на более сложные, сверхбинарные оппозиции. Сверхбинарная модель, как правило, образуется от пересечения по крайней мере двух бинарных и в этом смысле внутренне противоречива.

Исследуя сверхбинарные оппозиции, мы будем опираться на опыт В. Тернера, который фактически является оппонентом «Леви-Стросса и французской школы этнологии». Тернер обращает внимание на то, что его наблюдения доказывают тот факт, что «практически любую форму дуализма следует рассматривать как часть более широкой, трехчленной классификации».

Так, например, в рамках этого феномена среде старообрядцев сложился целый комплекс сочинений о Петре I — антихристе. Такое развитие идеологии встречает резкую критику в лице православной церкви, более сложная модель так же становится более шаткой, особенно наряду с непоколебимостью и про-

стойкой двойственных систем. Таким образом, сверхбинарные оппозиции не исчезают (так например, развитие понятия «духовного» антихриста, продолжает развиваться), но не находя себе подкрепление, становятся не продуктивными. Основой мировоззрения остаются простые бинарные оппозиции.

Представлю несколько источников, на которых построено доказательство представленной гипотезы:

1. «Книга о вере истинной православной» составлена около 1644 году, а печатана в славяно-русском переложении в Москве Стефаном Вонифантьевым в 1648 году. Тема конца света, пришествия антихриста и страшного суда была описана в 30 главе книги.

Во-первых, в 30 главе «Книги о вере» присутствует подробное описание антихриста, которое по своей сути является полной оппозицией описанию Христа: «а той атихристъчеловѣкъбудеть, беззаконїясынъ, и родитьссяякожеглаголетъипполитъримскїи от девицы нечистыя жидовки сущїя, от колѣнаданова» и второе описание говорит, что антихрист будет «человѣкгрѣха, сын погибели, противник, и превозносяся паче всякого глаголемаго бога, или чтилища, яко състи ему в церкви божию».

Во-вторых, появление лжеучителей, которые должны нести лжеучения, дабы спровоцировать отступление от веры, в оппозиции которой стоит «истинная» церковь, которая несет учение (истинное учение), дабы привести верующих к спасению. Приведем пример: «сіисоутьотделяющїи себе от единостивѣры» и «да некто васьбоудетьпрельщаяфилософією, и щетною лестїю...а не по хрстѣ...инако учить...отступай от таковыхъ».

2. «Житие протопопа Аввакума им сами написанное», считается уникальным памятником русской литературы XVII века и, хотя, написано оно было в период с 1669 по 1675 года, впервые напечатано только в 1861 году, академиком Н. С. Тихонравовым, который восстановил труд по копиям, сделанным одним из учеников Аввакума.

Именно «Житие» является ярким примером попытки выхода эсхатологического видения на уровень сверхбинарных оппозиций на примере видения персоналии Никона.

Символически олицетворяя одного из многочисленных слуг антихриста, Никон вписывается в простую бинарную оппозицию, которая была подробнее описана выше — еретики и ереси, которые оппозиционно стоят к ученикам Христа. Позднее в повествовании делается намек, что Никон уже не просто еретик. Во-первых, Аввакум рассказывает, что пытались от него бежать, однако не могли отказать от «новой веры», говоря «нельзя, Никон опутал меня!». Чаше можно встретить, что опутывает сам дьявол, от чего можно предположить, что Никон выступает так же и в роли самого антихриста, опутывающего «слабых в вере». Таким образом, видно, что при таком видение простая бинарная оппозиция начинает дробиться, в попытке выйти на более сложный оппозиционный уровень. Здесь можно увидеть формирующуюся триаду, а именно приверженцы старого обряда на одной стороне, Никон, как воплощение антихриста и еретика на другой стороне, и антихристово войско на третьей.

Подводя итоги, следует согласиться с теорией К. Леви-Строса, примененной по отношению к старообрядческой эсхатологии, о продуктивности бинарных оппозиций, которые являются основой старообрядческой эсхатологии и наоборот не продуктивности более сложных сверхбинарных оппозиций в контексте дискурса, из-за неоднозначности и отсутствия твердого обоснования.

### **Литература**

1. *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. — М.: Республика, 1994.
2. Книга о вере единой истинной православной. — М.: Типография П, 1912 (переиздание).
3. *Гурьянова Н. С.* Старообрядческие сочинения XIX в. «О Петре I — антихристе» // Сибирское источниковедение и археография. — Новосибирск, 1980. — С. 136–153.
4. *Тернер В.* Символ и ритуал. — М.: Наука, 1983.
5. *Аввакум, протопоп.* Житие протопопа Аввакума, им самим написанное // Сайт Древнерусская литература [Электронный ресурс]. Режим доступа? <http://www.pisatel.org/old/> (дата обращения: 25.11.2014).

Чернышенко Дарья Юрьевна,  
аспирант,  
Русская христианская гуманитарная академия  
freude.shtenge@yandex.ru

## РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ СЛАВЯН В ТРУДАХ Л. НИДЕРЛЕ

Любор Нидерле выпускник философского факультета Пражского университета посвящал себя не только исследованиям по истории славян, но самостоятельно изучал антропологию, этнографию, знакомился с археологическими коллекциями Европы и России [2, с. V], участвовал в двух Археологических съездах, организованных Московским археологическим обществом. Наиболее известный его труд — «Славянские древности» в котором автор представил масштабный свод данных о славянах. Согласно библиографии исследователя, он состоял из двух многотомных частей: часть первая, собственно, «Славянские древности» выходила в серии «Historická bibliotéka» и была опубликована в четырех томах. Вторая часть издания, которая по замыслу автора состояла из трех томов и многих частей, начала выходить в 1911 году под названием «Жизнь древних славян». В 1904 году был опубликован перевод на русский язык первой части первого тома «Славянских древностей» подготовленный Антониной Скриленко[2]. Работа по переводу остальных частей, которой занимался ведущий казанский славяновед Нестор Мемнонович Петровский, не была завершена. Главные результаты своих исследований Л. Нидерле обобщил в работе «Руководство по славянским древностям» которое вышло на французском языке в двух томах[5]. Это работа была предназначена для широкого круга читателей и содержала переработанное изложение «Славянских древностей» исправленное и дополненное новыми материалами [3, с. 15]. В 1924 году в пражском издательстве «Пламя» под заглавием «Быт и культура древних славян» выходит сокращенные перевод многотомника «Жизнь древних славян» [1]. Автором предисловия и редактором выступил Никодим Павлович Кондаков, в предисловии он подчеркивал необходимость публикации подобной, пусть и сильно сокращенной работы. В середине XX века двухтомник «Manuel de l'antiquité slave», с сокращениями, был переведен сначала на чешский[6], а затем и на русский язык[3].

Анализируя работы Л. Нидерле посвященные истории славян стоит обратить внимание на то, что автор пишет о славянстве в целом, отмечает общие тенденции в развитии их религиозных воззрений. Хотя и не претендует на построение универсальной системы религиозных воззрений славян. Во-вторых, он акцентирует внимание на ограниченности источников по этому вопросу. Исследователь отмечает полное отсутствие данных о некоторых народах в ранний период их истории. Автор подчеркивает, что в настоящее время (вторая половина XIX века) не существует работ о языческих воззрениях славян, нашедших отражение в фольклоре, но склоняется к тому мнению, что: «народные верования

остаются такими же какими они были тысячу лет назад» [4, с. 381]. В настоящее время это утверждение полностью опровергнуто российскими исследователями славянского фольклора.

Подчеркивая разницу в уровне развития религиозного мировоззрения славян, по сравнению с другими представителями индоевропейских народов, например, германцами, Л. Нидерле сравнивает славянское язычество с верованиями не только близкими им народами, но и с греческой, иранской, римской и кельтской мифологией. Затем, характеризуя религию славян, он отмечает «богатейший мир низших духов» и «распространение магии», как единственной формы общения человека с духами. По мнению исследователя, мир духов и магия лежали в основе религиозного мировоззрения славян с древнейших времен и до конца языческого периода. Отмечая богатый и разнообразный мир демонов, обитавших в жилище славянина и окружавшей его природе, категория существ, которых славяне обозначали термином «богъ», была сравнительно небольшой. Так же исследователь обращает внимание на тот факт, что преставления о некоторых из этих существ возникли не у славян, не свойственны их народным верованиям и были искусственно созданы или заимствованы из других религий. К категории «заимствований» он относит, например, Хорса и Симаргла, из восточнославянского пантеона. Л. Нидерле придерживается мнения о существовании в конце языческого периода небольшого количества общих для всех славян богов. Это были боги значительных небесных явлений или важных хозяйственных функций. Но в конце языческого периода они были отчасти вытеснены, отчасти заменены новыми местными или племенными богами. Так к богам общим для всех славян Л. Нидерле относит Перуна как персонификацию грозного неба с громом и молнией. Вторым по значению был Сварог олицетворявший лучезарное солнце, возможно, у других славян он назывался по-иному. Дажьбог как его дериват — солнечный диск. Третий — Велес/Волос бог охраняющий скот и пастухов.

### **Литература**

1. *Нидерле Л.* Быт и культура древних славян. — Прага, 1924.
2. *Нидерле Л.* Славянские древности. Происхождение и начало славянского народа. Т. I, ч. I. — Киев, 1904.
3. *Нидерле Л.* Славянские древности. — М., 1956.
4. *Нидерле Л.* Славянские древности. — М., 2010.
5. *Niederle L.* Manuel de l'antiquité slave. Tome I–II. Paris, 1923–1926.
6. *Niederle L.* Rukověť slovanských starožitností. Praha, 1953.



*Гаевская Надежда Зеноновна,*  
аспирант,  
Русская христианская гуманитарная академия  
pavlina.0078@mail.ru

## **ПОДВИГ ЮРОДСТВА ХРИСТА РАДИ ПРЕПОДОВНОГО МИХАИЛА КЛОПСКОГО**

Доклад посвящен истории исследования подвижничества Михаила Клопского и основывается на материале русской агиографии.

В 1958 году выходит единственное на сегодняшний день наиболее полное исследование агиографии Михаила Клопского — работа Л. А. Дмитриева. [2], которая содержит описание рукописей жития в трех редакциях. Автор исследования сообщает о том, что первоначальный текст жития не сохранился и нам известна первая редакция жития (в двух вариантах), которая относится к 1478–1479 годам и составлена вероятно в самом Клопском монастыре. Она отличается сжатостью описания, простотой и незатейливостью стиля. Источник жития — монастырские записи о святом, устные легенды, бытовавшие как в Новгороде, так и в монастыре. Автор первой редакции неизвестен. Ко второму варианту относятся списки с 1485 по 1504 года, отличающиеся яркой и насыщенной содержательной стороной. Исследователь отмечает, что художественный текст, наиболее приближенный автором к агиографическому канону, представляет третья Тучковская редакция 1537 года, составленная Василием Михайловичем Тучковым по поручению новгородского архиепископа Макария, будущего митрополита.

От редакции к редакции изменяется поименование автором подвига Михаила Клопского. Если в первой редакции мы читаем упоминание в заглавии об «оуроде», во второй — автор отмечает, что герой притворяется «уродом», чтобы показать свое смирение. И, наконец, третья редакция содержит каноническое поименование «салос», известное на Руси со времен жития Андрея Царьградского. Именно в житие Михаила Клопского содержится и первое толкование слова «похап», как звали на Руси юродивых до XVI века. «Будешь похап, ни ума, ни памяти...» [2, с. 41] Содержание жития- история подвижничества Михаила Клопского, пришедшего в Клопский монастырь в 1408–1412 году (по разным источникам). В житийном тексте отражается структура подвига преподобного. Перед читателем предстает краткое описание появления Михайло в монастыре и сборник чудесных деяний святого и чудес, сопутствующих подвигу. Характерна сфера мотива, в житие представлены мотивы общественно значимые, политические и мотивы нравственные: покаяния и искупления.

Клопский монастырь оказывается в центре событий середины XV века — борьбы между новгородскими боярами и нарождающейся Москвой. Преподобный Михаил активный сторонник московских настроений, которые разделялись

и безземельными новгородцами. Именно Михаил направляет бояр и князей на подчинение Москве, на примирение и смирение перед новой столицей. Таким образом центральная тема жития — жизнь и подвиги святого из узкоместной приобретает значение общерусской. Параллельный мотив жития — мотив покаяния. Основные чудеса святого связаны с обращением участников житийных событий к раскаянию. Житие отличается прямолинейностью наставления: «Претерпевый до конца той спасется», прямоте указаний святого на необходимость покаяния либо смертный исход. В данном случае танатологические мотивы в житие не получают развития, покаяние становится выбором и поступком героев, приобретая характер «patterna», поведенческого приема. В текстах жития нет ярких картин эсхатологического характера, той эсхатологии, что присуща юродским житиям византийской традиции. Житие Михаила Клопского скорее поучение, нравственное назидание современникам. Современные исследования христианского подвижничества (Т. Руди) основное внимание обращают на вопросы определения характеристик (уникальных особенностей) юродства и их проявления в культуре. Безымянность и дальнейшее происхождение героя устойчивый топос юродских житий. Множество элементов чудесного в житии рисует героя, одаренного в Благодати даром чудесотворений. Чудо кормления многих в голод 1445 года, чудо открытия источника — все это характерные черты юродского дара. Интересны темпорологические аспекты жития. Тогда как стилистике житий традиционно присуща временная отстраненность и обобщенность, житие Михаила Клопского отличается точной временной прорисовкой, конкретизацией во времени, связывающей между собой все эпизоды повествования, создающие эффект долготы, длительности — протяженности во времени, непрерывности. Эти процессы находят свое отражение в лексических рядах «потом, по том времени, и тогда, и по мале времени». Однако, в структуре подвига преподобного есть и значительные отличия от сформировавшегося юродского канона, о чем пишет Георгий Федотов в статье «Русская религиозность» [5]. Герой именуется юродивым, но в житие его нет ни наготы, ни странничества, ни особого самоуничтожения, парадоксального протеста.

Таким образом житие преподобного Михаила Клопского и сегодня представляет собой актуальный агиографический материал для исследования подвига юродства Христа ради.

### **Литература**

1. *Воронкова С.* Юродство как мультикультурный феномен. Автореферат. — Благовещенск, 2007.
2. *Дмитриев Л. А.* Повести о Михаиле Клопском. — Л., 1958. — С. 41.
3. *Иванов С. А.* Блаженный похабы. — М., 2005.
4. *Ростова Н.* Человек обратной перспективы. — М., 2008.
5. *Федотов Г.* Русская религиозность. — М., 2001.

## **ДВА ВЗГЛЯДА ФУНКЦИОНАЛЬНОЙ ТЕОРИИ НА РЕЛИГИОЗНО-РИТУАЛЬНОЕ ДЕЙСТВИЕ**

Наиболее широкие точки пересечения культурной и философской антропологии можно проследить на примере А. Гелена и Б. Малиновского. Их объединяет не только общий принцип подхода к исследованию, но и общий взгляд на человека, общество в целом.

Малиновский в своих исследованиях культуры основным методологическим принципом видел рассмотрение функции предмета, явления; единица организации человеческого сообщества для него — институт (предполагающий единство по отношению к определенным ценностям, потребностям, желаниям), а человеческие существа в совокупности представляют собой вид животного. У Гелена мы можем видеть сходную картину: методологический принцип рассмотрения общества — человеческое действие; социальные институты опосредуют реализацию наших потребностей, а человек — единый биологический вид, «существо недостаточное». Оба они видят в культуре продолжение природы, но, опять же, оба соглашаются в том, что это продолжение особого рода, которое нельзя свести к животной концепции «окружающей среды» или «окружающего мира».

Человек «обречен на культуру», т. к. не может существовать в мире непосредственно, оказывается к нему не приспособленным. Здесь Гелен оказывается созвучным с другим представителем философской антропологии — Хельмутом Плеснером, который говорит о том, что для человека изначально нет ничего устойчивого и единственного, что может дать ему опору — прыжок в веру. Отсутствие этого акта принятия заражает его сомнениями, неуверенностью, дезориентацией в мире. Потому и для Гелена является принципиально важным правильное функционирование социальных институтов, оберегающих человека от этого безумия и сумасшествия, защищающих его психику.

В концепции Малиновского культура — это «единое целое, состоящее из инструментов производства и предметов потребления, учредительных установлений для разных общественных объединений, человеческой мысли и ремесел, верований и обычаев» [2, с. 41]. Человек нуждается в удовлетворении своих первичных биологических потребностей, а для этого он создает орудия, организовывает группы, развивает знание и устанавливает отношения между группами людей, создавая систему морали (этики). Однако, как мы видим — это все остается своеобразной «надстройкой» для удовлетворения первичных биологических потребностей, опосредованное деятельностью определенного общества. Человек принадлежит к определенным группам уже по факту своего рождения

или жизнедеятельности. Он включен в систему возможных взаимодействий, правил, обязанностей, характерных для данного общества (групп). В конечном итоге, удовлетворение любой физиологической потребности определяется культурой, регулируется обществом, к которому принадлежит индивид: начиная от дыхания и потребления пищи, до сна и размножения.

«Главный тезис здесь состоит в том, — заявляет Малиновский, — что по своей сути символическое есть модификация изначального органического, позволяющая преобразовать физиологическое побуждение организма в факты культурной значимости» [2, с. 112]. Тогда какую роль имеет категория религиозного, сакрального? Как Малиновский, так и Гелен утверждают, что религия имеет стабилизирующую функцию, но эта функция работает лишь тогда, когда религия оформлена в соответствующий социальный институт (т. е. организованный тип деятельности) со всеми вытекающими из этого свойствами. «...И магия, и религия — это не просто доктрины или философии, не просто системы умственных воззрений, а особые типы поведения, прагматические установки, построенные в равной мере па здравом смысле, чувстве и воле» [3, с. 26].

Несмотря на частные расхождения, концепции двух представленных антропологов сходятся в понимании необходимости сдерживающей силы традиции, поддерживающей общественное равновесие. И магия, и религия призваны направлены на решение именно этой задачи — компенсацию индивидуального стресса, поддержание единства общества. Для Малиновского религия — это глобальная психологическая система, но тесно встроенная в человеческие отношения. Это способ рационального овладения миром, представляющего тайну и загадку для человека. По его мнению, элементы магического, религиозного, научного присущи в одинаковой мере любой культуре, на любой стадии своего развития. Для Малиновского важно показать, что мироощущение людей разных культур в сущности сходно между собой. Гелен же в этом отношении пессимистичен: он говорит, что религия выполняет возложенную на нее роль лишь на раннем этапе и с последующим развитием общественных отношений с необходимостью деградирует. Изначально религия тесно связана с миром, помогает человеку ориентироваться в нем, но впоследствии она все дальше отходит из области «постюстороннего» в область трансцендентного, становится психологичной, личной и уже не имеет тех первостепенных связей с внешним миром, оставляя чувство бессилия по отношению к нему.

## Литература

1. Гелен А. О систематике антропологии (пер. А. Ф. Филиппова) // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. — М.: Прогресс, 1988. — С. 152–201.
2. Малиновский Б. Научная теория культуры / Бронислав Малиновский. Пер. с англ. И. В. Утехина; сост. и вступ. ст. А К Байбурина. 2-е изд., испр. — М.: ОГИ, 2005. — 184 с. — (Науца и культура: Научнонаследие: Антропология).
3. Малиновский Б. Магия, наука и религия. / Бронислав Малиновский. Пер. с англ. — М.: «Рефл-бук», 1998. — 304 с. Серия «*Astrum Sapientiae*».

## **ДЖОН ВИКЛИФ И ЕГО ОТНОШЕНИЕ К РЕЛИГИОЗНЫМ ИЗОБРАЖЕНИЯМ**

Реформация XVI века является переломным моментом в западной христианской мысли, который привел к образованию новой ветви христианства. Однако многие идеи, выдвинутые реформаторами были озвучены еще до самой Реформации так называемыми предшественниками Реформации. Одним из таких предшественников был английский богослов Джон Виклиф (1320 или 1324–1384). Начало его деятельности Джон Фокс охарактеризовал как время, когда «люди были лишены возможности получать знания непосредственно из Писаний, поэтому большинство из них пребывало в царстве тьмы и сомнений, будучи убеждены церковниками в том, что участие в церемониях и практике церкви якобы может спасти их» [4]. В своих взглядах Виклиф фактически упразднял таинства исповеди и елеосвящения, выступал против учения о пресуществлении, чистилище и индульгенциях. Самым авторитетным источником вероучения для него было Священное Писание, в результате чего он осуществляет его перевод на родной английский язык. Вся его проповедь была проникнута идеей возврата к апостольским временам. Все перечисленные идеи вполне поддержали бы все реформаторы. В своем докладе мы сосредоточились на отношении Виклифа к образам, поскольку данный вопрос наиболее нагляден в плане практики. В результате Реформации образовалась традиция, которая целиком или частично отказалась от религиозного образа. Наш доклад является попыткой ответить на вопрос: имел ли место отказ от изображений до Реформации.

Поскольку тема образа не является ключевой ни для реформаторов, ни для их предшественников, то материал по данной теме весьма скуден. Однако невзирая на скудость материала. Мы все-таки можем произвести, хотя и не полную, реконструкцию взглядов английского богослова. Основной и наиболее веский аргумент Виклифа против образов библейский. Он обращается к тексту Священного Писания и указывает на наличие предписаний упразднять образы в «древнем законе» [3, с. 189]. Библейским примером такой борьбы с образами для английского богослова является царь Езекия, который упразднил медного змея. Хотя создание последнего и было предписано Моисею самим Богом, в виду злоупотреблений возникла необходимость в упразднении змея из-за неверного отношения к нему.

Следуя примеру царя Езекии, Виклиф находит основание для упразднения образов. Он указывает, что отношение к образам в простом народе неверное: «Они поклоняются именно самим изображениям, к которым у них особая при-

вязанность» [3, с. 189]. Причины такого неверного отношения предшественник Реформации находит в отсутствии подобающей проповеди среди духовенства. Ища в первую очередь очищения нравов духовенства, Виклиф обращает внимание на то, что пышным изображениям в храмах не соответствует проповедь священников о бедности и необходимости помогать нуждающимся. Досаду на это он возмущается: «Как будто Христос был распят в золотых одеждах и позолоченной обуви, или как будто святые апостолы жили в мирской славе, также как и первые святые, и таким образом угодили Богу» [5, pp. 462–463]. В другом месте он указывает, что образы могут послужить человеку. Они «могут согреть человеческое тело, если их расплавить и потом, серебро и драгоценности могут послужить бедным людям, воск для освещения при их работе» [5, р. 463]. Таким образом, мы можем наблюдать, что Виклиф рассматривает вопрос использование образов с морально-этической стороны. Данный аспект критики образов во время Реформации будет наиболее способствовать практическому иконоборчеству.

У английского богослова мы обнаруживаем достаточно жесткий призыв к упразднению образов. Он предаёт проклятию тех, кто совершает обрядовые действия перед ними и совершает к ним паломничества [5, р. 462]. Он говорит, что «ложные образы и книги еретиков нужно сжигать, особенно, тогда, когда грешные люди принимают их за Бога или святых и чествуют их более, нежели Бога или Тело Христово» [5, pp. 462–463]. Виклиф запрещает культовое почитание религиозных образов. Результатом всех рассуждений предшественника Реформации становится заключение, что ни Бог, ни апостолы Христовы, ни соборы не предписывали создавать религиозные образы [5, р. 463]. Он обвиняет почитателей образов в том, что они «Угрожают вечным осуждением за противление указанию Божию, которого Он никогда не заповедовал в Священном Писании» [5, р. 463].

Итак, в результате нашего анализа мы можем сделать вывод, что главной отправной точкой критики образов у Виклифа служит нравственное разложение нравов духовенства. Сама критика религиозных изображений не является главной темой его богословия. Основанием этой критики служит отсутствие каких-либо указаний на необходимость почитания образов в Священном Писании. Виклиф проклинает почитателей образов за их культовое почитание и указывает, что в простом народе существует неверное отношение к ним. Образы, по его мнению, воспринимаются народом как сам Бог в результате чего поклонение оказывается самим образом. Причиной такого неверного отношения к изображениям является отсутствие должной проповеди среди духовенства, нравы которого разложились. Начиная с критики культа, английский богослов показывает, что она неминуемо ведет к критике богословской доктрины [3, с. 139]. Помимо того, что Виклиф рассматривает образ с точки зрения богословия, он критикует его и с морально-этической стороны. В частности он указывает, что внешнее величие образов очень контрастирует с наличием большого числа нуждающихся людей. По его мысли, средства затраченные на создание пышных образов могли бы быть потрачены на раздачу милостыни беднякам. Суммируя

все выше сказанное, мы можем заключить, что еще до Реформации существовали богословы, которые призывали к отказу от религиозных изображений на библейских основаниях.

### **Литература**

1. *Безансон А.* Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества. — М.: МИК, 1999.
2. *Бельтинг Х.* Образ и культ. История образа до эпохи искусства. — М.: Прогресс-Традиция, 2002.
3. *Лейн Т.* Христианские мыслители. — СПб.: «Мирт», 1997. — 352 с.
4. *Фокс Дж.* Книга мучеников. URL: [http://www.uznik.net/pdf/fox\\_book.pdf](http://www.uznik.net/pdf/fox_book.pdf) (дата обращения: 28.11.15).
5. Wyclif, John. *Select English Works of John Wyclif.* Edited from original MSS. by Thomas Arnold, M.A., of University College, Oxford, vol. 3: *Miscellaneous works.* Oxford: Clarendon Press 1871.

*Корыхалов Артем Леонидович,*  
аспирант,

Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет  
информационных технологий, механики и оптики  
koryhalov\_artem@mail.ru

## **НАПРАВЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА О ПОСМЕРТНОМ БЫТИИ ЧЕЛОВЕКА**

Философский интерес к проблеме посмертного бытия (afterlife problem) существует еще со времен Античности. Осмысление феномена смерти сопряжено с постановкой вопроса о посмертном бытии. Если утверждается, что его нет, то нет и предмета рассуждения. Но если есть, то возникает проблема концептуализации бытия-по-смерти.

Парадигмальное значение имеет христианский подход к теме. Проблема посмертного бытия человека рассматривается здесь с двух сторон: хронологической и онтологической. Хронология человеческого бытия в христианстве обозначена некими ключевыми «событиями»: рождение человека — земная жизнь — смерть — частный суд — ожидание второго пришествия — воскресение во плоти и страшный суд — окончательное определение загробной участи. Это структурирование нужно дополнить еще тем, что первые три пункта — это бытие-во-времени, с переходом же в модус afterlife наступает бытие-в-вечности. Нас интересует не столько хронология, сколько онтология бытия-в-вечности и место человека в этой онтологии.

Если хронология в христианском богословии однозначна и не представляет собой тайны, то вопросы онтологии вечности, состояния человека в вечности, не имеют внятной артикуляции, это область догадок. Несмотря на эту гадательность, имеется некоторая общая направленность дискурса.

Отцы Церкви пытались описать конкретное содержание вечной жизни. Общее христианское представление о посмертном бытии человека (вне зависимости от его разделения на рай и ад) состоит в «замораживании» активного творческого бытия до-смертного, вечность понимается как пребывание-в-статике.

Обратимся к некоторым выразительным цитатам, которые и составляют фундамент статического понимания afterlife.

Блаженный Августин не сомневается, что вечность характеризуется отсутствием изменчивости: «вечность и время различаются тем, что время не бывает без некоторой подвижной изменчивости, а в вечности нет никакого изменения» [1, с. 470]. Августин в последней книге своего труда «О Граде Божиим» говорит о сложности рассуждений о посмертном бытии праведников, но при этом все же предлагает свое видение: «А каково будет то блаженство, когда не будет уже никакого зла, не будет сокрыто никакое добро и занятие будет состоять в хвале Богу, Который будет все во всем. Ибо не знаю, чем другим могут заниматься там,



где будет нескончаемый досуг, где не будет труда, вызываемого какою-либо нуждою» [2, с. 580]. «Он будет целью наших желаний, Кого мы будем лицезреть без конца, любить без отвращения и восхвалять без утомления» [2, с. 581].

Афанасий Александрийский: «Царство Божие — не иное что есть, как вкушение будущих благ, т. е. созерцание и ведение Бога, сколько доступно сие душе человеческой». Схожим образом рассуждает Григорий Богослов: «Что такое Царство? Созерцание Бога, Его славословие и песнопение совокупно с ангелами» (Цит. по [4, с. 95]). Цитаты нет необходимости приумножать, общая направленность подхода понятна.

Творческое, динамическое развитие фактически отрицается, человек будет пребывать в состоянии вечного покоя (вечного блаженства) или вечных мук, то есть в состоянии статическом.

Кроме того, все устремления человека-спасенного в бытии-по-смерти будут сосредоточены только на деятельности религиозной — прославление Бога, служение Ему. Насколько такой подход оправдан, ведь бытие первых людей в раю до изгнания включало кроме богообщения и труд физический, и интеллектуальное возрастание, и межличностное общение (социальное бытие)? Понятно, что концепты «Рай» и «Царство Небесное» не тождественны, но вопрос о необходимости постулирования завершения динамического и разностороннего бытия человека в связи с переходом в вечность остается.

Нежелание включать динамичность в бытие-по-смерти можно объяснить более широким теоретическим регулятивом, а именно традиционным для христианского богословия учением о Боге как о существе неизменяемом, а значит статичном. Такое понимание Бога, надо сказать, плохо согласуется с библейским подходом; противостояние концепции живого Бога-Творца и Промыслителя и концепции трансцендентного «холодного» и далекого Абсолюта ученых и философов показано, например, Паскалем и Шестовым. Возможно именно в связи с фундированием категории статичности как основного свойства вечности (и Бога, пребывающего в вечности) оказалось логичным статическое понимание бытия человека в вечности.

Один из примеров альтернативного пути понимания бытия-в-вечности — это метафизические построения так называемой «процесс-теологии» (Альфред Норт Уайтхед, Чарльз Хартсхорн, Сэмюэль Александер и другие). «Приближение» и «оживление» Бога реализовалась в концепции, приписывающей Абсолюту динамизм, развитие, процессуальность. По воззрениям Хартсхорна, в Боге сочетаются динамическое и статическое начала, он сочетает в себе их как противоположности. Исходный посыл религиозно-философских построений Уайтхеда — постулирование изменчивости как атрибута Божества. Как думается, именно это «приближение» Божества привело к тому, что процесс-теология была понята как пантеистическое направление философского дискурса.

Как пишет В. Розанов, — «природа человеческая полиформна, а не унитарна; и она не статична, а динамична — вот две истины, поняв которые мы на весь сложный мир истории и жизни получаем совершенно иное воззрение» [3, с. 49].

И если мы говорим о посмертной жизни, то странно описывать ее в категориях смерти (покой, неизменность, консервация, и т. д.)

Традиционное для христианского богословия понимание бытия-в-вечности как состояния консервации личности нуждается, несмотря на завесу тайны и гадательность, в новом философском осмыслении.

### **Литература**

1. *Блаженный Августин*. Творения. Т. III. О Граде Божиим, книги I — XIII. — СПб., Киев, 1998.
2. *Блаженный Августин*. Творения. Т. IV. О Граде Божиим, книги XIV — XXII. — СПб., Киев, 1998.
3. *Розанов В. В.* Цель человеческой жизни // *Смысл жизни: Антология*. — М., 1994. — С. 19–64.
4. *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. — М., 1991.

*Климов Вадим Юрьевич,*  
кандидат исторических наук,  
Русская христианская гуманитарная академия  
klimovvadim@rambler.ru

### **ДВА СЕМЕЙНЫХ НАСТАВЛЕНИЯ ДОМА ГОХОДЗЁ (XVI В.)**

При сравнении двух наставлений дома Гоходзё — «Двадцать одна статья [правителя] Ходзё Соун» и «Завещание господина Ходзё Удзицуна», сына основателя военного дома — следует отметить:

1) оба наставления были написаны для того, чтобы укрепить основы рода Гоходзё, представители которого стали правителя обширных земель в районе Канто в восточной части страны;

2) Ходзё Соун (1432–1519) в своих поучениях обращался к вассалам дома Гоходзё, определяя нормы поведения в частной и общественной жизни, создал своеобразный кодекс поведения служилых людей дома Ходзё;

3) наставления же Ходзё Удзицуна (1486–1541) представляют собой завещание, написанное незадолго до смерти. Оно было составлено и предназначалось для Удзиясу (1515–1571), сына и наследника автора наставлений;

4) в отличие от поучений, состоящих из 21-й статьи, точная дата составления/написания которых нам не известна, дата завещания Удзицуна нам точно известна: 21-й день 5-й луны 10-го зры годов Тэммон;

5) завещание состоит из пяти пунктов и краткого заключительного предложения: «Если будешь твердо следовать вышеприведенным наставлениям, то и дом наш, без сомнения, будет процветать». В отличие от многих письменных памятников подобного рода отсутствует вступительная часть;

6) имеется перевод на русский язык наставления, автором которого принято считать Ходзё Соун. Но выполнен он с английского, изобилует неточностями, без необходимых в этих случаях комментариев. Завещание же, насколько известно, до сих не переведено ни на русский, ни на другие европейские языки;

7) в наставлениях и завещании присутствуют в скрытой форме цитаты из классических литературных произведений Японии и Китая, а также из других средневековых сочинений;

8) в обоих рассматриваемых письменных памятниках проповедуются рачительное отношение ко времени, рациональное освоение пространства и поддержание его в должном порядке;

9) Ходзё Удзицуна прямо говорит в первой же статье завещания о принципе следования долгу: «[1] Не только полководцы (тайсё: 大将), но и самураи, безусловно, должны всенепременно следовать долгу (ги 義). А если изменишь долгу, пусть даже удастся захватить провинцию, или две, но позор бесчестья в после-

дующих поколениях никоим образом не исчезнет. И пусть совершенно иссякнет Повеление Неба и погибель тебя постигнет, но если осознаешь, что ни в коем случае не следует отступать от долга, то и в [эпоху] Конца Света не будут отзываться [о тебе] дурно. Издревле [повелось], к человеку, правящим Поднебесной, некогда придет время погибели. И поскольку человеческая жизнь — это краткий миг, то ни в коем случае не должно иметь неблагоприятных намерений (кокорогакэ). И даже слушая древние повествования, отмечаешь огромную разницу между теми, кто, следуя долгу, погиб, и кто в погоне за благами мира изменил долгу. И если у полководца взгляды и устои (кокорогакэ) таким образом твердо определены, то и служащие ему самураи будут следовать в первую очередь долгу. Несмотря на это, должен знать: того, кто обрел славу и богатство бесчестными поступками, в конце концов, небесная кара неизбежно настигнет» [1, с. 119–123]. Ходзэ Соун, отец автора приведенного фрагмента завещания, прямо о принципе следования долгу служилого человека не говорил. Но во всех статьях так или иначе присутствует этот посыл. Правда, у него он обращен прежде всего к васалам. Его же сын говорит и полководцах, имея видимо ввиду и себя, и своего сына.

В заключение можно сказать, что все помыслы служилого человека должны быть направлены на образцовое несение службы. А для этого в равной степени нужно овладеть всеми достижениями научной мысли того времени и мастерством военного искусства. «[Статья 21] Обычное дело — следовать Пути учености, военному искусству, стрельбе из лука и верховой езде<sup>1</sup>, и нет смысла на этом останавливаться. Закон с древних времен [гласит]: [держи] ученость слева, военное искусство — справа, должен [в равной мере] обладать и тем, и другим» [2, с. 350].

## Литература

1. Букэ какун — икун сю: сэй. Дзо: хо кайтэй (武家家訓・遺訓集成。増補改訂, Собрание наставлений военных домов — заветов. Издание дополненное и исправленное). Составитель Одзава Томио 小澤富夫. Токио: Пэрикан-ся, ベリカン社, 2003. С. 119–123.

2. Со: ундзи-доно нидзю: иккадзэ: (早雲寺殿二十一箇条, Двадцать одна статья господина Со: ундзи) // Тю: сэй хо: сэй сирё: сю: (中世法制史料集, Исторические материалы по юридической системе средневековья). Составители Сато: Синъти 佐藤進一, Икэути Ёсисукэ 池内義資, Момосэ Кэсао 百瀬今朝雄 編集. Под ред. Маки Кэндзи 牧健二 監修. Т. 3. Токио: Иванами сётэн 岩波書店, 1979. С. 345–350.

---

<sup>1</sup> 文武弓馬の道 — бумбу кю: ба-но до:/мити — Путь, объединяющий две стороны жизни просвещенного военачальника, который в равной мере обладает знаниями в сфере литературы, культуры, юриспруденции, а также искусен в воинской стратегии, тактики, верховой езде, стрельбе из лука, во владении всеми видами оружия. Обычно в то время такую способность и необходимость сочетать обе сферы человеческой деятельности представителями военных домов сравнивали с двумя колесами от повозки, которую не привести в действие без наличия обоих колес, или двумя крыльями птицы, которая не сможет взмыть в небо с одним крылом.

## **ДИАЛОГ КУЛЬТУР В СРАВНИТЕЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ЯПОНСКИХ РУСИСТОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЖУРНАЛА «МУЗА»)**

Сравнительные исследования японских русистов — одна из форм культурного диалога между нашими странами, что делает их ценным источником для изучения японской рецепции русской культуры. Особый научный интерес представляет рецепция русской культуры в японской периодике, так как этот вид рецепции тесно связан с формированием образа России и русских в Японии. Компаративистские статьи русистов в журналах, выпускаемых японскими учёными — особый рецептивный жанр, который отражает не только специфику восприятия русской классики в Японии, но и способы формирования интереса японских читателей к русской культуре и литературе в контексте положительного образа России (в отличие от большинства японских СМИ). Однако в российском японоведении журналы японских русистов и с точки зрения проблем рецепции русской культуры и имагологического дискурса не рассматривались.

Кроме журнала «Муза», публикации которого более подробно рассматриваются в данной статье, к этой группе изданий относятся также «Мадо» («Окно»), «Бэрё: дза», «Наро: до» (русские названия в японской транскрипции), и др. Любители и знатоки русской культуры, учёные-русисты, используя формат научно-популярных журналов, знакомят японских читателей с русской литературой, культурой, историей, философией и т. д. Для всех публикаций характерна положительная репрезентация образа России и русских, опыт которой в японском медиапространстве заслуживает отдельного внимания.

«Муза» выпускается научным обществом исследователей русской и советской литературы с одноимённым названием с 1983г по настоящее время и представляет особый вид научной периодики, который соединяет в себе черты академического и массового издания. Авторы называют журнал «научно-популярным» и помещают в нем не только научные статьи, но и эссе, переводы, публицистические очерки, и другие материалы, адресованные неспециалистам, что отражается на характере и стиле публикаций. Выбор тем и жанров определяются, главным образом, их общей задачей — приблизить русскую классику к японским читателям. Ту же цель преследуют компаративистские статьи японских учёных.

Компаративистские статьи содержат два вида культурного диалога: диалога русской и японской культур, и диалога авторов издания с читателями (диалог внутри японской культуры), который представляет процесс адаптации «чужого» в национальной культуре. Можно выделить три вида публикаций, отража-

ющих основные способы рецепции русской классики и, одновременно, формы культурного диалога между нашими странами:

1) Статьи, в которых сравнивается творчество японских и русских писателей с точки зрения художественных приёмов, мотивов и т. п. В большинстве подобных публикаций отмечается влияние русской литературы на японскую (С. Кусака «А.С.Пушкин, его влияние на японскую поэзию», К. Мацумото «О «Зубчатых колёсах» (Хагурума). По следу влияния Достоевского на Акутагава Рюносукэ», Т. Маэда «Рассказы для детей Акита Удзяку и сказки Л. Толстого» и т. д.). В большинстве подобных публикаций отмечается влияние русской литературы на японскую, что помогает «одомашниванию» русской классики и помогает её восприятию.

2) Статьи, в которых сопоставляется художественная и духовная ценность произведений русских, японских, европейских писателей, мыслителей, деятелей культуры и т. д., в контексте единого мирового культурного пространства (Ё. Накамура ««Слово о полку Игореве» и «Повесть о доме Тайра» — о проблеме цветов в двух произведениях», К. Хоккё «Моцарт и Пушкин», «Пушкин и экономическая мысль Адама Смита», М. Араи «Стернберг и «мотивировка» русских формалистов», и т. д.). В таких публикациях делается акцент на типологическое сходство, как основу для культурного сближения, и на важность переноса в японскую культуру лучшего из мирового культурного наследия, часть которого представлена русская литература.

3) Статьи, в которых сравнивается решение нравственно-этических проблем в произведениях русской, японской и мировой классики с оценочным приоритетом в пользу героев русской литературы (К. Хоккё «Ориентальные параллели к Моцарту и Сальери», К. Мацумото «Призрак Дон-Кихота в романе «Идиот» Ф. М. Достоевского. Сервантес, Пушкин и Тургенев» и др.). Одна из особенностей японской рецепции русской литературы — особое внимание к морально-этическим аспектам содержания произведений русских писателей.

В заключение следует отметить, что научная и культурная ценность работ японских учёных, их опыт положительной репрезентации русской культуры, формирования читательского интереса к русской литературе могут обогатить отечественную науку и помочь найти новые подходы к осуществлению культурного диалога между нашими странами.

### Литература

1. Мацумото К. О «Зубчатых колёсах» (Хагурума). По следу влияния Достоевского на Акутагава Р. 松本賢一“歯車”に於けるドストエフキイ // Муза. — 1993. — № 12. — С. 4–18.

2. Хоккё К. 法橋和彦 Ориентальные параллели к «Моцарту и Сальери» // Муза. — 2006. — № 24. — С. 19–32.

3. Хоккё К. Моцарт и Пушкин 法橋和彦 モーツァルトとプーシキン // Муза. — 2007. — № 25. — С. 101–135.

## **ИВАН ФЕДОРОВИЧ КРУЗЕНШТЕРН О САХАЛИНЕ**

Представляет большой интерес высказывания И. Ф. Крузенштерна (1770–1846), имеющие отношение к острову Сахалин. Так в письме, адресованном графу Николаю Петровичу Румянцеву (1754–1826) от 11 июня 1811 г., он сообщает, что «японцы называют южную часть острова Сахалина Карафутую. Впрочем о величине сего острова или вообще о географии никакого понятия японцы не имеют» [1, Лл. 307–308; 4, с. 76–79]. Это само по себе говорило, по его замечанию, о том, что появились они недавно в южной части Сахалина. Наиболее полно Крузенштерн изложил свое мнение по возникшей проблеме государственной принадлежности острова в трехтомной монографии «Путешествие вокруг света». По его мнению, Россия в случае необходимости может овладеть Сахалином силой, а точнее находящейся в южной части острова «Анивою... без малейшей опасности; поелику Японцы, имея крайний недостаток в оружии всякого рода, не возмогут и подумать о сопротивлении». Русский флотоводец считал, что «Двух 16-ти пушечных катеров и 120 человек достаточно уже к тому, чтобы при свежем ветре потопить весь флот Японский, хотя бы было на нем и 10 000 войска. Итак овладение Анивою не сопряжено ни с малейшею опасностью». Для удержания занятой территории, по мнению Крузенштерна, не потребовалось бы больших сил. Военное правительство (бакуфу) не располагало современным военно-морским флотом, а потому «перевоз армии в Аниву вовсе для Японцев не возможен. Один малой Европейской военный корабль достаточен в сем случае к уничтожению всех военных сил Японских, а одной малой батарееи о 12 пушках довольно уже к удержанию войск от покушения к выходу на берег» [2, с. 76–79].

Основным препятствием для осуществления предложенного им плана является позиция российского правительства. Хотя в схожей ситуации европейские государства нашли бы повод для осуществления подобной акции. В этой связи И. Ф. Крузенштерн пишет: «Бесспорно, что многие не одобряют предполагаемого мною насильственного овладения сим местом. Однако почему преимущественное право должны иметь Японцы на владение Сахалином, нежели какая либо Европейская держава? Но главное дело справедливости состоит только в том, чтоб овладение Анивою не произведено было без согласия настоящих жителей Айнов, которые признаться откровенно, едва ли выиграли что-либо при такой перемене. Мне показалось, что Японцы поступают с ними человеколюбиво. Но во всяком случае зависит от правительства, принять такие меры, чтобы у Айнов не была похищена свобода, и чтоб они не подверглись насилиям и притеснениям. Поелику предполагаемое поселение Европейцев на острове Сахалине, как

единственное средство к участию в Японской торговле, если она найдется выгодною, уповательно скоро последует; то и почел о возможности такого предприятия. Англичане из Ост-Индии, а Гишпанцы с Филиппинских островов удобно могли бы на сие решиться; Россиянам же способнее всего приступить к тому из Камчатки или восточного края Сибири» [2, с. 78].

Крузенштерн считает, что после того, как бакуфу отказало в Нагасаки посылству Российской империи вести торговлю, то Россия имеет право начать ее, заняв Сахалин, а точнее его южную часть с бухтой Анива с этой целью. «Бесспорно, что многие не одобряют предполагаемого мною насильственного овладения сим местом. Однако почему преимущественное право должны иметь Японцы на владение Сахалином, нежели какая либо Европейская держава? Но главное дело справедливости состоит только в том, чтоб овладение Анивою не произведено было без согласия настоящих жителей Айнов, которые признаться откровенно, едва ли выиграли что-либо при такой перемене. Мне показалось, что Японцы поступают с ними человеколюбиво. Но во всяком случае зависит от правительства, принять такие меры, чтобы у Айнов не была похищена свобода, и чтоб они не подверглись насилиям и притеснениям. Поелику предполагаемое поселение Европейцев на острове Сахалине, как единственное средство к участию в Японской торговле, если она найдется выгодною, уповательно скоро последует; то и почел о возможности такого предприятия. Англичане из Ост-Индии, а Гишпанцы с Филиппинских островов удобно могли бы на сие решиться; Россиянам же способнее всего приступить к тому из Камчатки или восточного края Сибири» [2, с. 78].

Осуществление предложенного плана возможно только при наличии политической воли Российского императора и его правительства. Для России гораздо выгоднее держать поселение в южной части Сахалина, чем на острове Уруп. «Россиянам же способнее всего приступить к тому из Камчатки или восточного края Сибири, но они предпринять сего на первый случай, кажется, не могут; как по причине неустроившегося сообщения морем между Европейскими и северо-восточными Азиатскими их владениями, так и наипаче по недостатку в людях, которых в восточной Сибири и Камчатке упить к тому; то я почитаю гораздо выгоднее завести селение на берегах Анивы, нежели на Урупе» [2, с. 78–79]. Соображения И. Ф. Крузенштерна по поводу занятия южной части Сахалина не были включены в одноименное издание 1950 г., по политическим, вероятно, мотивам [3, с. 1–320].

### Литература

1. Архив внешней политики Российской империи (сокр. — АВПРИ). Ф. Главный архив, 1–7. 1802. Д. 1. П. 31. Л. 307–308. Копия.
2. *Крузенштерн И. Ф.* Путешествие вокруг света. Т. 2. — СПб., 1810. — С. 76–79.
3. *Крузенштерн И. Ф.* Путешествие вокруг света в 1803, 1804, 1805 и 1806 годах на кораблях «Надежде» и «Неве». — М., 1950. — 320 с.
4. № 72. Письмо И. Ф. Крузенштерна Н. П. Румянцеву об описании западного побережья Японии и Сахалина. 11 июня 1805 г. / Исследования русских на Тихом океане в XVIII — первой половине XIX в.: Российско-Американская компания и изучение Тихоокеанского севера, 1799–1815. — С. 125.



# **ПРОВИДЕНИЕ, ПРИЗВАНИЕ, САМОЗВАНЧЕСТВО**

*Сапронов Петр Александрович,*  
доктор культурологии,  
Директор Института богословия и философии РХГА  
ibif@inbox.ru

## **ПРОВИДЕНИЕ, ПРИЗВАНИЕ, САМОЗВАНЧЕСТВО**

Понятия «самозванец» или «самозванчество» обыкновенно вызывают ассоциации со своей противоположностью — понятием «царь» или «царственность». Но мне представляется, что правомерна и другая оппозиция «самозванчество-призвание». Ее промышление открывает новые «горизонты» в осмыслении как одного, так и другого. Особенно сказанное относится к призыванию. В богословском контексте оно предполагает раздвоенность на призывающего (Бога) и призываемого (человека). Однако это раздвоенность в вертикальном измерении. Она действительно основополагающая и фундаментальная, что не исключает введения еще и горизонтали. Разумеется, эта раздвоенность вторична и производна от первой. Все-таки призвание как жизненная задача человека предполагает, что человек призван Богом и только потом все остальное. Оно же обозначает собой перспективу выбора и решения. В пользу осуществления своего призвания или уклонения от него. Последнее же в своей предельной выраженности и есть самозванчество, то есть стремление утвердить себя по собственному замыслу, никак не считаясь с тем, к чему призван Богом.

Вообще говоря, свои собственные замысел, выбор, решение вполне допустимы и оправданы. Но все дело в том, что они, будучи адекватными, не могут противоречить, быть несовместимыми с призыванием человека, исходящим от Бога. Бог, как я это понимаю, призывает человека не следовать некоторой однозначной и неотменимой предзаданности в его отношении. Призвание еще нужно обрести, обнаружить в себе собственными усилиями. Что вовсе не исключает необходимости прислушиваться к Богу, к открываемому Им в душе призванного. Самозванчество же как раз и предполагает полную самостоятельность и стремление к самодостаточности, без всякого ощущения того, что не с тебя все сущее начинается и не тобой заканчивается. В самозванчестве человек заявляет себя сам и, соответственно, самоутверждается. Но отчего тогда в нем мы видим обязательно какую-то подтасовку, мнимость, обман?

В самом общем виде на этот вопрос можно ответить так: поскольку самозванец, не зная и не желая знать о своей призванности и осуществлении им своего призвания, обязательно займется не своим делом. Собственно же самозванчество начнется с того, что не свое дело, роль, миссия будут присвоены, заявлены как свои. У самозванца нет меры, позволяющей ему отличить свое от ему недосягаемого, не идущего в руки. За последнее им принимается то, что можно схва-

тить, урвать, присвоить. А оно ведь может сколько угодно не совпадать с собственными возможностями, с тем, к чему человек предназначен. Тут все дело в первичности хватательного порыва, который все под себя подминает за счет первичности внешнего — обстоятельств над внутренним, которое может быть чем угодно — трезвостью, совестью, готовностью к служению, etc.

Самозванец, таким образом, — это не обязательно царственная особа. Самозванцами кишит белый свет, то есть призванными, так как призван каждый и не готовых действовать в соответствии со своим призванием. В этом случае, конечно, самый сложный и запутанный вопрос касается содержательной конкретики призванности, того, как ее в себе увидеть и определить. Проще всего с ним разобраться, и это естественно, когда обращаешься к царственным особам или тем, кто пытался играть их роль, хотя и здесь все не так просто, как это может показаться поверхностному взгляду. Даже в случае с нашим русским самозванцем *par excellence* — Гришкой Отрепьевым.

Отрепьев действительно был самозванцем чистой воды, здесь никаких сомнений быть не должно. Он простой чернец из совсем не знатного и заурадного дворянского рода, посягнул на то, чтобы стать и стал путем обмана царем Московским и Всея Руси. Впрочем, стал по видимости. В частности, и потому, что соответствующего призвания и его осуществления у Отрепьева не было. Сегодня не редко принято обращать внимание на «положительные качества» самозванца как правителя. Отмечаются его ум, воинское мастерство, внешняя и внутренняя подвижность, способность решать государственные дела, etc. По этой части до Отрепьева, куда как далеко что его вполне законному предшественнику Федору Ивановичу, что преемнику Михаилу Федоровичу. Толку от этого, тем не менее, было не много, да и не могло быть. Хотел он этого или нет, но Отрепьеву было предзадано всячески укреплять свой статус царя. Для этого все средства были хороши, точнее же говоря, необходимы. Собственно же правление, устройство русской земли обязательно и неизбывно отходило на задний план. Причем не только в собственно действиях самозванца, они могли быть вынужденными, но и в счетах с самим собой, во внутридушевной жизни. Последний случай — это обязательная попытка самооправдания, хитроумные расчеты, громоздящиеся друг на друга планы авантюрных действий. Все, что угодно, но не осуществление призвания, да и как его осуществлять, если не призван. Если призвание Отрепьева было прежде всего служение государю и Отечеству не только за страх, но и за совесть, как оно и надлежит отпрыску дворянского рода. Теперь же оно обернулось служением самому себе, а это уже по сути никакое не служение, а удовлетворение своих похотей, лишь декорируемое устройением государства.

Существенно иной случай демонстрирует нам царствование Екатерины II. Ее воцарение, как минимум, было не лишено черт самозванчества. Она свергла с престола своего супруга — законного, хотя и его легитимность была не безупречна, государя, впоследствии Екатерина не передала престол своему совершеннолетнему сыну, при котором к тому же ей надлежало оставаться регентшей, а не императрицей. Все именно так. Но вот ведь — Екатерина II на протяжении 34 лет своего царствования не просто укрепляла или расширяла свою власть.

Она искренне и всерьез воспринимала свое призвание в качестве императрицы, как могла и делаеко не безуспешно осуществляла его. Призвания на царство, настоящего призвания на самом деле не было. Но непризванность все же восполнялась, пускай и частично, призванием в смысле задействия в себе способностей настоящего правителя, государственного деятеля, совсем не обязательно исключительно или прежде всего к своей личной пользе. В итоге мы и приходим к тому, что Екатерина II оказалась императрицей, которая свое самозванчество, которое никогда не было чистопородным, сумела в значительной степени пресуществить в призвание, освятить последним первое.

Переходя в теме самозванчества от призвания царственных особ к простым смертным, нельзя для начала не отметить гораздо менее вытнутую разведенность между этими реалиями. И тем более во много ускользающую от фиксации содержательную наполненность призвания в отношении вот этого человека. Очевидна вся неприемлемость сближения или отождествления призвания с предзаданной твоим рождением профессией, как это имело место у М. Лютера. Нам трудно представить себе или согласиться с тем, что Бог призывает нас к определенной профессиональной деятельности и только к ней. К призванию скорее нужно относиться с позиции вроде бы более размытой, в действительности же иным образом акцентирующей самое существенное в призвании. В конечном счете оно состоит в совмещении реализации заложенных в человеке Богом талантов и способностей с тем, чтобы эта реализация оставалась или хотя бы содержала в себе момент служения ближним, совпадающим со служением Богу. Понятно, что эта формула носит слишком общий и неопределенный характер. Поскольку ее конкретизация в жанре кратких тезисов невозможна, остается обратить внимание на то, что приведенная формула предполагает как самоопределение человека в осуществлении своего призвания, его вариативность, так и подчиненность самоопределения началу более высокому, когда последнее не ограничивает первое, а создает ему рамки, задает направление, следуя которому, можно избежать утери в самоопределении самого себя, в своем жизненном ядре, то есть в качестве личности.

*Иванов Олег Евгеньевич,*  
доктор философских наук, профессор,  
Русская христианская гуманитарная академия  
ibif@inbox.ru

## **САМОЗВАНЧЕСТВО И САМООБОЖЕСТВЛЕНИЕ**

Определённые занятия (художник, музыкант и т. п.) особенно тесно связаны с понятием призвания. Меня тянет к занятиям рисованием или музыкой. Я ясно ощущаю, что это моё дело, что я художник в возможности. Как будто бы кто-то действительно зовёт меня, призывает заняться тем, что я делаю. Вопрос, кому принадлежит этот голос. Его часто связывают с Богом.

Но подобный ход можно толковать и как произвольное допущение. Или употреблять в чисто метафорическом смысле, называя наличие каких-либо способностей «даром Божиим».

Но само слово призвание употребляется и без уточнения, Кем именно призван призываемый. Если обратиться к примерам творчества, то Толстой призван так же как Акунин. Малевич или Кандинский такие же художники как и Нестеров. Разница лишь в степени дарования. Но берёмся утверждать, что в одном случае мы будем иметь дело с призванием, в другом с только с samozванчеством или самоназванием, хотя формально продукты творчества могут быть похожими.

Само слово «призвание» связано с тем, что Бог сотворил мир. Вне творения нет и призвания, тогда слово призвание только рудимент. Потому человек в призвании является соучастником дел Божиих. По книге Бытия мы знаем, что человек даёт имена тому, что составляет сотворённый мир, даёт имена тому, что не является от начала и до конца его собственным произведением. Есть нечто сущее само по себе. Но сущим самим по себе может быть лишь нечто созданное Богом. Тогда свою самость оно обретает в отделённости от моей воли, от власти моего «Я».

«Ничего не изображать иначе, чем в природе является, и повиноваться ей одной... Избрав такую дорогу, принялся я писать Гумно», — пишет художник Венецианов как о своей творческой программе.

Предмет существует как таковой. Потому его можно написать, изобразить. Потому в него нужно всматриваться, менять варианты, пока нельзя будет сказать: «ай да Пушкин, ай да молодец!» Возникает ощущение, что всё получилось, что так и надо. Но в чём же именно молодец Пушкин? В том, что попал в точку, которую не сам поставил. Которая так или иначе была ему задана, имела самобытие.

Произошло совпадение с тем, что хочет от тебя Бог, с волей Божией. Ты добрался до того, что тебе не принадлежит, но добрался своим путём. Отсюда глупина и сила подлинного произведения и возможность о нём говорить. В нём дан предмет не принадлежащий художнику.

Но вот наступают времена, когда художник начинает писать не для того, чтобы увидеть нечто помимо себя, а исключительно то, что есть и просится наружу в нём самом

Именно подобного рода поведение можно назвать инстинктивным, так как единственным основанием поступка является воля, опирающаяся на непосредственное ощущение «так хочу». Карандаш в руке начинает выводить нечто ни на что не похожее, ни с чем не соотносящееся, то есть фиксировать индивидуальное переживание, которое не нуждается ни в каком объекте. Но от божественного, как по крайней мере сверхчеловеческого, отказаться нельзя, так как человек в этом случае теряет возможность собственного самоопределения и тем самым своё бытие в качестве человека. Он не может, например, самоопределить себя через соотнесение с животными. Животные бессловесны и тем самым источником дара слова быть не могут. Слово можно адресовать только существу, которое не ниже, а выше человека. Эту простую вещь сегодня никак не могут усвоить лишь потому, что с самим божественным на протяжении, может быть, столетия произошла существенная метаморфоза. Восприятие божественного, с которым человек вступает в отношения, каким-то образом переместилось внутрь самого человека и он начал ощущать себя непосредственно наделённым божественным достоинством и правом. В пределах своего собственного самосознания и самопереживания человек стал богом. В этом отношении потеря веры в Бога, всегда означающей дистанцию между Ним и человеком означает только, то, что в вере теперь уже нет никакой потребности, так как дистанция эта снята и веру заменила уверенность в том, что «Я» и есть бог и да не будет у меня богов иных. Притом ничего общего, даже с ницшеанским идеалом сверхчеловека здесь не прослеживается.

Для того, чтобы стать богом не нужно осуществлять никаких усилий над собой. Вопреки названию известного в шестидесятнических кругах России романа «Трудно быть богом», в реальности богом оказалось стать совершенно легко. Можно оставаться невежественным, по-человечески ограниченным, даже примитивным существом и в тоже время сохранять уверенность в своей абсолютности. Необходимо лишь однажды, при том совершенно бессознательно, изменить точку зрения на традиционно принимаемую внеположенность бога и человека, что может привести лишь к тому, что в этом отношении устраняется совсем не божественное, но как раз человеческое. Этот вечно «недоделанный», нуждающийся в помощи свыше, постоянно осознающий своё несовершенство человек вдруг куда-то исчезает, а на его месте вдруг появляется бог, не склонный видеть в себе никаких изъянов. И всё это осуществляется без всяких ницшеанских вызовов и экзатических напряжений, спокойно и безболезненно. Знаменитый «Чёрный квадрат» Малевича, возможно, сложит одним из пропусков в этот вновь открывшийся заманчивый мир Ничто. На вопрос, что же изображено на картине, художник с чистой совестью может сказать: «На ней изображён чёрный квадрат». Он в данном случае действительно несколько не покривит душой, так на картине на самом деле ничего не изображено кроме чёрного квадрата. Ни на какой сверхсмысл, не вошедший в пределы того, что написа-

но на картине, это произведение не указывает. Образ в ней полностью совпал с изображаемым, тем, что так или иначе должно находится за пределами образа, между ними уже нет никакой дистанции. То, что известно Богу теперь уже известно и человеку. Поскольку в отношении «настоящего» Бога такая ситуация невозможна, то остаётся признать, что богом теперь стал сам художник. Ничего не изображать из того, что «уже есть» и превышает то, что уже есть, будучи источником этого «есть», а творить собственную реальность целиком от имени своего, таким образом, уже не человеческого, а божественного «Я» — таков девиз нового искусства и новой философии. Самозванчество стало здесь точкой зрения на мир.

## **ТЕМА ПРИЗВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА**

Тем более такое толкование не может удовлетворить в контексте христианского богословия, во-первых, потому, что профессиональной сферой личность не ограничивается, во-вторых, поскольку «миром», то есть нашим миром, жизнь и смысл человеческие не исчерпываются. И значит, призвание не может не означать соотнесенности с Божественным замыслом о человеке. Замысел же рассчитан, безусловно, на движение, преодолевающее границы: индивидуальности, данности, посюсторонности. В таком случае первым источником, к которому следует обратиться в намерении прояснить эту соотнесенность, является Священное Писание. И, далее, мы видим, что в Ветхом и Новом Завете тема призвания звучит с разными акцентами, а иначе и быть не может.

Во-первых, в Ветхом Завете призвание касается прежде всего пророков (первый из них — Моисей). Во-вторых, обращаясь к ним, Бог называет их посланниками. Каждому Он говорит: «Я посылаю тебя...». Моисею: «И ныне гряди, да пошлю к фараону царю Египетскому, и изведеша люди Моя, сыны Израилевы из земли Египетския [1, Исх. 3.10]. Иеремии: «ибо ко всем, к нимже пошлю, пойдеша, и вся, елика повелю тебе, возглаголеши» [1, Иер. 1.7]. Так же и к остальным пророкам. Хотя реагируют они по-разному, смысл всегда в том, что Бог их делает исполнителями Своей воли, соприсутствуя в ее исполнении, но не являя Себя всему народу. До Боговоплощения (в Ветхом Завете) человек может быть только посланником, поскольку Бог с человеком не осуществляет полноты единения.

В Новом Завете призвание становится обращенностью Бога к каждому человеку, поскольку Бог не скрыт, а воплотился. Не нужен пророка, поскольку каждый и может, и должен сочетаться со Христом. Теперь призыв — не послание избранника от Бога к народу, а зов Христа следовать за Ним. Следуют, однако, не все. Почему, можно понять из того, как реагируют на слова Христа: «Следуй за Мной» — апостолы. Они тут же «оставляют все» (так, рыбаки свои сети [2, Мф. 4, 19]) и буквально идут со Христом. Иначе с богатым юношей. Тот же призыв — оставить все и следовать [2, Лк. 18, 22] — не получает отклика, несмотря на желание юноши быть с Богом. Разница именно в колебаниях и сомнениях. Сразу оставить юноша не готов (а иначе нельзя), тем и отличаясь от избранных, апостолов, будучи призванным. О том же, о необходимости отказать от того, от чего отказать пока не представляется возможным, притча о брачном пире [Лк 14:13–24]. Только в случае готовности «оставить все» возможен «брачный

пир» полного единения. Достигается оно в случае полноты отданности Богу.

В Ветхом Завете призвание и избрание совпадают, поскольку и то и другое подразумевает тех немногих, кто вмещает в себя волю Бога и Его присутствие. Через них призываются и избираются и все остальные (народ). В Новом Завете призвание и избрание расходятся, поскольку, ввиду исполнения всего со стороны Бога, стали более явными — и необходимость такого же исполнения человеком, и его неготовность сделать это уже сейчас. При всех различиях, в Ветхом и в Новом Завете общим остается то, что исполнение призвания основывается на открытости, отданности человека Богу, а также связанное с этим: избранных — единицы. Избранный же и есть исполнивший призвание.

### **Литература**

1. Священное Писание. Ветхий Завет.
2. Священное Писание. Новый Завет.



## **ПУБЛИЦИСТИКА Э.ЮНГЕРА КАК ОПЫТ КАПИТУЛЯЦИИ ПЕРЕД САМОЗВАНЧЕСТВОМ**

Тому, кто выходит из границ частного существования, рано или поздно прилагается мерило соответствия его деяний принимаемой на себя роли. Народное «взялся за гуж — не говори, что не дюж» подразумевает, что человек должен быть вровень тому месту, на которое претендует всеми своими деяниями и повадкой. А здесь и начинается разговор о том, призвание ли проживает человек своей жизнью или весь он подмят самозванными иллюзиями. Что означает для человека общественного совпадение с реальностью исходно религиозной — призванием? Как он должен воспринимать себя сам и каким представлять перед другим, чтобы можно было утвердительно признать осуществленность призвания? Призвание в самоощущении предполагает такую непротиворечивую встречу с самим собой, когда глубина переживания необходимости принимаемых решений, воплощаемых вовне, без остатка, без признаков двоимирия движет всеми помыслами человека. В этом движении совпадает его представление о благе, ради которого он творит, и о своей скрытой потенции, которую необходимо раскрыть и воплотить на пути движения к этому благу. Можно предположить, что далеко не все знаменитые участники исторического процесса или никому неизвестные, но твердо верящие в свое призвание люди осуществляли такую мыслительную операцию по обоснованию выбранного ими жизненного пути. Тем интереснее взглянуть в опыт тех, кто свое понимание призванности на общественное поприще запечатлел в слове.

Призвание, особенно в статусе общественного, разворачивается на фоне и в рамках определенных исторических реалий. И обязательно должно мыслиться как некий всеобщий социальный позитив, при котором тот, кто действует под знаком призвания, нуждается в определенных социальных санкциях на свои действия. Идущая от Древнего Рима общественная процедура апробации деяний публичного человека для увенчания его многочисленными «virtus» так или иначе дожила и до новейшего времени. Другое дело, что не во всех общественных ситуациях награждение титулом носителя добродетелей (личных, человеческих и государственных) происходит по критерию несения его обладателями добра, красоты, и тем более истины. Ибо бразды определения что есть хорошо для целого общества оказываются в руках совсем не носителей этих самых добродетелей. И тогда укореняется ситуация тотального двоимирия, которую каждый решает для себя по-своему и расцветает явление, обозначаемое антонимичным призванию словом — самозванство. Страшен самозванец, стоящий на вершине социальной пирамиды, который может быть циником, трезво оценивающим не-

достоинство своей персоны и, тем не менее, не готовым расстаться с занятой им властной позицией. Клинический случай — когда «некудашке» досталась власть и он свято поверил в свое призвание. Такие политические фигуры очень недолговечны и, как правило, ими манипулируют те, кто имеет свои виды на властные полномочия. Это что касается властителей. Куда менее очевидна природа людей — одаренных, образованных, не без тонкости, готовых сыграть свою роль как призванных обеспечить положение и власть самозванцев.

На русский язык переведены несколько книг немецкого мыслителя, прожившего более ста лет на всем протяжении XX века и известного как один из авторов национал-социалистической доктрины в Германии. Речь идет об Эрнсте Юнгере. Его полные истеричного пафоса статьи периода восхождения Гитлера к власти оставляют впечатление от автора как глубокого безумного и разъяренного на весь мир человека. Но к Юнгере пришло опамятование, он оказался способным почувствовать, какую змею взрастил своими писательскими усилиями. С 1941 по 1945 год он вел дневник — философическое описание переживаемых им событий настоящего и прошедшего, где по мере приближения страшной развязки проговаривает неотвязное от него — «что же и как это могло произойти». Вслушиваясь в Юнгера периода его прозрения, видишь, как один из идеологов прихода к власти Гитлера объясняет себе и своим читателям, что произошло с умными немцами в начале 20 века: «XIX век был рациональным, в то время как XX можно признать культовым. Этим-то как раз и живет Кньеболо, с этим же связана полная неспособность либеральной интеллигенции увидеть хотя бы место, на котором он стоит» [1, с. 483]. Кньеболо, как нетрудно догадаться — эвфемизм, обозначающий имя Адольфа Гитлера.

Итак, морок культа сошел на европейского человека и он поклонился самозванцу. В этом признании Юнгера, самом по себе не бессмысленном, звучит только половина истины. Ведь поклонились те, кто не смог, а может, не захотел увидеть лица самозванного героя. Сходный, хотя совсем по другому сценарию, общественный подлог в это же время произошел и в России. И в ней также осуществился призыв подвязаться на ниве поддержания самозванной власти. И сколько их, отозвавшихся на этот призыв.... Юнгер называет это возродившейся тягой к культу, что, несомненно, звучит как дикость применительно ко времени, когда христианству в Европе исполнилось две тысячи лет. Получается, по Юнгере, что тоска по божеству затмила сущность того, кто взялся сыграть эту роль. И здесь опять возникает тема тех — «свиты», — кто сыграл самозванца-«короля», и Юнгер был из числа их. Через двадцать лет Юнгер найдет еще одно, в числе многих им называемых прозрений, почему случился национал-социализм. Вернувшись из так любимого им Парижа в страдающее от войны родное гнездо, он, глядя на остатки старинных усадеб, заметит, что сохранившийся в их стенах дух свидетельствует о разрушенной «царственности, которая в ту пору распределялась равномерно между всеми. Если она исчезнет в человеке навсегда, то нас ждут времена, подобные сегодняшним; посягательству на достоинство предшествует утрата суверенности». [1, с.639]. Попранная царственность — это попранное равнодостоинство людей, то есть та христианская максима, призывающая в ка-

ждом видеть творение Божие, о которой знать не хотел режим, закрепившийся в Германии стараниями, в частности, и самого Юнгера. Поклониться самозванцу помогло умершее в душе Юнгера чувство Бога живого: «Бог умер».

Пройдет всего несколько лет и к Юнгеру начнет приходить понимание ничтожества тех усилий, что были положены им на возведение Гитлера в кумиры. И здесь в противопоставление Юнгеру, чьи тексты вызывают неподдельный интерес, ибо за ними стоит человек неординарный, я хочу вспомнить о русском писателе, который, в отличие от Юнгера, получил известность совсем на другом поприще, но мое уважение снискал не официальными заслугами, а тем дневником, публикации которого при жизни он не увидел. Дневник этот вовсе не «кукиш в кармане» в адрес происходившего в стране, никакого двоемирия и подпольности в себе он не несет. Ибо автор, а я говорю о Чуковском Корнее Ивановиче [2], власти никогда так рьяно, как Юнгер, не присягал, внутренне её не принимал, известность имел на всю страну, но никому бы не удалось упрекнуть его в конформизме или особой изворотливости, тем более в пособничестве большевистскому режиму. Его жизнь в литературе была действительно призванием. Русскому человеку он известен по преимуществу как детский писатель, за что ему от всех детей, конечно, большое спасибо. Но на страницах своего дневника перед нами возникает образ человека, общественного деятеля, чьё участие в жизни русского писательского сообщества было очень заметно. Не столько писательскими трудами, сколько всей повадкой и реакциями глубоко честного и порядочного человека. И для этого от Чуковского совсем, почти совсем не требовалось заигрывания с властью. Нужно было только не дать растворить себя в кислотной среде советского режима, а, как вычитывается из его «Дневников», делать то, к чему ты призван в этой жизни, только без уступок тем, кто эту жизнь пытается уничтожить, то есть самозванцам.

### **Литература**

1. Юнгер Э. Излучения (февраль 1941 — апрель 1945). — СПб., 2002.
2. Чуковский К. И. Дневник 1902–1921 гг; Дневник 1936–1969 гг.

## **ПРИЗВАНИЕ И САМОЗВАНСТВО: КТО КОГО ЗОВЕТ?**

Как в призвании, так и в самозванстве имеет место представление о призыве со стороны, о том, что призывает кто-то (или что-то) другой. Разница же определяется тем, что в одном случае имеет место ошибка. Тогда это квалифицируется как самозванство. В этом случае призывает на самом деле не другой, но призываемый обращается сам к себе, он действует исключительно исходя из собственных оснований. Такой призыв-призывание в пределе самообосновывается. Если призывает действительно другой, то должна быть дистанция между тем, кто призывает и тем, кто призывается, дистанция, определяемая личностным бытием. В перспективе она становится гарантом ответственности за свои действия, совершенные в качестве призванного. Этого лишено самозванство, поскольку тот, кто призвал сам себя, хотя бы и был уверен, что вершит «высшую волю», на деле остается сам с собой и потому не считает себя обязанным отвечать за собственные действия, ведь он, принимая решение или начиная действовать, в сущности не учитывает бытие другого. Действительно, ответственность, оправдание, честность и другие подобные реалии возникают лишь в присутствии другого лица-личности. Если же его нет, как в случае с самозванством, то, по сути, здесь нет и подлинного призыва, а есть лишь исходящий из себя волевой импульс, способный обернуться, как самозванство, суррогатом.

Кажется, что самозванца могут сдерживать не другие лица-личности, а какое-либо «чтойное» начало. Это могут быть различного рода моральные принципы, общественные нормы, правила, внутренние ограничители и что-либо другое. С этим нельзя не согласиться: действительно такое может быть. Более того, в начале самозванного пути так всегда и происходит. Однако никакие формы «чтойности» не могут быть самодостаточными, и если нет осознания того, что любые «нормы», «ограничители», сдерживающие факторы по сути дела проистекают из личностного начала, то рано или поздно они будут вытеснены. Самозванец со временем подчиняется только лишь собственному волевому импульсу, ни что иное ему уже не указ. Другими словами, если человек не впускает в себя образ другого лица-личности, который и удержит в нем сознание долга и ответственности перед другими, то деятельность его может оказаться вовсе неконтролируемой. Получается, что самозванство не предполагает самоконтроль.

Действительно, самоконтроль осуществляется призванным, а не самопозванным. Призванный, ощущая в себе бытие другого, совершает ради него (них) усилие самоорганизации и самоконтроля. Все нормы и правила оказываются в этом случае хотя и важными, но все же вторичными, поскольку личная ответ-

ственность, собранность, забота и в конечном счёте любовь воспринимаются и принимаются призванным непосредственно. Строго говоря, непосредственность восприятия обуславливает как раз статус призванного.

Итак, формулируя и отвечая на вопрос «кто кого зовёт?», мы утверждаем, что если призываемый слышит призыв извне, воспринимает призыв исходящим от другого, то тогда он является призванным, а его соответствующая деятельность осуществляется в качестве призвания. Самозванец же в лучшем случае беседует сам с собой, мнит, что он вправе решать любые вопросы исключительно в пространстве своей души. В пределе же и беседы как таковой может вовсе не быть, разговор с собой зачастую вытесняется чистым волением, а значит, — чистым самозванством. В самом деле, разговор с собой, даже если он ведётся в ситуации и контексте, не предполагающими присутствия другого личностного начала, всё же оставляет возможность вмешательства иной воли. Как ни никак в такой внутренний само-разговор, каким бы нагромождением пустот и бессмыслиц он ни являлся, способна вторгнуться, например, совесть — этот отзвук другого личностного бытия. Это обстоятельство делает самозванство не бес-предельным, ведь абсолютно чистое, к тому же, ддящееся воление человеку не по силам.

## **ПРИЗВАНИЕ БОГОМ КАК ПОЭТИЧЕСКОЕ ПРИЗВАНИЕ В «БОЖЕСТВЕННОЙ КОМЕДИИ» ДАНТЕ**

Несмотря на то, что призвание — понятие в буквальном смысле всеобъемлющее, касающееся творения в целом, а не только человека, тем не менее, говоря о призвании, мы, как правило, имеем в виду именно человека: начиная от ветхозаветного Адама и заканчивая самими собой. Ведь каждый из нас к чему-нибудь призван Богом, даже если не ощущает своего призвания или не откликается на него или даже от него отрекается. Пророческое призвание как никакое другое обнаруживает остроту самой темы призвания. А острота имеет место быть, так как призвание тесно связано, а нередко и оказывается в противостоянии с такими темами как избранность, служение, свобода, любовь, верность, дар и, не в последнюю очередь, самозванчество. Поэтому, если, произнеся слово «призвание», мы прежде всего вспомним ветхозаветную историю с ее чередой подчас драматичных призваний пророков, то едва ли будем совсем неправы. Призвание имеет к пророчествам самое непосредственное отношение. Вне его пророческое служение осуществляться не может, так как призывает к нему всегда Бог. От Него исходит призыв, становящийся для избранностью и «призванностью» — как определенностью человека на некое, может быть, ему самому неожиданное или даже тягостное служение. При этом не первостепенными оказываются личные достоинства призываемого, так как призвание обязательно влечет за собой некий дар призванному, дающийся для осуществления им служения; в случае пророков, это, как правило, дар слова. Это одаренность в особенном смысле — она дается человеку не для «самовыражения», а для исполнения некой, иногда очень определенной «миссии». Дар слова приходит на помощь служению, становится его инструментом.

В чем-то существенном сродни пророческому призванию видится призвание поэтическое. Ведь оно, как никакое другое, тоже связано с даром слова. Хотя на первый взгляд может показаться, что прямых связей между пророческим и поэтическим служением нет. Быть «поэтом по призванию» понимается скорее не как призванность к чему бы то ни было, а как «одаренность». При этом последняя сама по себе обыкновенно предстает вполне «безличной». За ней не всегда угадывается или предполагается даритель. Еще реже поэт напрямую соотносит свой дар с Богом, а свою поэзию — со служением Ему. Служат поэты обыкновенно музам (не случайно ведь о поэтическом творчестве сложилось устойчивое выражение «служение музам»). Когда же все-таки случается, что поэт принимает свой дар как данный Богом и соотносит себя с Ним, тогда по-

эзия становится служением избранного и призванного. Пожалуй, самое яркое и острое ощущение своей избранности и призванности к поэтическому служению мы обнаруживаем у Данте.

Для него быть одаренным поэтически невозможно без дарителя, которым является Бог. Это Он дает дар слова поэту. В свою очередь, Данте не просто с благодарностью принимает этот дар как знак избранничества, в безоговорочной готовности следовать ему. Свое избранничество, а также сопряженные с ним не только дары, но и неизбежные утраты, потери и опасности, он еще и взыскует. Поэтому в его призвании собственно призванность и избранность и устремленность к ним совпадают. При этом устремленность не становится «самоизбранностью», ведущей к самозванству, поскольку освящается даром свыше — божественным даром. Им поверяется истинность поэта, ведь другой полюс одаренности и призванности — самозванчество и претензия на то, что не твое по праву, — как результат, оборачивающиеся бездарностью поэта. Избранность, призванность и одаренность оказываются, таким образом, неотделимы друг от друга в божественном призвании.

У Данте особенно внятно это прочитывается в главном его произведении — «Божественной комедии». Вся она, от тревожного начала до торжественного конца — свидетельство о Боге, его замысле о мире и промышленности о нем. Этот замысел обнаруживает себя буквально во всем: в устройении мира, каким он предстает в изображении Данте, в пророчествах, которые он слышит от насельников ада и рая, в том, как через них Данте открывается будущее, касающееся его отечества и его сограждан, по отношению к которым сам он становится поэтом-пророком. Сам Данте в этом замысле присутствует не как пассивный, а как деятельный его участник, не просто исполнитель Божьей воли, но еще и «сотрудник» Богу. Такое невозможно без живого ощущения своего места в этом замысле, без готовности к встрече с Богом. Ведь в первую очередь призвание предполагает зов и зовущего, но не менее того — добровольный отклик призываемого, а значит — свободное волеизъявление. Вне свободы откликнуться на призыв невозможно, это будет уже не призвание, а predeterminedность, предзаданность, наконец, насилие. Призвание же только тогда и может осуществиться во всей полноте, когда принимающий его идет навстречу своему призванию, и воля призвавшего совпадает с волей призванного. У Данте именно так и происходит, — хотя и не сразу. Так, в начале своего пути с Вергилием он сомневается в том, сможет ли осилить тот путь, на который зовет его Господь («Я не апостол Павел, не Эней, я не достоин ни в малейшей мере»). Но призвание не обязательно предполагает совершенную уверенность в своей призванности, более того, оно не исключает сомнений в ней. У Данте эти сомнения разрешаются тем, что он полагается не на свои силы, а на помощь призвавшего его Бога. Что также сближает его поэтическое творчество-служение с служением пророческим. Еще более эта близость подкрепляется самой темой нисхождения в ад, пути через чистилище и восхождения в рай, далеко выходящей за рамки обычного человеческого делания в рамках человеческого же призвания к чему бы то ни было.

Даже сам момент призвания Данте предстает в поэме сходным с призванием пророка. Поэт оказывается в сложной духовной, становящейся для него переломной, ситуации («Земную жизнь пройдя до половины, я очутился в сумрачном лесу, / утратив правый путь во тьме долины»), на перепутье, в растерянности и почти что в отчаянии. В это время к нему и приходит помощь свыше. Ситуация «перепутья» становится той точкой отсчета, от которой исчисляется призвание. Но призвание в то же время оборачивается еще и милостью, а само «перепутье» — тем условием, когда милость-призвание может осуществиться: «Есть в небе благодатная жена, / Скорбя о том, кто страждет так сурово, / Судью склонила к милости она». Таким образом милость здесь — это не только избавление от каких-то сомнений и тягостей, завершение какого-то жизненного этапа, но еще и начало нового пути, на который вступает призванный Богом Данте. Путь же этот таков, что превышает всякую человеческую меру, а значит, только и может осуществляться под знаком божественного призвания.

### **Литература**

1. Данте Алигьери. Божественная комедия. — М., 2013.



## **ТЕМА ПРИЗВАНИЯ В ПОВЕСТИ Н. С. ЛЕСКОВА «ОЧАРОВАННЫЙ СТРАННИК»**

В современном мире на монаха смотрят настороженно, с чувствами противоречивыми. С одной стороны, самый далекий от церкви человек видит в нем существо из другого мира. С другой же, частенько приходится слышать расхожие фразы о том, что монахи — бездельники, чревоугодники и пр. Андре Фроссар в книге «Соль земли» [2] противопоставляет взгляду привычному и секулярному позицию изнутри «церковных стен». Автор убедительно демонстрирует, что монах — не «дезертир», как это принято считать, не тот, кто «сбежал от трудностей» в поисках более легкой и спокойной жизни. Но если монашество — не побег «от», значит, совершается движение «к». Чем же оно определяется? Ответ вроде бы очевиден: движется монах к Богу. Но за ним встает вопрос следующий: что же, любой верующий, воцерковленный, крещеный может в этом направлении начать двигаться по своей воле? Опыт монашеской жизни показывает, что нет, не любой. Показывает и на положительных, и на отрицательных примерах. А именно: есть монахи, которые, уйдя в монастырь, вышли в совершенно особое пространство, которое явно не доступно обычному человеку. А есть так называемые разочарованные, те самые ищущие натуры. Последние, возможно, и являются теми, кто ищет и никак не может «найти себя». Но поскольку монашество — путь совершенно особый, то, учитывая ту опасность разочарованности, о которой было сказано, остается заключить, что своего решения, даже интереса, даже стремления, мало. К монашеству человек может быть призван. А что же это означает? Не мудрствуя лукаво, обратимся к значению корня слова «призвание». Это — «зов». И значит, ты не можешь сам пойти, если тебя не зовут. И, с другой стороны, ты должен обязательно пойти, если тебя позвали. То, что в жизни присутствует порой скрыто, порой недостаточно явно и потому ускользает от осмысляющего взгляда, с большей ясностью и чистотой присутствует в художественной литературе. О монашестве как настойчивом зове Бога повествует Н. С. Лесков в «Очарованном страннике». Напомню, герой повести был вымолен матерью у Бога и, в связи с этим, «обещан» ему. Но ничего в молодой жизни самого героя его не располагает к исполнению материнского обещания — не хочет он идти в монахи — кроме одного: видения случайно убитого им монашка, который ему поясняет Божью волю. «Мне надо было бы <...> тогда же, как монах советовал, в монастырь проситься; а я сам не знаю зачем, себе гармонию выпросил, и тем первое самое призвание опроверг, и оттого пошел от одной стражи к другой, все более и более претерпевая...» [1. С. 402]. Гар-

монь вместо монашества — красноречивый образ того, как можно не понимать, кем ты замыслен, что есть твое, а что — глупая прихоть (на гармони играть он не умел и вскоре ее украли у него), уводящая тебя с настоящей дороги. Но после пережитых им многих «стражб» мы видим Ивана Северьяныча уже в иноческом образе (в начале и в конце повести), и он предстает нам совершенно особенным, отличным от всех, находящихся рядом с ним, человеком. При этом в нем (в противоположность его молодым глупым и часто простодушно жестоким поступкам) — величавое спокойствие. Главное — нет маяты и потерянности. Если в молодости он был не столько странником, сколько плутающим, пожалуй, блудным сыном, то теперь он — странник, идущий путем жертвы, но при этом вызывающий не жалость, а почтение с оттенком восхищения. Бог заставил его услышать зов. Но сказать, что это было сделано совсем без участия героя, нельзя. С самого начала чувствовалась в его душе некая цельность и чистота, которая, видимо, и помогла осуществиться призванию. Как бы громок ни был голос зова, услышать его может только имеющий уши. А как трудно человеку избавиться от глухоты, рассказывает в своем «страннике» Лесков.

### **Литература**

1. *Фроссар Андре*. Соль земли. — Москва: «Жизнь с Богом», 1992.
2. *Лесков Н. С.* Очарованный странник // Н. С. Лесков. Собрание сочинений в 11 тт. — М., «Художественная литература», 1957. — Т. 4.

## **ТЕМА ПРИЗВАНИЯ В СЕКУЛЯРНОЙ КУЛЬТУРЕ**

Термин «призвание» в первую очередь ассоциируется с религиозным контекстом. Библия повествует, что именно призвание Авраама Богом положило начало ветхозаветной истории. Призвание Моисея вывести еврейский народ из египетского плена создало, согласно библейскому тексту, еврейский народ в его новом качестве избранного народа. Само избранничество еврейского народа опять же было тесно связано с его призванием хранить веру в Единого Бога. Конечно же тема призвания существует и в исламской традиции относительно пророка Мухамеда. Таких сюжетов в религиозном дискурсе существует множество.

Удивительно, но реальность призвания сохраняется во всей своей силе и с утверждением секулярной эпохи в западной культуре, которая резко отмежевалась, дистанцировалась от религиозного взгляда на мир. Первой целиком секулярной культурой была культура французского Просвещения. Мысль о том, что человек рождается свободным, но повсюду он попадет в оковы, была характерна не для одного лишь Вольтера. То был лейтмотив Просвещения. Из этого посыла вовсе не следовала пассивная позиция в истории. Напротив, люди Просвещения чувствовали свое грандиозное призвание создать новый просвещенный мир. Свобода трактовалась Просвещением как освобождение человека от оков невежества, во имя утверждения естественного света Разума. Поскольку для французского Просвещения был характерен преимущественно деизм, т. е. представление о Боге как о часовщике, который разумно создал механизм мира, то свое призвание просвещенцы видели не в служении Богу, а в служении Разуму.

Немецкие романтики XIX века, выступая против просвещенческого культа Разума, тем ни менее остаются на секулярных позициях. Тема призвания присутствует в романтическом движении не менее рельефно. Призвание романтика — это его устойчивое стремление получить доступ к «сердцевине» природы, вернуть живую реальность золотого века в историю. Борьба с мертвенным механицизмом, которые романтики видели в Просвещении, так же составляло основу их признания.

С огромной силой тема призвания прозвучала в буржуазной культуре второй половины XIX первой половины XX века. Призвание буржуа никогда не являлось общественным призванием. Это было глубоко индивидуальное призвание: создать свое дело, которое в конечном итоге должно воплотиться в собственность. Собственность не просто бездушный капитал: собственность

это результат призвания буржуа, воплощение, опредмечивание его жизненного призвания.

Идея призвания не может быть исключена не из одной крупной философской системы секулярной эпохи. Основатель немецкой классической философии И. Кант сформулировал категорический императив, т. е. властное требование к человеку следовать своему призванию. И это призвание отличает его от животного: «поступай так, что бы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству». [1, с. 83].

Проблема призвания встает перед секулярной культурой во все своей глубине и в произведениях пост-классической философии. Так Ф. Ницше, требуя переоценки всех ценностей видит призвание человек преодолеть в себе все слабое и распадающееся. «Самое ужасное для взора моего — это видеть человека раскромсанным и разбросанным. Как будто на поле кровопролитного боя и бойни». [2, с. 403]. Далее Ницше устами своего лирического героя Заратустры формулирует призвание для всякого подлинного творца: « Я хожу среди людей, как среди обломков будущего, — того будущего что вижу я. И в том мое творчество и стремление, чтобы собрать и соединить воедино все, что является обломком, загадкой и ужасной случайностью». [2, с. 404].

В философии М. Хайдеггера, призвание человека это его ответственность за Присутствие бытия, человек выступает в роли пастуха Бытия. Во второй половине XX века мы видим тему призвания в философии М. Фуко. Последний этап его творчества посвящен эстетике существования. Однако, эстетика понимается особым образом — это тот способ работы над собой, который человек призван вести, чтобы создать нечто из себя: своего рода аскеза.

Как видно, проблема призвания, имея религиозное происхождение, остается неизменной для мыслящего человечества и в секулярный период. Более того, призвание вписывается в постоянную изменчивость и динамичность секулярной культуры. Дело в том, что призвание требует преодоления сложившегося положения, требует его трансцендирования. А это указывает на момент диалектической противоречивости секуляризма, не позволяя ему превратиться в застывшую идеологию. Призвание — загадка секуляризма.

### **Литература**

1. Кант И. Критика практического разума. — СПб., 1995. — С. 528.

2. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Так говорил Заратустра. — М., 2002. — С. 846.

## **К 750-ЛЕТНЕМУ ЮБИЛЕЮ ДАНТЕ АЛИГЬЕРИ: ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОДОЛЖАЮТСЯ**

---

*Булучевская Елизавета Андреевна,*  
аспирант,

Институт истории Санкт-Петербургский государственный университет  
buluchevskaya.liza@gmail.com

### **«... ВЫШЕ ДАНТЕ ТОЛЬКО БИБЛИЯ» (ДАНТЕ В СУДЬБАХ РУССКИХ ЭМИГРАНТОВ В ИТАЛИЮ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА)**

Русские мыслители в эмиграции — наследники историко-философской мысли XIX века — внесли значительный вклад в дантоведение. Среди них — В. Н. Забугин (1880–1923) — ученый, известный в большей степени в Италии, нежели в России. Забугин покинул родину в 1903 г. после окончания Университета. С 1912 г. ученый, уже в статусе преподавателя гуманитарной литературы в Римском университете, активно публиковал работы по истории итальянского Возрождения. Вклад Данте в европейскую культуру Забугин исследовал в монографии «Вергилий в эпоху итальянского Возрождения от Данте до Торквато Тассо» — в продолжении книги Д. Компаретти «Вергилий в Средние века». Историк рано погиб, не успев завершить работу: книга не была отредактирована, отсутствовали указатели и комментарии к ней. Долгие годы монография, которая сейчас считается классикой итальянской науки, была практически неизвестна. Лишь в 2000 г. в Тренто было выпущено репринтное издание с комментариями, снабженное ссылками по текстам Вергилия. К Данте же Забугин также обратился в работах «Четыре дантовских “иероглифа”», «Данте и иконография загробного: искусство византийское, романское, готическое», «Загробный мир дантовского классического средневековья в эпоху Возрождения». Неизменное выделение ученым христианской идеи, общая религиозная направленность его личности нашли свое отражение в главном труде Забугина — «Истории христианского Возрождения в Италии». Можно было бы долго говорить о Забугине как о церковном деятеле, музыканте и даже об альпинисте Забугине, настолько многогранной была его личность. И погиб ученый при восхождении в Альпах, не успев закончить труд о Данте. Над книгой о Вергилии и Данте Забугин начал работать в годы Первой мировой войны, писал ее и в Петрограде осенью 1917 г. В те же годы современник Забугина, Б. К. Зайцев (1881–1972), начал работу над главным трудом своей жизни — переводом дантовского «Ада». Зайцев справедливо считается французским иммигрантом, однако именно итальянский период его жизни — с 1904 до 1911 г., когда ученый подолгу жил в Италии, — непосредственно повлиял на формирование главного предмета его

научного интереса. В 1912–17 годах П. П. Муратов, посвятив Зайцеву «Образы Италии, посоветовал ему перевести «Ад» Данте ритмической прозой. Зайцев быстро освоил итальянский язык, его учителем выступил Э. Ло Гатто, познакомивший итальянского читателя с «Евгением Онегиным». «Он Россию любит так же, как я Италию. Всю жизнь переводит Пушкина», — напишет впоследствии Зайцев. К 1918 г. перевод «Ада» закончен, однако в России опубликован не был. Зато в 1922 г. в свет вышла брошюра «Данте и его поэма» — предисловие к тексту перевода, который будет опубликован в Париже лишь через 40 лет. В годы Второй мировой войны в Париже Зайцев работал над второй редакцией «Ада», спасая рукопись в бомбоубежище. Из письма Буниным (апрель 1943 г.): «... перевел его 25 лет назад, трижды получил под него авансы, трижды издательства разорялись войнами и революциями, а теперь я рад, что он не вышел в прежнем виде. Это было бы неприятно мне теперешнему». Необходимо отметить: перевод Зайцевым Данте ритмической прозой — не самое необычное из того, что предложили дантоведению русские эмигранты в Италии. В. А. Сумбатов (1893–1977), находившийся в Италии с 1920 г. и почти 60 лет проживший там, переводил сонеты Микеланджело, Леопарди, д'Аннунцио, Шелли и Данте. Известны переложения нескольких глав «Божественной Комедии» белым стихом, о чем свидетельствует исследователь Ст. Гарзонио. О Равенне Сумбатов написал знаменитую перифразировку блоковского: «Ты как младенец спишь, Равенна, / У сонной вечности в руках»:

Здесь веет славою нетленной,  
Перед которой время — прах.  
Здесь вечность грезит вдохновенно,  
Заснув у Данта на руках.

Интерпретации дантовских образов и мотивов встречаем у Вяч. Иванова (1866–1949). На тему «Данте и Вяч. Иванов» написано много (работы П. Дэвидсон, А. А. Асояна, К. Ю. Лаппо-Данилевского и многие другие). Дантовские реминисценции наполняют «Римские сонеты» Иванова.

Данте в переводах Иванова — пожалуй, самая недоовоплотившаяся тема в истории русской эмиграции. Иванов не осуществил три задуманных перевода Данте: «Новой жизни», «Божественной комедии» и «Пира». Сохранились отдельные фрагменты переводов Иванова, в частности, в Римском Архиве поэта. Перевод «Пира» был задуман с В. Ф. Эрном (1882–1917), ближайшим другом Иванова, в 1911–13 гг. находившимся в Италии. Тогда Иванов взял на себя перевод канцон, а Эрн — перевод философских комментариев к ним. Однако, работа прервалась сперва по финансовым причинам, а затем ввиду ранней смерти Эрна. Неосуществленным остался и перевод трактата Данте «Монархия». К. Ю. Лаппо-Данилевский предположил, что именно Эрн мог выступать со-переводчиком Иванова. Кроме того, судя по материалам «Римского архива» поэта, трактат «Монархия» был включен в курс лекций «Данте и Петрарка», читавшихся Ивановым в Баку в 1920–24 гг.

Еще в 1904 г. Иванов выразил первую магистральную идею русских итальянцев — исследователей Данте, написав: «...Дант, последний представитель истинно «большого», истинно мифотворческого искусства в области слова» («Поэт и чернь», 1904 г.). Вторую же — и главную — идею спустя 60 лет описал Б. К. Зайцев в письме А. И. Дейчу: «Вот, наконец, сижу за столом, как при беседе с Вами. Вспоминаю разговор о Данте, об Италии. Мне было приятно, дорогой Александр Иосифович, наше единочувствие в понимании великого поэта. И Вы с юности полюбили его и посетили Италию, он так же, как для меня, сделался вечным спутником жизни Вашей, и Вы ставите выше Данте только Библию» (А.И. и Е. К. Дейчам, 17 мая 1966 г.). Зайцев, обратившись к Дейчу, выразил мысль, под которой бы, несомненно, подписались и Иванов, и Забугин, и Сумбагов, подписались бы все русские эмигранты, для которых судьба Данте стала символом трагической судьбы гения в изгнании.

## **ИЗОБРАЖЕНИЕ РАЯ В «БОЖЕСТВЕННОЙ КОМЕДИИ» ДАНТЕ КАК РАЗВИТИЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ**

Кроме авторской фантазии «Божественная комедия» вобрала в себя многочисленные легенды, современные автору сведения и гипотезы о строении Земли и космосе, философские, религиозные, политические и эстетические элементы.

Границы исследования обусловлены значительностью личности папы Григория I для западной церкви: в Средние века он был ярким примером христианского образа жизни, проповедничества, авторитетом в нравственно-аскетических вопросах. Влияние Григория Великого особенно заметно в западной средневековой агиографии и визионерско-мистической литературе. Менее заметно влияние папы в схоластическом богословии. Однако на него ссылались Иоанн Скот Эриугена и Фома Аквинский (374 раза во II части «Суммы теологии»).

В Новом завете в проповедях Иисуса Христа часто идет речь о Царстве Божьем. Например, в притче о богаче и Лазаре. Но это еще не деление на рай и ад: лоно Авраамово соседствует с геенной огненной. Окончательное разделение и воздаяние ожидаются в будущем: Христос во время беседы на горе Елеонской говорит о Страшном Суде, после которого «отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов» [4, Мф 25:32, 46].

В последней книге Библии, «Откровении», речь идет о событиях, которые произойдут перед «Вторым Пришествием» Иисуса Христа, сопровождаемых многочисленными катаклизмами и чудесами, а также о грядущем человечества. XXI глава посвящена Новому Иерусалиму, Царству Божьему. Ангел, сопровождающий апостола, измеряет город. Измерение говорит о том, что город не будет настолько сверхъестественным, чтобы человек не смог его представить, но что он будет настоящим, измеримым. Город изображен как крестовидный четырехугольник, обращенный на все стороны мира, что символизирует собой Вселенную. В этом городе нет солнца, так как в нем нет нужды: с людьми постоянно пребывает Христос. И по той же причине в этом городе нет храма.

И хотя рай упоминается в Новом завете регулярно, чаще всего о нем говорится в аллегорическом, чем в буквальном, смысле.

Спустя несколько веков папа римский Григорий Великий пишет «Диалоги о жизни и чудесах италийских отцов и о бессмертии души» в простой, доступной форме, рассчитанной на широкую аудиторию. Диалоги — первое агиографическое собрание, посвященное итальянским святым. В IV книге на примере описаний множества видений (ставших жанром древней и средневековой религиозной литературы) обсуждается вопрос бессмертия души и ее загробной уча-



сти, содержится учение о чистилище [8, гл. 25, 39, 40, 55]. «Диалоги» были очень популярны в Средние века как на Западе, так и на Востоке.

Говоря тезисно, в «Диалогах» затрагиваются темы воскресения (соединения душ праведников с их телами), грации праведников в соответствии с их заслугами, ангельских чинов, загробной участи крещеных и некрещеных младенцев, свет. Очевидно, эти темы были очень важны для средневековых мыслителей, т. к. впоследствии найдут свое отражение в трудах Пьера Абеляра, Бернара Клервоского, Рихарда Сен-Викторского и Фомы Аквинского. Наконец, все эти темы затрагивает Данте в «Божественной комедии» [10, Рай 3:31–33; 3:64–66; 14:43–45; 22:133–135; 28: 130–135; 29:76–78; 32:82–84; 33: 25–27].

С первых дней христианская церковь начала фиксировать информацию о жизни и деятельности своих подвижников для наставления в вере неофитов, что образовало жанр жития. Посему «Диалоги» представляют интерес еще и с жанровой точки зрения. В Средние века и в эпоху Возрождения в Западной Европе был также весьма популярен сборник «*Legenda Sanctorum*» Якова Ворагинского, получивший позднее название «Золотая легенда». Как и большинство церковных писателей после Григория Великого, Яков Ворагинский считал, что лучший способ в борьбе с языческими пережитками — следовать им до тех пор, пока они не противоречат христианской вере. Автор хотел поразить воображение читателя, описывая чудеса, изобильность и богатство Небесного Царства, но в то же время сборник оставался религиозно-дидактическим.

Первое видение не отмежевывается в отдельный жанр, а существует как часть жития, богословского сочинения или хроники. В IX веке видение получает широкое распространение, т. к. в 1000 году ожидался конец света; тема загробной участи человека стала весьма актуальной. Но Апокалипсис не произошел, и видение вошло в XI столетие. Однако на тот момент оно утратило свою религиозную составляющую, став художественным жанром. К XII веку видения сосредотачиваются в основном вокруг 3 имен: Тундала, Брендана и Патрика. Но стоит также упомянуть видения Баронта, Веттина, Альберика. Гуревич А. Я., посвятивший ряд работ теме видений, отметил, что «Божественная Комедия» завершает длинный ряд видений мира иного.

Северо-итальянские поэты Джакомо да Верона и Бонвесин да ла Рива смогли преодолеть дидактичность визионеров прошлых столетий и добиться определенной степени художественности. Их «Небесный Иерусалим» и «Книга Трех Писаний», трехчастные поэмы, повествующие о загробном мире и написанные на народных языках, являются самыми известными предшественниками «Божественной комедии».

### **Литература**

1. Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе. — М.: РОССПЭН, 2005.
2. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого: Пер. с фр. / Общ. ред. С. К. Цатуровой. — М.: Издательская группа «Прогресс», 2001.
3. Delumeau J. Storia del Paradiso, Il giardino delle delizie, [Bologna], Il Mulino, 1994
4. Il paradiso e la terra. Iacopo da Varazze e il suo tempo. Firenze, Edizioni del Galluzzo, 1998.
5. Villari P. Antiche leggende e tradizioni che illustrano la Divina Commedia, Arnaldo Forni Editore, ristampa anastatica dell'edizione di Pisa, 1865, Sala Bolognese, 1979.

# **БОГИ, ЛЮДИ И МИРЫ В ДРЕВНОСТИ И ДО СОВРЕМЕННОСТИ**

---

*Синицын Александр Александрович,*  
кандидат исторических наук,  
доцент

Русской христианской гуманитарной академии  
aa.sinizin@mail.ru

## **МОРЕПЛАВАТЕЛИ-ГРЕКИ, СОТВОРИВШИЕ СВОЙ МИР**

Античная мифология исконно была связана с географическим чувством эллинов. Экзотические лейтмотивы древнегреческих мифов нацелены были на то, чтобы впечатлить аудиторию. Они в еще большей степени вызывали доверие, когда речь шла о чужих далеких странах. Эллины всегда тяготели к удивительным вещам, что таились по ту сторону изведенного, ибо настоящие чудеса встречаются там — «негде, в тридевяти царстве», «за тридевять земель», за границами «цивилизованного» мира. И чем дальше от своих берегов, тем явления непременно должны быть необычнее и страшнее, а чем замысловатей истории о тамошних диковинках, тем больший интерес они вызывают у своих слушателей/читателей.

Мобильность и агональный дух побуждали эллинов к поиску, к странствиям и, как следствие, к столкновениям с «инородным» миром. Соприкасаясь с ёсхато (живущими на краю света) народами, греки отыскивали их для себя и тем самым обнаруживали свой лик, обособливаясь от «варварского заграничья». Распознавание самих себя через столкновение с иными содействовало культурной революции архаической эпохи.

Освоение географического пространства, открытие универсума вширь, в мифической картине мира порождало маргинальных чудищ. Уже первые контакты греков с соседями-«варварами» провоцировали антагонистичность, рождали осознание различия и несовместимости двух миров — нашего и иного. Жуткие ксеноморфы эллинских сказаний представляли не какую-то «потустороннюю нечисть», а вполне «реальные чудеса», бытующие за пределами нашего мира [1; 2]. Эти чудесные элементы в древнегреческом культурном макрокосме демонстрировали контраст между греческой «цивилизацией» и «варварской дикостью», вступившими в непосредственное соприкосновение в эпоху «архаической глобализации».

Открытие «других» начинается с первых столкновений древних греков с соседними негреческими культурами, незнакомыми им и чуждыми. Это «отчуждение» европейского мира, способствовавшее самоидентификации эллинов, стало важнейшим аспектом генезиса античного космоса. Культурное противопостав-

ление активизировалось в эпоху Великой колонизации, когда подвижная ментальная греческая вселенная семимильными шагами раздвигала свои границы (см. в сборнике [3]).

Влечение к раскрытию потаенного позволяло античным «просвещенным мореплавателям» определить свой — культурный — мир посредством «отчуждения» от неведомого, запредельного, мира. «Археоты» этногеографических знаний художественно осмысливали (= создавали) свой космос в отграничении от хаотичных (как, вероятно, должно было им представляться) «варварских» миров — новых, столь непохожих, «примитивных» и чужеродных.

Событием встречи с другими вселенная греков замыкалась на себя: открывая «варваров», они тем самым обособлялись, самоотстраняясь от негреков. Этнографическая мысль и греческая идентичность родились как продукт дихотомии эллины — варвары [4]. И эта этнокультурная дифференциация сохранялась на протяжении всей античности.

Культурный антагонизм сыграл важную роль в складывании этноментальной самости эллинов, в их самоосмыслении как единой общности [4; 5]. Соплеменники Одиссея и Ясона создали свой мир: освоили, осмыслили и выразили его в логосе. Мифологизация служила самоидентификации древних греков через сопоставление своего мира и мира чужого (странного, монструозного). Открытие иных миров содействовало самоопределению эллинов, их отграничению от лингвокультурно чуждых соседей, с одной стороны, а с другой, позволяло им обрести ощущение широты пространства, огромности ойкумены. Повышенный интерес греков к инаковому, запредельному, миру явился основой первого витка «глобализации» (подробнее на эту тему: [6]).

### Литература

1. Cohen B. The Non-Greek in Greek Art // A Companion to Greek Art. Malden, Ma; Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. Vol. 2. P. 456–479.
2. Not the Classical Ideal. Athens and the Construction of the Other in Greek Art. Leiden et al.: Brill, 2000. — 559 p.
3. Kulturkontakte in Antiken Welten: Vom Denkmodell zum Fallbeispiel. Proceedings des internationalen Kolloquiums aus Anlass des 60. Geburtstages von Christoph Ulf. Leuven; Paris; Walpole, MA: Peeters, 2014. — 584 p.
4. Skinner J. E. The Invention of Greek Ethnography: From Homer to Herodotus. Greeks overseas. Oxford, 2012. — 354 p.
5. Vlassopoulos K. Greeks and Barbarians. Cambridge, 2013. — 414 p.
6. Синицын А. А. Греки и монстры: Об античной мифологии как занимательной этногеографии (эскиз на тему путешествий и открытий) // Боспорские исследования. Вып. XXXI. — Керчь, 2015. — С. 186–213.

*Никонова Светлана Борисовна,*  
доктор философских наук,  
профессор кафедры философии и культурологии  
Санкт-Петербургского Гуманитарного университета профсоюзов  
laresia@yandex.ru

## **К ПРОБЛЕМЕ ВОЗМОЖНОСТИ ЭСТЕТИЧЕСКИ НУМИНОЗНОГО**

Согласно определению теолога Р. Отто основной религиозный чувство является нуминозное ощущение, сочетающее в себе ужас и восхищение перед присутствием сакральной реальности, бесконечно превышающей своим масштабом и мощью человеческое существо. Как кажется на первый взгляд, характеристики этого переживания совпадают с кантовским определением негативного удовольствия от эстетически возвышенного.

В то же время можно обратить внимание, что некоторые эстетики, например В. Бычков, также и восхищение прекрасным возводят к экстазу, граничащему с ощущением присутствия Бога. Это соответствует метафизической трактовке красоты, наиболее яркое выражение которой можно найти в философии Платона, видящего в прекрасном напоминание об эйдосе, то есть о высшей божественной истине мира.

Однако, если учитывать специфику эстетического суждения как субъективного (в связи с чем эстетика возникает в XVIII в. как раздел гносеологии), то эти два переживания оказываются несовместимым, и понятие «эстетически нуминозного» представляет собой оксюморон, поскольку в одном случае речь идет об ощущении присутствия внешней реальности, а во втором — об оценке, рождающейся в сознании субъекта.

Вводя термин «нуминозное», Отто отличает его от внутреннего переживания зависимости, спроецированного во вне. Суть этого чувства — именно чувство предшествования нуминозного объекта. Бог ужасен и восхитителен именно потому, что он предшествует человеку онтологически.

Интересно, что осознание этого чувства становится возможным лишь в условиях мышления всего как проекции. То есть именно оно позволяет понять данное различие.

Возвышенное не есть нуминозное, потому что возвышенное есть только чувство внутри субъекта, а объект — лишь условие его возникновения. Любой объект, даже звездное небо, видимое нами, или бушующий океан, конечен и ограничен в своей мощи, хотя и значительно превосходит нас самих. Но мы сталкиваемся со столь многократно превосходящим масштабом, что неспособность его вообразить дает нам возможность столкнуться с идеей бесконечного и ощутить бесконечное в себе. А значит ощутить собственную бесконечность как мыслящего субъекта, перед которой материальный масштаб природы, охватываемой в целом его познанием, оказывается ничтожным. Бесконечность не есть объект, но идея разума.

Итак, можно сказать, что нуминозное имеет отношение к ощущению сакрального, а десакрализация, осуществленная критической мыслью, переводит его в ощущение возвышенного, в котором субъект находит божественное в себе и мыслит себя источником религии.

Однако, как ни странно, именно в эстетическом переживании, как оно определено Кантом, причем не в чувстве возвышенного, а в удовольствии от прекрасного, мы можем найти нечто, удивительно сходное по структуре с нуминозным переживанием.

В основе эстетического удовольствия от прекрасного лежит до-логическое ощущение, что основанием единства многообразия эмпирических законов природы является некий рассудок — но не наш, что причиной целесообразности прекрасного объекта выступает чья-то воля — но не наша. Таким образом, именно здесь мы сталкиваемся с ощущением предшествования, и неслучайно свое моральное доказательство бытия Бога Кант включает в «Критику способности суждения». Другое дело, что Кант не заключает из этого, что и в действительности, онтологически, существует Бог, упорядочивающий мир, но заключает лишь, что наши способности устроены так, что они приводят нас к понятию Бога как основы порядка. Однако если в сфере логического познания и воли мы имеем дело с отчетливой структурой упорядочивающей силы нашего сознания, то в случае способности суждения наше сознание отсылает нас к чему-то иному. Мы устроены так, что способны видеть основанием порядка нечто иное, что не можем объяснить исходя из самих себя.

Для рефлексии это «иное» предстает как отсутствие, как нечто непознаваемое, отсутствующий центр. Иное воспринимается как ничто, как бесосновность. Так М. Хайдеггер полагает, что основанием метафизики является ужас проседания сущего и выдвинутость в ничто.

Но то же самое переживание на дорефлексивном уровне выступает как возможность свободного восхищения красотой, возможность быть захваченным опытом присутствия чего-то вдохновляющего из вне. Это ощущение подобно чувству любви: как бы мы ни сводили ее к проекции нашего влечения изнутри, мы восхищаемся чудом столкновения с восхитительным объектом вне нас, наслаждаемся его присутствием и ужасаемся его случайности, непостижимости, тому, что он неотвратимым образом остается по отношению к нам чем-то Другим.

## **КРЕАТИВНАЯ ИДЕЯ, СОТВОРИВШАЯ МИР: ФЕНОМЕН УОЛТА ДИСНЕЯ**

Тот мир, в котором мы существуем, творят идеи. Но идеи не в платоновском смысле, являющиеся образами мира вещей, а потому оторванные от людского мира, но идеи, принадлежащие самим людям.

Фигура Уолта Диснея занимает видное место среди тех, чьи идеи сотворили мир, в котором мы ныне существуем. Мало кто сегодня не знает имени создателя мультипликационных картин, телевизионных передач, фильмов, самых больших тематических парков развлечений, книг, комиксов и других проектов? Но феномен Диснея до сих пор остается до конца не разгаданной тайной. Его изучали с точки зрения психологии, литературы, киноискусства, в картинах Диснея пытались отыскать золотое сечение; одни критики пытались доказать их аморальность, другие же признавали их основополагающими в воспитании полноценной личности.

Новое время предоставляет и новый взгляд на вещи. Наш век — это век креативных идей, новой творящей силы. Креатив — это новаторство на грани краха. Креативная идея отличается особой формой интуиции, связанной с потребностями общества, когда существующее желание только ищет форму своего воплощения, создавая спрос, который нет возможности удовлетворить. Решение этой проблемы креативным путем иногда приводит к великим провалам или к невероятным успехам. Неудачам Диснея можно было посвятить целую книгу, в подробностях описывая каждый финансовый крах, очередной провал его картины, отвергнутый сценарий... Но все это меркнет перед его великой славой творца и новатора.

Дисней стал первым во многих областях анимации, выводя искусство мультипликации на один уровень с кино. В кинотеатрах 1920–1930 гг. мультфильмы были короткими заставками перед демонстрацией больших фильмов, и их цель была — потешить публику. И вдруг Дисней создает картины, которые взорвали устоявшиеся для мультипликации шаблоны и рамки. Он создает первые звуковые, первые цветные, первые записанные с синхронным звуком картины. Его триумфом становится первый полнометражный мультфильм «Белоснежка и семь гномов» (1937 г.). Уже на этапе создания Дисней лишился половины творческой команды. Казалось, что эта картина была обречена на провал — «кому же будет интересно больше часа смотреть на мультяшек»? Найти инвесторов оказалось еще сложнее. Диснею дважды предлагали сократить сценарий хотя бы до 15 минут и выпустить, так полюбившиеся зрителям, музыкальную коротко-

метражную картину с веселыми персонажами и забавными трюками. Но Уолт Дисней отвергал эту идею, он уже привык к тому, что его идеи не принимаются и был готов создавать «Белоснежку» хоть в полном одиночестве. Какого же было удивление критиков, когда мультфильм стал собирать полные залы, а его стоимость окупилась меньше чем за прокатную неделю.

Эта картина создала Диснею имя, и сам Дисней, открыв мультипликацию новые горизонты для развития, приступил к созданию своего мира.

Как представляется, феномен Диснея можно объяснить (если уникальный феномен можно в принципе объяснить) с помощью диснеевской креативной идеи «трех Я». 1920 году У. Дисней жил в убогом отеле в маленькой комнатке, где он впервые стал разыгрывает «пьесу в трех лицах». Дисней воплощался поочередно в разных героях: Мечтателя, Реалиста и Критика. Место Мечтателя — самый светлый уголок комнаты. Поместившись в него, Дисней предавался фантазиям, давал полную волю воображению, генерировал идеи и мечтал. Следующая роль — роль Реалиста, чтобы сыграть ее, Уолт Дисней перемещался в другой угол своей каморки. Теперь его задача — отобрать из идей Мечтателя те, которые можно воплотить в жизнь, определить конкретные пути их реализации. Затем шел Критик (его часть комнаты имела календарь и счеты) — его задача заключалась в том, чтобы выбрать из отобранных Реалистом идей, ту, которая будет воплощена прямо сейчас. Этот метод был воплощён в дальнейшем и на первой студии Диснея, где Мечтатели, Реалисты и Критики работали в разных комнатах и никогда не пересекались.

Влияние креативной идеи Диснея на становление его «империи» оказалось колоссальным. Конечно, большую роль играла и личность самого Диснея, и окружающие условия, и запросы нового мира. Знали бы мы Диснея без его творческой идеи? Должно быть, нет. Параллельно, в Америке и в других крупных странах, работали тысячи талантливых мультипликаторов, имена которых сейчас неизвестных широкому кругу людей. И во многом это связано с тем, что они не смогли вырваться из среды себе подобных, им не хватило творческой настойчивости и идейного порыва, в то время, как У. Дисней стал феноменом, который создал мир грез.

## **ЗАГАДКА «ТЕКСТИЛЬЩИЦ» А. А. ДЕЙНЕКИ**

Начало XX века, как известно, стало концом эпохи фигуративного искусства. Отныне реализм будет существовать в основном в виде социалистического реализма — то есть, на протяжении XX века сложилась интересная схема соответствий, где реализм соответствует «закрытому обществу» (терминология К. Поппера). Исходя из произошедшего сдвига существенной проблематизации подверглось и само понятие эстетики, «науки о прекрасном».

Традиционное европейское понимание эстетики в конечном счете восходит к «Критике способности суждения» И. Канта, где выдвигается концепция т. н. «эстетической автономии», то есть незаинтересованного наслаждения прекрасным. Чуть позже для А. Шопенгауэра, очень высоко оценивавшего Канта, искусство стало уже способом (само)отрицания воли. Для Ф. Ницше мир вообще может быть оправдан только как эстетический феномен — по крайней мере, для Ницше «вагнерианского» периода, до Байройта. Постепенно ситуация изменяется, и само существование такой области как эстетика оказывается поставлено под сомнение: в качестве примера здесь можно привести известную работу А. Айера «Истина, логика и язык».

Современный искусствовед Бенджамин Бухло предложил называть антиэстетикой утилитарную эстетику, помещающую произведение искусства в социальный контекст и нагружающую его различными продуктивными функциями — информационной, просветительской и т. д. Очевидно, что Дейнеку следует относить скорее к предтечам соцреализма, нежели к производственному искусству, однако очень важно, что задачей художника оказывается изображение нового человека, то есть те самые продуктивные функции искусства.

Основной тезис нашего доклада можно обозначить так: работу А. Дейнеки «Текстильщицы» можно интерпретировать как изображающую этих самых текстильщиц в образе Мойр, древнегреческих богинь судьбы. Важно, что Мойры являются божествами в другом смысле, нежели, допустим, Афина и Афродита. Очевидно, что их троичность (кстати, появившаяся не сразу — в гомеровском эпосе встречается одна «могучая Мойра») символизирует три временных модуса — прошлое, настоящее и будущее. Имя одной из Мойр — Атропос, «Неотвратимая», очень хорошо иллюстрирует нашу мысль. Мойры олицетворяют принцип неизбежности, принцип судьбы, и в этом смысле они располагаются на другом уровне реальности, нежели традиционные греческие боги — хотя бы потому, что у богов тоже есть судьба, и они тоже не могут ее избежать. Если иметь все это в виду, то становится понятным возможный смысл картины «Тек-



стильщицы» — достаточно лишь вспомнить центральное положение учения Маркса о неизбежности наступления коммунизма.

Здесь следует сказать, что нам не удалось найти свидетельств, непосредственно подтверждающих нашу интерпретацию. Сам Дейнека, насколько известно, ни о каких Мойрах никогда не говорил. Этому можно найти двойное объяснение. Во-первых, «Текстильщицы» были написаны в 1927–28 гг., а уже в 1932 г. в СССР были закрыты все творческие объединения, а на их месте появился государственный Союз Художников. В этих условиях Дейнека мог просто не пожелать говорить о сомнительных в глазах властей мифологических аллюзиях и мотивах. Кроме того, нельзя лишать художника права на то, чтобы оставить после себя загадку, не раскрывать все карты. Однако в силе остаются слова самого художника: «Мечтаю... писать фрески или набирать ряд мозаик, чтобы они были эпосом наших дней».

Эпос здесь — ключевое слово. На наш взгляд, нельзя отрицать глубокую архаичность тех представлений, которые несет с собой революция. Революция — это, прежде всего, сознательно культивируемое «время героев». Если эпос исторический есть в определенном смысле исход из мифа (А. В. Ахутин), то эпос революционный, напротив, вновь заколдовывает мир, а основной его темой становятся военные и трудовые подвиги — «Илиада» и «Труды и дни» на новый лад.

## **ПРАКТИЧЕСКИЙ ОПЫТ ВЕРЫ СЁРЕНА КЬЕРКЕГОРА: ПОПАДАНИЕ В РУКИ БОГА ЖИВОГО**

Апостол Павел говорил о том, что религиозное страдание есть знак блаженства. Этим блаженством была пронизана вся жизнь Сёрена Кьеркегора. Вера — это то, что мы не можем отнести ни к фикции, ни к истине в его философии. Кьеркегор — философ, превративший свое собственное страдание в искусство.

Все религиозное страдание представляется нам страхом. Этот страх — шаг на пути к наступлению «испытания верой», кризис в человеческой жизни, посредством которого Бог вторгается в нее. Это испытание коснулось и Авраама, и Иова, не обошло оно и Кьеркегора. Только вот что это было, и в какой период его жизни? Было ли это испытание связано с отцом, или Региной Ольсен? Ведь Кьеркегор пожертвовал ею, как Авраам своим сыном, о чем он и скажет позднее: «У каждого из нас свой Исаак». На этот вопрос ответить невозможно, скорее даже сам Сёрен не смог бы ответить на него.

Огромное значение в познании Бога имеет его концепция «пути мистика». Кьеркегор утверждает, что общение с Богом невозможно ни через таинство, ни через Писание. Невозможно оно даже через опыт пустоты — отречение от всего ради голоса Божьего. Но парадокс в том, что именно божественное инкогнито дарит человеку трагическую возможность веры, а это в понимании Кьеркегора есть ответ.

Вся богословская мысль находится в плену учения, за которым не существует трансцендентности, то есть выхода за пределы. Вера стоит по ту сторону всех определений, а учение не дает нам возможности понимания этого. Для истинного же христианина, по убеждению Кьеркегора, именно это инкогнито Бога должно помочь не забыть Христа за христианством.

Столкновение с божественным инкогнито может произойти только после осознания своего греха (того, что нельзя самостоятельно проинтерпретировать). Человек после такого столкновения открывает для себя христианскую истину — объективное незнание, закрепленное страстной внутренней убежденностью. То есть сознание греха дает необходимое условие понимание истины, ведь грех — это пребывание вне истины по собственной вине.

Об опыте веры Кьеркегора можно сказать, что этот опыт был, но что его и не было. Испытание верой возможно лишь только при настоящем, наличном присутствии собственного Я. Если затронуть тему псевдонимов, то можно сказать, что он как наличное Я не существовал вообще. Существовало лишь множество его псевдонимов, и в них он искал себя на протяжении всей жизни.

Вот, что сам Кьеркегор писал об этом: «Моя меланхолия в течение долгих лет сделала так, что мне не удавалось сказать себе ТЫ в самом глубоком смысле. Между меланхолией и этим ТЫ простирался целый воображаемый мир. Это из него я отчасти черпал свои псевдонимы».

Я представляю себе Кьеркегора огромным залом, где стоит большой круглый стол, а за ним сидят существующие люди, его псевдонимы, которые жестоко и яростно критикуют каждое слово, сказанное оппонентами. И это не есть Сёрен Кьеркегор. И как же опыт веры мог произойти в несуществующем Я?..

Нельзя однозначно ответить на этот вопрос. В «Философских крохах» Кьеркегор оперирует термином «сомнение». Сомнение основано не на том, чего нет, а на странном двусмысленном участии в том, что есть. А псевдонимы все-таки есть. Это участие подобно участию вовлеченного в картину наблюдателя.

Опыт веры — это вопрошание, а вопрошание — это испытание верой. «В пределах сократовского мышления конечная цель всякого вопрошания состоит в том, что тот, перед кем поставлен вопрос, сам уже имеет на него ответ и сам должен получить его из себя». Кьеркегор, сам того не замечая, попадает под свою же собственную иронию и насмешку по отношению и к философии, и к эстетике. Опыт веры у него определенно был, но испытание ею он пройти не смог, и, кажется, даже стал узником своей собственной фразы о Боге: «Любишь ты того, кто все может, всемогущего, способного творить чудеса, а не того, кто умалился настолько, что стал равным тебе».

Бог хочет быть учителем того, кто хочет учиться истине, и озабочен он восстановлением равенства. Религиозное страдание — это безмерная боль, которая сосредоточена в высшей личности, ведь лишь только такая личность может понимать там, где царит непонимание. Эта безмерная боль в сущности есть Бог. И блаженство этой боли в любви к Богу, в той любви, которая достойна ликования, когда соединяет неравное, и достойна триумфа, когда уравнивает неравное изначально. Пребывание предметом любви Бога есть блаженство.

## Литература

1. Кьеркегор С. Несчастнейший. Сборник сочинений. — М.: Изд-во ББИ, 2007. — 368 с.
2. Кьеркегор С. Философские крохи / Пер. Д. А. Лунгиной под ред. В. Л. Махлина. Предисл. и коммент. Д. А. Лунгиной. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. — 192 с.
3. Мир Кьеркегора: русские и датские интерпретации творчества С. Кьеркегора / ред. А. Фришман. — М.: Ad Marginem, 1994. — 122 с.

*Научное издание*

XVIII межвузовская научная конференция  
**«Бог. Человек. Мир»**  
17–18 декабря 2015 г.  
Аннотации докладов и сообщений

Директор издательства *Р. В. Светлов*  
Ответственный редактор *А. А. Галат*  
Верстка *В. А. Смолянинов*  
Дизайн *О. Д. Курта*

Подписано в печать 28.12.2015  
Формат 60x84 1/16. Печать цифровая  
Усл. печ. л. 10,5. Тираж 100 экз.  
Заказ № 130

Издательство РХГА  
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15  
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-65-95;  
факс: (812) 571-30-75  
E-mail: [rhgapublisher@gmail.com](mailto:rhgapublisher@gmail.com)  
<http://irhga.ru>

Отпечатано в типографии «ПОЛИКОНА»  
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199